# Università degli Studi Roma Tre

## Dipartimento di Filosofia, Comunicazione, Spettacolo

Corso di formazione dottorale in Filosofia e Teoria delle Scienze Umane

***GIUDIZIO E SENTIMENTO***

***Elementi di fenomenologia, psicologia e neurofisiologia***

**M-FIL/06**

**Dottorando: Valerio Carbone**
**Matr. 17362**
**Ciclo XXVIII**

**Supervisore**

Prof. Roberto Finelli

**INDICE**

INTRODUZIONE ..... 3

***α - Tra filosofia e psicologia*** **..... 8**

***β - Cos'è "percezione". Teorie filosofiche e psicologiche a confronto*** **..... 19**

***γ - Di là dal metodo scientifico: l'emergere del problema senso / significato*** **..... 28**

***δ - Le "scienze del male"*** **..... 47**

***ε - Un primo tuffo nella coscienza*** **..... 57**

***ζ - Passaggio logico*** **..... 69**

***η - Intuizione, ideazione, inesattezza*** **..... 89**

***θ - La struttura dell'esperienza è piena o vuota?*** **..... 102**

***ι - Appunti per una 'Fenomenologia della corporeità' (parte I): Oltre lo schema corporeo. La costituzione della natura materiale, di quella animale e di un qualche mondo dello "spirito"*** **..... 127**

***κ - Appunti per una 'Fenomenologia della corporeità' (parte II): Dalla sintesi del corpo-proprio alla "scoperta" del*** **Selbst ..... 149**

***λ - Sulla "materia" della mente. Ancora a proposito della categorizzazione antepredicativa (alcune osservazioni)*** **..... 167**

***μ - La natura e il sentimento dello "stare bene al mondo"*** **..... 181**

***ν - L'Altro e il mondo umano: fenomenologia del sociale*** **..... 189**

***ξ - Fenomenologia dell'intersoggettività: attaccamento e cultura*** **..... 207**

***ο - Neuroni specchio: la "scoperta del secolo"?*** **..... 221**

***π - Il mito dell'empatia. Psicologia e fenomenologia ancora a confronto*** **..... 232**

BIBLIOGRAFIA ..... 240

## *Introduzione*

*Dove nasce la coscienza?* Il mio lavoro potrebbe iniziare e concludersi con questa domanda specifica. E non è soltanto il termine "coscienza" che merita attenzione, ma lo stesso avverbio "dove" che rimanda all'idea di un'origine. *Che cos'è la coscienza* sarebbe infatti una domanda di gran lunga più fuorviante. Capire, investigare, teorizzare sull'origine, sul principio, è una prerogativa tipicamente filosofica. L'origine è per noi sia ἀρχή, sia γένεσις: da un lato esprime il fondamento ontologico di un ente; dall'altro manifesta l'idea di cominciamento o atto o fase inziale. Vorrei conservare questa doppiezza di significato.

Rimanendo legati alle definizioni, il termine "coscienza" può essere declinato in modi assai differenti, funzione diretta del contesto e della disciplina che a esso si riferisce. In ambito filosofico, si potrebbe definire come l'attività generica attraverso cui il soggetto, tramite l'apparato sensoriale, entra in possesso di un sapere immediato e irriflesso che riguarda la sua stessa, indistinta, corporea oggettività e tutto ciò che è esterno a essa (definizione volutamente mutuata da Wikipedia). Qualsiasi spiegazione, specie se volgare o se ha un mero scopo divulgativo, come nell'esempio, perde di vista la profondità del concetto e le sue sfumature di significato. Il termine italiano "coscienza" deriva infatti dal latino *conscientia* che a sua volta trae origine dal verbo *conscire* (composto da *cum* e *scire*, "sapere, conoscere") e fa riferimento alla "consapevolezza" (*consipĕre*, termine al quale "coscienza", nella nostra lingua, viene non a caso accomunato) che la persona possiede di sé e dei propri contenuti mentali. L'etimologia non spiega comunque le differenti tonalità del concetto. All'interno della storia della filosofia, "coscienza" ha spesso significato "autocoscienza" (e dunque "autoconsapevolezza"), ma anche "coscienza d'essere" (per Heidegger, la coscienza d'essere o coscienza di esistere non è altro che l'essere della coscienza, l'Esserci, *Dasein*). È stata inoltre associata ad altre nozioni non meno problematiche, come "introspezione" o "intenzionalità". Eppure se provassimo a cambiare pagina (di Wikipedia, naturalmente) e ci riferissimo alle scienze psicologiche, vedremo come la prima definizione di coscienza ricalchi la generica "*una qualità della mente*" (tralasciando che a questo punto dovremmo cominciare a chiederci cos'è e da dove derivi la mente). La psicologia classica ha parlato di coscienza come "conoscenza" (Freud, nella definizione di *Bewusstsein*) e come "flusso di stati e relazioni" (James, nell'esplicitazione di una *consciousness*); mentre le neuroscienze cognitive azzardano sempre con maggiore insistenza di una riduzione della coscienza al cerebrale e alle funzioni neurali del cervello. A ogni modo le scienze psicologiche contrappongono sempre la coscienza all'idea d'"inconscio". Essa racchiude infatti diverse qualità difficilmente collegabili altrove: la soggettività, la

comprensione, l'autoconsapevolezza, la capacità di individuare le relazioni e le distanze fra il Sé (cos'è e da dove deriva il Sé?) e l'ambiente-mondo circostante. La religione ci ha donato infine una definizione di coscienza ancora più ampia, che trascende la vita e la morte e che si collega all'idea sacra di anima e di cosmo.

Se io dovessi però accostare un qualsiasi termine a quello di "coscienza", cercherei di spiegarlo attraverso un passaggio laterale di significato: mi affiderei al concetto di "esperienza". Esperienza in senso lato ed esperienza in senso filosofico (ἐμπειρία, *empeirìa*). Si diventa infatti coscienti di qualche cosa dopo averne acquisito i contenuti fondamentali (con l'osservazione, l'uso, la pratica). In questo senso specifico si definisce comunemente "esperto" colui che ha assimilato particolari competenze su qualcosa in campo pratico sulla base di precedenti e ripetute acquisizioni (definizione Treccani). La somma delle nostre esperienze produce la nostra coscienza, potremo dire. Non è solamente una suggestione filosofica. La neurofisiologia della memoria e dei processi d'apprendimento ha dimostrato che l'esperienza modula la morfologia sinaptica e cerebrale: Hebb ipotizzò per primo che le informazioni sono conservate nel cervello sotto forma di reti neuronali ("assemblee cellulari"). La sua idea è che attraverso l'esperienza e il rafforzamento della comunicazione fra popolazioni specifiche di neuroni, le assemblee "imparano" a rappresentare oggetti e concetti *dando forma alla memoria*. È il medesimo assunto su cui Edelman fonda il suo "darwinismo neurale": le popolazioni sinaptiche che soddisfano maggiormente determinati requisiti hanno maggiori probabilità di sopravvivere e di contribuire alla produzione di comportamenti futuri. Naturalmente sarà soltanto attraverso l'esperienza (e il coinvolgimento emozionale a essa legato) che il cervello potrà valutare e scegliere questi requisiti migliori. Il discorso sull'emozione, o per meglio dire sul sentimento, la sensazione, collega la coscienza al tema classico dell'empeirìa. La storia della filosofia riconosce infatti l'esperienza o attraverso l'epistemologia (l'esperienza è il momento della conoscenza in cui interviene la sensazione) oppure attraverso l'estetica (l'esperienza riguarda la sensibilità interiore e corrisponde alla percezione intuitiva e immediata di un sentimento, un affetto o un'emozione). La diatriba storica fra empiristi e razionalisti, – tra coloro che ponevano l'accento sul ruolo della sensazione e quelli che invece sottolineavano l'importanza cardinale dei *logoi* all'interno dei processi esperienziali, – si è conclusa con l'affermazione naturale delle posizioni intermedie, quelle che riconoscono un'autonoma collaborazione tra giudizio e sentimento. All'interno di una più matura posizione intermedia nasce così la "coscienza filosofica" che a noi maggiormente interessa, quella che venne soltanto abbozzata da Kant e che ha trovato una nitida rappresentazione con il modello fenomenologico di Husserl: la coscienza che parla, che vede, che intenziona gli oggetti del mondo, attraverso il giudizio ma anche attraverso il sentimento. Stiamo parlando di una coscienza composita di un'asse verticale (o "genetico-riflessivo") e un'asse

orizzontale (o "pratico-relazionale"), – secondo una prospettiva simile alla psicodinamica di Bion, – una coscienza che rivendica l'esperienza attuale, l'esperienza "senza pregiudizi" (Hume), l'esperienza che fa capo alle proprie facoltà percettive.

I riferimenti continui alla coscienza e alla filosofia non devono però trarre in inganno. Naturalmente il nostro discorso è già ampiamente incentrato oltre qualsiasi dualismo mente-corpo, in un orizzonte interazionista che non vuole più commettere alcun errore cartesiano. Questo lavoro non celebra un modello filosofico esemplare (quello fenomenologico di Husserl e Merleau-Ponty) ma cerca di ragionare in una chiave nuova: utilizzare un classico della filosofia per recuperare un modello "etico" capace di non cadere in contraddizione logica con le evidenze della ricerca sulle neuroplasticità, della genomica psicosociale, della biologia, delle neuroscienze cliniche e quant'altro. Mettere cioè la filosofia al servizio della scienza, ma in una prospettiva simile a quella della dialettica servo-padrone: una prospettiva che auspichi il suo ribaltamento, il rovesciamento dell parti. Per utilizzare la filosofia in questo modo, per renderla utile alla scienza e dunque alla vita, occorre una *presa di coscienza* definitiva, una decisione, un vero e proprio atto di coraggio: accantonare non soltanto il linguaggio filosofico ma lo stesso mito della filosofia. Parlare altri linguaggi è diventato imprescindibile, qualsiasi cosa s'intenda fare. Il linguaggio della psicoanalisi, ad esempio, è sempre stato incline al confronto: Freud fu anche un filosofo e ha elaborato molte delle sue teorie partendo dagli studi di Empedocle, Aristotele, Schopenhauer o Nietzsche. La psiche freudiana è sì differente dall'ψυχή, l'anima, il respiro vitale della tradizione filosofica antica, ma conserva uno stesso riferimento al complesso delle funzioni non corporee e materiali: le funzioni psichiche sono tradizionalmente funzioni cerebrali, emotive, affettive, relazionali, ma dipendono comunque dal corpo. Winnicott concepisce, non a caso, l'idea di un tutto indistinto all'inizio della vita che infatti definisce complesso "psiche-soma". Winnicott non contrappone più mente e corpo secondo il modello dualista, ma vede la mente come il prodotto *emergente* o addirittura come la funzione dello psiche-soma. La prima condizione per lo sviluppo della psiche è il soma, ci dice. Armando Ferrari, nel 1992, introduce il fortunato concetto di "Oggetto Originario Concreto" (OOC) con riferimento al corpo. Per Ferrari, il corpo è primario e non fenomenologico, un oggetto vivente in grado di effondere sensazioni, provvisto di strutture specializzate, come gli organi di senso, dotate di piene potenzialità estesiologiche e percettive. Il presupposto è che la mente, – e con essa i processi di coscienza, – *inizi* sempre con la prima registrazione di una percezione sensoriale: fin dalla nascita, infatti, il bambino deve fare i conti con tutto quello *che gli dice* il suo corpo. L'esigenza di distanziarsi dalla percezione sensoriale altrimenti troppo invasiva, l'esigenza di un'eclisse del corpo che permetta di abbassare la tensione marasmatica avvertita, conduce il

bambino alla ricerca di una significazione. Così, lo stesso sviluppo del simbolo, dell'astrazione, della mentalizzazione sono condizionati dal corpo "significante". Il concetto di OOC implica che il corpo fornisca tutti gli elementi costitutivi da cui deriveranno sia le emozioni, sia le strutture percettive che danno forma all'Io. È la natura stessa della sensazione a pressare verso un'espressione psichica: un'idea sovrapponibile a molte teorie neuroscientifiche della coscienza (Edelman, Damasio). L'idea e il riferimento a un sostrato sensoriale ci riportano invece alle teorie psicologiche e psicobiologiche dell'attaccamento. Bowlby ha presupposto per primo che il legame del bambino con la madre non sia da considerarsi solo in funzione dell'apprendimento o dell'introiettamento, ma che derivi piuttosto dalla necessità *biologicamente fondata* di mantenere la prossimità fisica con la propria figura di attaccamento. La psicologia clinica e dello sviluppo sembra suggerirci infatti, ancora una volta, che la coscienza nasca da una motivazione intrinseca, innata, assolutamente legata all'emotività.

È il legame con l'emotività, l'emozionale, il punto più forte entro cui si staglia la nostra proposta di "coscienza". Non per caso, la percettologia e l'analisi sensoriale risultano essere due tra gli strumenti fondamentali che un filosofo della mente che si occupa oggi di percezione dovrà imparare a padroneggiare. La percezione è sempre stata considerata la chiave d'accesso al mondo, la "via regia" che porta alla conoscenza del *datum*. La definizione filosofica non si è mai discostata più di tanto dalla descrizione che Aristotele ne ha dato nelle *Κατηγορίαι*, *Le categorie*. Eppure, nonostante l'evidente doppiezza della sua natura (la percezione percorre sempre due direzioni cognitive differenti, l'interpretazione razionale e l'immersione sentimentale), essa è stata troppo spesso facilmente ridotta a una propaggine estrema dell'intelletto. Il fatto è che la filosofia occidentale ha finito per connaturarsi principalmente come una funzione logica, un'attività tendente a rappresentare, a proiettare ogni sapere, ogni scienza e ogni conoscenza in un "luogo ideale", il luogo in cui ogni cosa mondana riconosce il proprio fondamento razionale. Perché la filosofia è ragionamento, quindi logica, quindi *Logos*, dunque linguaggio. Essa delinea tutte le condizioni formali di possibilità esistenti ma lo fa *dicendole*, descrivendole attraverso categorie non mostrabili. La filosofia dice e non mostra, ed è questo il suo problema, il suo limite (che poi è il limite stesso del linguaggio). Wittgenstein ha avuto ragione ad auspicare la meraviglia dell'etica, di forme di vita incommensurabili e inspiegabili, riprendendo, senza accorgersene, l'esempio illuminante di Socrate (il quale non ha avuto neppure bisogno di scrivere un *Tractatus*). Uscire fuori dal linguaggio è impossibile per la filosofia, perché la filosofia *è* linguaggio. Ma il linguaggio non è tutto, non è la casa dell'Essere. La fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty è stata per questo, a mio parere, il più sano tentativo di dialogo extrafilosofico che la filosofia occidentale ricordi, con il suo incedere sobrio tra psicologia della forma, comportamentismo, psicoanalisi e neurofisiologia.

Naturalmente l'analisi fenomenologica di Merleau-Ponty non ha potuto esaurire da sola il problema della corporeità tanto caro al suo autore, ma l'aver portato l'analisi sul piano del raffronto con le altre discipline è stata l'ammissione necessaria di un'apertura possibile. Proprio a questo mi riferivo con l'imprescindibilità di parlare altri linguaggi.

Il modello di coscienza (e di ragionamento) presentato in questo lavoro non guarda di buon occhio l'enfasi linguistica della filosofia del secolo scorso, non riesce ad avvicinarsi a cuor leggero alle posizioni ermeneutiche e decostruttiviste, al postmodernismo, al comportamentismo dell'agire comunicativo, alla filosofia analitica e alla sua idea di "credenza". Non per questo finisce però per denegare o squalificare l'importanza del linguaggio. Il linguaggio esiste ed è fenomenologicamente basilare per l'espressività del pensiero. Esso contraddistingue la nostra natura ma sarebbe egualmente sbagliato definirlo un "miracolo evolutivo". Il linguaggio non è infatti una singola facoltà, è piuttosto il risultato dell'integrazione e dell'interazione di numerose capacità psicobiologiche e neurofisiologiche che ci consentono non soltanto di parlare ma anche di pensare e comprendere ciò che dicono gli altri.

Dagli studi sull'apprendimento del linguaggio nelle diverse fasi di sviluppo del bambino, dagli studi sulle psicopatologie legate alla sfera linguistica, dagli studi etologici comparativi effettuati sui primati non umani siamo arrivati a delineare quelle che sono le basi biologiche del linguaggio. Si ipotizza infatti che, 200.000-300.000 anni fa, in coincidenza con l'aumento delle dimensioni del lobo temporale, sia comparso un primo sistema, semantico-lessicale, presente in diversi ominidi. Molto più tardi, forse 50.000 anni fa, sarebbe invece apparso un sistema grammaticale esclusivo dell'*Homo Sapiens*. Le forme grammaticali sono quelle che permettono di rappresentare azioni: dipendono dalla cosiddetta Area di Broca e dai circuiti cerebrali a essa collegati (ma sono anche in relazione con la capacità di compiere rapidamente la serie di movimenti oro-facciali necessari per articolare le parole). La biologia, insomma, può spiegarci cos'è il linguaggio, non viceversa. Ed è bizzarro come il linguaggio – almeno in filosofia – tenti continuamente di rinnegare la biologia (allo stesso modo in cui l'uomo rinnegherebbe un dio che l'ha creato). Credere che nei comportamenti e nelle pratiche si esibiscano *semplicemente* dei simboli, delle regole, dei processi esterni al nostro vissuto è un credere cieco. Perché ogni comportamento esibisce in primo luogo un corpo. E il corpo è l'espressione della nostra natura, delle nostre emozioni.

## *α - Tra filosofia e psicologia*

**ABSTRACT:** *La percezione percorre sempre almeno due direzioni cognitive differenti: da un lato, essa orienta l'elaborazione logica; dall'altro, immerge la coscienza nelle dinamiche del sentimento. In quanto parliamo di esperienze vissute in prima persona, i contenuti dell'atto percettivo eccedono, per il soggetto percipiente, il mero dato rappresentato. La percezione ribadisce, infatti, anche il valore che il soggetto intrattiene con la sensazione. Questo dimostra che esisterebbe almeno uno scarto tra il percepire e la facoltà di giudizio, e che dunque sia impossibile, come molta filosofia ha spesso tentato di fare, una felice riduzione della sfera psichica alla sola dimensione del linguaggio. Da un punto di vista neurofisiologico e psicologico, sappiamo inoltre che il cervello umano possiede due modi differenti di pensiero: un modo verbale, analitico, consequenziale (che fa riferimento all'emisfero sinistro) e un modo più globale ed emotivo che forse formula il suo pensiero alla stregua di un "pensiero-immagine" (quest'altro modo fa riferimento all'emisfero destro). Il fatto principale è che le due modalità di coscienza intendono entrambe la realtà, presiedendo processi cognitivi di alto livello, complesse operazioni mentali. Eppure la questione epistemologica centrale di tutta la filosofia della percezione ha spesso circoscritto il suo discorso al rapporto sussistente fra la percezione visiva e l'atto conoscitivo in sé, finendo per indagare il modo in cui si dovrebbe caratterizzare un'esperienza percettiva affinché essa sia una fonte affidabile del vero. Esiste però un "vedere come": quel caso intermedio fra il livello effettivo (una visione semplice) e il livello di pensiero (una visione epistemica), una dimensione non più sensoriale e non ancora concettuale, una terra di mezzo "protoproposizionale", in cui il mondo ci è dato come struttura di oggetti, proprietà, relazioni. Per questo, l'importanza filosofica del "saper vedere" e del "saper mostrare", con la coscienza che l'unica differenza esprimibile a parole fra l'esperienza di una tonalità di rosso e un'altra è descrivibile soltanto nella differenza di concetto "rosso come questo" e "rosso come quello". Così la filosofia si conclude, schiudendosi nel silenzio di un sapere pratico.*

*Disegnare con la parte destra del cervello* (1979) dell'insegnante d'arte statunitense Betty Edwards è forse un testo poco ortodosso per iniziare una tesi dottorale in filosofia, ma è anche un testo che nella sua semplicità e praticità esprime in pieno il discorso che questo mio lavoro vuole sottendere: l'impossibile riduzione della sfera psichica alla sola dimensione del linguistico, con tutto quello che questo vuole significare, ovvero il recupero di una piena coscienza del sentire, una coscienza percipiente che si snoda tra sentimento e giudizio, tra emozione e linguaggio. Sarebbe dunque opportuno procedere preliminarmente con un'analisi filosofica di *ciò che è percezione*. Visto però che il mio intento è quello di superare la fissità teoretica e speculativa della filosofia, dovrei avanzare parimenti con un'indagine pratica comparativa, derivata dalle evidenze empiriche della psicologia scientifica e della neurofisiologia. Al di là dell'esperienza fenomenica, il guardare, il percepire, il sentire, l'alzarsi da una postazione, il muoversi in un ambiente abituale e conosciuto sono *azioni* che implicano la sicurezza delle informazioni che vari recettori sensoriali riescono a farmi acquisire. Anche questo è percezione, evidentemente, ma non è più filosofia. Sebbene il "*Come funziona la percezione?*" sembri l'unica domanda filosofica che ha senso porsi, essa implica il mettere da parte la teoria. "*In virtù di quali meccanismi io riesco a guardare, sentire,*

*muovermi?"* è un'altra domanda che ci ricorda, ad esempio, come la tanto ostentata visione sia, prima di tutto, un sistema biologico. Oltre alle teorie percetteologiche della filosofia diventa imprescindibile scandagliare quelle teorie che affondano la ricerca sul confronto costante con i temi della biologia: le cosiddette teorie *psicologiche* sulla percezione.

In questo capitolo riassumerò e anticiperò queste e quelle teorie in maniera schematica, riprendendo il testo del filosofo Alfredo Paternoster *Il filosofo e i sensi. Introduzione alla filosofia della percezione* (2007)[1].

Il manuale d'arte della Edwards è un testo poco ortodosso per una tesi dottorale in filosofia, eppure si basa sulle ricerche psicobiologiche del neuroscienziato statunitense Roger Wolcott Sperry, Premio Nobel per la medicina nel 1981, riguardo alla specializzazione emisferica. È stato infatti dimostrato da Sperry come il cervello umano possieda due modalità di pensiero e di coscienza differenti: una verbale-analitica-consequenziale (l'emisfero sinistro) e una visiva-percettiva-globale (l'emisfero destro). Non per caso, nell'esempio della Edwards, il *disegnare* viene presentato come una chiara capacità globale o "completa" che richiede una gamma assai limitata di componenti basilari, di capacità (p. 15). Come accade per altre capacità globali (guidare, camminare, eccetera), anche il disegno si compone di poche abilità: una volta assimilati gli elementi che compongono un'attività globale, una volta apprese e codificate in engrammi[2], la competenza diventa automatica, implicita. Per la Edwards sono sette le abilità implicite necessarie al disegno: cinque sono capacità percettive; la sesta è la *memoria*; la settima l'*immaginazione.*

Le cinque capacità percettive sono: [1] la percezione dei contorni; [2] la percezione degli spazi (spazi negativi); [3] la percezione dei rapporti (prospettiva e proporzioni); [4] la percezione delle luci e delle ombre; [5] la percezione del tutto (*Gestalt*). Quest'ultima scaturisce come conseguenza delle altre quattro.

La parte sinistra del cervello (*Sin*), maggiormente legata alla memoria semantica e in misura minore a quella procedurale, non accede automaticamente a queste modalità di pensiero implicito; solamente la parte destra (*Dx*), sebbene processi in modo spesso inconscio, riesce a formulare il

[1] La difficoltà di questo lavoro sta nel conciliare la visione psicologico-scientifica, interessata alle strutture, ai funzionamenti oggettivi della percezione, degli atti emozionali, con la visione filosofica, la quale rivendica *un'oggettività insita nel soggettivo*, *un valore di esperienza universalizzabile*. Come vedremo, sarà il cruccio dell'impalcatura filosofica dell'intera fenomenologia husserliana (teoria che utilizzeremo come nostro paradigma filosofico di riferimento). Ogni fenomeno percettivo, oltre che sensoriale, è un fenomeno mentale e psichico, dunque sfuggevole: per questo la filosofia della percezione (una sorta di "descrizione in prima persona"), come la psicologia della percezione (una sorta di "descrizione in terza persona"), necessitano l'una dell'altra, poiché è praticamente impossibile circoscrivere l'ambito dei fatti empirici pertinenti, che vanno dalle sensazioni soggettive alle proprietà geometriche della luce riflessa, dalle configurazioni di eccitazione di diverse categorie/popolazioni di neuroni alle risposte comportamentali dei vari stimoli. Esistono livelli di descrizione apparentemente non commisurabili, che noi ci sforzeremo di far dialogare.

[2] Tracce mnestiche di origine organica.

pensiero alla stregua di un pensiero-immagine[3]. *Disegnare è l'arte pratica del "saper vedere"*, un'arte che non può essere spiegata in forma logica o verbale ma che necessita di una dimostrazione, di un "*Ti faccio vedere come si fa*". Tuttavia, ciò che viene mostrato, il maestro che disegna *per spiegare* il modo in cui occorre disegnare, abbisogna di una qualche forma di codifica (e di immedesimazione) da parte del discente. Questo è stato il fulcro delle *Osservazioni filosofiche* (1964) di Ludwig Wittgenstein che, non a caso, hanno riproposto un tema fenomenologico cardine. Ciò che emerge è la questione *epistemologica* della filosofia della percezione: non il dire, non il capire, ma il mostrare, il saper vedere.

L'epistemologia dimostra *il modo* in cui si dovrà caratterizzare l'esperienza percettiva perché sia una fonte affidabile di conoscenza del mondo. Filosoficamente, *la percezione è considerata il fondamento della conoscenza*[4].

Per disegnare *à la* Edwards, per saper vedere in modo artistico, in modo più recettivo, occorre però una specie di *alterazione* della abituale coscienza razionale. Esistono attività quotidiane in cui sperimentiamo uno stato di coscienza "alterato", – ci dice, – con un'attenzione e un trasporto particolari; attività in cui guardiamo *assorti* e intessiamo relazioni spazio-temporali diverse da quelle solite. Solitamente, nella maggior parte dei casi, noi elaboriamo e processiamo le informazioni in maniera logico-razionale. Per disegnare è però necessario passare da un sistema

[3] *Sin* e *Dx* sono da intendersi soltanto nell'economia esemplificativa del testo di Betty Edward. Naturalmente nel proseguo del nostro lavoro, ogni descrizione assumerà una forma più scientifica. In ogni caso, ritroviamo nella distinzione molte della caratteristiche di cui parleremo in seguito. *Sin,* o chi per esso, sarà sempre da intendersi come l'ambito verbale, analitico, sintetico, simbolico, astratto, temporale, razionale, digitale, logico e lineare della coscienza. *Dx* racchiude invece tutto ciò che sarà ascrivibile come non verbale, gestaltico, concreto, reale, analogico, atemporale, arazionale, spaziale, intuitivo e globale.

[4] Riprendiamo il discorso concernente la vista. Un neurofisiologo studierebbe i problemi dei circuiti neuronali della corteccia visiva (primaria e associativa); lo psicologo da laboratorio ci aggiornerebbe sui comportamenti degli individui di fronte a un oggetto osservato; il cognitivista studierebbe il modo in cui siamo capaci di determinare la lontananza di un oggetto sulla base di alcuni indizi (disparità binoculare, movimento, colore, eccetera). Nell'esempio "saper vedere" che ci riporta la Edwards, la pratica del disegno è invece imperniata su una difficile sintesi di un dato visivo *evidente*. Riguardo all'*evidenza d'oggetto*, come vedremo, la psicologia saprà darci alcune risposte psicometriche, risposte sotto forma di descrizioni funzionali di tipo matematico (la psicofisica) o algoritmico (teorie computazionali); mentre la fenomenologia e la filosofia della percezione insisteranno sul discorso epistemico dell'*oggetto* di percezione, l'oggetto vero e l'oggetto rappresentato, esasperando e radicalizzando il problema delle illusioni visive (le allucinazioni). Questo perché il "saper vedere" filosofico, più della pratica, rivendica una vera e propria *grammatica*: un lavoro di chiarificazione-sistematizzazione concettuale preliminare. La domanda fondamentale si riduce allora alla classica *"Dobbiamo credere o meno all'esistenza del mondo esterno?"* e, per i filosofi analitici, *"Come si passa dalla percezione alla credenza?"*. Wittgenstein, come detto, *sembra* aver cambiato il paradigma subordinando la percezione al linguaggio (*Osservazione sui colori*, 1977); ma è una riduzione soltanto apparente. L'errore filosofico per antonomasia, da Cartesio in avanti, è stato quello di avere sempre ricondotto il fondamento della conoscenza unicamente agli stati soggettivi e privati, anziché in criteri esterni e pubblici. Infatti, anche lo scetticismo del dubbio è parente del mostro solipstista. Edmund Husserl, ad esempio, pur non essendo un vero e proprio cartesiano, non esce mai dal medesimo discorso. La filosofia fenomenologica è un tentativo assai raffinato di salvaguardare il discorso percetteologico, di non ridurlo alla mera dicotomia sensazione-linguaggio. Il suo impegno è un impegno "*corrispondentivo"* (*datum-eidos*), che infatti troverà una più adeguata emancipazione dal tema solipsistico nella successiva prospettiva chiasmatica (Merleau-Ponty), nella corrispondenza sguardo-spazio, o meglio, individuale-sociale.

cognitivo *Sin* a un sistema cognitivo *Dx*. Questo "sistema cognitivo" è quello che dialoga maggiormente con le nostre parti più emotive[5].

Quando si approccia al disegno senza esserne capaci, senza essere abituati a "scollegare la logica dal cervello", ovvero senza attivare le relative capacità percettive *Dx*, si finisce per disegnare impiegando linee e tratti puerili, codificati, come se attingessimo a una semplificazione costante, una volontà di sintesi, un linguaggio pseudoalfabetico di segni, un sistema di simboli. Questa è, chiaramente, la modalità di ragionare del sistema verbale-analitico-consequenziale, il sistema della logica, *Sin*. Ciò che mi sembra evidente è come la percezione, in senso lato, possa percorrere due direzioni cognitive diverse: *da un lato direzionando l'elaborazione logica, dall'altra immergendo la coscienza nel sentimento vero e proprio*.

L'evento percettivo è un atto che possiede un suo oggetto, un contenuto. Non si può percepire senza percepire-qualcosa. Gli stati intenzionali sono infatti stati rappresentativi poiché presentano il mondo *in un certo modo* (eventualmente anche in un modo non veridico). In quanto esperienze vissute da un soggetto (in prima persona), gli eventi percettivi oltre che rappresentazionali in senso logico, sono però anche sentimenti, sensazione. Una certa sensazione, come ad esempio il dolore, è caratterizzabile in termini di un'affezione del corpo non

[5] Una delle questioni fondamentali da mettere in evidenza e da chiaririe è la distinzione fra percezione e sensazione. Filosoficamente la distinzione non è scontata. Potremmo infatti dire che la percezione è l'atto di cogliere gli oggetti del mondo, mentre la sensazione si riferisce ai vissuti in prima persona. Come vedremo più avanti le cose non sono così semplici, e anzi percezione, emozione, sensazione risulteranno inviluppate l'una nell'altra sotto molti aspetti. La distinzione data non chiarisce molto, anche perché *ogni atto percettivo viene sempre accompagnato da un vissuto in prima persona* (Paternoster). La fenomenologia, a mio avviso, è l'unica narrazione filosofica capace di catturare entrambi gli aspetti in maniera efficace: l'atto percettivo è per questo detto "intenzionale", o "mondo-relazionale", poiché contiene ciò che proviamo, sentiamo e ciò che *ci sembra* di conoscere. Ciò che sembra rendere percettivo un dato processo è l'esistenza di una relazione oggettiva fra agente e mondo esterno (che permette al soggetto di muoversi nell'ambiente e di crearsi credenze sul mondo). Tuttavia esistono molte altre definizioni che man mano scandaglieremo. Ad esempio, la sensazione è stata spesso descritta come un semplice "stadio" del processo percettivo. Paolo Spinicci ci dice, non per caso, che essa è una *frazione* dello stato percettivo. E dunque noi giungeremo a percepire il mondo esterno solamente passando per il *medium* della sensazione. La percezione è *l'esperienza cosciente del mondo in quanto "insieme coerente di oggetti, proprietà e relazioni"*, mentre la sensazione è, per dirla come Hume, ciò che viene immediatamente dato alla coscienza: il lato empirico primario. La percezione viene dopo, nel senso di costituzione (logica) degli oggetti del mondo. Questo punto di vista teoretico, tuttavia, non ha corrispondenze di valore scientifico. Un naturalista osserverebbe che la percezione si presenta sempre come un processo che comincia nella *rilevazione da parte dei recettori sensoriali di informazioni veicolate dalle variazioni di certe grandezze fisiche*, un processo che prosegue nell'*elaborazione di segnali nervosi prodotti dai recettori da parte di alcuni circuiti neurali periferici*. Se dunque intendiamo con "sensazione" gli stati primari dell'elaborazione, otteniamo un secondo senso per cui è legittimo riferire la percezione come atto derivato dalla sensazione. Il problema, semmai, è il medesimo: la sensazione è pura soggettività di vissuti. Come potrebbe dirsi anche oggettiva? La soluzione biologica-riduzionista (che filosofia non può però condiscendere) riconosce l'oggettività nel modello neurofisiologico del processo percettivo. La filosofia *giustamente* non può riconoscere che un ben determinato segmento del processo di elaborazione da parte dei sottosistemi sensoriali corrisponda a un determinato percorso di vissuto in prima persona. In ultimo, ricorda Paternoster, andrebbe riconsiderata la dicotomia non proprio scontata di *spontaneità / ricettività* proposta da Kant riguardo alla facoltà di Giudizio [*Urteil*]: la sensazione come mera ricettività (il subire da parte dell'organismo una certa impressione o affezione); la percezione come attività intellettuale, un libero gioco (Garroni) fondato sullo sfruttamento di categorie concettuali. Questa opposizione kantiana trova infatti una sorprendente corrispondenza nella psicologia scientifica (elaborazione *bottom-up* e *top-down*).

necessariamente rivolta a un oggetto specifico: in questo caso, la sensazione non è intenzionale[6]. Fenomenologicamente parlando, la domanda centrale è la medesima della tradizione cartesiana: "*Come può l'esperienza darmi una consocenza?"*.

La verità è che il punto di vista fenomenologico distingue, senza saperlo, il percorso sensazione-esperienza-conoscenza dal nodo intenzionale oggetto-informazione-conoscenza. Sebbene intrecciati nell'esperienza percettiva, il *contenuto intenzionale* è differente dalla qualità di quella esperienza[7].

Per tutto questo, è per noi funzionale il distinguo emisferico *Dx* e *Sin* che la psicologia ci restituisce ormai come un dato di fatto.

Molti studi comparati hanno però dimostrato come negli esseri umani ci sia stato uno sviluppo quasi assimetrico dei due emisferi cerebrali. Il sinistro è praticamente divenuto dominante (e non per caso presiede il linguaggio), tanto che l'emisfero destro, detto "secondario", "subordinato", per molto tempo fu ritenuto addirittura un vestigio. La neurofisiologia spiega invece il modo in cui i due emisferi comunicano costantemente, attraverso la struttura del *corpo calloso*, una voluminosa lamina situata nella scissura interemisferica e costituita da fibre tese trasversalmente fra le due parti dell'encefalo. Ciò significa che *entrambi gli emisferi cerebrali intendono la realtà*; entrambi presiedono processi cognitivi di alto livello, complesse operazioni mentali. E se il linguaggio è appannaggio quasi esclusivo di *Sin*, soltanto il modo dell'emisfero destro riesce ad essere "artistico" (Ramachandran), poiché emotivamente partecipe della propria corporeità.

Retrocesso spesso a ruolo di "vestigio", il modo di funzionare *Dx* è sempre stato comunque investito di un forte valore pratico, tanto che anche nel linguaggio ordinario si utilizzano termini che riconducono a questa specificità. Facciamo degli esempi. Nella lingua italiana, si dice che una persona sia abile quando ha "*destrezza*", mentre un individuo poco abile risulta essere "*maldestro*". In latino, *dexter* significa infatti "capace"; *sinister,* "infinito". Mentre in inglese *left* ha origine dall'anglosassone *lyft* "senza valore"; *right* è sia "destro", sia "giusto" (e lo stesso vale per il francese e lo spagnolo). Nonostante il valore etimologico, l'interezione e la "costruzione sociale", –

[6] Ed è quello su cui dibatterà Edmund Husserl in maniera quasi ossessiva all'interno di *Idee I* con le definizioni di "*noema*", "*noesi*", "*hyle*", "*morphé*".

[7] Per Paternoster, la relazione fra questi due aspetti della percezione (il Sentimento e il Giudizio) finisce per dare forma a tre costanti che si riflettono in qualsiasi teoria filosofica e metafilosofica della percezione. Avremo dunque: [1] *teorie intenzionali non rappresentative*, in cui l'aspetto fenomenologico è irrilevante e la percezione è la mera attività di cogliere informazioni dal mondo esterno. In questo caso non esiste alcuna mediazione, e la conoscenza è di fatto immediata: il contenuto dell'esperienza non è un'immagine ma il *fatto stesso,* e il soggetto stesso è pertanto irrilevante (non c'è io, non ci sono rappresentazioni mentali); [2] *teorie intenzionali e rappresentative forti (intenzionali pure)*, in cui l'aspetto fenomenologico è importante ma riducibile a quello intenzionale (la "rossezza", in questo caso, deriva dalla modalità in cui le proprietà del mondo ci sono date); [3] *teorie intenzionali e rappresentative deboli*, in cui gli aspetti fenomenici non sono riducibili all'intenzionalità. Quest'ultima prospettiva, che finiremo in un certo senso per abbracciare, riconosce la valenza di proprietà qualitative dell'esperienza.

di cui la scolarizzazione è l'esempio più lampante, – sembra avere capovolto i rapporti. Gli esseri umani *hanno imparato* ad accentuare l'approccio *Sin* poiché economicamente più efficace. La lateralizzazione della coscienza si consuma, non a caso, soltanto verso i dieci anni con il processo di sviluppo coadiuvato dall'addestramento scolastico. *Sin* diventa dominante quando nomi e simboli s'impogono a discapito della percezione spaziale e globale (Edwards, p. 79). Cosa ci rimane allora dell'esperienza percettiva originaria? Ma soprattutto: "*Qual è il confine fra esperienza percettiva e conoscenza percettiva?"*.

Secondo Paternoster, le conseguenze esclusive della percezione (poiché una sensazione potrebbe esserne, come visto, il presupposto) sono sempre rintracciabili nell'ambito delle credenze, dei giudizi, dei comportamenti. *Qual è, dunque, il confine superiore della percezione?*

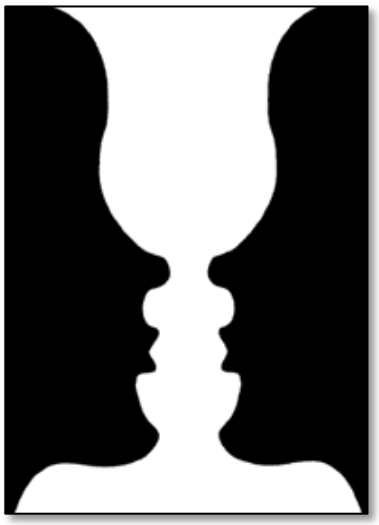
La filosofia ha sempre affrontato il discorso *problematizzando il solo rapporto fra percezione visiva e cognizione*. Noi affronteremo la questione soprattutto dalla prospettiva fenomenologica, e lo faremo nei prossimi capitoli, tornando alla centralità dello sguardo nelle teorie di Husserl e Merleau-Ponty. Il dibattito contemporaneo, soprattutto in seno alla filosofia analitica, riconosce però un'altra distinzione, fra *visione semplice* e *visione epistemica*, non teorizzata dal mondo continentale. Tale distinzione, puramente linguistica, è stata introdottaa nel 1969 dall'epistemologo statunitense Fred Dretske.

Alcuni usi di "vedere" – spiega Dretske – reggono direttamente un complemento oggetto. Come ne caso → "*A vede un gatto"*; altri usi del verbo reggono invece una clausola introdotta dalla congiunzione "*che*" → "*A vede* ***che*** *un gatto miagola in cucina"*. Il primo è il caso specifico della visione semplice, *in cui si vedono solo gli oggetti*; il secondo caso è quello della visione epistemica, *in cui si vedono i fatti*. Quest'ultima visione implica una vera e propria mediazione concettuale: il soggetto riconosce l'oggetto visto ("*A vede che*" equivale a dire "*A crede che*") tanto che il concetto risultante diviene, esso stesso, un costituente dei contenuti di credenza, un "mattone" del pensiero. Dato che la visione semplice non richiede alcuna credenza, secondo Dretske, occorrerà fare una distinzione anche all'interno delle stesse esperienze percettive. "*Vedere semplicemente"* significa che i sistemi sensoriali possono svolgere la loro funzione senza gli effetti cognitivi tipicamente associati a un organismo evoluto ben funzionante[8]. Wittgenstein aveva proposto il "*Vedere come"*

[8] Daniel Dennett è il primo filosofo a criticare il concetto stesso di "visione semplice" sulla scorta degli esperimenti sulla *cecità al cambiamento* e sulla *cecità da disattenzione*. Nell'esperimento visivo in questione, c'è un gorilla che entra in un campo da baseball durante un match e non viene notato dagli spettatori poiché essi continuano ad assistere, *assorti,* alle azioni della partita dal monitor. Questo dimostra – dice Dennett – che non esiste un vedere che non sia anche un riconoscere. Anche le illusioni potrebbero essere considerate dei controesempi validi alle teorie di Dretske? Pensiamo alla famosa illusione di Müller-Lyer. Il "vedere come", il percepire sotto un aspetto, l'anatra-coniglio del punto di vista wittgensteiniano è un ulteriore esempio dell'impossibile riduzione della visione alla dicotomia "*vedere x*" / "*vedere che x*". Un oggetto può infatti esserci dato nell'esperienza in diversi modi, tanto che ogni percezione rimane sempre *aspettuale* (nel senso che vediamo l'oggetto da una certa collocazione spaziale). Come analizzeremo, già la *Gestalttheorie* descriveva questi fenomeni di multistabilità percettiva nei termini di un conflitto fra diversi modi di

come un caso intermedio fra il vedere effettivo (semplice) e il pensare (epistemico), un livello di mezzo non più sensoriale e non ancora concettuale. Un livello "protoproposizionale", nel quale il mondo ci viene dato come già strutturato in oggetti, proprietà, relazioni. Per questo, nel caso delle figure bistabili, saremo in grado di riconoscere pattern visivi differenti, a cui tuttavia non corrispondono *ancora* dei concetti. Un esempio lampante è relativo alla figura ambigua detta "Vaso-Profili", utilizzata anche dalla Edwards all'interno del suo corso di disegno. La Edwards non si riferisce al discorso fra la visione semplice o articolata di Dretske, bensì sulla modalità di accensione/sospensione del sistema *Sin* del nostro cervello.

Passiamo un attimo dal "confine superiore" della percezione, al "confine inferiore"; proviamo a immergere la coscienza nel sentimento.



Se disegnassimo la succitata figura bistabile partendo dall'idea dei volti scuri (non intenzionando quindi il vaso bianco al centro), ci accorgeremmo come i due profili laterali saranno raffigurati attraverso due procedimenti cogntivi per noi opposti. Infatti, il primo profilo (quello che guarda verso destra) lo realizzeremo più facilmente con la funzione *Sin* del pensiero, calcolando cioé punto per punto, secondo uno schema prestabilito e punti di riferimento sul foglio. Il secondo profilo, quello speculare (che guarda a sinistra), verrà invece realizzato senza questi calcoli, ma analogicamente al primo, e mediante la sola attività di *Dx*. Questo secondo tratto, nove volte su dieci, risulterà maggiormente artistico e dunque realistico, poiché ci restituirà oltre all'idea di profilo anche quella implicita di vaso. Questo esercizio rappresenta un controesempio o una conferma dell'intuizione epistemica di Dretske? L'evidenza pratica è che, nel primo caso, possiamo dire di avere guardato, pensato, calcolato e riprodotto un

---

organizzazione dei tratti (in alternativa, della dominanza di alcuni tratti aggregati per far emergare le unità visive differenti). Rispetto alla prospettiva di Dretske, potremmo dire che il "vedere come" non è riducibile a un vedere concettuale, e non è quindi interpretativo. Esso è un processo percettivo, preteorico e preconcettuale. Merleau-Ponty, all'interno della *Fenomenologia della percezione* (1945) accumunerà per la prima volta la psicologia della forma alla filosofia husserliana. Egli sottolinea, infatti, come Husserl stesso distingua due forme d'intenzionalità all'interno della sua fenomenologia trascendentale: da un lato, un'intenzionalità d'atto (il giudizio), di esclusiva ascendenza brentaniana; dall'altro, un'intenzionalità operante [*Fungierende Intentionalität*], tipica della percezione e dunque antepredicativa. Del resto, la *Gestalt* – che prese le mosse dalla filosofia kantiana, dalla teoria della produzione (Scuola di Graz), nonché dallo stesso lavoro di Brentano – teorizzava, già a partire dal lavoro pioneristico di Max Wertheimer sul movimento stroboscopico (1912), di un'esperienza percettiva già di per sé strutturata attraverso uno mondo (insieme percepito) di categorie che fanno da sfondo irriflesso per le nostre azioni. L'atto di conoscere è sempre un'attività unitaria e unificante. Scriveva: "*Ora in lingua tedesca – almeno dal tempo di Goethe – il sostantivo "Gestalt" ha due significati: oltre alla connotazione di forma o foggia quale attributo di cose, esso ha anche il significato di una concreta unità per se stessa, che fra le proprie caratteristiche abbia, o possa avere, una forma. Dal tempo di Ehrenfels in poi l'accento si è spostato dalle qualità-Ehrenfels ai fatti dell'organizzazione, e in tal modo al problema delle entità specifiche presenti nei campi sensoriali* […]. *In realtà la categoria di Gestalt si può estendere molto al di là dei limiti dell'esperienza sensoriale. Nella più generale definizione funzionale del termine è lecito includervi i processi dell'apprendimento, del ricordo, dello sforzo di volontà, dell'atteggiamento emotivo, del pensare e dell'agire e via dicendo*" (Kölher, 1947).

profilo; mentre nel secondo caso avremo soltanto guardato e riprodotto qualcosa di analogo al primo disegno[9].

Tornando alla Edwards, possiamo dire che un artista diventa tale quando impara a disegnare con la sola parte destra del suo cervello, con la mente "libera", senza sapere *cosa* sta disegnando. Coltivando cioé la sola visione semplice.

Non per caso, in un celebre esercizio del manuale *Disegnare con la parte destra del cervello*, l'autrice suggerisce di provare a riprodurre fedelmente un profilo di un volto o anche un ritratto… capovolgendolo, al fine di perdere i punti di riferimento consueti bocca-naso-occhi. Attraverso questo espediente, sarà più facile rinunciare a *Sin*, alla propria parte verbale e logica, che altrimenti tenterà di categorizzare razionalmente tutto ciò che vede. Ogni tentativo di sintesi mentale, economicamente valido nella vita di tutti i giorni, risulta infatti disastroso per la realizzazione pratica del disegno perché ci costringe a riproduzioni stereotipate, ritratti irreali. Perdere i punti di riferimento, disegnare un'immagine *per come la percepiamo* ci aiuterà invece a valorizzare maggiormente le linee e le prospettive, con risultati grafici sorprendenti. Affinché si disegni occorre che *Sin* si ritiri volontariamente, cioè dire, occorre imparare a rinunciare al linguaggio cosciente, fare in modo che la logica *non* calcoli particolari su particolari. Pensare in *Dx* significa pensare in modo assorto, rilassati, quasi beati. Questo perché in *Dx*, la coscienza perde il suo focus attentivo risultando lievemente alterata (come accade nella meditazione o negli stati di leggera ebbrezza). Non è però una coscienza meno ricca, anzi, potrebbe significare l'esatto contrario. Dretske, del resto, sosteneva che qualsiasi oggetto mondano, nel momento in cui è dato nell'esperienza percettiva, si mostra con una ricchezza di particolari inedita, una ricchezza che andrà inesorabilmente perduta nel concetto. Il concetto è infatti troppo schematico per "imbrigliare" la sfumatura tipica del dato percettivo. Potremo dire che la concettualizzazione è sempre una sintesi incompleta.

---

[9] La tesi dretskiana della separazione *percezione / conoscenza concettuale* è stata difesa da diversi filosofi d'area analitica mediante la nozione di *contenuto non concettuale*: similmente agli stati di atteggiamento proposizionale, anche gli stati di esperienza percettiva possiedono un loro contenuto valutabile semanticamente, vero o falso rispetto alle cose del mondo. *Tuttavia i contenuti d'esperienza non sono eguali ai concetti*. Se io esperisco il sole al tramonto posso farlo senza che io abbia necessariamente i concetti di "sole" e di "tramonto". Dato l'esempio, i filosofi non-concettualisti sostengono che gli animali e i bambini molto piccoli non siano capaci di vedere allo stesso modo in cui vedono gli adulti (la tesi richiede di accettare preventivamente l'assunto che gli stati di visione semplice, quali sono quelli degli animali o dei bambini, siano intenzionali e dotati di contenuto). Gli esperimenti di Renee Baillargeon (1987, 1995) e di Elizabeth Spelke (1990) hanno evidenziato come già a tre anni i bambini suddividano il *continuum* delle impressioni visive in oggetti: essi manifestano stupore nelle situazioni sperimentali nelle quali i principi (gestaltici o meno) costitutivi della nozione di "oggetto" sembrano violati: ad esempio, i principi di "coesione" (quando due o più superfici appartengono a un medesimo oggetto solo se sono in contatto), di "contatto" (solo le superfici in contatto si muovono assieme), "permanenza" (un oggetto continua ad esistere pure quando non è percepibile). I non-concettualisti affermano infatti che nella mente del bambino esiste già una strutturazione, una rappresentazione di oggetto pur in assenza del concetto corrispondente. I concettualisti replicano che i bambini possiedono dopo i tre mesi il concetto di oggetto (possedere un concetto richiede di essere capaci di usarlo in almeno alcune inferenze): i bambini hanno infatti la capacità innata di segmentare il campo visivo in oggetti attraverso un giudizio razionale-concettuale (teoria delle regole d'inferenza di Bermudez).

La differenza *inesprimbile a parole* fra l'esperienza di una tonalità *x* di colore rosso e una tonalità *y* di colore rosso è descrivibile come la differenza di concetto "*tonalità di rosso come questo*" e "*tonalità di rosso come quello*". Egualmente, se non si conoscesse la differenza grammaticale fra un'elissi e una circonferenza, le due forme geometriche diverse (*questa* e *quella*), al pari delle due tonalità di colore rosso, saranno *praticamente* tenute a mente divenendo immagini mentali atte al riconoscimento d'oggetto. Così, allo stesso modo, quel "*Ti faccio vedere come si fa*" su cui insiste tanto la Edwards finisce per riscoprire il valore del *mostrare* che oltrepassa qualsiasi limite del linguaggio, la forma logica del pensiero. Pensare in *Dx* è il modo cerebrale di questo oltrepassamento.

Eppure, come detto, *Dx* è un sistema che tende a subordinarsi rispetto alla modalità di funzionamento logico. Come spiega anche la psicologia dello sviluppo, esiste un primo approccio dell'infante al disegno che viene definito *fase degli scarabocchi* (intorno all'anno e mezzo di vita). È questa una fase poco rilevante dal punto di vista del disegno, poiché soltanto nella successiva *fase dei simboli* (2-3 anni), il bambino comincia ad associare praticamente un segno a un significato in maniera compiuta. Verso i due anni e mezzo, – spiega la Edwards, – un tratto grafico non è più soltanto un oggetto casuale lasciato sul foglio ma comincia a rappresentare-rimandare a qualcos'altro. Verso i tre anni e mezzo, inoltre, il bersaglio di immagini del bambino si fa più complesso riflettendo una maggiore consapevolezza e una più ampia percezione del mondo esterno. Attorno ai 4-5 anni, i bambini cominciano a usare il disegno per raccontare storie: i significati emergono ora come sussunzione di stati d'animo e sentimenti. Disegni di paesaggi iniziano a emergere solo intorno ai 6 anni di età: oltre alle figure, si sviluppa così un senso di armonia e completezza, una perfetta visione d'insieme. Attorno ai 9-10 anni, abbiamo un periodo detto *fase della complessità* con la ricerca dei dettagli delle varie forme a discapito dell'interesse d'insieme. Infine, con la *fase del realismo* (10-11 anni), può dirsi concluso lo sviluppo delle abilità grafiche dell'individuo.

Ciò nonostante, non tutti riescono a maturare sino alla fase realistica perché *per disegnare in modo realistico è necessario imparare a disegnare le cose per come ci appaiono e non per come pensiamo e sappiamo che siano*. Questo significa, in pratica, che non possiamo disegnare un cubo applicando quattro quadrati su un foglio, bensì osservandolo rispetto alla nostra posizione, riproducendo anche le forme non geometriche o atipiche che si presentano al nostro punto di vista. Per dirlo in altro modo: per disegnare compiutamente in *Dx* occorre abbandonare tutti i simboli infantili acquisiti durante lo sviluppo, simboli che condizionano il nostro modo di vedere (p. 95); occorre mettere tra parentesi le categorie e gli schemi che solitamente ci permettono di conoscere il mondo.

Anche il cosiddetto *disegno di puro contorno* non si addice alle funzioni di *Sin*. Quando ci si esercita rispetto alle riproduzioni in questo stile, le modalità solite di ragionamento *Sin* lasciano progressivamente il passo alla parte destra del cervello, più capace a riprodurre abbandonando il controllo sul processo creativo. La tecnica di puro contorno consente infatti di usare, oltre alla vista, anche il tatto (non per caso la Edwards consiglia di toccare o di immaginare di toccare, le forme che via via si disegnano)[10]. Un altro modo efficace per "ingannare" la logica è quello di tracciare i contorni degli spazi vuoti. Quello che *Sin* non riesce infatti a categorizzare è il fatto che un disegno si componga sempre di *spazi negativi* oltre che di *forme positive*. Gli spazi negativi sono forme altrettanto reali che concorrono a riprodurre i contorni, cioè i bordi che due forme contigue hanno in comune (per "contorno" s'intende il bordo delle cose, la zona in cui due forme entrano in contatto, come l'occhio lo percepisce. Anche nell'esempio, ciò che viene meno alla percezione è il cosiddetto "contenuto concettuale").

Pensiamo ora all'*illusione della cascata*, ovvero al fenomeno per cui se si osserva per un certo periodo un oggetto in movimento, quando si rivolgerà successivamente l'attenzione a un altro oggetto, immobile, anche quest'ultimo apparirà muoversi nella direzione opposta al movimento dell'oggetto precedente. Cioè dire: il soggetto "illusionato" esperirà un movimento che non esiste, anche se non percepisce questo movimento relativo allo sfondo.

[10] Il manuale della Edwards è ricco di consigli per esercitazioni pratiche. Riporto il seguente esercizio che, a mio parere, è particolarmente esemplificativo. *Disegno di puro contorno di un oggetto (la mano)*: [1] Fate in modo di poter lavorare indisturbati per almeno trenta minuti. [2] Sedetevi a un tavolo in posizione comoda, fissate il foglio sul piano del tavolo perché non si sposti mentre disegnate. È preferibile una posizione complessa della mano, anziché la semplice mano distesa, perché l'emisfero destro ama la complessità. [3] Una volta iniziato il disegno, cercate di non spostare mai né la mano che state disegnando, né la testa perché ciò falserebbe il vostro punto di vista. [4] Osservate bene la mano prima di iniziare a disegnarla: immaginate una linea orizzontale e una verticale che inquadrino mentalmente la vostra mano e individuate gli angoli, ciò vi aiuterà ad entrare nelle funzioni *Dx*. [5] Fissate lo sguardo in un punto qualsiasi di contorno. Mentre il vostro sguardo percorre lentamente questo contorno, la matita disegna questo stesso contorno sulla carta con la medesima lentezza. Passate da un bordo a quello immediatamente vicino senza affrettare la vostra andatura. Si tratta di un processo non-verbale. Cercate quindi di non parlare nella vostra mente, né di nominare le parti che state disegnando, altrimenti uscirete dalle funzioni *Dx*. State usando delle informazioni puramente visive e percettive: le parole non servono, vi confondono. [6] Date un'occhiata rapida al disegno solo quando avete bisogno di localizzare un punto o controllare un rapporto: per la maggior parte del lavoro, dovete avere gli occhi fissi sulla mano che state disegnando e non sul foglio. Nell'esercizio del disegno di puro contorno (chiamato anche *disegno cieco di contorno*) bisogna osservare attentamente i bordi delle forme nei loro minimi dettagli, dunque disegnare questi bordi *senza analizzare* il foglio e gli spazi su cui si sta scrivendo. Nel comporre un disegno di questo tipo, l'artista accosta le forme e gli spazi attraverso linee di contorno e all'interno del formato, al fine di dare unità di composizione, facendo emergere infine le figure dallo sfondo. Questo perché anche il formato condiziona la composizione (così come la grandezza e la superficie del foglio su cui si lavora). L'unità di base è l'ultimo elemento da considerare: la forma di partenza che serve per regolamentare gli elementi all'interno della composizione stessa. È un elemento preso a misura come riferimento per tutti gli altri, la "forma di partenza" che dà il cominciamento alla realizzazione. Misurare "a vista", "in prospettiva", significa imparare a vedere in un modo nuovo i rapporti tra cose diverse sul piano d'immagine. Ci aiuta a disegnare "ciò che vediamo", invece di "ciò che sappiamo". Il sistema della prospettiva *formale* non è tuttavia esente da problematiche creative. Una rigorosa applicazione delle regole prospettiche produce infatti disegni rigidi e aridi. Questo sistema fa ancora appello a *Sin,* e richiede processi analitici, logici, calcolistici, computistici. Si ragiona in termini "geometrici": punti di fuga, linee di orizzonte, cerchi, eccetera. La prospettiva che davvero interessa un artista è quella *informale*, la tecnica per cui ci si affida soltanto a ciò che si vede sul piano d'immagine.

Dire che *uno stesso oggetto, nello stesso tempo, si muove e non si muove* (Crane, 1988) significa dire, nient'altro, che il contenuto dell'esperienza (che ci dà questa contraddizione) non può essere assolutamente un contenuto solo concettuale, poiché esso si sottrae al giudizio razionale. Eppure Cristopher Peacocke (1992), concettualista, sostiene che solo chi padroneggia certi concetti osservativi è in grado di avere certe esperienze. Anche John McDowell (1994) sostiene che se davvero potessimo avere un'esperienza preconcettuale, il suo contenuto ci apparirebbe un coacervo di colori, chiaroscuri, forme indistinte. Per il filosofo sudafricano, è infatti impossibile pensare che esista *prima* una consapevolezza di un coacervo d'impressioni sensoriali, *poi* di un percetto coerente; pertanto la sua opinione è che la nostra esperienza visiva ci è data immediatamente come *già strutturata*: la percezione ci dà infatti un mondo tutto coerente, organizzato in oggetti, proprietà, relazioni. Com'è evidente, questa e altre posizioni concettualiste hanno il pregio di dare molto conto delle intuizioni del senso comune, di rispecchiare le cose come *realmente* sembrano d'essere[11]. Tuttavia un altro controesempio ci viene mostrato, *praticamente*, ancora una volta dal manuale della Edwards.

Noi sappiamo, infatti, che il riconoscimento dei volti è una facoltà tipica dell'emisfero destro. Così, anche il disegno dei volti necessita di un perfezionamento delle facoltà preconcettuali *Dx*. Il problema principale per un ritrattista deriva dal fatto che il volto umano è un classico tema per il quale la maggior parte delle persone sviluppa *un sistema di simboli* assai radicato e resistente. È come se il nostro cervello sintetizzasse in automatico le espressioni e i tratti del volto, esattamente come farebbe un pittore cubista! Un ulteriore problema a riguardo nasce dalla capacità del cervello di cambiare le informazioni visive percepite per adattarle a concetti o nozioni preesistenti (p. 164). Credere, ad esempio, che gli occhi si trovano a tre quarti del volto e non alla metà precisa dello stesso comporta una visualizzazione errata effettiva nel disegno: il tipico fenomeno conosciuto come "testa piatta" (che tanto assilla i principianti). In realtà, la distanza tra la linea degli occhi e il mento equivale alla distanza tra la linea degli occhi e la sommità del cranio, eppure non ce ne accorgiamo neppure nella vita di tutti i giorni: infatti la cognizione di elementi "geometrizzabili" (occhi, naso, bocca) è sempre predominante rispetto a quella degli elementi vaghi, indistinti o confusi (capelli), e comporta una maggiore focalizzazione attentiva.

Tutto questo dimostra che deve esistere, in effetti, almeno uno scarto tra la percezione e la facoltà del giudizio.

[11] Per McDowell, l'esperienza deve avere un contenuto concettuale per assolvere al ruolo di giustificazione della conoscenza. L'argomento a priori è quello della "giustificazione delle credenze empiriche" sulla falsariga del Kant della *Critica della Ragion Pura*: le relazioni di giustificazione possono intercorrere solo fra rappresentazioni di natura concettuale (solo una credenza può di fatto giustificare un'altra credenza). Per questo, anche le esperienze non possono avere se non un contenuto concettuale.

## *β - Cos'è "percezione". Teorie filosofiche e psicologiche a confronto*

**ABSTRACT:** *In attesa di determinare un quadro più unitario, in questo breve capitolo presentiamo uno sguardo d'insieme su alcune teorie filosofiche e psicofisiologiche della percezione: le prime attente nell'analizzare la metafisica dell'atto percettivo, il suo significato, il dato semantico, il cosa vuole dire "percepire"; le seconde pronte a occuparsi del funzionamento dei diversi sistemi sensoriali del nostro corpo. La filosofia, infatti, ha sempre rivendicato la sua doppia inclinazione, tra intenzionale e fenomenico, provando una difficile sintesi fra realismo (diretto / indiretto) ed esperienza sensoriale. L'impostazione linguistica da sola non può però sciogliere il nodo del problema. Il contenuto fenomenico dell'esperienza, spesso indeterminato, non riuscirà a dirci se il mondo possiede realmente quelle proprietà che sembra possedere quando appare al soggetto psichico percipiente. La psicologia della visione, nel suo approccio classico costruttivista, ci restituisce l'idea di "processo attivo": è l'organismo a compiere le diverse operazioni sullo stimolo esterno ricevuto, al fine di consegnarci, sotto forma di mondo, il risultato di un complesso lavoro di costruzione-assemblaggio di elementi basilari. Molte teorie derivate dall'idea costruttivista tentano anche una riqualificazione ecologica e la salvaguardia di una congiunta cooperazione tra mondo e attività agente. La conoscenza sensomotoria, una conoscenza tacita della struttura del corpo, è l'ulteriore "strumento" di cui disponiamo per avvicinarci al cuore della percezione.*

Un primo, importante distinguo rispetto al tema della percezione lo possiamo derivare dall'impostazione stessa del testo di Paternoster che, in attesa di un nostro quadro unitario, distingue le teorie della percezione di carattere filosofico dalle teorie della percezione di carattere psicologico. Ci ricolleghiamo dunque al capitolo precedente riprendendo il discorso con uno sguardo d'insieme sul tema classico "percezione", segnalando talune teorie che saranno utili strumenti concettuali per il proseguo del nostro lavoro.

*La filosofia si occupa della "metafisica" della percezione*, ovvero del suo dato semantico, del significato, del "che cosa vuole dire percepire". Pertanto i fatti empirici, i dati relativi al funzionamento dei diversi sistemi sensoriali non saranno mai di pertinenza di una ricerca filosofica puramente teoretica.

La prima concezione filosofica che Paternoster ci presenta è la *teoria del dato sensoriale* (*sense-date theory*), secondo la quale il mondo viene percepito indirettamente tramite le sensazioni. Il dato sensoriale è il contenuto fenomenico dell'esperienza, un contenuto elementare, indeterminato, dipendente dalla mente e dalla relazione psichica io-mondo: esso possiede esattamente le proprietà che *sembra* possedere quando appare al soggetto psichico percipiente. Questo dato sensoriale non è però un'idea, una sintesi, una rappresentazione di un oggetto fisico *x*, di un punto bianco sul pavimento o di una sedia poggiata in un angolo. Il *sense-date* non è neppure una semplice nozione empirica, bensì logica e soprattutto fenomenologica: logica perché indispensabile nel postulare e spiegare certi fatti percettivi; fenomenologica perché essa dà conto dell'esperienza che appare al soggetto. Secondo Bertrand Russell, l'intera conoscenza si costruisce

a partire dal dato sensoriale in quanto elemento atomico e basilare del processo conoscitivo[12]. Quello che esperiamo direttamente non può essere l'oggetto reale, piuttosto qualcosa che viene generato dal sistema percettivo, un ente mentale. Emblematico è il caso della "doppia visione" (Hume, 1739), il fatto per cui una semplice pressione sulla palpebra ci porti a vedere due oggetti anziché uno: il modo più naturale d'interpretare questo fenomeno – nell'evidenza dell'esistenza di un solo oggetto reale – è che il contenuto dell'esperienza non sia l'oggetto reale[13].

La *teoria causale* della percezione sostiene, invece, che se io ho un'esperienza percettiva di un oggetto, *allora* dovrà pure esserci un oggetto nel mondo che ha causato quella mia esperienza. Fenomenologicamente, ciò che conta rimane *ciò che sembra* a un soggetto, indipendentemente dalla conformità al reale di questa apparenza. La teoria causale è dunque una teoria intenzionale, in quanto distingue l'atto percettivo dall'oggetto (contenuto). Ciò nonostante, essa non prende posizione specifica riguardo alla natura del contenuto percettivo. Perché se la relazione tra il contenuto dell'esperienza e l'oggetto nel mondo fosse una semplice corrispondenza (non causale), allora il fatto che a un soggetto sembri di vedere ciò che è realmente davanti ai suoi occhi potrebbe essere una mera coincidenza[14].

La *teoria disgiuntiva* critica la teoria causale partendo dalla considerazione che questa sia una concezione radicalmente solipsistica (le rimprovera inoltre di non aver saputo discernere il caso allucinatorio da quello genuinamente percettivo in modo adeguato). Per i disgiuntivisti, infatti, la

[12] Uno stato di allucinazione e uno stato di esperienza veridica sono fenomenologicamente indistinguibili (*premessa I*). Quando un soggetto si trova in uno stato di allucinazione non esiste alcun oggetto reale che abbia causato quello stato o sia, in qualche modo, costitutivo della esperienza allucinatoria del soggetto (*premessa II*). In un'esperienza allucinatoria, c'è difatti qualcosa di cui le persone sono consapevoli, qualcosa che tuttavia non è un oggetto o una proprietà del mondo esterno. Per questo potremmo sostenere che sono sempre le proprietà fenomonologiche a determinare il contenuto di un'esperienza, non il dato "reale".

[13] Le teorie che si poggiano o difendono la centralità dei *sense-date* sono spesso intrecciate alle discussioni sulle cosiddette "qualità secondarie". Il colore è l'esempio classico di qualità secondaria, una proprietà che gli oggetti del mondo non possiedono intrinsecamente ma che si manifestano nell'esperienza. I colori non sono infatti considerati proprietà oggettive delle cose. Anche l'argomento delle *lacune temporali* gioca a favore della teoria del dato sensoriale, poiché esiste, di fatto, un certo intervallo di tempo fra l'istante in cui la radiazione luminosa emessa da un oggetto colpisce la retina e l'istante in cui il soggetto intrattiene l'esperienza visiva conseguente. Eppure lo statuto metafisico e ontologico del dato sensoriale rimane di difficile collocazione. Dove si collocano questi *onta*? Questi stati mentali? Perché la "rossezza" dovrebbe appartenere a noi e non al tavolo rosso che guardiamo? L'identificazione pura e semplice di un contenuto di esperienza con un certo pattern neurofisiologico sarebbe una tesi assai controversa e comunque di difficile investigazione filosofica: non è solo complessa sul piano concettuale ma anche priva di un adeguato riscontro empirico. Il *sense-date* non è mai riducibile al piano fisicalistico. D'altro canto, John Langshaw Austin ha criticato convintamente gli argomenti delle allucinazioni e delle illusioni visive, il fatto che essi siano vere soltanto se si assume che esperienze fenomenologicamente indistinguibili debbano avere il medesimo contenuto (ved. nota precedente). Questa premessa non è infatti giustificabile a priori. Per Austin, l'allucinazione non ha alcun oggetto reale, mentre l'esperienza veridica sì, ed è una differenza sostanziale!

[14] Anche qui, un'allucinazione è diversa da un'esperienza genuinamente percettiva. Fa parte del concetto intuitivo di percezione l'idea che gli stati percettivi ci forniscano informazioni sul mondo. Per la teoria causale, infatti, l'esperienza rimane un veicolo affidabile di conoscenza poiché avere esperienza di qualcosa è già un indizio che quel qualcosa esista. Un'obiezione assai comune che è stata mossa alle teorie causali deriva dal concetto stesso di "causa primaria" dell'esperienza e chiama in causa l'*oggetto distale*: in un'esperienza, infatti, non conta soltanto l'oggetto che "richiama" il mio focus attentivo, ma anche altri fattori che potrebbero fare la differenza (pensiamo ai rimossi della teoria psicoanalitica, o le *gestalten*).

teoria causale non è in grado di spiegare il modo in cui l'esperienza dà luogo alla conoscenza poiché accrediterebbe un'immagine cartesiana della mente in base alla quale i soggetti percipienti, anziché essere in relazione al mondo, si chiudono nelle proprie rappresentazioni del mondo. Dire che *"P ha un'esperienza di x"* significa o che *"P percepisce x"* oppure che *"P allucina x"*, ovvero che *"a P sembra che qualcosa sia x"*. Il punto fondamentale della teoria disgiuntiva è che l'identità fenomenologica di due esperienze (allucinazione di *x* ed esperienza veridica di *x*) non implica affatto che due esperienze siano lo stesso tipo di stato mentale[15].

La *teoria intenzionalista* è il superamento della dicotomia realismo diretto / indiretto delle due teorie precedenti. È una specie di "realismo interpretativo" che sottende il principio fenomenico per cui quando si esperisce che qualcosa sia *F*, necessariamente qualcosa di esperibile c'è stato dato *realiter*. L'esperienza, infatti, non può denegare la sua natura relazionale, il senso per cui il mondo esterno entra nella nostra interiorità, il fatto che le cose sono *e* ci sembrano. La percezione è una relazione intenzionale in senso classico, brentaniano-husserliano, in base alla quale gli stati intenzionali possono vertere su oggetti non esistenti o che abbiano una forma non peculiare di

[15] Come ha insistito John McDowell, il disgiuntivista ci richiama a un "sano realismo", un realismo suffragato dalla considerazione che i nostri modi di descrivere un'esperienza non veridica presuppongano necessariamente il caso veridico, come si evince anche dall'enunciato riportato da Paternoster in cui esprimiamo la possibilità dell'errore percettivo ("*Ad X sembra di percepire p*"). Eppure, in base all'*assunzione del tipo comune* (*common kind assumption*), non esistono ragioni intuitivamente plausibili per sostenere che due stati fenomenologicamente identici non siano lo stesso stato mentale. Questa critica è presto rigirata dai disgiuntivisti di visione soggettivistica dei fenomeni mentali per i quali un'esperienza "solipsistica" *semplicemente* non è un'esperienza. Per quanto concerne infine il problema delle illusioni, possiamo pensare a un bastoncino immerso nell'acqua e ragionare sul fatto che sia sempre il bastoncino reale a costituire il contenuto dell'esperienza. Se io lo vedo spezzato in due, sto soltanto attribuendo delle erronee proprietà reali a oggetti reali. L'illusione è infatti come una credenza falsa: se io credo che Valerio sia biondo invece che moro, sto attribuendo una proprietà in modo sbagliato. La teoria si limita a sottolineare come il contenuto dell'esperienza percettiva rimanga un fatto, uno stato di cose che si dà effettivamente nel mondo, pur senza spiegare la relazione con il soggetto. Rimane però che il disgiuntivista non discerne tra "*c'è un gatto*" e "*P vede che c'è un gatto*". Questo perché il *realismo diretto* del disgiuntivista non si concede a nessun tipo di mediazione rappresentativa (come capitava invece per il *realismo indiretto* della teoria causale). Per Paternoster, il problema della percezione è chiaramente implicato al nodo del realismo. Il realismo assume infatti *l'esistenza di un mondo indipendentemente da noi*, di cui noi possiamo fare esperienza e conoscenza tramite i nostri sistemi sensoriali. Tutte le teorie filosofiche classiche, come detto, si domandano soltanto *se* questo mondo può essere percepito direttamente oppure no (se si possono cioè percepire gli oggetti in sé o le loro rappresentazioni). Come visto, il realismo indiretto dei *sense-date* fa leva sulla presenza di sistemi sensoriali capaci di darci schemi del reale. Infatti la codifica delle informazioni è basilare nella percezione indiretta: quello che percepiamo è una costruzione mentale che parte dai dati "materiali" della realtà esterna. La conclusione è la medesima della tradizione scettica: *"Noi non conosciamo il mondo quale esso è ma solo quale esso ci appare"*. Eppure il problema più grande del realismo indiretto è che sembra vincolarci all'esistenza di vari dati sensoriali: è il problema di un velo della percezione. Il realismo diretto ha invece difficoltà diverse, ad esempio, nel coniugare il contenuto di un'esperienza (l'oggetto reale) agli stimoli empirico-sensoriali (l'immagine retinica). Jonhatan Lowe ha tentato una specie di sintesi fra i due orientamenti, distinguendo un concetto di essere dipendente dalla mente da un concetto di essere in quanto "ente mentale": i "percetti" sono dunque dipendenti dalla mente ma non sono contenuti mentali. Ancora Frank Jackson sostiene che percependo un oggetto del mondo percepiamo qualcosa che dipende dalla mente. Egli vuole dirci che il contenuto di esperienza non è un velo che separa il soggetto dal mondo, bensì un tramite per percepire: *percepiamo il mondo rapprensentandolo*. Per un approndimento del tema del realismo, ho consultato il testo di Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo* (Laterza, 2012).

esistenza[16]. Soltanto la percezione veridica rappresenta gli oggetti (e le proprietà reali presentate) sotto una certa prospettiva: nelle allucinazioni, difatti, l'oggetto esiste nella nostra mente in una rappresentazione falsa che non corrisponde ad alcun oggetto esterno. Nella teoria in versione forte e pura, gli aspetti fenomenologici (o qualitativi) dell'esperienza percettiva vengono addirittura ridotti agli aspetti intenzionali, pertanto non ci sarebbero aspetti soggettivi dell'esperienza oltre a quelli relativi alle capacità rappresentative degli agenti (Frege). Anche la sensazione comparirebbe come una specie di rappresentazione, e così anche gli stati come il dolore diverrebbero intenzionali: quando infatti proviamo un dolore, *ci stiamo rappresentando come sofferente una certa parte del corpo*[17].

Ma un'impostazione squisitamente linguistico-filosofica non potrebbe risolvere da sola il nodo della percezione. È un punto già accennato, e che continueremo a sottolineare a più riprese. Dal prossimo capitolo, ad esempio, cominceremo ad affrontare il problema in termini storiografici confrontando la fenomenologia filosofica di Husserl e Merleau-Ponty con alcune evidenze scientifiche rispetto alle quali la filosofia continentale ha provato a prendere posizione (dimostrando, peraltro, tutta la sua parzialità). Concludiamo comunque questa parte seguendo ancora il testo di Paternoster, facendo cioè riferimento ad alcune teorie della percezione emerse in seno alla psicologia.

La tradizione *costruttivista* è stato l'approccio classico dominante alla teoria neurofisiologica della visione.

Negli Ottanta del secolo scorso si sono sviluppate da questo approccio due forti teorie psicologiche inizialmente in netto contrasto tra di loro: la *teoria computazionale*[18] e la cosiddetta *teoria ecologica*[19].

---

[16] L'inesistenza intenzionale la potremmo caratterizzare come una sorta di esistenza meramente fittizia tanto da poterla definire nel modo per cui gli stati genuinamente percettivi e le allucinazioni possiedano caratteristiche fenomenologiche comuni. Le allucinazioni attiverebbero pertanto relazioni con "oggetti intenzionali" non necessariamente reali.

[17] La mera inesistenza intenzionale, la falsa rappresentazione ripropone il problema del velo della teoria del dato sensoriale. Questo non toglie che un intenzionalista possa assumere l'esistenza di rappresentazioni mentali come queste sono oggi intese dalle scienze cognitive: strutture (cerebrali) che veicolano informazioni sull'ambiente. A proposito dell'uso del colore, Betty Edwards scriveva: "*Il colore è una sensazione mentale*" (p. 220), una rappresentazione. Potrebbe diventare una definizione buona per un intenzionalista, un intenzionalista aperto alle intuizioni delle scienze cognitive. Ricollegandosi al modo *Dx* di pensare, ancora la Edwards spiegava come chi avesse subìto una lesione alla parte destra del cervello, abbia poi trovato estremamente difficile reinterpretare motivi di luci e ombre complessi e frammentari (vedendo solo delle forme bianche e nere disposte a caso sul foglio). L'osservazione riqualificherebbe, da un lato, l'accezione fenomenica delle "proprietà secondarie" (ved. nota 13), dall'altro, l'idea intenzionalista di un'affezione riconducibile all'intenzionalità rappresentazionale.

[18] La *teoria computazionale*, l'idea della modularità della mente, può essere considerata, nella sua forma pura, la versione odierna più sofisticata di costruttivismo. Secondo questa prospettiva, lo stimolo è sempre da considerarsi indeterminato e la mente "attuante processi di elaborazione di informazioni" (descrivibili come programmi informatici). La *teoria di David Marr* è il paradigma di ogni altra scienza cognitiva. Essa si basa su tre concetti cardine: [a] *algoritmo* → un procedimento per risolvere problemi che consiste in una successione di operazioni elementari ben definite (esplicite e non ambigue); [b] *computazione* → il processo di calcolo; [c] *rappresentazione* → gli elementi inseriti e

codificati in una struttura fisica che svolge un certo ruolo nella computazione e che porta informazioni su qualcos'altro. Gli algoritmi computano, ovvero calcolano la loro funzione mentre la mente rappresenta informazioni sul mondo in un certo tipo di formato o attraverso vari tipi di formato: *i processi mentali sono computazioni su rappresentazioni mentali*. Le "macchine-che-vedono" ricostruiscono, a partire dalle informazioni contenute nei fotorecettori, lo scenario percepito, ciò che c'è fuori. Una buona teoria della visione deve infatti articolarsi attraverso tre livelli di descrizione: *computazionale* (che specifica quali funzioni costituiscono il sistema visivo, dove sono le funzioni, gli input, gli output, lo scopo, cioè dire: l'organizzazione funzionale della visione); *algoritmico* (gli algoritmi che computano la funzione di ciascun sottoinsieme individuato al livello computazionale e le rappresentazioni dei dati da elaborare); *implementativo* (la realizzazione neuronale di ciascun algoritmo). Il punto di partenza è definire con chiarezza e precisione l'input e l'output del sistema visivo poiché le informazioni visive vengono sfruttate tanto per controllare l'azione quanto per fissare le credenze. Cercando di coniugare il carattere di generalità della visione umana con l'esigenza di fissare alcune funzionalità specifiche, Marr ha individuato lo scopo della visione *nel riconoscimento della forma di un oggetto*. Pertanto il compito della visione è il discernimento degli oggetti individuabili in quanto *geometra*. L'input è l'immagine rétinica (intensità della luce) mentre l'output è sempre una descrizione in un linguaggio simbolico della forma geometrica degli oggetti presenti nell'ambiente percepito. *I princìpi di ottica geometrica sono incorporati in una base di conoscenza innata*. La complessità del processo di ricostruzione dell'informazione è la postulazione di stadi più o meno completi di elaborazione. Così, nello *schizzo primario*, si danno spigoli, vertici, parti dei contorni degli oggetti, macchie, strisce, eccetera; mentre nel secondo stadio vengono individuati l'orientamento e la profondità delle superfici (rappresentazione *schizzo 2,5-D*). L'oggetto localizzato, discriminato dallo sfondonon è ancora percepito come forma tridimensionale invariante. Lo schizzo 2,5-D è infatti schiacciato sul punto di vista, e non ancora sull'oggetto in sé. Solo nell'ultimo stadio (*modello 3-D*) di elaborazione viene generata un'ipotesi di oggetto in tre dimensioni che, sulla base di un confronto con un insieme di modelli prememorizzati, può essere categorizzata, cioè ricondotta a una forma nota. Mancherebbe solo l'etichetta linguistica a questo punto, la parola. Questi dati sperimentali si fondano sulla ricerca neuropsicologica e neurofisiologica. La teoria di Marr è diversa, ad esempio, dal costruttivismo classico di Gregory, dal *problem-solving approach*, perché in quest'ultima le aspettative e gli apprendimenti giocano ancora un ruolo fondamentale (mentre per Marr buona parte del processo visivo si basa su conoscenze innate). Come detto, l'ipotesi che i processi mentali siano computazioni è strettamente legata all'ipotesi di modularità dei sistemi percettivi. Alcuni processi sono sottoinsiemi geneticamente selezionati che eseguono funzioni molto specifiche in modo autonomo, indipendente gli uni dagli altri. I sottoinsiemi, detti per l'appunto *moduli*, accedono esclusivamente a informazioni proprietarie (disponibili cioè solo all'intenro del modulo) e comunicano fra loro solo ad operazioni concluse (rendono cioè visibile solo l'output dell'elaborazione). *I moduli percettivi non hanno possibilità di accedere alle informazioni arbitrariamente generali, cioè alle credenze del sistema*. La visione primaria è allora cognitivamente impenetrabile (Fodor, Pylyshyn). Un'altra definizione importante della teoria computazionale, "che ha fatto storia", è nella distinzione fra elaborazione *bottom-up* (→ quando un processo mentale viene innescato esclusivamente dai dati in ingresso, senza richiedere conoscenza del contesto o aspettativa cognitiva da parte del soggetto) ed elaborazione *top-down* (→ se è significativamente guidata da fenomeni quali aspettative, scopi, conoscenza del contesto, eccetera). Il sistema cognitivo, ad esempio, ha un'influenza top-down sulla visione primaria che si esaurisce nella focalizzazione dell'attenzione: la cognizione dice ai processi dove guardare e non che cosa guardare. Non c'è infatti inferenza sul contenuto, e la modularità viene così rispettata. Una seconda influenza top-down sulla visione primaria è data dagli effetti gestaltici: il fatto che la visione primaria sfrutti dei principi di organizzazione globale anziché derivare il percetto in modo esclusivamente costruttivo dalle caratteristiche elementari. Detto questo, la maggior parte delle critiche mosse a Marr sono ascrivibili alla scarsa importanza data ai ruoli del movimento e all'ambiente-mondo. Si critica, in generale, l'idea che il paradigma computazionalista degli atti di visione sia rappresentante di una persona immobile (un cervello) che contempla gli oggetti presenti nel campo visivo. Si criticano cioè tutti quegli aspetti intellettualistici e antibiologici dei processi mentali.

[19] Alla base dell'ottica ecologica c'è l'assunto per il quale il nostro sistema visivo sia stato progettato dall'evoluzione per risolvere problemi significativi dal punto di vista biologico, cioè per vedere in determinate condizioni ambientali. Pertanto sarà nell'ambiente – e precisamente nella struttura della luce riflessa dalle diverse superfici presenti in esso – che l'individuo potrà assumere tutte le informazioni di cui dispone e necessita per adattarsi all'ambiente stesso. Per Gibson, *il sistema percettivo si limita a estrarre informazioni dalla struttura dinamica della luce senza elaborarle*. Esistono quindi delle *invarianti*: [1] il "rapporto di orizzonte" (cioè tra l'altezza di un oggetto e la sua distanza dalla linea orizzontale); [2] il "gradiente di tessitura" (il progressivo infittirsi della tessitura in una particolare direzione, che indica la superficie che si allontana da noi in quella medesima direzione); [3] il "flusso di espansione" (il modo in cui il campo visivo si muove rispetto al movimento dell'osservatore). Gli invarianti sono parametri fisici di ordine superiore. Le variazioni, anche minime, nella struttura della luce sono molto più importanti della stimolazione, intesa strettamente come *pattern* istantaneo di scarica di fotorecettori. La percezione è funzionale al controllo dell'azione, senza la mediazione dei sistemi centrali. "Percezione" e "azione" sono dunque correlati: non soltanto la percezione controlla il movimento, ma è nel movimento che si dà la percezione. Il concetto di *affordances* (un intraducibile neologismo coniato da Gibson e derivante da *to afford*, "fornire", "presentare", ma anche "essere in grado di fare qualcosa") chiarisce la funzione ecologica che un oggetto riveste per gli agenti ambientali, l'insieme dei suoi potenziali usi. Ad

L'idea centrale, fondamentale di tutto il costruttivismo è che la percezione sia, in sintesi, un *processo attivo*: l'organismo (e il cervello nella fattispecie) compie infatti diverse operazioni sullo stimolo esterno al fine di consegnarci il mondo così come esso ci appare. Ciò che è fenomenologicamente dato è *il risultato di un complesso lavoro di costruzione-assemblaggio di elementi basilari, più semplici*. Il costruttivismo enfatizza il ruolo dell'organismo rispetto a quello dell'ambiente, ma molto dipende dalle funzioni del nostro sistema visivo. Il padre di questa tradizione è stato il medico, fisiologo e fisico tedesco Hermann Von Helmhotz (1821-1894), secondo cui tutto quello che percepiamo è sottodeterminato dalle informazioni presenti nello stimolo. Le informazioni presenti nella rétina sono infatti compatibili con più di un'interpretazione visiva. Pertanto il sistema visivo deve potere integrare queste informazioni per arrivare a determinare ciò che c'è nel mondo. È questo il principio dell'*inferenza inconscia*: il sistema visivo deve saper dedurre quello che c'è nel mondo a partire dalle informazioni presenti nello stimolo, come anche dalle assunzioni (innate o apprese, dipendenti dalle aspettative personali oppure sociali) su come è fatto il nostro mondo. Per Richard Langton Gregory, la percezione è un processo di ipotesi e verifica (*Occhio e cervello*, 1972).

Le due teorie figlie del costruttivismo (computazionale ed ecologica), benché fossero nate in netta contrapposizione fra loro, finiscono ormai per convergere. Questo perché, oltre alla teoresi, la ricerca sperimentale ha dimostrato la veridicità di entrambe. Una delle basi di questa convergenza è stata proprio la scoperta neurofisiologica dei *due cammini* nella corteccia visiva, *ventrale* e *dorsale*. Come indicheremo più compiutamente al termine di questo lavoro, il cammino ventrale della vista "si muove" dalla corteccia visiva primaria fino alla corteccia inferotemporale, mentre il dorsale si inoltra dalla corteccia visiva primaria fino alla corteccia parietale inferiore[20]. La *teoria computazionale duale* di Marc Jannerod è uno splendido esempio di teoria che integra la visione ecologista (2003); è detta "duale" perché il cammino ventrale e quello dorsale mettono entrambi capo alla costruzione di rappresentazioni. La visione ventrale è grosso modo concepita secondo l'impianto classico di Marr, in cui anche le visioni di azioni, le *affordances*, vengono reinterpretate computazionalmente: allo scopo di afferrare un bicchiere, la posizione di quest'ultimo viene così

---

esempio, le *affordances* di una pietra sono: afferrare, percuotere, scagliare, eccetera. Queste si "vedono" senza alcun ricorso alla cognizione o alla rappresentazione mnemonica. Il riconoscimento di un oggetto non è infatti mediato da sensazioni e cognizioni (polemizzando così sia con il cotruttivismo puro, sia con l'empirismo filosofico dei *sense-data*). Per la stesura di questa nota ringrazio la *Storia della psicologia* di Paolo Legrenzi (1980).

[20] Leslie Ungerleider e Mortimer Mishkin scoprirono l'esistenza dei due cammini all'interno del cervello delle scimmie macaco e li interpretarono rispettivamente come il riconoscimento dell'oggetto ("che cosa") e la sua localizzazione ("dove"). Peter Milner e Melvyn Alan Goodale sostengono che il cammino dorsale sia associato al controllo visivo dell'azione, mentre il cammino ventrale continui a essere associato all'identificazione di un oggetto. Persone affette da un danno alla porzione superiore della corteccia parietale posteriore, la zona terminale della via dorsale, sono infatti incapaci di usare le informazioni visive per raggiungere e afferrare gli oggeti nel campo visivo opposto all'emisfero colpito (*atassia ottica*). L'*agnosia visiva*, di contro, sta nella difficoltà di riconoscere gli oggetti e concerne le lesioni circoscritte all'area del cammino ventrale.

codificata rispetto a un sistema di coordinate geometriche relative all'asse del corpo dell'agente. Questa codifica è, per l'appunto, una computazione, una rappresentazione che innesca il comportamento adeguato. Infatti la visione di *affordances* richiede una rappresentazione visuomotoria, una specie di *schema anticipatorio*. Questa computazione visuomotoria è un processo modulare, del tutto inconscio, eseguito sulla base di informazioni provenienti dallo stimolo e rispetto a conoscenze innate (tanto che il contenuto di questa rappresentazione motoria rimane di natura non concettuale). La teoria – nota Paternoster – è simile al realismo rappresentativo dell'intenzionalismo filosofico: infatti il contenuto di un'esperienza visiva verrà sempre descritto come *il modo* in cui un oggetto o una proprietà del mondo ci viene data, e verrà identificato come uno stato computazionale (nel senso che nel cervello di un agente che ha un'esperienza visiva con un certo contenuto ci sarà necessariamente una rappresentazione analoga di contenuto). Come nell'intenzionalismo filosofico, anche in questo caso è l'aspetto fenomenico a venire trascurato, ridotto all'intenzionale.

Per questo J. Kevin O'Regan e Alva Noë inaugurano la *teoria sensomotoria*, il cui paradigma sostiene che la percezione ricada all'interno dell'attività esplorativa dell'ambiente, caratterizzata, a sua volta, dalla sistematica *interdipendenza* tra le disponibilità di informazioni sensorie dell'ambiente stesso e il comportamento motorio dell'individuo (Noë, non per caso, indicherà la fenomenologia di Merleau-Ponty come precorritrice della sua teoria). La percezione è costituita dal possesso di una *conoscenza sensomotoria*[21], una conoscenza tacita della struttura del corpo. Secondo la prospettiva sensomotoria, infatti, ciò che facciamo determina anche quello che andremo a percepire[22]. *Le rappresentazioni computazionali vengono costruite solo per quei compiti, come il riconoscimento di oggetto, in cui serve la memoria*. Le informazioni, di contro, sono sempre disponibili nell'ambiente.

Di chiara ascendenza merleaupontiana è pure la *teoria ennativa* di Francisco Javier Varela, Evan Thompson e Jesus Palacios.

---

[21] L'abilità posseduta dai soggetti percipienti di eseguire i movimenti appropriati alla "navigazione" efficace nell'ambiente, incluso il perseguimento di scopi ecologici basilari come, ad esempio, l'afferramento di un oggetto.

[22] La percezione non è un processo che si svolge solo nel cervello e non è un processo solamente intenzionale. Nella caratterizzazione sensomotoria fanno parte anche i movimenti oculari, la cui attività percettiva non si estingue con l'estinzione dello stimolo, della stimolazione o quando nel campo visivo non c'è l'oggetto. Gli occhi sono "in percezione sempre". La percezione si sviluppa nel tempo. Così anche la visione si sarebbe evoluta per il controllo motorio (Alva Noë, *Perché non siamo il nostro cervello*). Consideriamo la lentezza con cui i pazienti operati di cataratta congenita recuperano le capacità visive: c'è la compromissione della padronanza e del controllo dei modi in cui la stimolazione sensoriale varia in funzione del movimento. Anche la *teoria della visione animata* di Dana Harry Ballard (1990) spiega come le computazioni del sistema visivo siano radicate in un repertorio comportamentale sensomotorio. Il sistema visivo non ha alcun bisogno di costruire modelli del mondo perché può accedere a tutte le informazioni di cui necessita per avere un comportamento motorio efficace. La computazione, per come l'intendeva Marr, era guidata soltanto dall'informazione retìnica e questo rendeva i modelli dei sottoinsiemi alquanto complessi. La visione primaria, invece, può semplicemente intenzionare-puntare l'oggetto anche senza codificarne preliminarmente le proprietà. Il riconoscimento d'oggetto può giovarsi delle possibilità di ricavare informazioni dalla dinamica delle interazioni sensomotorie.

Il loro è un sistema che cerca una terza via, una sintesi fra l'oggettivismo del computazionalismo e il soggettivismo della ricerca neurofisiologica e psicofisica (che riduce la percezione a processi interni dell'organismo). Secondo Varela, specialmente, *l'ambiente è la costruzione congiunta del mondo e dell'attività del soggetto*. Cioè dire: l'individuo *codetermina* il proprio ambiente, il mondo in cui vive, e non si limita a estrarre da esso le proprietà e le informazioni di cui abbisogna. Non esiste quindi una distinzione netta fra realismo e fenomenismo poiché non c'è altro mondo intenzionabile al di là dell'ambiente percepito (quell'ambiente codeterminato da tutti i vincoli fisici, dalla storia evolutiva e dall'attività cerebrale e sensomotoria di chi lo vive)[23].

Sia il paradigma sensomotorio, sia quello ennativista condividono il superamento della priorità epistemologica della visione così radicata nelle scienze cognitive.

John O'Shaughnessy (2000) afferma che il tatto andrebbe considerato come il senso "pragmaticamente primario" perché, senza di esso, nessun movimento e nessuna azione sarebbe praticamente possibile. La vista sottenderebbe una visione pseudo-intellettualistica della percezione. In realtà, è da qualche decennio che si è cominciato a valutare la vista in modo più sistemico e integrato (come suggeriscono, ad esempio, gli studi sulla *sinestesia*, che, in un certo qual modo, mettono in discussione il paradigma della modularità dei sistemi sensoriali[24]). Persino Antonio Damasio sostiene che non possa esistere alcuna "percezione pura" di oggetto e che l'organismo abbia bisogno di segnali sensoriali specializzati e di segnali che derivano dai continui aggiustamenti del corpo, necessari affinché si realizzi una percezione (1999). Come a voler ribadire che tutti i sensi cooperano tra loro. Sensi che rimangono comunque individuabili dal tipo di stimolo prossimale, e quindi dalla dinamica di recettore (il processo fisiologico e psicologico relativo). Anche se, secondo una visione di contenuto, ogni sistema sensoriale si distinguerebbe più compiutamente rispetto al tipo di oggetto.

*Noi vediamo forme*, spesso anche incomplete, di oggetti del mondo esterno in virtù del fatto che il nostro sistema visivo costruisce schemi, rappresentazioni, strutture subpersonali. Questi contenuti dell'esperienza visiva sono configurazioni di superfici fisicamente presenti nell'ambiente, date in una certa prospettiva e in certi modi determinati dalle rappresentazioni sottostanti. Questa è

[23] Per esempio, secondo Varela, il colore non sarebbe semplicemente identificabile con la lunghezza d'onda della luce riflessa da un certo tipo di materia, piuttosto la risultanza dell'interazione continua ambiente / organismo e di un sistema specie-specifico selezionato per massimizzare l'efficacia del comportamento in quell'ambiente. In altri termini: non esistono proprità visive primarie o secondarie poiché *tutte le proprietà sono relazionali*.

[24] Infatti le operazioni del sistema visivo possono essere modulate già a uno stadio precoce di elaborazione, da segnali di vario genere (propriocettivi e vestibolari) esterni al sistema. Anche le informazioni acustiche possono influenzare la localizzazione visiva di un oggetto. Pertanto, ammettere che il concetto di modulo percettivo sia necessariamente coestensivo con quello di modalità sensoriale mette in crisi la classificazione estesiologica del senso comune.

la sintesi di Alfredo Paternoster, il fatto per cui l'esperienza visiva sia un correlato fenomenico dello stadio finale della visione primaria. Anche l'esperienza percettiva sembrerebbe possedere un contenuto non concettuale: i contenuti visivi come cose del mondo esterno, non degli enti mentali. Persino in fenomenologia, come vedremo, il superamento della priorità epistemologica della visione coinciderà con una proposta integrata e chiasmatica di coscienza incarnata: una proposta filosofica non cartesiana, non psicologista, né intellettualistica.

## *γ - Di là dal metodo scientifico: l'emergere del problema senso / significato*

**ABSTRACT:** *Questo, sotto molti aspetti, è il capitolo peggiore di tutta la tesi. È troppo compilativo e senza spunti teoretici particolari. Risulta poco accessibile per chi non si è mai avvicinato alla fenomenologia, e noioso per gli addetti ai lavori. Da un punto di vista contenutistico, il filo del discorso ruota attorno all'annoso rapporto tra scienza e filosofia, e lo fa secondo una duplice matrice: da una parte analizzando l'inferenza dello psicologismo nella prima opera husserliana; dall'altra restituendo la maturità dell'analisi dell'ultimo testo del filosofo, Crisi. Husserl si era sin da subito opposto all'idea di riduzionismo, alla naturalizzazione della coscienza: sapeva che alla base della natura sta il concetto di "causalità", mentre alla base dello spirito quello di "motivazione". Il Positivismo muoveva però in senso opposto, insistendo sul fatto che la realtà autentica fosse solamente quella offerta dal pensiero obiettivo delle scienze naturali, perché l'esperienza conduce solo a una parvenza del mondo. Husserl la reputa una falsificazione, definita "obiettivismo moderno", l'espressione di un delirio di onnipotenza: l'idea di un mondo dimostrabile secondo un ordine matematico. Per questo, pur nascendo assieme alla psicologia, la fenomenologia ha dovuto subito prenderne le distanze: la psicologia scientifica, che pure si vuole oggettiva e sistematica, che pure ripropone il criterio della verifica e della falsificazione, rimane una scienza paradossale, la più temibile di tutte, poiché intenzionata a studiare un oggetto non oggettuale, il contenuto mentale soggettivo. L'unica vera psicologia può nascere, secondo Husserl, dall'analisi fenomenologica, da un'analisi di chiarificazione delle strutture fondamentali che ci permettono di comprendere le differenze oggettive del mondo. Il mondo dell'esperienza antepredicativa, il mondo della natura immediatamente intuibile, è assai differente dalla natura restituiteci linguisticamente dalla scienza: un modello misurabile svuotato di senso che ha condotto l'umanità a una crisi di senso. La scienza non può dimenticare la propria origine, deve piuttosto riconoscersi come un'eredità in sé compiuta di significato, il cui scopo non è la progressiva misurabilità del mondo ma la conservazione del senso: l'emancipazione della condizione umana.*

Per iniziare il nostro lungo *excursus* sulla fenomenologia, ritengo opportuna almeno una citazione, capace di restituirci l'importanza storica di questo grande movimento filosofico novecentesco:

> *Il progetto di fondamento della fenomenologia è costituito dalla riscoperta del primato dell'esperienza umana e dalla sua qualità diretta, vissuta. Questo è il senso con cui Husserl inaugurò in Occidente questo modo di pensare e stabilì una lunga tradizione, tutt'oggi viva e vegeta, e non solo in Europa, ma in tutto il mondo. Difatti tra gli anni 1910-12, mentre Husserl era all'acme della sua fase creativa, negli Stati Uniti William James seguiva percorsi quasi paralleli nel suo approccio pragmatico alla vita cognitiva. E, tanto per completare la "sincronicità" planetaria di questa svolta, una ripresa estremamente innovativa dal punto di vista filosofico comparve in Giappone, con la cosiddetta scuola di Kyoto, avviata da Nishida Kitaro e proseguita da Nishitani Keiji e altri. Husserl e James si conoscevano e ognuno dei due leggeva le opere dell'altro; i membri della scuola di Kyoto hanno letto ampiamente la*

*fenomenologia occidentale e hanno trascorso lunghi periodi di formazione in Germania.*[25]

La fenomenologia nacque insieme alla psicologia, nello stesso periodo, negli stessi ambienti, ma, nonostante le iniziali convergenze, le due dottrine hanno voluto sin da subito delimitare il proprio raggio d'azione.

Oggi sappiamo che la psicologia scientifica si fonda come scienza oggettiva e sistematica, che dunque può essere sottoposta a verifica e falsificazione. La ricerca psicologica limita le possibilità che qualsiasi informazione acquisita possa basarsi su delle convinzioni personali, opinioni, stati d'animo. La psicologia si basa inoltre sul metodo scientifico, quell'approccio tipicamente galileiano che permette di ottenere informazioni accurate e che si articola schematicamente nelle seguenti quattro fasi: [1] fase della concettualizzazione del problema; [2] fase della raccolta di dati tramite l'osservazione; [3] fase della compilazione di conclusioni oggettive (ipotesi e teorie); [4] fase del controllo dei risultati emersi dalla ricerca e della verifica compiuta sull'intera teoria.

Lo psicologo – o lo "scienziato della natura", come lo chiamava Husserl – opera una modificazione del suo sguardo al fine di eliminare *astrattivamente* l'intero strato dei significati culturali-spirituali, come anche ciò che sembra rimandare alla mera soggettività. Quest'astrazione operata dalla scienza è legittima dal momento in cui esistono dati e regole proprie riguardanti il puro manifestarsi di questo strato dell'esperienza. Tra le strutture della nostra esperienza spirituale e le concettualità di cui si servono le scienze vi è comunque un parallelismo (*Natur und Geist*, 1927). *"Natura" e "Spirito" si somigliano* e corrispondono a due differenti ambiti di esperienza; si radicano in quelle che Husserl definisce "due *ontologie regionali* differenti": alla base della natura sta infatti il concetto di "causalità", alla base dello spirito quello di "motivazione" (*Idee II*, p. 177). "Natura" e "Spirito" dovrebbero circoscriversi e non confondersi come invece sembrava stesse accadendo, ai tempi, e nonostante le premesse, nella prospettiva della nascente psicologia obiettiva[26]. Quando di fatto Wilhelm Wundt fonda a Lipsia il primo laboratorio di psicologia

[25] Francisco Javier Varela, *Neurofenomenologia: una soluzione metodologica al "problema difficile"*, «Pluriverso, Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria», Anno II, numero 3, novembre, p. 8, 1997.

[26] Husserl si avvicina alla filosofia accademica soltanto nel 1880: giovane matematico, allievo di Leopold Kronecker e di Karl Weierstrass, nonché fresco iniziato alla psicologia descrittiva di Franz Brentano, già all'interno della sua prima opera, *Filosofia dell'aritmetica* (1891), attraverso concetti quali numero, aggregato, molteplicità, tenta di tratteggiare la mappatura del tessuto connettivo-logico proprio della conoscenza. Fa ricorso alla prospettiva dello psicologismo, e fu un grave errore di valutazione. Quando infatti lo psicologismo di fine XIX secolo – attraverso autori quali Christoff Sigwart o Rudolph Otto Sigismund Lipschitz – s'impone nel dibattito filosofico e matematico del tempo, lo fa trattando l'epistemologia come una semplice branca della psicologia (che di contro andava delineandosi come l'unica scienza degli eventi reali della coscienza). L'allora titolare della cattedra di Filosofia Sistematica a Monaco di Baviera, l'eclettico Theodor Lipps finisce addirittura per definire la logica una "disciplina psicologica" (trascinandosi lo sdegno di moltissimi colleghi). Lipps si era occupato principalmente di Psicologia e di Estetica ed è stato l'autore di almeno

sperimentale (1879), il suo intento è di applicare il metodo delle scienze della natura alla speculazione sull'umano[27]. Si trattava di un laboratorio in cui si continuarono a studiare i medesimi problemi che da anni venivano indagati nell'ambito della fisiologia. Eppure l'importanza della ricerca di Wundt stava nel fatto di aver stabilito, per la prima volta, l'indipendenza istituzionale della psicologia, *"scienza dell'esperienza umana immediata"*, rispetto a tutte le altre scienze biologiche. Nonostante questo primato, lo psicologo di Manheim non fu propriamente un innovatore: egli seppe piuttosto sistematizzare, all'interno della sua immensa opera, – gli *Elementi di psicologia fisiologica* (*Grundzüge der physiologischen Psychologie*), la cui prima stesura è del 1873-74, – quelle concezioni e tutti i risultati di carattere vagamente psicologico emersi sia nel passato, sia nell'epoca a lui contemporanea nell'ambito di discipline tanto distanti quanto la filosofia e la fisiologia, l'etica e l'evoluzionismo darwiniano.

Rispetto a questo, Husserl si oppone strenuamente alla naturalizzazione della coscienza. Qualsiasi tipo di riduzionismo è per il filosofo oltraggiosa. Già all'interno del primo volume delle *Idee* scrive: "*L'esistenza della natura non può condizionare l'esistenza della coscienza, poiché la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in*

---

due opere fondamentali: *Grundtatsachen des Seelenlebens* (*Fatti fondamentali della vita psichica* del 1883) e *Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen* (*Estetica spaziale e illusioni geometrico-ottiche* del 1897). Lipps era talmente popolare che nel 1895 molti dei suoi studenti organizzarono a Monaco un'Associazione Psicologica (*Psychologische Verein*), che comprendeva tra gli altri: Alexander Pfänder, Theodor Conrad, Gustav Fischer, Dietrich von Hildebrand, Moritz Geiger, Otto Selz, Fritz Weinmann, Alfred Schwenniger, Adolf Reinach e Johannes Daubert. Sarà proprio quest'ultimo a introdurre le *Logische Untersuchungen* di Husserl alla cerchia di Lipps e a contribuire alla diffusione della fenomenologia in Baviera. Nel 1902, Daubert si reca in bicicletta da Braunschweig a Gottinga per discutere con Husserl delle sue ricerche: si racconta che Husserl fu particolarmente contento dell'incontro tanto da complimentarsi con Daubert: "Qui c'è qualcuno che ha letto le mie *Ricerche Logiche*… e le ha capite!". Nel maggio del 1904, è Husserl a visitare Daubert e Lipps a Monaco nel contesto di una sessione del *Psychologischer Verein*, dove discutono di filosofia, psicologia e fenomenologia fino a tarda notte. Le feroci critiche accademiche rivolte a Lipps hanno l'effetto di far progressivamente allontanare l'autore di Wallhalben dallo psicologismo (in realtà questo cambio di rotta era già chiaro almeno dal 1903), e di indirizzare tutta la sua cerchia di studenti allo studio della fenomenologia. Nell'estate del 1905, Daubert, assieme a Weinmann, Reinach e Schwenniger, torna nuovamente a Gottinga per seguire le lezioni di Husserl: nasce così la fenomenologia di Monaco (una fenomenologia d'ispirazione realista). Nel 1907 viene poi fondata una cerchia simile a Gottinga tra gli studenti di Husserl (ispirata allo *Psychologischer Verein*).

[27] Le teorie psicologiche wundtiane sarebbero oggi improponibili a causa della loro spiccata componente spiritualistica, caratterizzate da quel "volontarismo" che si sottrae a un'indagine scientifica capace di falsificarlo. Per Wundt, tutti i processi psichici umani passano attraverso una progressione di quattro fasi specifiche: [1] la stimolazione; [2] la percezione, ovvero il passaggio dalla sensazione all'esperienza psichica; [3] l'appercezione, cioè dire la fase durante la quale l'esperienza cosciente viene identificata e sintetizzata nella mente (circa 0,1 secondi secondo gli esperimenti wundtiani sui tempi di reazione). L'ultima fase del processo [4] è il cosiddetto "atto di volontà", connotato da libero arbitrio e vissuto come *serie di stati d'animo organizzati in una specifica successione temporale*. La questione delle associazioni mentali – che sottende l'intero processo conoscitivo – Wundt la eredita dichiaratamente dalla corrente dell'associazionismo della filosofia empirica anglosassone. Dalla psicofisica di Weber e Fechner, come anche dagli studi sul metodo sottrattivo dei tempi di reazione (Helmhotz e Donders), Wundt eredita invece i metodi di misurazione. Tuttavia la vera innovazione presente nella sua opera è propriamente il principio che sarà poi basilare per le future sistematizzazioni psicologiche: il cosiddetto principio del "parallelismo psicofisico", principio secondo cui i processi mentali e i processi fisici di un organismo sono sempre paralleli → I primi non causano i secondi, né viceversa; al contrario: a un cambiamento degli uni corrisponde sempre un cambiamento degli altri. Anche se da un lato Wundt vuole contrapporsi alla tradizionale psicologia introspezionistica di derivazione hobbesiana, – che insiste nel mettere gli eventi mentali in relazione diretta a stimoli oggettivamente misurabili, – egli finisce per conferire all'introspezione la qualifica di metodo scientifico psicologico privilegiato. Per la stesura di questa nota ho utilizzato il testo di Paolo Legrenzi, *Storia della psicologia* (1980).

*connessioni soggette a regole*" (p. 127). Perché se si seguisse pedissequamente l'ideologia positivista e il discorso proprio delle scienze si finirebbe per considerare la nostra esperienza prescientifica (quella che fa capo al mondo-della-vita) come l'espressione di un fuorviante soggettivismo, dice Husserl. Il Positivismo insiste sul fatto che la realtà autentica sia quella offerta dal pensiero obiettivo delle scienze naturali. Ma ciò equivale ad affermare che l'esperienza ci restituisce soltanto la parvenza del mondo, perché *solo la scienza ne determina il vero essere.* Questa falsificazione è definita da Husserl "obiettivismo moderno" e riproduce il delirio di onnipotenza del paradigma scientifico del tempo: l'idea che il mondo sia un ordine geometrico senza riferimento all'esperienza. Non per caso, la fenomenologia si vuole, sin dalle *Ricerche logiche,* una "scienza rigorosa" e una "filosofia prima" e, – in quanto "psicologia descrittiva"[28], – l'unico pensiero "*in carne ed ossa*" [*leibhaftig*], espressione della *reale* scientificità[29].

[28] "Descrittiva" perché interessata a *descrivere* non gli atti soggettivi in quanto tali, ma quel tipo di atti soggettivi che permettono il manifestarsi di un certo ambito di oggetti essenziali: atti che rappresentano la stessa condizione di possibilità della conoscenza. In altri termini: lo scopo della fenomenologia in quanto "psicologia descrittiva" è quello di *portare alla luce le condizioni di possibilità della nostra esperienza*.

[29] A proposito della prospettiva realista delle *Ricerche logiche* (1900-1901) – introdotte dal saggio *Prolegomeni a una logica pura:* esse muovono dalla volontà di divincolarsi dall'accusa fregeana di "bieco psicologismo", rinunciano all'impostazione psicologista ereditata dal maestro Brentano e, tuttavia, insistono sulla falsariga dell'incompiuto progetto precedente, nel medesimo tentativo cioè di chiarificare i fondamenti logici delle regole che permettono di distinguere le conoscenze valide *a priori* da quelle che abbisognano dell'esperienza. È infatti opinione diffusa attribuire il mancato compimento del secondo volume della *Filosofia dell'aritmetica* all'accusa che Gottlob Frege imputò al giovane Husserl. In realtà il progetto originale di quest'opera, lungi dall'affermare la preminenza di una prospettiva esclusivamente psicologista, intendeva portare avanti un'indagine concernente quei procedimenti psichici atti a spiegare la formazione dei concetti cardine dell'aritmetica e della logica. E certamente questa pretesa avvicinava molto Husserl a una visione psicologista (seppure con delle riserve fondamentali). Il progetto voleva infatti configurarsi come una ricerca (condotta mediante la psicologia descrittiva di Brentano) di quelle specifiche operazioni soggettive *corrispondenti* all'oggettività logico-matematica. Per di più il fatto di assegnare all'ideale matematico (e non alla coscienza soggettiva) l'autentica prescrizione del significato conferiva alla tendenza "psicologista" di Husserl un senso completamente diverso da quella mera riduzione del logico allo psicologico, del razionale all'empirico, imputategli da Frege: Husserl cercava semplicemente una fondazione soggettiva entro cui l'oggettività logica potesse darsi. È altrettanto noto, in ogni caso, quanto il vero obiettivo delle critiche di Frege non fosse tanto l'indagine di Husserl in sé, piuttosto quella stessa prospettiva dello psicologismo che, inaugurata da Brentano, si stava lentamente imponendo nel dibattito filosofico. Le nuove riflessioni husserliane, avvicinandosi alla prospettiva logico-semantica, dirigendosi chiaramente verso il concetto di "significato", tentano ora di percorrere una strada diversa, ciò nonostante, nella stessa ottica di determinare una connessione normativa di senso: quella relazione interna fra gli oggetti e la coscienza che può darsi soltanto attraverso un riferimento (logico) di ordine ideale. La fenomenologia, non per caso, non vuole parlare della psiche individuale di ogni singolo uomo, né dei vissuti di un essere umano generico; *parlerebbe* piuttosto delle articolazioni interne che la coscienza possiede *in quanto coscienza*. Nel caso specifico, la scienza fenomenologica si configura come un ottimo procedimento di chiarificazione [*Aufklärung*] logica del pensiero. Compito decisivo di *questa* fenomenologia – siccome "ultima" filosofia prima – è dunque il discernimento delle condizioni di possibilità che rendono scientifico, dunque valido ed evidente, il nostro conoscere. Tenendo fede al suo precetto filosofico di chiarezza ed evidenza, Husserl è infatti convinto che il compito spettante alla logica pura sia quello di chiarire e accertare oggettivamente quei concetti primitivi che costituiscono l'idea stessa dell'unità teoretica di una scienza in generale. Questi concetti devono essere pensati assolutamente indipendenti rispetto alle particolarità delle singole scienze, come anche rispetto alle forme connettive elementari, alle categorie oggettuali formali, alle categorie pure del significato e alle leggi di complicazione di queste stesse categorie. La logica pura deve configurarsi insomma come *la scienza delle condizioni di possibilità di una teoria in generale*. Proprio in virtù di questo, non può adoperarsi come una semplice spiegazione [*Erklärung*] delle sue costituenti, piuttosto come una chiarificazione delle stesse. Husserl battezza lo psicologismo come una propaggine filosofica dello scetticismo tradizionale, quello scetticismo che tuttavia, come ci ricorderebbero le *Ricerche logiche*: non è mai semplicemente falso ma anche assurdo (p. 132). Lo scetticismo non si limita infatti alla sola contraddizione dei fatti perché esso non sta neanche in piede da un punto di vista logico (dunque non può essere direttamente confutato). Vincenzo Costa ci ricorda come la proposizione logica essenziale dello scettico

Nonostante la presa di distanza dallo psicologismo, la fenomenologia riconosce di essere nata dalle medesime questioni della psicologia sperimentale (tanto da marchiarsi della definizione di "psicologia descrittiva"). Constata anche come la scienza sia nata nella realizzazione dello spirito umano (*Crisi*)[30]. La "crisi" cui fa riferimento il titolo dell'importante opera husserliana è la crisi stessa della spiritualità europea. Husserl menziona a più riprese l'abisso in cui la cultura del vecchio continente sembra essere caduta negli ultimi decenni: catastrofi militari, sociali, economiche, politiche, di fronte alle quali la scienza non riesce più a fornire una risposta di senso convincente.

---

sarebbe la seguente*: "È vero che esiste alcuna verità"*. Un puro controsenso. Per Husserl, l'elemento logico ha una peculiare autonomia che si costituisce nell'*"enunciato significativo identico, che è unico in rapporto ai molteplici vissuti del giudizio, che sono diversi dal punto di vista descrittivo"* (*RL1*, p. 270). I vissuti psichici sono fluttuanti (ci si può chiedere se esistano o non esistano), mentre il giudizio in senso logico è qualcosa d'identico (che può essere vero o falso) e si occupa del contenuto del senso. Se però gli oggetti fossero soltanto mere manifestazioni psichiche, lo stesso essere del mondo rimarrebbe un enigma. Lo psicologismo trasforma in enigma qualunque panorama ontico, conducendo così il soggetto percipiente nello spettro del solipsismo, in cui tutto ciò che rimane è la sua stessa immagine mentale: un amalgama di sensazioni private tenute assieme dall'illusione di un "nome". Nel grande progetto delle *Ricerche Logiche*, Husserl è ancora alle prese con un metodo fenomenologico teso a chiarificare come gli oggetti ideali possano manifestarsi alla soggettività percipiente senza ridursi alle operazioni mentali di quest'ultima. Il suo intento è però di ordine specificatamente realista. Come detto: *tornare alle cose stesse*. Solo negli anni successivi la fenomenologia da "realista" diventa "trascendentale": Husserl elabora allora una vera e propria teoria della ragione critica incominciando a interrogarsi sulla consistenza della nostra credenza nella realtà. Lo scetticismo, a questo punto, ritorna utile come passaggio preliminare della fenomenologia: un puro guizzo del pensiero filosofico, un *escamotage* logico. La prospettiva scettica diviene infatti quell'ingenuità imprescindibile di cui il filosofo (fenomenologo) abbisogna per accorgersi che ogni validità (ogni significato), seppure in forma ridotta – perché commisurata alla limitatezza della propria riflessione – non può che presentarsi *dapprincipio* all'interno della soggettività individuale, quella di un individuo immerso nell'esplorazione pregiudiziale del mondo. Ecco il miraggio del cogito puro. Questo passaggio solipsistico è fondamentale. Perché lo scetticismo ci libera dell'atteggiamento naturale (il pleonastico *"Questo mondo esiste in quanto esiste"*) e ci dona l'imprevedibilità sconcertante del dubbio. È il cominciamento stesso di ogni grande filosofia. Husserl riconosce dunque allo scetticismo il merito di saper strappare il mondo al torpore dell'ovvietà per ridonarcelo sotto forma di enigma. Il passaggio successivo sta però nella fondazione di qualcosa d'indubitabile, la lezione cartesiana (1907): *"Posso dubitare di tutto ma non posso dubitare dell'io che sta dubitando in questo momento"*. La coscienza (percipiente) diviene, anche per Husserl, il puro fenomeno della filosofia prima. In quanto essere senziente, io posso dubitare di tutto, persino della realtà di ciò che sto vedendo. Questo oggetto può essere reale o non esistere, così lo schermo del computer che sto osservando, i fogli dei miei appunti, gli articoli sottolineati, i libri letti per questa tesi… ma non per questo posso dubitare di stare vedendo ciò che vedo per come lo vedo. Uno sdoppiamento kantiano della cosa: fra ciò che appare alla mia coscienza ed è dunque indubitabile (il fenomeno, la visione dello schermo) e ciò che potrebbe esistere o non esistere al di fuori di essa (lo schermo, gli appunti, i libri in questione). Come dire: l'io esiste sempre, il mondo invece non si sa. Rispetto all'esistenza del mondo – o meglio, al suo giudizio d'esistenza – va dunque compiuta ciò che Husserl chiamerà un'*epoché*, una sospensione preliminare del giudizio. Siamo già arrivati a uno snodo importante: ribadire l'evidenza del mondo-in-quanto-fenomeno e non del mondo-in-quanto-mondo, il senso profondo della fenomenologia. Non per caso, si tratta di una radicale fenomenizzazione della conoscenza: eccola una prospettiva filosofica che niente ha a che vedere con le psicologie.

[30] La *Krisis* raccoglie una serie d'appunti su cui Husserl lavorò tra il 1935 e il 1938. Il manoscritto principale (§§ 1 – 73) risale probabilmente al biennio 1936-37 e l'occasione della sua prima stesura è da considerarsi la rielaborazione dell'intervento tenuto alla conferenza del Wiener Kulturbund dal titolo *La filosofia nella crisi dell'umanità europea* (Vienna, 7 maggio 1935). Malgrado questo, anche se i primi ventisette paragrafi videro la via della pubblicazione già nel 1936, il resto dell'opera (la terza sezione, le tre dissertazioni e le ventinove appendici) comparirà soltanto tra il 1938, – anno della morte dell'autore, – e il 1954, dopo un accurato lavoro di sistemazione da parte di Eugen Fink, prima allievo e poi collaboratore del filosofo. In precedenza, le prime due sezioni dell'opera (§§ 1 – 27) furono pubblicate nel primo volume della rivista "Philosophia" a Belgrado, poiché a Husserl, in quanto ebreo, era da tempo inibita qualsiasi possibilità di pubblicazione nella Germania nazista. Già dal 1935, anno della promulgazione delle leggi di Norimberga, al fenomenologo è revocata l'autorizzazione all'insegnamento e negata la possibilità di partecipare a qualsiasi associazionismo filosofico. Viene presto proibita anche la diffusione delle sue opere, costringendo l'autore a un triste isolamento culturale che lo accompagnerà sino alla morte.

Non si tratta, dunque, di una critica all'efficacia tecnica delle scienze europee, né ai risultati raggiunti dal progresso tecnologico: se di crisi delle scienze si può parlare, il fallimento del paradigma scientifico è in relazione al *senso* che la scienza dovrebbe rivestire per la stessa esistenza umana.

Husserl, senza scadere nell'irrazionalismo antiscientista o nel protorelativismo filosofico, vuole scagliarsi contro l'ideale scientifico propugnato dal Positivismo*: la riduzione della scienza a mera indagine sui fatti, un'indagine metodologica che esclude qualsivoglia riflessione sul tema dirimente della soggettività e dunque del rapporto ecologico io-mondo*. Perché gli scienziati, dal momento in cui divengono esperti specialisti da laboratorio, dal momento in cui costringono la ragione a una semplice esposizione delle ovvietà matematiche dell'evidenza, decretano l'incontrovertibile tralignamento della funzione storica e antropologica del *logos* occidentale, manifestatosi *originariamente* nella razionalità teleologica della filosofia greca. Il Positivismo decapita l'antica sapienza della filosofia, alienando dalla ragione quella funzione *pratica ed emancipativa* che essa dovrebbe svolgere rispetto all'esistenza umana. La scienza non può realizzarsi che in una progressiva auto-comprensione, in una chiarificazione delle proprie possibilità e dei propri limiti.

A questo tema specificatamente filosofico è dedicata la prima sezione dell'opera (§§ 1 – 7), – ricavata da una conferenza che Husserl tenne a Praga nel 1935, – *La crisi delle scienze quale espressione della crisi radicale di vita dell'umanità europea*:

> *Adottiamo come punto di partenza il rivolgimento, avvenuto allo scadere del secolo scorso, nella valutazione generale delle scienze. Esso non investe la loro scientificità bensì ciò che esse, le scienze in generale, hanno significato e possono significare per l'esistenza umana.* […] *Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balìa del destino; i problemi del senso e del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso.* […] *La mera scienza dei fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto* (pp. 35-36).

La critica al "vuoto obiettivismo" delle scienze europee porta Husserl a ragionare riguardo a un sapere che, nella sua stessa pretesa di scientificità, palesa un che di paradossale. Ecco come si arriva a giudicare la psicologia, una disciplina che riproduce la medesima provocazione della metodicità scientifica. Semplice a dirsi, poiché il contenuto di questa "scienza paradossale" non è

mai riducibile alla semplice obiettivazione: l'oggetto del suo studio è verosimilmente *un oggetto non oggettuale*, siccome riguarda un contenuto mentale soggettivo[31]. Pertanto, – insiste Husserl, – qualunque tentativo di ridurre i dati psicologici a verità scientifiche obiettive ed evidenti finisce per snaturare quegli stessi contenuti presupposti dall'autentica analisi psicologica, invalidandone di fatto i risultati[32]. La medesima analisi, – che aveva portato alcuni pensatori quali Comte e Wundt

[31] Ancora nella seconda parte della *Krisis*, Husserl dedica alcuni importanti paragrafi a Cartesio: il pensatore francese, – pur rimanendo impigliato nella disgiunzione tra *res cogitans* e *res extensa*, – rimane il primo filosofo ad aver ripercorso il problematico dualismo oggettivismo / soggettivismo coscienziale. Vedremo come Galileo, considerando l'universo in base alla geometria, o meglio in base a ciò che appare sensibilmente (ed è dunque matematizzabile), aveva astratto qualsivoglia ambito spirituale dal calcolo scientifico. Quest'astrazione aveva preparato il campo al dualismo filosofico inaugurato da Cartesio: se la natura scientificamente razionale è ridotta a un mondo di corpi geometrici, allora il mondo-in-sé della sfera psichica dovrà scindersi dalla medesima corporalità del soggetto. La caratteristica dell'obiettivismo, infatti, è quella di muoversi all'interno di un mondo già dato dall'esperienza, e di perseguire l'ovvietà delle verità evidenti, ciò che è incondizionatamente valido per ogni essere razionale. Il trascendentalismo psicologico afferma invece che il senso del mondo-della-vita si costituisce in una qualche dimensione prescientifica e ha una verità in sé esperibile ma non evidentemente dimostrabile. Queste due tendenze s'incarnano nel pensiero di Cartesio. Cartesio, pur concependo la sua filosofia come "matematica universale", nelle *Meditazioni metafisiche* (1641), – proprio nel proposito d'investigare i fondamenti radicali del razionalismo, – avvia una riflessione che soverchierà il senso nascosto dell'obiettivismo: la delucidazione dell'*ego cogito*, quale fondamento immediato e apodittico della conoscenza. Qualsiasi passaggio epistemologico, secondo quest'assunto, non può che giungere, del resto, all'evidenza dell'io. Paradossalmente, ciò che Cartesio mette in atto è un'inconsapevole *epoché scettica*, che pone in questione l'universo delle precedenti convinzioni scientifiche legittimando la validità del mondo-della-vita a prescindere da qualsiasi asserzione obiettivistica: "*Se io sospendo le prese di posizione rispetto all'essere o al non-essere del mondo, se mi astengo da qualsiasi validità d'essere che si riferisca al mondo, con quest'epoché non mi è negata* qualsiasi *validità d'essere. Io, io che opero l'epoché, non rientro tra i suoi oggetti.* […] *Io sono necessariamente, perché sono colui che la opera"* (p. 105). Secondo Husserl, tuttavia, Cartesio fraintende la scoperta della dimensione trascendentale della coscienza: egli "abiura" la propria epoché, definendo il mondo-della-vita una mera "sostanza pensante", e non accorgendosi che essa rappresenta invece il presupposto universale del darsi di ogni fenomeno. In Cartesio prevalgono gli interessi obiettivistici. Così la psicologia viene presto declinata secondo il naturalismo fisicalistico dell'ordine geometrico (Locke, Leibniz, Spinoza, ecc.). Solo le scepsi di Berkeley e di Hume riescono nuovamente a riqualificare il motivo egotico cartesiano. Cartesio era ancora distante dal pensare che l'intero mondo potesse essere un *cogitatum* costituito dalla sintesi universale di *cogitationes* molteplici e fluenti; Berkeley e Hume, scagliandosi contro i modelli della razionalità, contro la matematica e la fisica, e riducendo dunque ogni attestazione scientifica a un'accessoria funzione psicologica, si pongono invece, per la prima volta, nella prospettiva trascendentale. A questo punto Kant, attraverso lo stesso Hume, si renderà conto dell'abisso che si pone tra le pure verità di ragione e l'obiettività metafisica: le cose appaiono siccome dati sensibili, presentandosi alla Ragion-pura tramite delle forme critiche a priori. Kant riconverte la soggettività conoscitiva nell'io-legislatore quale sede originaria di ogni formazione di senso obiettiva, radicalizzando così qualsiasi egotismo.

[32] Ciò non toglie che *questo spirito* marcatamente filosofico della fenomenologia husserliana rischia di non emergere chiaramente almeno sino al 1911, finché cioè Husserl non confeziona un articolo intitolato *La filosofia come scienza rigorosa* da destinare alla neonata rivista di Baden «Logos», rivista vicina alla scuola neokantiana di autori quali Heinrich Rickert e Georg Simmel. La fenomenologia di Husserl emerge così, definitivamente, soltanto nel 1911, come scienza critica epistemologica: una filosofia "tradizionalista" in netto contrasto con il naturalismo riduzionista (di matrice neopositivista) e con lo storicismo diltheyano. Perché anche lo storicismo viene tacciato di essere una forma raffinata di scetticismo: una concezione che intende radicare il pensiero unicamente al contesto storico in cui si esprime avrebbe infatti, come sola conseguenza, la negazione dell'idea stessa di universalità, dunque l'ennesimo relativismo, una filosofia "senza aura". Anche le scienze positive che si occupano della natura rimangono delle formazioni culturali ben definite, la cui universalità andrebbe negata a causa della storicità da cui emergono. Per Husserl, come anticipato, l'atto del valutare (fluente e passeggero) va sempre distinto dalle validità oggettive. Pertanto la scienza rigorosa (la filosofia) deve pensare se stessa sempre come "sistema di valori e mai come fenomeno di cultura". Ciò non significa fare a meno della propria epoca, significa invece oltrepassarla. La filosofia è "inattuale" per definizione. Una scienza dei meri fatti (com'è d'altronde la psicologia, che si occupa sperimentalmente dei vissuti di coscienza), non potendo vantare pretese di universalità, dovrebbe sapersi rimettere alla rigorosità "scientifica' della filosofia. È quello che sostiene Husserl nel saggio per «Logos», scagliandosi contro la presunzione vigente, secondo cui la neonata psicologia potesse possedere una qualsiasi funzione fondativa per le materie dello spirito, la filosofia e le scienze umane tutte. Il nodo della questione è conclamato: la psicologia sperimentale si occupa soltanto di dati di fatto empirici, contingenti

(quest'ultimo esplicitamente criticato nella terza parte della *Krisis*) a negare alla psicologia il rango di scienza, – è invece funzionale al discorso husserliano riguardo alla fondazione-legittimazione di una psicologia filosofica e fenomenologica. Per questo Husserl, nella seconda parte dell'opera in questione, *L'origine del contrasto moderno tra obiettivismo fisicalistico e soggettivismo trascendentale* (§§ 8 – 27), e poi ancora nei paragrafi della sezione B della terza parte, *La via d'accesso alla filosofia trascendentale fenomenologica a partire dalla psicologia* (§§ 56 – 73), rivendica la distanza incommensurabile sussistente tra l'obiettivismo scientifico, – all'interno del quale include pure la scienza "inesatta" della psicologia moderna, – e l'approccio fenomenologico alla coscienza, l'unico sistema autenticamente psicologico (siccome idoneo a rivelare la natura trascendentale e intenzionale degli atti psichici)[33].

Abbiamo accennato in precedenza quanto la riduzione eidetica e quella trascendentale non soltanto si spendano per rendere possibile un'analisi non empirica di "esperienza" e "soggettività", ma come esse ci occorrano per distinguere i vari campi dell'essere, quelle "ontologie regionali" che

---

per definizione, da cui non si può pensare di desumere nessuna norma universalmente valida. Questa è la differenza sostanziale tra psicologia e fenomenologia agli occhi di Husserl: la prima è una scienza naturale della coscienza che studia i vissuti attraverso un'esperienza trascendente; la fenomenologia, invece, è una scienza delle essenze [*Wesensanschauung*] che si rivolge ai vissuti mediante un'esperienza del tutto immanente. Il vissuto studiato dalla psicologia diventa un mero fatto naturale (al pari di quello della fisica o della biologia), un fenomeno "oggettivato", trasformato, sistematizzato e registrato all'interno di una catena causale di eventi naturali. Il concetto di "fenomeno" è filosoficamente più complesso. Il fenomeno è qualcosa di essenzialmente diverso da un oggetto di natura: il primo è un oggetto intracoscienziale (esiste cioè nella coscienza del soggetto percipiente), il secondo è un oggetto extracoscienziale – che la psicologia osserva in quanto tale e che la fenomenologia studia soltanto trascendentalmente, a partire cioè dalla sua possibilità di coscienza. Auto-osservazione sperimentale da una parte, esperienza eidetica dall'altra. La ricerca dello psicologo, che indaga la psiche di questo soggetto di natura quale io sono, non è affatto riducibile all'esperienza immanente che fa il fenomenologo. Così Husserl rivendica lo spirito marcatamente filosofico della sua opera quando nel febbraio del 1916, viene nominato professore ordinario di filosofia a Friburgo. La sua *Antrittsrede*, la conferenza ufficiale di presentazione al mondo accademico, è l'occasione ultima e definitiva per dichiarare l'indipendenza della fenomenologia nei riguardi della psicologia: "*La fenomenologia è una teoria pura della conoscenza*", dirà. Non una teoria empirica.

[33] Ormai sappiamo come per Husserl l'*in sé* della coscienza si prefiguri in quanto intenzionalità (*intentio*), ovvero nel suo carattere d'intenzione verso un oggetto. L'intenzionalità fenomenologica non è però da confondersi con l'intenzionalità psicologica, la volontarietà, e deve essere pure distinta dal semplice "rivolgere-attenzione". Del resto, che il concetto d'"intenzionalità" sia un concetto complesso è evidente dal fatto stesso che Husserl, pur ereditandolo da Brentano, è costretto a identificare due momenti diversi per la relazione intenzionale, seppure tra loro avviluppati. Così, per "*noesis*" egli intende, propriamente, l'atto intenzionale che si rivolge all'oggetto; il "*noema*" è invece il contenuto intenzionato specifico → Ad esempio, una modalizzazione della coscienza rappresenta, da una parte, un particolare atto intenzionale, mentre dall'altra, un *noema* unico per *noesis* conoscitivi differenti. La linearità dell'intenzione è comunque mantenuta dal rapporto peculiare che essa intrattiene con l'*aspettazione*. La coscienza, in un certo qual modo, prefigura sempre il proprio oggetto intenzionale, forse anche indipendentemente dal riempimento intuitivo (torneremo su questi punti in maniera assai più compiuta e chiara): l'esempio calzante che palesa la presunta sovraordinarietà dell'intenzione sull'intuizione è forse quello del celebre coniglio-anatra di Jastrow-Wittgenstein in cui possiamo accorgerci come sia possibile modulare la conformazione dell'oggetto attraverso un cambiamento delle nostre aspettative intenzionali. Proprio in virtù di questa prerogativa, – osserva Husserl, – la psicologia veramente scientifica non dovrebbe certo risolversi in una semplice indagine naturalistica, piuttosto tenere in conto il punto di vista dell'osservatore, l'intenzione, la prospettiva che legittima a priori l'obiettività dei risultati raggiunti. La questione è centrale e trascende, se vogliamo, il mero ambito della filosofia: anche il paradigma della fisica quantistica è già di per sé, se vogliamo, una fenomenologia scientifica (pensiamo al *principio d'indeterminazione* di Werner Heisenberg) che, invalidando di fatto l'epistemologia sperimentale della fisica classica, ha indirettamente valorizzato la grande intuizione trascendentale di Husserl: il ruolo dell'osservatore. Infatti anche la scienza non può prescindere da un'"autocoscienza" e da una sospensione del giudizio che tenga in conto delle proprie strumentazioni e dei singoli processi conoscitivi che la compongono.

rappresentano le diverse regioni della realtà che le diverse scienze (coi loro diversi punti di vista) cercano a loro volta di determinare[34]. Per questo Husserl è fortemente interessato a proporre un'opera di *chiarificazione dei* concetti e *tra* i concetti, come pure tra l'ambito predicativo-scientifico e quello antepredicativo-esperienziale.

La riduzione alla legge di causalità (come la naturalizzazione della coscienza) era ai tempi preponderante e minacciava sempre maggiormente le cosiddette "scienze dello spirito" [*Geisteswissenschaften*]. Soltanto i neokantiani si opponevano dichiaratamente a tale riduzionismo. La loro opposizione era tuttavia di ordine meramente metodologico. Per Husserl, la questione si radica molto più nel profondo sottendendo delle differenze strutturali, di ordine ontologico. "*A partire da quale modo di apparizione dei fenomeni una scienza dello spirito può legittimamente darsi?* – si chiede. – *Che tipo di esperienza è la nostra esperienza della natura?*". Ancora: "*Che tipo di esperienza riesce a darsi nello psichico?".* Secondo Husserl, la scienza naturale può sorgere solo sulla base di un'idea essenziale della natura che si costituisce nella coscienza, in un'appercezione fondamentale che "*determina preliminarmente che cos'è l'oggetto delle scienze naturali e che cosa non lo è, e quindi determina che cosa è natura e che cosa non lo è nel senso delle scienze naturali*" (*Idee II*, p. 7). Il fenomenologo va alla ricerca delle strutture fondamentali, di quelle strutture che ci permettono di comprendere le differenze oggettive interne al loro modo di darsi. Il fenomenologo intercetta cioè le connessioni essenziali dei vissuti puri, esplorando il terreno originario su cui fioriscono tutte le evidenze di ordine ontologico. Il mondo dell'esperienza (antepredicativa) rappresenta, secondo la prospettiva fenomenologica husserliana, un a-priori cui sono legate l'intera costruzione mentale come anche la fondazione di qualsivoglia scienza obiettiva

[34] Lo psicologo Kurt Lewin, in un famoso saggio del 1931, dimostra come sia fattibile la costruzione di un sapere scientifico basato su analisi sperimentali di eventi non ripetibili. La sua ricerca si interessa alle condizioni che generano il fenomeno, sfruttando la capacità della "topologia" (una particolare branca della matematica che si interessa in modo non metrico a relazioni di tipo spaziale) nell'approntare un tipo di linguaggio immediato e universale in grado di *descrivere situazioni dinamiche concrete*. Secondo Lewin, il costrutto "regione", indicato graficamente come uno spazio racchiuso da un confine ("barriera") e il costrutto detto "locomozione" (che indica propriamente lo spostamento da una regione all'altra attraverso le barriere) sono sufficienti per indicare situazioni percettive e propriamente condurre analisi psicologiche: "*Il fatto che la dinamica psicologica sia rimasta così a lungo sotto l'influsso di un modo di pensare aristotelico è dovuto probabilmente alla circostanza che una tecnica utilizzabile per una concreta rappresentazione, non soltanto della situazione fisica ma anche di quella psicologica, non può essere elaborata senza l'aiuto della topologia*". Lewin, naturalmente, parlando di "regione" non vuole raffigurarsi una situazione di carattere metafisico-categoriale (com'è invece nell'intenzione di Husserl) ma ampliare il procedimento sperimentale (galileiano) alle funzioni-condizioni degli eventi percepiti. Secondo la famosa "teoria del campo", il comportamento di un individuo è sempre da considerarsi come una funzione regolata da fattori interdipendenti costituiti dalla personalità e dall'ambiente. Persona e ambiente vengono qui considerati come un insieme interconnesso che va a formare lo *spazio vitale* di ogni soggetto. Riconoscere che nella mente del soggetto ci sono "regioni" con gradi di coerenza estremamente diversi significa dunque dimostrare l'inesistenza di un singolo sistema unitario e dunque la presenza di varie strutture (*gestalten*) fondamentali e di altrettanti significati. Il soggetto percipiente "si muove", per Lewin, in una sorta di gerarchia di regioni (alcune funzionalmente connesse, altre indipendenti). Questo procedimento topologico (implicato nella ristrutturazione dinamica della personalità) riesce bene a spiegare il rapporto soggetto-oggetto che, come vedremo, sussiste nella stessa teoria di campo (percettivo) della fenomenologia realista e trascendentale, soprattutto d'accezione merleaupontiana.

naturale. Non a caso la seconda parte della *Krisis* (§§ 8 – 27) si apre con una lunga indagine genealogica mediante la quale Husserl rintraccia le origini della scienza moderna nella proposta normativa galileiana (attraverso quel metodo sperimentale con cui si attua una vera e propria "matematizzazione simbolica della natura", in cui per la prima volta la realtà viene ricondotta a una complessità geometrico-matematica). L'affermazione di Galileo secondo cui Dio avrebbe scritto le leggi di natura in simboli matematici è evidentemente un'affermazione rivoluzionaria, un'affermazione che lava via, in un solo colpo di spugna, la vecchia geometria euclidea e l'idea stessa che le scienze matematiche siano applicabili solamente a situazioni circoscritte e a possibilità determinate.

Secondo la prospettiva della fisica moderna, ogni corpo è percepibile soltanto in quanto "corpo geometrico ideale"; anche il concetto di spazio non potrebbe essere concepito se non attraverso la forma geometrica cui inerisce. Per la fenomenologia il discorso è assai diverso[35]. Difatti la natura restituiteci dalla scienza discorda dalla natura immediatamente intuibile, quella

[35] Anticipo brevemente un discorso che riprenderemo in seguito: la distinzione merleaupontiana fra *spazialità di posizione* e *spazialità di situazione.* La prima, coincidente con lo spazio fisico-matematico delle scienze obiettive, riguarda tutte le posizioni possibili, definite unicamente attraverso coordinate indipendenti (secondo l'alto e il basso, la destra e la sinistra, il vicino e il lontano, ecc.) rispetto al punto di vista di un osservatore particolare. La seconda coincide invece con il sistema – lo spazio geometrico – dei "luoghi" che si presentano a un soggetto-corporeo-in-movimento che è, a sua volta, parte di quel sistema dinamico. Seguendo questa "geometria puramente fenomenologica", la spazialità di situazione diviene il vero centro gravitazionale della percezione, siccome orientata al *qui e ora* corporeo. In quanto "centro nevralgico della percezione", essa definisce un "campo" di possibili attività percettive e pratiche. Soltanto la situazionalità dell'esperienza percettiva rimanda infatti alla coscienza delle proprie potenzialità corporee e motorie (il mondo-della-vita); mentre il mero posizionamento riproduce quella distanza asettica che lo scienziato adotta, all'interno di un laboratorio, rispetto al mondo. Tutto questo perché lo spazio – secondo l'autore francese – non è raffigurabile solamente come l'ambito (logico o reale) in cui le cose si dispongono, piuttosto è il *mezzo* stesso in virtù del quale diviene possibile la situazione, dunque l'esperienza immediata e incarnata delle cose. È la potenza universale delle connessioni. Merleau-Ponty non condivide, rispetto a Husserl, le rigide separazioni fra forma e materia; ricerca piuttosto quella dimensione originaria in cui il soggetto, l'oggetto e il senso s'intersecano e s'intrecciano, quel "luogo" dove la forma e l'oggetto emergano assieme all'attività propria del soggetto (la motilità corporea). Per questo lo spazio fenomenologico non è più ascrivibile alla "distanza" attraverso cui il soggetto costituisce il suo oggetto intenzionale (com'è ancora, nonostante tutto, nella prospettiva eidetica husserliana). C'è un interno capitolo, all'interno della *Fenomenologia della percezione*, che Merleau-Ponty dedica allo spazio. Viene immediatamente dopo la spiegazione del mondo percepito. Qui, l'autore francese vuole sottolineare come la riflessione non ripercorra mai a ritroso il cammino già percorso dalla costituzione originaria di senso. Il riferimento naturale della materia al mondo (che avviene alla maniera galileana) non può neppure essere ridotto dall'intellettualizzazione di stampo kantiano, che ancora Husserl ripropone tramite Brentano, nella struttura dell'intenzionalià cognitiva. Kant ha infatti tentato di tracciare una rigida linea di demarcazione fra lo spazio come "forma dell'esperienza esterna" e le cose date *in* questa esperienza. Non è però un rapporto d'inclusione logica, né fra contenuto e contenente. Merleau-Ponty non condivide la rigida separazione fra forma e materia, né l'idea che il soggetto possieda un puro potere formativo capace di "costituire" gli oggetti (non esiste la distanza soggetto-oggetto che ancora emerge nelle opere di Husserl). Se infatti vivessi nelle cose, non potrei che considerare lo spazio come l'ambito delle cose, il loro attributo comune: il mio corpo e le cose, le relazioni concrete (secondo l'alto e il basso, la destra e la sinistra, il vicino e il lontano, eccetera), tutto mi apparirebbe come una molteplicità irriducibile. Se invece afferrassi lo spazio nella sua fonte, allora mi accorgerei che le cose non vivono se non in virtù di un soggetto che le descrive e le sostiene. Dallo "spazio spazializzato" siamo passati allo "spazio spazializzante". Nel secondo caso, ho a che fare con lo spazio geometrico in cui le dimensioni sono sostituibili e dove rientrano in gioco le variabili supposte di *posizione* (del soggetto) e *situazione* (dell'oggetto nel suo contesto concreto). La prima alternativa sembra inquadrare una concezione realistica dello spazio, in quanto contenente gli oggetti; la seconda appare come una concenzione tipicamente intellettualistico-trascendentale (poiché suppone che sia la facoltà del soggetto a imporre una forma agli oggetti). Per l'autore francese questa distinzione rappresenta una falsa dicotomia che può essere superata, come scriveva già Husserl proprio in *Krisis*, riscoprendo l'esperienza ingenua e prescientifica della spazialità: l'unica spazialità autentica è quella del corpo-proprio.

della *Lebenswelt,* del mondo-della-vita. È piuttosto una formazione storica, un modello di mondo obiettivo e misurabile, seppure svuotato di senso, un universo razionale, idealizzato, entro cui la nostra spiritualità si fonda, entrando però in crisi. Il vertice della rivoluzione scientifica, – il punto più alto toccato dalla razionalità occidentale, – paradossalmente, significa, per Husserl, l'inizio stesso della crisi per l'umanità europea. Per questo Galileo viene definito "un genio che scopre e insieme occulta":

> Galileo*, lo scopritore della fisica e della natura fisica – oppure, per rendere giustizia ai suoi predecessori: colui che aveva portato a compimento le scoperte precedenti – è un* genio che scopre e insieme occulta*. Egli scopre la natura matematica, l'idea metodica, egli apre la strada a un'infinità di scopritori e di scoperte fisiche. Egli scopre, di fronte alla* causalità universale del mondo intuitivo*, ciò che da allora in poi si chiamerà senz'altro (in quanto sua forma invariante)* legge causale*, la "forma a priori" del* "vero" mondo *(idealizzato e matematico), la "legge della legalità esatta", secondo la quale qualsiasi accadimento della "natura" – della natura idealizzata – deve sottostare a* leggi esatte*. Tutto ciò è una scoperta e insieme un occultamento, anche se fino ad oggi l'abbiamo considerato una pura e semplice verità* (pp. 81-82).

La progressiva tecnicizzazione metodica delle scienze ha determinato una graduale astrazione dal mondo fisico: così, dalla matematica pura, – ancora concretamente legata alle cose, – si è passati alla matematica delle intuizioni pure, al riduzionismo simbolico, alle formule vuote di senso che ipostatizzano il proprio sistema adattando al mondo-della-vita un abito ideale ben confezionato, le cosiddette verità obiettivamente scientifiche[36]. Non per caso, Husserl insiste sul ritorno all'origine, che è poi il ritorno all'esperienza, a quel mondo immediato in cui gli esseri umani *abitano* e in cui le cose *accadono* (è propriamente l'*esperienza esistenziale* di cui parla Merleau-Ponty nella sua analisi fenomenologico-heideggeriana). Si pone così per Husserl la questione dell'a-priori.

L'a-priori universale (il mondo dell'esperienza pura) comprende al suo interno un a-priori estetico-trascendentale (che produce il sentimento del mondo) e un a-priori analitico-trascendentale

[36] (§ 9) Husserl individua tre momenti storici fondamentali per la "matematizzazione" del mondo da parte della scienza moderna: [1] la costituzione della geometria nell'antica Grecia, che ha permesso una prima idealizzazione dei corpi mediante la rappresentazione simbolica (il punto, la retta, ecc.); [2] l'applicazione delle operazioni di misurazione alla realtà fisica, che ha astratto i corpi dalla propria effettualità; [3] la compiuta aritmetizzazione della geometria (la *mathesis universalis* di Leibniz), che concretizza la misurazione di tutte quelle variabili fisiche invisibili o astratte.

(che riproduce la struttura analitica del mondo e il suo carattere di varietà matematica definita). "*Ciò che per la scienza naturale è la costruzione di una cosa, a partire dalle molecole e dagli atomi, è già in ogni modo prefigurato, come possibilità, nella cosa intuitiva, in quanto una cosa è possibile in quanto aggregato di cose connesse secondo un vincolo causale*" (*Idee II*, p. 54). Esiste dunque un'esperienza diretta della natura, una forma di coscienza antepredicativa su cui si basa ogni altro sapere, che si contrappone alla scienza moderna, capace soltanto di idealizzare e astrarre (per Husserl sono due cose differenti), allontanandosi progressivamente dalle prime evidenze dell'intuizione.

Vincenzo Costa ci ricorda che nell'opera husserliana vengono presentati almeno quattro importanti a-priori che interessano e determinano l'ontologia della natura. Essi sono: [1] la spazio-temporalità, [2] lo stile induttivo, [3] la probabilità oggettiva e [4] la causalità[37]. Se qualcosa esiste, deve infatti occupare un luogo nello spazio e un punto nel tempo. Senza spazio-temporalità non esisterebbero né la fisica, né le scienze matematiche. Tuttavia, nella nostra esperienza quotidiana, la natura non è limitata agli oggetti disposti nello spazio-tempo. Noi *la esperiamo* come qualcosa dotato di uno stile induttivo, di una certa coerenza e regolarità. La problematizzazione della natura, – com'è tipico del metodo sperimentale, – passa attraverso l'attesa e la previsione. Questo stile induttivo appartiene allo stesso modo di darsi della natura, cioè alla nostra esperienza di essa, alla sua determinazione ontologica. La fisica diventa fenomenologia → La forza dell'attesa, dell'induzione immediata cresce dunque in virtù del continuo riempimento delle attese precedenti. Il peso di una credenza cresce con l'affermarsi della coscienza di una regola. Così Husserl scriveva all'interno delle *Lezioni sulla sintesi passiva*: "*Se un qualsiasi oggetto (a) – un suono, per esempio – si dà in una continua fusione di nuove fasi impressionali, se in questo divenire originario vi è dunque il decorso, che corrisponde a certe condizioni essenziali, di un collegamento continuo, allora è immediatamente co-presente un orizzonte di futuro, cioè un orizzonte di attesa*" (p. 246). E ancora: "*In base a ciò che è avvenuto e che in quanto tale è cosciente ritenzionalmente, dobbiamo "attenderci" che giunga qualcosa di nuovo dello stesso stile*" (p. 246)[38].

Esiste un'esperienza diretta della natura, una forma di coscienza antepredicativa su cui, storicamente, sono stati costruiti i vari saperi e tutte le scienze naturali. Dunque il fenomenologo ha il dovere morale d'intraprendere un'opera di chiarificazione[39], un'investigazione a ritroso (oggi

[37] "*Qualsiasi essere ha un'estensione temporale; ha una propria durata, e si articola, saldamente, insieme con la sua durata, nel tempo obiettivo*" (*Idee II*, p. 32).

[38] Per questo punto e le relative citazioni rispetto alle opere husserliane ho utilizzato la monografia di Vincenzo Costa, *Husserl* (Carocci Editore).

[39] La "chiarificazione fenomenologica" reca con sé un problema fondamentale: l'evidenza che, nel momento stesso in cui noi ci accorgiamo di possedere/essere una coscienza, questa non è già più una "coscienza pura". Quando un bambino raggiunge la permanenza d'oggetto cambia la sua idea di mondo; ma quando si accorge di avere una coscienza propria, quella coscienza appena scoperta è per lui già "data": storicizzata, culturalizzata, educata, addestrata a certi tipi

d'inclinazioni, valori, comportamenti. Un soggetto – a qualsiasi età – è infatti sempre calato all'interno di un periodo storico preciso e ha dunque ricevuto – e continua a ricevere – dalla propria cultura, dalla propria famiglia e dalla società un certo tipo di educazione e di addestramento. Tutto questo non deve certamente scoraggiare un fenomenologo, impegnato a descrivere gli atti in quanto "condizione di possibilità". Perché questa descrizione non significa ricalcare la prospettiva psicologista di un soggetto psichico individuale e non significa nemmeno considerare un soggetto fisico (un corpo) esclusivamente forgiato dalle ragioni significanti del linguaggio. Il fenomenologo scoprirà presto l'esistenza di un a-priori materiale che garantisce l'*umanità* a qualsiasi essere umano, prescindendo dalle inclinazioni personali, dalla *nurture*, dall'ambiente. La demarcazione di ciò che è specificatamente un *onta* rispetto a ciò che è un altro *onta* non è infatti, per Husserl, così netta; pertanto quando parla di idee non può farlo in maniera troppo rigida. L'*eidos* (la specie, l'idea, l'essenza, la forma) non è così riconducibile platonicamente a un "semplice" a-priori iperuranico, e non è neppure riducibile kantianamente al "bianco specifico" di *questo* bianco senza le connotazioni spazio-temporali di un dato percetto. Una definizione compiuta di "idea" starebbe allora nel campo delle *possibili variazioni* di uno stesso *individuum* cosale (§ 19-21, *Seconda ricerca logica*). L'ideazione così intesa e così presentataci da Husserl risulta essere una logica dell'esplicazione del dato (della molteplicità sensibile, o in altre parole, dei fenomeni) dal suo interno. Non significa comunque aderire a un'ipostatizzazione dell'essenza, né metafisica, né psicologica, secondo cui un'idea godrebbe di un'esistenza *reale* fuori o dentro il pensiero. L'essenza è una non-esistenza originaria e irriducibile (§ 3, *Idee I*), è la forma del "bianco" che intende la coscienza mentre esperisce *questo* bianco singolare [*reell*]. Intuire non equivale a pensare poiché *"La conoscenza vera è il pensiero che attinge evidenza dall'intuizione"* (§ 24, *Seconda ricerca logica*). Per questo la fenomenologia non può essere una scienza dei dati di fatto ma "scienza delle essenze", delle strutture interne del mondo; è una "filosofia prima", dunque – o come sottolinea Derrida: – "metafisica". Essa viene definita dallo stesso Husserl "scienza delle essenze": singolari, inesatte, fluenti, morfologiche. Un concetto *fuzzy*, dacché non risponde ad alcuna idealizzazione delle scienze esatte o della logica pura. L'*eidos* non è infatti un ideale matematizzante, allo stesso modo in cui la fenomenologia non è una geometria (§ 74, *Idee I*). La "scienza inesatta" che Husserl "ha in mente" è una scienza di concetti vaghi, sfumati, approssimativi, regolati semmai da indeterminate somiglianze di famiglia in stile wittgensteiniano, che riconosca i corpi nelle loro esperienze senzienti e non *quei* corpi geometrico-ideali che si fanno oggetto tra gli oggetti, "spercependosi", disimparandosi a empatizzare in nome di una proceduralità burocratica-nozionistica-comunicativa che nulla di autentico sembra concedere al mondo-della-vita. Per accedere al piano ideografico, il fenomenologo necessita di una prima riduzione eidetica che gli consente di passare dal fenomeno psicologico alla pura essenza. Costa mette in chiaro come Husserl sia vicino a certe argomentazioni kantiane: nelle *Idee I* (p. 170), l'intuizione eidetica delle essenze viene spiegata non come un'illuminazione improvvisa, ma come un gioco di finzione. Attraverso l'immaginazione e la finzione, io posso variare liberamente le strutture della soggettività e attraverso questa "libera variazione", devo poter escludere tutto ciò che in un essere è accidentale. La visione eidetica, per così dire, prende le mosse da un oggetto individuale che è presente a me qui-e-ora (e il cui essere è del tutto contingente). Attraverso la succitata variazione, emerge successivamente ciò che appartiene all'oggetto e lo caratterizza in modo sempre più essenziale. Per esempio il qui-e-ora è un dato contingente. Il senso della riduzione fenomenologica e della riduzione eidetica è quello di ricondurre lo sguardo dagli oggetti alla soggettività cui essi si manifestano, in modo da potere analizzare descrittivamente la correlazione tra l'oggetto (o meglio il fenomeno, ciò che appare) e il suo stesso apparire, la correlazione tra percepito, percezione e percipiente. Questo discorso, ancora in *Idee I* (§ 49), sembra comportare un primato ontologico della coscienza sul mondo: l'essere della coscienza non sembra minacciato neppure dall'annientamento del mondo. Tuttavia, il primato rivendicato da Husserl per la coscienza non è di ordine ontologico ma epistemologico, o meglio trascendentale. Dire che il mondo non esiste significa dire che il mondo non esiste *per me*, all'interno della *mia* coscienza, per quanto esso non sia unicamente una mia rappresentazione mentale. Così l'atto del percepire porta a datità originaria un oggetto individuale e, allo stesso modo, l'intuizione d'essenza coglie gli elementi strutturali della percezione: Husserl vuole evidenziare il fatto per cui tutto ciò di cui ha senso parlare è qualcosa che rientra nel nostro campo di esperienza possibile; tutto ciò che è reale lo è in quanto si annuncia in contesti fenomenici. Quasi volesse ribadire che l'Essere viva sempre e unicamente nella sua esperienza, dunque non "in assoluto" seppure si trovi a confrontarsi con strutture che sono assolute. Ecco perché Occam-Husserl vorrebbe tagliare i ponti alla metafisica. Ciò che però ci appare implausibile – viste le premesse e segnalate giustamente le dovute differenze metodologiche e di contesto – rimane l'ostinazione con cui la fenomenologia si rifiuti di dialogare *costruttivamente* con quelle che Husserl reputa, svilendole, soltanto scienze dei meri dati di fatto. Se insomma la psicologia ci dà *solo* un dato attuale, empirico, scientifico, perché non provare a ragionare partendo da questo dato per definire l'aspetto filosofico, dunque fenomenologico del mondo? Husserl eccepisce qualsiasi forma di naturalizzazione della coscienza: "*L'esistenza della natura non può condizionare l'esistenza della coscienza, poiché la natura stessa si rivela essere un correlato di coscienza ed esiste solo in quanto si costituisce in connessioni soggette a regole*", scrive in *Idee I* (p. 127). La fenomenologia come "filosofia prima" ha scelto legittimamente di non parlare delle cose fisiche. Il problema, semmai, per dirla con Derrida, è che oltre alla fisica, esiste soltanto la metafisica.

diremmo una *reverse engineering*[40]) per ricercare il senso originario delle attività umane, quel senso perduto nella trasmissione storica. Lo scopo è di evitare una "tradizionalizzazione passiva" (Costa), quella reiterazione che aveva compromesso le generazioni umane trascinandole, mediante il mero abuso del linguaggio e della comunicazione, in uno stato di crisi. Husserl sa che ogni messaggio, ogni valore, le tradizioni possono essere veicolate e accolte *anche* in modo passivo, *senza nessun senso a scaldarci il cuore*. Le parole possono diventare codici, regole, procedure incapaci di riattivare il proprio significato originario. La "crisi" è appunto questa riproduzione di segni passiva che dimentica l'origine, il *telos*, il proprio significato profondo. Così anche la ragione europea, – alienando il senso delle sue origini greche, – finisce per fraintendere se stessa, ponendosi come una mera ragione strumentale capace solo di misurare, matematizzare, sistematizzare il reale, senza più comprenderlo. Il discorso sulla famosa *Appendice III* della *Krisis* s'inserisce esattamente a tal proposito. Husserl dimostra come questo processo di progressiva astrazione non avrebbe potuto compiersi – e non potrebbe compiersi in futuro – senza la diffusione del linguaggio scritto, senza cioè la praticità dell'operare per segni, dunque, senza la corrispettiva riproduzione di opere scritte (disegni geometrici, modelli algebrici, eccetera) e l'abituale trasmissione delle conoscenze acquisite.

> *Come tutti i prodotti culturali nati dal lavoro umano, esse rimangono obiettivamente conoscibili e disponibili anche senza che la formazione del loro senso debba venire esplicitamente rinnovata; in base a un'incarnazione sensibile, per es. attraverso la lingua e la scrittura, esse vengono colte appercettivamente e trattate operativamente. In modo analogo fungono i "modelli" sensibili, tra i quali rientrano in particolare quei disegni che durante il lavoro vengono continuamente schizzati sulla carta* (p. 56).

Questa teoria linguistica, – l'idea che il segno possa custodire (o misconoscere) il significato oggettivo e originario di una qualsiasi conoscenza e semmai tramandarlo nel rimando ideale a esso,

[40] Se decidessimo di sommare il numero '1' e il numero '3', il risultato sarebbe evidentemente '4'. Questo conteggio, talmente banale, rappresenta una semplice operazione "progettata in avanti" (*forward engineering*). Se invece qualcuno ci portasse lo stesso risultato ('4') dicendoci di averlo ottenuto sommando due numeri interi, e se noi volessimo scoprirne gli addendi originali, la questione si dimostrerebbe paradossalmente di difficile risoluzione. Quando infatti si va "all'indietro", alla ricerca di una "possibile" soluzione (*reverse engineering*) se ne ritrova sempre più di una. '4', infatti, può essere il risultato di due somme '2 + 2' oppure '1 + 3' (o addirittura – considerando anche l'ordine degli addendi – '3 + 1'): qual è quella giusta? Le scienze dell'uomo sono sistematicamente costituite da problemi mal definiti, e questo perché la natura (di cui l'uomo fa parte) ci mostra spesso, solamente il punto di arrivo ma non le operazioni che lo hanno progressivamente determinato. La fenomenologia – in quanto opera di chiarificazione del senso originario – sembra essere pensata e costruita, in questo senso specifico e rispetto al metodo, come un'antesignana perfetta delle moderne scienze cognitive. Per la stesura della presente nota, cito e ringrazio il testo di Paolo Legrenzi, *Prima lezione di scienze cogntive* (2002).

la concezione per cui l'esistenza e la disponibilità di alcune pratiche conoscitive potrebbe darsi anche laddove il loro senso non sia immediatamente presente, – è tanto affascinante quanto problematica.

Da una parte, infatti, Husserl sembra ritornare ai medesimi assunti di un piccolo testo scritto in età giovanile (*Semiotica* o *Sulla logica dei segni* del 1890, completamente incentrata sull'idea del *rinvio*); d'altra parte, appare chiaro come questo "sogno panlinguistico e intersoggettivo" rechi in sé un inestricabile paradosso, dovuto al fatto stesso per cui l'affascinante praticità dell'operare per segni sottenda e custodisca, di fatto, concretamente, anche la corrispettiva distanza che il segno mantiene dal proprio significato. Come a volere ribadire: la crisi non è qualcosa di accidentale ma diventa una condizione umana imprescindibile e inevitabile. L'uomo opera attraverso i segni e il linguaggio, eppure è proprio questo modo di operare che lo porta ad allontanarsi dal terreno originario dell'esperienza. Pertanto, seppure accettassimo la versione husserliana di un'umanità definita "comunità entropatica e linguistica" (p. 387), – seppure rivedessimo la medesima essenzialità simbolica dell'ambiente-mondo per com'è declinato all'interno dell'*Appendice III,* – come potremmo parimenti immaginare che un "ritorno all'origine", al *logos* depurato, al *telos* della ragione greca[41], coincida con il superamento della crisi? Se la crisi è data proprio dalla

[41] Il "rivolgimento greco" fu contraddistinto dalla rottura del precedente vivere diretto e ingenuo nel mondo. L'atteggiamento mitico primitivo (che aveva preceduto la razionalità filosofica dei Greci) era caratterizzato dall'identificazione tra il proprio mondo con la verità. Al contrario, ciò che caratterizza la coscienza filosofica alla sua origine in Grecia è, secondo Husserl, l'indagine stessa di una verità cosmologica assoluta, valida per tutti. Questa grande rivoluzione "ha prodotto" l'Occidente, dove l'atteggiamento mitico, per la prima volta, è venuto meno. L'Occidente ha scoperto la differenza tra la rappresentazione del mondo e il mondo reale (*Crisi*, p. 344). Per i Greci, infatti, la verità non è un dato ma un fine da raggiungere e verso cui tendere. Quello che caratterizza la razionalità occidentale è dunque la pretesa di universalità degli enunciati, il che conferisce "*a qualsiasi verifica fattuale e a qualsiasi verità il carattere di una mera approssimazione, riferita appunto all'orizzonte infinito*" (*Crisi*, p. 366-7). Tuttavia, quest'eterna tensione teleologica ha decretato al contempo un'autoreferenzialità della ragione, il fatto che tutto debba essere sempre giustificato discorsivamente per avere legittimità universale (valori, morali, universo, Dio, eccetera). La coscienza teleologica dell'Europa è sempre una "coscienza di mancanza" (secondo la definizione di Vincenzo Costa). Secondo Husserl, la causa del fallimento di una cultura razionale non coincide nell'essenza del razionalismo (il criticismo) ma nella sua manifestazione più esteriore e superficiale: il naturalismo, il razionalismo strumentale, l'obiettivismo. È chiaro come la critica del filosofo sia ancora rivolta verso la psicologia scientifica, la fisiologia e le scienze della natura che impongono un ordine causale, non rispettando, in questo modo, lo Spirito umano, il suo senso, il suo telos, il suo destino. Eppure il filosofo riesce facilmente a cadere in contraddizione dicendo che solo nell'umanità europea si è "*rivelata quell'entelechia che è propria dell'umanità come tale*" (p. 44). L'eurocentrismo husserliano risulta inadeguato e spesso stucchevole. Certamente Husserl crede in un'umanità sola, singola e armonica, eppure vede ancora nell'Europa (non in senso geografico ma storico) il "luogo di senso" privilegiato. L'umanità è unica e universale, per questo la comunicazione fra le diverse culture mondane – con tutti i limiti e le problematiche sopra descritte – rimane fondamentale per il senso intersoggettivo delle esperienze. I limiti di un linguaggio non possono certamente significare limiti del mondo. C'è comunicazione (e contaminazione reciproca) – insiste Husserl – dal momento che ci si riconosce fenomenologicamente (dunque intuitivamente, empaticamente, immediatamente) come esseri umani, corpi vivi percipienti che abitano uno stesso ambiente-mondo condiviso. Ponendosi a confronto con qualsiasi altra, ogni cultura si modifica; così le culture si trasformano a vicenda entrando in una storicità di ordine superiore. Anche l'Europa, – o, se preferiamo, lo spirito europeo incarnato primordialmente nella Grecia, – venuto a contatto con le altre culture della sua epoca e con le culture successive, ha modificato la sua storia singolare sino ad avviare un processo elettivo all'interno della "Grande storia universale". Viviamo sempre in un mondo fattuale circoscritto, tuttavia, in quanto "effetti della fondazione greca", siamo guidati da un ideale universale che eccede i singoli mondi storici: l'"europeizzazione", l'ideale di un'"Europa allargata" (p. 333) è il senso dell'impostazione – poco convincente – dell'universalismo husserliano che rischia di assottigliarsi nell'ennesima bieca globalizzazione "da uomo

simbolizzazione e dall'allontanamento del senso, come possiamo affermare che il senso viene tramandato intersoggettivamente in maniera simbolica? È evidente che qui, non soltanto due ordini del discorso sono entrati in conflitto, ma che l'unico modo per dirimere la faccenda sarebbe quello d'affermare la costitutiva insuperabilità di quella stessa crisi di senso che Husserl vorrebbe invece oltrepassare[42]. La crisi non è solamente il momento in cui il senso è distante, poiché la separazione semiotica tra senso, segno e significato appare costitutiva. Naturalmente l'incompiutezza, la struttura eterogenea e la non sistematicità di *Krisis* non ci sono d'aiuto, come non ci sono d'aiuto le cattive interpretazioni rispetto all'ultimo Husserl.

L'incarnazione nella lingua, – si parla di *Sprachlieb*, "corpo linguistico" (*Crisi*, p. 384), – mediante cui il senso profondo, il mondo-della-vita, si trasmetterebbe storicamente e universalmente nell'orizzonte di una co-umanità intersoggettiva e intergenerazionale attraverso la comunicazione e la scrittura, rimane l'ideale ingiustificato dell'ultima parte di quest'opera capitale. Ciò nonostante l'*Appendice III*, – nota anche come *Origine della geometria*, – è una sezione ricca di suggestioni e di spunti importanti che hanno ispirato, tra le altre, le riflessioni di pensatori quali Jacques Derrida (proprio sul tema della scrittura[43]) e Maurice Merleau-Ponty (riguardo al "significato gestuale"). È comunque utile rilevare come in quest'*Appendice III*, Husserl risolva *almeno* il nodo fondamentale dell'origine: la geometria funge, nell'economia del testo, da particolare-universale per la riscoperta della prassi nativa e costitutiva della scienza in generale. Essa si presenta *a noi* come una tradizione ereditata di cui tuttavia ignoriamo quotidianamente l'atto fondativo. Il vero filosofo-chiarificatore non deve però limitarsi nell'indagare questo problema da un punto di vista storico-filologico, non deve cioè compilare l'ennesima storiografia di grandi matematici; bensì ha il compito d'individuare il senso stesso – originario e ideale – della geometria per come si è manifestato storicamente e per com'è stato finora trasmesso. Infatti il senso della geometria è stato incarnato primariamente da un'operazione spirituale, un intento intrapersonale, una chiara realizzazione all'interno della soggettività del suo primo inventore. Eppure l'operazione

---

occidentale". Ciò che invece rimane valido, a mio avviso, è l'idea fenomenologica che sta alla base del ragionamento → Affinché non si perda il senso della storia (che è poi il senso stesso dell'umanità, dell'uomo inteso sempre come fine e mai come mezzo) occorre avvertire quando una ripetizione passiva di segni stereotipati e tradizionali produce un occultamento dell'apertura originaria. La fenomenologia trascendentale si configura allora come un esercizio umano privilegiato, una sana abitudine filosofica, l'unica terapia atta alla riscoperta del senso profondo del mondo, contro il rischio dell'oblio, della crisi, della spersonalizzazione. Ringrazio gli spunti e le riflessioni di Vincenzo Costa, fondamentali per la stesura di questa nota.

[42] La "soluzione" del ragionamento mi pare ovvia ed è la seguente: il senso si tramanda unitamente alla sua crisi, giacché la trasmissione è possibile soltanto nella concretazione del segno. Il linguaggio, – appiattito nell'ordine comunicativo dell'indicazione segnica, – rappresenterebbe pertanto il luogo canceroso di qualsiasi crisi del senso. Sarebbe dunque contraddittoria la presunta pretesa husserliana di uscire dalla crisi rimanendo all'interno di un orizzonte linguistico.

[43] *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl*, 1962; trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, Jaca Book, Milano 1987/2008. Ma anche: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 1967; trad. it. e cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968/2001.

spirituale che costituisce l'inizio della geometria, – sebbene avvenuta nella soggettività individuale, – rappresenta un trascendimento del soggetto: non è un'esistenza di ordine psichico, piuttosto qualcosa di obiettivamente valido, un'obiettività ideale *data* una sola volta "per chiunque". Per questo la geometria è sempre la stessa, in ogni lingua, in tutte le sue possibili traduzioni e, in quanto formazione culturale (ideale), essa è sempre linguisticamente esprimibile. La questione centrale concerne il passaggio dell'idealità geometrica dalla sua origine intrapersonale nello spazio coscienziale dell'anima del primo inventore alla sua obiettività ideale. Qui il grimaldello di Husserl è abbastanza efficace: questo passaggio avviene per mezzo della linguisticità umana, attraverso la quale, come visto, l'idealità s'incarna nel suo corpo proprio linguistico. Proprio il linguaggio rappresenta la condizione di possibilità della scienza, giacché senza un'esprimibilità linguistica qualsiasi formazione culturale rimarrebbe imprigionata nell'orizzonte psichico del suo primo "inventore".

Nell'esistenza del mondo possiede sempre un particolare rilievo l'orizzonte costituito dagli altri esseri umani (siano essi presenti, passati o futuri). La lingua in generale rientra appunto in quest'orizzonte, nell'orizzonte costituito dalla co-umanità:

> *L'umanità che costituisce per ogni uomo l'orizzonte del noi, è per lui la comunità di una possibilità di pronunciarsi in un modo che normalmente è del tutto comprensibile; e in questa comunità può parlare di ciò che obiettivamente essente nel mondo circostante della sua umanità. Tutte le cose hanno un nome, tutte le cose sono, in un senso vasto, denominabili, sono cioè esprimibili linguisticamente* (pp. 385-6).

La lingua disegna l'ambiente-mondo condiviso, poiché nomina le cose del mondo. L'obiettività si costituisce nella comprensione linguistica vicendevole, nella comunicazione relazionale[44], mediante cui il prodotto originario e l'atto di produzione possono essere compresi attivamente e continuamente riprodotti (in una specie di rimemorazione archetipica e metafisica). Questa stessa obiettività, di primo acchito, sembra essere però vincolata all'attualità della comunicazione di una determinata collettività immersa in una specie di "giuoco linguistico".

[44] "*La comunicazione più originaria è spiegazione ed espressione verbale di ciò che io direttamente esperisco o ho esperito e che l'altro, in caso favorevole, pure possiede nel proprio campo esperienziale, sebbene non nel campo-di-presenza attuale; di modo che, quando l'asserzione è sufficientemente completa e determinata, ed è riferita al mondo familiare già comune e valido con certezza, egli può non solo capirla completamente, bensì anche subito adempierla in una co-fiducia. Così, mediante la comunicazione, egli partecipa anche ad una esperienza che egli stesso non ha originariamente* […] *L'asserzione ha un contenuto assertivo che, nella comunanza, può passare da persona a persona, ed ha il proprio obiettivo se ognuno, appunto, può asserirla e capirla a seconda delle circostanze e può capirla nel medesimo senso*" (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana, Band XV, Beilage XII; *Per la fenomenologia dell'intersoggettività*, testi dal lascito, trad. it. a cura di C. Di Martino).

Eppure è la possibilità stessa della scrittura – siccome comunicazione virtuale – a permetterci di superare i limiti del *nostro* mondo, e così le relative forme di vita: la scrittura permette infatti l'obiettivizzazione risolutiva, la massima autonomia dalla soggettività, poiché perpetua quell'orizzonte comunitario in maniera universale e intergenerazionale[45].

L'idealità non riesce a liberarsi mai del tutto se non incorporandosi all'interno di un segno. Mediante la registrazione scritta si attua, tuttavia, una modificazione del modo d'essere originario: nelle proposizioni geometriche, come nelle nozioni storiche, l'evidenza si sedimenta e il lettore *può* renderla di nuovo evidente. Affinché il senso possa essere adeguatamente riattivato, lo scrittore ha il compito di cadenzare le parole, sceglierle con cura. Una responsabilità non soltanto contenutistica, ma anche formale:

> *Attraverso un controllo dell'univocità dell'espressione linguistica e di quei risultati che vanno espressi univocamente, attraverso una scelta accurata delle parole, delle proposizioni, dei nessi verbali. È un compito che incombe ad ogni singolo* […] *Ciò inerisce dunque alla peculiarità della tradizione scientifica e all'ambito della corrispondente comunità degli scienziati, la quale è una comunità conoscitiva che vive nell'unità di una responsabilità comune* (p. 389).

La scienza non dovrebbe pertanto costituire un'eredità in sé compiuta, – nella forma di proposizioni documentate e di complessi grammaticalmente unitari, – piuttosto riconoscersi come

[45] Husserl dà grande importanza al fatto che i nostri saperi siano il prodotto di una tradizione e trasmissione culturale. Tuttavia, – memore dell'atteggiamento fenomenologico della sospensione trascendentale, – è anche consapevole che il rischio più grande dell'essere umano sia quello di assumere pedissequamente e acriticamente qualsiasi assunto obiettivo. Non bisogna perdere di vista il fatto che ognuno debba apprendere i contenuti della propria tradizione senza per questo lasciarsi "sedurre" dalla praticità dei segni. Questo discorso, – che riguarda ogni essere umano nella propria singolarità, – non è immediatamente intuitivo poiché ciascuno esperisce la propria esistenza all'interno di una comunità storicamente formata. Questo passaggio, il salto dal piano soggettivo al piano intersoggettivo-universale, è probabilmente il tema sotteso alla *Crisi delle scienze europee,* – passaggio accennato esplicitamente soltanto in § 73 e nelle relative appendici *XXIV*, *XXV*, *XXVI*, *XXVII* e *XXVIII,* – è il tema della *storicità*. In effetti, la sedimentazione del significato incarnato nel segno del linguaggio-scrittura, – contenuto specifico dell'*Appendice III,* – richiama già di per sé l'idea di un'entelechia universale della soggettività. L'idea della storia che interessa Husserl non è infatti la *historia rerum gestarum,* bensì il punto di vista intenzionale: la dimensione temporale a noi più prossima, il presente; non però il presente quotidiano, piuttosto la *Lebenswelt* presentificata dalla riduzione trascendentale, il presente vivente in cui svelare la rimemorazione del senso. Per questo, l'essere umano (europeo-occidentale) raccontato dalla *Krisis* non può che immergersi nell'immanenza della propria entelechia, quel fine incarnato nella razionalità del mondo greco antico cui necessariamente fa capo: riscoprire cioè il valore e la funzione regolativa del *logos*. Fare della fenomenologia una "filosofia della storia", – evitando allo stesso tempo qualsiasi idealismo e, per quanto possibile, di scadere in un gretto universalismo kantiano, – significa, anzitutto, per Husserl, rendere la storia "percepibile" [*wahrnehmen* → prendere il vero], riconoscendo al suo interno l'autodatità costitutiva dei fenomeni, e di conseguenza chiarificare la propria "missione" individuale. È un compito che parte dal soggetto. Perché il dovere morale di ognuno non è mai quello di ereditare delle proposizioni, bensì di comprenderle criticamente, interpretarle, evitando i pregiudizi e operando abitualmente attraverso l'epoché. La storia del mondo nasconde e custodisce le proprie verità, occultando nel segno il proprio senso. Il fine della storia intersoggettiva e universale (ma da realizzare soggettivamente) sarà di rintracciare quel *logos* velato, discernendolo ermeneuticamente tra le maglie della crisi.

una "formazione di senso vivente e produttivamente progressiva", che dispone di risultati già acquisiti da amministrare e tramandare eticamente.

L'irriducibilità dell'etica al segno linguistico, alla fredda scrittura della logica, al *logos* scientifico costituisce la donazione di senso più preziosa di un grande altro pensatore del tempo: Ludwig Wittgenstein[46]. Rimandando alla nota 46 la considerazione su ciò che la scienza – e il linguaggio scientifico – può dire o non dire secondo il genio di Wittgenstein, vorrei riprendere col prossimo capitolo il discorso husserliano sotto un altro punto di vista, e ragionare su alcune implicazioni etiche sottese al discorso fenomenologico.

[46] La *Conferenza sull'etica* del 1930 è un documento di rara bellezza filosofica e rappresenta il vertice di tutti i discorsi sull'indicibile fatti dal pensatore austriaco. L'etica era infatti, secondo George Edward Moore, "*la ricerca generale su ciò che è bene*" (*Principia ethica*, 1903); così per lo stesso Wittgenstein: "*L'etica è la ricerca su ciò che ha valore; o su ciò che è realmente importante, o sul significato della vita, o su ciò che rende la vita meritevole di essere vissuta, o sul giusto modo di vivere"* (p. 7). Tuttavia Wittgenstein, definizioni a parte, non sembra intenzionato a parlare di ciò su cui, – stando almeno alle famose asserzioni conclusive del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), – si deve sempre tacere. *Prende parola* solamente per ribadire la sua convinzione che dell'etica non si possa proferire, e che l'atteggiamento etico va esperito nel mondo, mostrato nelle pratiche, affidato al silenzio. Come per Husserl, anche per Wittgenstein le parole rimangono semplici strumenti, capaci di contenere e trasmettere significati o informazioni. Le parole denominano i fatti, mentre l'etica permane qualcosa di "sovrannaturale". Non a caso i concetti dell'etica sono sempre utilizzati in modo assoluto, – fa notare Wittgenstein, – con un riferimento costante alla *vita* in quanto tale, al *mondo* in quanto tale. Quest'universalità, tuttavia, urta contro la strutturale contingenza dei fatti mondani, giacché le parole possono sempre riferirsi soltanto alla relatività di asserzioni fattuali. Nondimeno questa frizione decreta il carattere impronunciabile dell'etica: si ripropone cioè, a mio avviso, il medesimo limite (linguistico) delineato nel *Tractatus*. L'irriducibilità dell'etica al segno linguistico vuole anche significare un limite umano ben più profondo: l'impossibilità di codificare *ciò che si può soltanto sentire*. Per questo, non può esistere una teoria che legiferi concretamente riguardo all'etica, semmai è l'etica a prevedere una modificazione interna del proprio mondo: una nuova visione delle cose, una condotta che mostri ciò che è *in sé* impronunciabile, uno sguardo aperto sul mondo-della-vita. L'etica non è mai assimilabile neanche ad alcun assunto scientifico: una spiegazione obiettiva consta sempre di una riformulazione logica, che inerisce all'ambito di ciò che può essere soltanto dimostrato, – e non mostrato, – che è pronunciabile e razionalizzabile. Eppure, anche se tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, – ripete Wittgenstein in un altro passaggio, – i problemi della nostra vita non sarebbero neanche sfiorati. Questo perché lo sguardo delle scienze è uno sguardo esclusivamente calcolante. Vedere il mondo in senso etico significa invece, propriamente, viverlo come un miracolo, cogliere in esso l'esserci del mondo: non *come* il mondo è, ma *che* esso è. "*Posso certo meravigliarmi che il mondo attorno a me sia* così*. Se per esempio avessi una tale esperienza mentre guardo il cielo azzurro, potrei meravigliarmi del suo essere azzurro invece che coperto di nubi. Ma non è questo che voglio dire. Mi sto meravigliando del cielo* comunque esso sia*. Si potrebbe essere tentati di dire che mi sto meravigliando di una tautologia"* (p. 14).

## *δ - Le "scienze del male"*

**ABSTRACT:** *Husserl si oppone strenuamente alla naturalizzazione della coscienza. Qualsiasi tipo di riduzionismo è per il filosofo oltraggiosa. Krisis spiega come la scienza sia nata in quanto realizzazione dello spirito umano e come la progressiva tecnicizzazione metodica delle discipline abbia portato a una graduale astrazione dal mondo fisico. Per questo rimane fondamentale il problema del ritorno all'origine, che non a caso coincide con il ritorno all'esperienza. Ritornare all'esperienza, al sentire, al patire significa pertanto riconsiderare anche la matrice empatica delle cose. Il nodo percettivo, in Husserl, è sempre legato a quello relazionale: in questo la questione sulla bontà o meno delle scienze assume una visione etica. Ridefinendo infatti il problema del "male" in termini di "empatia", lo psicologo Baron-Cohen ha voluto esaminare perché alcune persone diventino capaci di crudeltà. L'"erosione empatica" viene definita come una specie di "malattia della percezione" che può svilupparsi a causa di emozioni, stati d'animo o ragionamenti corrosivi, come il desiderio di vendetta, il portare risentimento, l'odio cieco, la paura, eccetera. L'intuizione del legame fra erosione di fondo e "trasformazione delle persone in oggetti" è però un classico problema filosofico: il problema husserliano dell'intersoggettività. Quando la nostra empatia è spenta non esiste l'altro e non può esserci intersoggettività. Quando la nostra empatia è spenta, – come accaduto, ad esempio, agli scienziati nazisti, – per noi esiste il solo modo dell'"Io", di una coscienza che si espone al mondo nell'esclusività intenzionale del soggetto-oggetto: questo stato, contraddistinto da una certa praticità di agire, ci permette di rapportarci soltanto alle cose o alle persone trasformate in cose. La Lebenswelt è così messa da parte, tra parentesi, abbandonata alle "ragioni" logiche ma fredde del tecnicismo scientifico.*

Con il prosieguo di questo lavoro, emergerà quale terreno fondante dell'intera impalcatura fenomenologica la nozione tutta husserliana di *Paarung,* – il cosiddetto "appaiamento percettivo", – attraverso cui sarà possibile delineare una teoria fenomenologica compiuta dell'empatia [*Einfühlung*] e dell'intersoggettività[47]. Ma ora ho bisogno di fare un piccolo passo in avanti, lasciando per un momento da parte il nostro fenomenologo.

Cavalcherò la suggestione di questo crinale etico interno alla fenomenologia avvalendomi delle considerazioni di Simon Baron-Cohen[48], psicologo accademico ed esperto di problematiche

[47] È proprio in virtù del concetto di *Paarung* – e sull'insistenza con cui Husserl tenta di definire le nozioni di "empatia" e "intersoggettività" – che preferisco, nonostante tutto, continuare a utilizzare il filosofo moravo come interlocutore privilegiato per la mia ricerca. In realtà la mia prospettiva fenomenologica sarebbe saldamente imperniata sullo spostamento d'accento merleaupontiano e sulla corrispettiva consolidazione dell'*io-posso* in luogo dell'*io-penso* intenzionale. Ciò che comincerà a emergere, – probabilmente già da questo paragrafo che forse avrebbe dovuto prendere il nome di *Fondazione fenomenologica dell'etica*, – è infatti una teoria pratico-comportamentale e al tempo stesso psichica della fenomenologia percettologica: un'*est*Etica. Per quanto concerne la discussione recente sugli sviluppi relativi all'empatia e all'intersoggettività nella fenomenologia husserliana (e sul tema proprio della *Paarung* come dimensione preegoica e pretetica) rimando alle opere di Natalie Depraz (*Alterity and Facticity*, con Dan Zahavi, Dordrecht, Kluwer, 1998; *On Becoming Aware: Steps to a Phenomenological Pragmatics*, con Francisco Javier Varela e Pierre Vermersch, Amsterdam: John Benjamins, 2003).

[48] Terminato il PhD presso l'University College London sotto la supervisione della neuroscienziata tedesca Uta Frith, Baron-Cohen diviene coautore (nel 1985) di un primo, importante studio che riporta l'autismo a un ritardo nello sviluppo di una teoria della mente e a un certo grado d'incapacità nello sviluppare consapevolezza di cosa possa esserci nella mente di un altro essere umano (incapacità poi definita "*mind-blindness*", o "cecità mentale"). L'elaborazione di una teoria della mente da parte del bambino è infatti fondamentale per acquisire la capacità di sostenere interazioni sociali e per lo stesso sviluppo dell'empatia. Nei suoi studi, Baron-Cohen ha teorizzato un'insufficiente "*joint*

concernenti lo spettro autistico, che in questi anni ha saputo bene ridefinire il nodo dell'empatia riprendendo temi ad alto contenuto filosofico.

Nella sua prima opera importante, *L'autismo e la lettura della mente* (1995), Baron-Cohen risolve i problemi dell'autismo nelle difficoltà empatiche, presentando una definizione cognitiva dell'empatia. Il lavoro che a noi maggiormente interessa, però, è il più recente *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà* (2011) in cui i risultati scientifici sono avvalorati da rilevanti considerazioni di valore etico.

Ridefinendo il problema del "male" in termini di "empatia", Baron-Cohen esamina perché alcune persone diventino capaci di crudeltà, e lo fa indagando il modo in cui una perdita del naturale sentimento empatico abbia inevitabilmente questa conseguenza. "*I nazisti avevano trasformato gli ebrei in paralumi*", – è questo l'esordio shock del testo, – ciò significa, nondimeno, da un punto di vista squisitamente filosofico, *trasformare le persone in oggetti*. Il primo discorso intenzionale (quello tipicamente brentaniano), come sappiamo, sottende una naturale predisposizione della mente a "parlare" tramite gli oggetti, marcando l'incommensurabile distanza soggetto-oggetto all'interno del processo conoscitivo. Franz Brentano, da cui l'indagine fenomenologica dello stesso Husserl prende primariamente spunto, presenta un sistema psichico assai più inflessibile di quello che tenterà di costruire il suo allievo filosofo. Il "protopsicologo" di Boppard, infatti, stabilisce che tutti i fenomeni di coscienza sono intenzionali e che dunque soltanto l'intenzionalità caratterizzi in maniera essenziale, specifica e definitoria l'ambito del coscienziale[49]. Non perdiamo di vista questo punto.

---

*attention"* (la capacità di condividere le esperienze, osservando oggetti o eventi, oppure seguendo uno sguardo o un gesto di puntamento) come fattore predisponente dell'autismo. È stato quindi il primo a dimostrare il ruolo centrale della corteccia orbito-frontale e dell'amigdala nella teoria della mente. Intorno alla fine degli anni Novanta, sviluppa inoltre la "*empathizing–systemizing theory*", teoria secondo la quale il diverso bilanciamento di capacità empatica (preponderante nelle donne) e di sistematizzazione (preponderante negli uomini) permette di comprendere le tipiche differenze psicologiche tra i generi. In quest'ambito, l'autismo (la mente sistematizzante) rappresenta una forma estrema di "cervello calcolante maschile", con capacità di empatia deficitaria, associata a una capacità di sistematizzazione superiore.

[49] Per Husserl, invece, come vedremo, non tutti gli stati di coscienza sono diretti verso qualcosa. Il che significa che non tutti gli stati di coscienza hanno un contenuto necessariamente intenzionale (pensiamo alle sensazioni). Questo è un grande passo in avanti poiché questa definizione più caratteristica e circoscritta dell'intenzionalità assimila la coscienza intenzionale della fenomenologia a ciò che un qualsiasi filosofo della mente contemporaneo chiamerebbe mente cognitiva o funzionale. Tre sono le caratteristiche che contraddistinguono l'intenzionale: [1] La prima caratteristica è la distinzione fra intenzionalità immanente, o riflessiva, l'*autocoscienza*, e l'intenzionalità trascendente (nel senso specifico della trascendenza fenomenologica), o conoscitiva. Nella fenomenologia husserliana, il cui metodo sta nel superamento o sospensione dell'atteggiamento naturale mediante la riduzione fenomenologica e l'*epoché*, la riflessione rimane lo strumento principale che permette il passaggio dall'oggetto naturalisticamente inteso alla dimensione imprescindibile della soggettività. A partire dalle *Idee* (1914) l'indagine in questione sarà detta *noetica* (la quale si differenzia invece dall'indagine intesa come *noematica* che si occupa essenzialmente dell'oggetto-nel-come delle sue determinazioni e dei suoi modi di datità). [2] La seconda caratteristica è la necessaria dipendenza dell'oggetto inteso da un determinato punto di vista e del contesto entro qui l'oggetto è situato. Il contesto include tutte quelle condizioni di sfondo che esercitano nei confronti della coscienza pressione e condizionamento. Senza queste condizioni, il contenuto non potrebbe nemmeno manifestarsi nella sua stessa idealità ed essenzialità. La dipendenza dalla prospettiva e dal punto-di-vista è inoltre, per Husserl, fondamentale poiché diventa lo spunto logico necessario per legittimare il suo

Alcuni scienziati nazisti – continua Baron-Cohen – avevano condotto particolari "esperimenti d'immersione" allo scopo di studiare le forme estreme dell'adattamento umano. Naturalmente quegli scienziati si erano avvalsi di ebrei e di altri detenuti prelevati dal campo di concentramento. Furono ricerche del tutto immorali, è evidente, rese però possibili dal fatto che quei professionisti, non necessariamente sadici e crudeli per natura, avessero saputo "spegnere" i naturali sentimenti di compassione per un altro essere umano che soffre. Ciò che quegli scienziati avevano perso di vista nei loro esperimenti così crudeli era proprio l'*umanità* dei loro soggetti[50], quella soggettività[51] sacrificata al bene superiore della ricerca medica. Questo è anche il tema hegeliano del riconoscimento.

Il grande ideale della razionalità illuministica (Adorno-Horkheimer) è la stessa ragione biecamente strumentale che Husserl condannava ai tempi della *Crisi*. È stato un male estremamente banale quel male che ha contraddistinto le più grandi tragedie della storia dell'umanità[52].

---

passaggio da una fenomenologia solipsistica a una fenomenologia completa o dell'*intersoggettività*. Ogni percezione, lo sappiamo, rinvia sempre a una *continuità*, ovvero a molteplici possibili percezioni nelle quali e per le quali un medesimo oggetto mostrerebbe sempre nuovi lati di sé. Ciò che viene percepito, infatti, non esaurisce mai lo sguardo sull'oggetto. È come se l'oggetto dicesse: *"Qui c'è ancora qualcos'altro da vedere, girami da tutti i lati, percorrimi con lo sguardo, vienimi più vicino, frazionami"*. Nessuna serie percettiva che affonda le radici nei vissuti del soggetto può esaurire il senso dell'oggetto, essendo, virtualmente infinite le prospettive da cui l'oggetto si può guardare. Ecco perché la possibilità del punto di vista, della prospettiva, è ciò che, da un lato puramente logico, apre al confronto con l'altro. Chiaramente la manifestazione che io ho dal *mio* punto di vista non posso averla da un altro punto di vista: un *Altri*, che proprio ora si trova in una posizione diversa da me, può avere quella manifestazione che a me manca, che a me occorre per *intendere* l'oggetto in modo differente. Per questo la consapevolezza di una necessaria "collaborazione" degli altri soggetti alla costruzione della mia esperienza del mondo porta Husserl a rivalutare il fondamento stesso del senso, non più soggettivo ma intersoggettivo. Naturalmente però – ma questo lo vedremo in seguito – per superare la prigione del solipsismo sarà indispensabile il ruolo trascendentale assunto dal corpo (la corporeità) in quanto veicolo empatico di confronto con gli altri. [3] La terza caratteristica dell'intenzionale è infine l'indipendenza della coscienza dall'esistenza degli oggetti cui essa si rivolge. Possiamo, com'è noto, immaginare e presentificare entità che non esistono (la montagna d'oro, la fonte della giovinezza), ma anche percepire oggetti che in realtà non esistono, come si verifica nelle allucinazioni. Porre l'intenzionalità, come fa Husserl, al centro della descrizione fenomenologica, significa anzitutto individuare la radice della coscienza nella sua stessa attività rappresentazionale. Ogni atto è una rappresentazione o fondato su una rappresentazione, questo il presupposto che Husserl e Brentano considerano imprescindibile nell'analisi filosofica. A differenza di quest'ultimo però, Husserl ricerca e stabilisce una stratificazione tra gli stati di coscienza: ai vissuti eidetico-intenzionali, il filosofo affianca vissuti di coscienza iletico-materiali, distinguendo così l'aspetto attivo (costitutivo e formale) – la coscienza che vede, intende e significa – dall'aspetto passivo (recettivo e affettivo) della coscienza stessa. Per questo sarà necessario integrare al concetto di "mente intenzionale" la nozione decisiva di "mente fenomenica", ci torneremo. Per la stesura di questa nota come per le questioni concernenti il cognitivismo husserliano, ho ampiamente utilizzato i lavori di Roberta Lanfredini.

[50] Tutte le scienze che guardano all'uomo indicano come "soggetti" i loro oggetti di studio, sottintendendo un'attenzione ai sentimenti della persona studiata. Un'ironia sottolineata dallo stesso Baron-Cohen (p. 3).

[51] Da leggersi come la "cavallinità" di Aristotele.

[52] Senza volere entrare troppo nello specifico dell'ennesima questione, qui è palesemente voluto il richiamo al testo capolavoro di Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme (Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*) del 1963. Del resto, non è un caso che anche il libro di Baron-Cohen si chiuda con un richiamo alla filosofa di Hannover. "*Dobbiamo aggiungere che l'espressione "banalità del male" si adatta anche al fatto che decine di migliaia di* comuni *cittadini tedeschi furono complici dell'Olocausto. Molti di loro non poterono essere successivamente incolpati di crimini di guerra perché svolgevano semplicemente il loro lavoro, eseguivano solo ordini o erano responsabili solo di un piccolo anello della catena. Eichmann e i burocrati suoi pari curarono con il massimo zelo i dettagli dei loro piani di sterminio, come l'organizzazione dei treni che trasportavano gli ebrei ai campi. Eseguivano gli ordini meccanicamente e senza metterli in discussione*" (pp. 142-143).

Parlare dell'insolubile problema del male in termini fenomenologici è forse un azzardo. Proviamo, tuttavia, – seguendo il ragionamento di Baron-Cohen, – a sostituire il termine "malvagità" con il concetto di "erosione empatica". L'erosione empatica è una forma di "malattia della percezione" (definizione mia) che può svilupparsi a causa di emozioni, stati d'animo o ragionamenti corrosivi, come il desiderio di vendetta, il portare risentimento, l'odio cieco, la paura, eccetera. Non è un volo pindarico della psicologia, neppure un vezzo delle scienze cognitive: l'intuizione del legame fra erosione di fondo e trasformazione delle persone in oggetti – fa presente ancora Baron-Cohen – risale al filosofo austriaco (poi naturalizzato israeliano) Martin Buber, non a caso un campione dell'intersoggettività.

Buber pubblica il suo libro più famoso nel 1958. Il testo, *L'io e il tu*, contrappone il modo di essere-nel-mondo tipico della relazione autentica *Ich-Du* (Io-Tu, per l'appunto) al modo strumentale *Ich-Es* (Io-Esso). Se dunque il primo modo mette in relazione il soggetto con un'altra persona considerata kantianamente come "fine in sé", il modo Io-Esso mette in campo un rapporto esclusivamente strumentale, in cui il soggetto si confronta con un'altra persona o con un oggetto per usarli in vista di qualche scopo. Quando la nostra empatia è spenta non esiste l'altro e non può esserci intersoggettività. Quando la nostra empatia è spenta, – come accaduto agli scienziati nazisti, – per noi esiste il solo modo dell'"Io", di una coscienza che si espone al mondo nell'esclusività intenzionale del soggetto-oggetto: in tale stato, ci possiamo rapportare soltanto alle cose o alle persone trasformate in cose. La *Lebenswelt* è così messa da parte, tra parentesi, abbandonata alle circonvoluzioni del solipsismo[53], l'atteggiamento di chi risolve ogni realtà in sé medesimo.

[53] In verità la relazione tra "freddo ragionamento" ed empatia è assai più complicato di quanto non abbia voluto, in queste prime pagine, dimostrare. Esiste una stretta correlazione fra la praticità del pensiero (la decisione) e l'emotività. Ce lo dimostra sperimentalmente il testo di Antonio Damasio *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1994). Damasio riporta il famoso caso Elliot: padre modello, lavoratore socialmente impeccabile colpito dalla sciagura di un tumore circoscritto nell'area del lobo frontale. L'operazione chirurgica d'asportazione delle cellule tumorali fu impeccabile, eppure Elliot dopo l'intervento subì un proverbiale cambiamento di personalità. Egli, in primo luogo, non possedeva più la facoltà decisionale, non sapeva cioè prendere più alcuna decisione, neppure la più piccola. In un certo senso, era stato compromesso il suo libero arbitrio (p. 76). Accertato inoltre un certo disadattamento emotivo, Elliot fu destinato a una psicoterapia che non diede gli esiti sperati. La cosa paradossale è che l'intelligenza di Elliot non risultava danneggiata: il nostro rispondeva bene ai test cognitivi e psicologici proposti. Inoltre Elliot presentava integra la capacità attentiva, la memoria del passato, quella a breve termine, la sfera del linguaggio, la capacità d'apprendimento, le capacità aritmetiche. Da un punto di vista *razionale*, Elliot era esattamente lo stesso di prima. Non si poteva dire lo stesso per le sue capacità percettive-emozionali. Ora Elliot riusciva a raccontare la tragedia della sua vita con un distacco impressionante, quasi non stesse parlando di se stesso (p. 84). Molti ricercatori provarono a sollecitare le sue emozioni per via meccanica, come ad esempio nella somministrazione di stimoli visivi particolari. Niente. Elliot sapeva tutto ma non sentiva più nulla. *Sapere senza sentire*, questa era la sua malattia. Altri esperimenti condotti in laboratoio, come anche molteplici altri test non diedero mai risultati particolarmente preoccupanti o che potessero sembrare allarmanti. Né i test sullo sulla scelta delle azioni, né quelli sulle conseguenze delle proprie azioni, né quelli che furono somministrati per valutare la capacità del soggetto di concettualizzare mezzi efficaci al fine di raggiungere un obiettivo sociale. Le prestazioni di Elliot erano in accordo con tutti gli altri punteggi ottenuti nei test convenzionali in laboratorio, ma contrastavano nettamente con il deficit *reale* della capacità decisionale che il paziente mostrava nella vita di ogni giorno (p. 90). L'ambiente asettico del laboratorio non possedeva le "condizioni sociali" necessarie per valutare la reale emozionalità di Elliot. Tradotto in un linguaggio vagamente fenomenologico-merleaupontiano: tutti quei test non tenevano assolutamente in conto del contesto percettivo dell'azione. L'assenza

La ragione strumentale – quella scientifico-calcolante per intenderci – detiene comunque un certo primato pratico. Quando infatti una persona è focalizzata sul perseguimento dei propri interessi, quando è concentrata *soltanto* sulle proprie azioni, essa si trova potenzialmente in uno stato di scarsa empatia. Non per questo diventa malvagia. Nella migliore delle ipotesi vive in un mondo tutto suo; in ogni caso non ha attenzione per il mondo-della-vita. Vive di rappresentazioni, di segni, di oggetti da modellare nel modo più efficace e produttivo. Magari è stressata, magari "non riesce ad ascoltare il proprio corpo". Tuttavia, parliamo di uno stato transitorio e propedeutico per la realizzazione dei propri *obiettivi* specifici. Non c'è niente di sbagliato (altrimenti neppure le *Ricerche filosofiche* e tutta la pragmatica del "secondo Wittgenstein" avrebbero motivo di esistere!).

Baron-Cohen ci dice che esiste empatia*"quando smettiamo di focalizzare la nostra attenzione in modo univoco (single-minded), per adottare invece un tipo di attenzione "doppia" (double-minded)*" (p 13). Perché focalizzare la propria attenzione "in modo univoco" significa prestare attenzione soltanto alla propria mente, ai propri pensieri e alle proprie percezioni; mentre un'attenzione "doppia" indica la compresenza dell'altro-in-quanto-tale all'interno della propria prospettiva[54].

> *Essere in grado di entrare in empatia significa essere in grado di comprendere con precisione la posizione dell'altra persona, identificarla con un "dove si trova"* […] *L'empatia evita il rischio di fraintendimenti e di problemi di comunicazione, consentendo di capire che cosa potrebbe intender l'altra persona* (pp. 15-16).

L'empatia è ancora – per Baron-Cohen – la capacità d'identificare ciò che qualcun altro sta pensando e provando, e dunque di reagire ai quei pensieri e ai quei sentimenti con un'emozione rispondente e appropriata. Questo ci indica come nell'empatia convivano sempre due momenti fra loro interconnessi: il riconoscimento e la risposta[55]. Anche nella tradizione fenomenologica, –

---

dell'imprecisato, delle sfumature di significato, dell'ininterrotta e sempre aperta evoluzione della situazione della vita reale: un laboratorio non può riprodurre tutto questo (forse anche le scelte dei nazisti erano scelte senza decisione, ricordiamo le parole di Eichmann, del resto). Per concludere, possiamo dire, insieme a Damasio, che il povero Elliot era stato sciaguratamente destinato (dal tumore come anche dal successivo intervento chirurgico atto a rimuoverlo) a una vita dalla percezione sfasata, poiché "scollegata" di fatto dall'ambito empatico ed emozionale. Ragionare a sangue freddo era la sua condanna.

[54] Evidentemente un modo differente per parlare di *Paarung*.

[55] Assieme alle colleghe Sally Wheelwright, Bonnie Auyeung e Carrie Allison, Baron-Cohen è riuscito a sviluppare una scala capace di misurare l'empatia in ciascuna fascia di età (2006). Così è stato realizzato il cosiddetto *Quoziente di empatia* (QE), che risponde alle due componenti fondamentali del riconoscimento e della risposta. Attraverso il QE sono stati costruiti sette livelli di empatia (0-6), risultati dalla compilazione di 40 *item*. Il test, fondato esclusivamente sull'autovalutazione, ha permesso di determinare il circuito dell'empatia e il corrispettivo "meccanismo di empatizzazione". Considerando questi studi, – e avvalendosi soprattutto della risonanza magnetica funzionale (*functional magnetic resonance imaging*, fMRI), – alcuni neuroscienziati si stanno occupando di tracciare un quadro

pensiamo a proposito alle riflessioni di Alfred Schütz sulla *Lebensformen* o della stessa Edith Stein riguardo al concetto d'*immedesimazione*[56], – l'empatia è vissuta, del resto, come una "sintonizzazione percettiva" della coscienza. Al tempo stesso, – come vedremo, – un atto empatico è una "pura esperienza intersoggettiva", la consonanza di uno stare al mondo. Torniamo a Husserl: "*Tutto ciò che vale per me, vale anche, a quanto ne so, per tutti gli altri uomini, che mi sono alla mano nel mio mondo circostante. Sperimentandoli come uomini, li comprendo e li accetto come "io", quale io sono, e riferentisi ciascuno al suo mondo circostante naturale: in maniera tale però che concepisco il loro e il mio mondo circostante come un solo e medesimo mondo oggettivo, che si diversifica soltanto nel modo con cui giunge alla coscienza di ciascuno di noi. Con tutto questo, noi ci intendiamo con i nostri simili e poniamo assieme una realtà oggettiva spazio-temporale, quale nostro comune mondo esistente, a cui noi stessi apparteniamo*" (*Idee I*, p. 61).

Di fatto, contrariamente a Baron-Cohen e alla prospettiva della psicologia contemporanea, la fenomenologia – proprio in quanto "scienza" squisitamente filosofica – vede nell'empatia un evento che non riguarda esclusivamente la vita (psichica ed emotiva) tra conspecifici. Il nostro Husserl – come ampiamente documentato nella nota 26 – conosceva personalmente lo psicologo renano Theodor Lipps e aveva letto le sue opere sul godimento estetico. A parere di quest'ultimo, in effetti, gli atti empatici si radicherebbero all'interno di un romantico, arcaico e immediato stare al mondo, quasi rappresentassero l'intima propaggine di un richiamo estetico all'unità perduta, "una risposta disarmata alla moltitudine di lacerazioni psichiche cui l'esistenza costringe gli individui" (Lucantoni, 2013). Il sentimento estetico estende il mito dell'empatia, e dunque il meccanismo neurofisiologico dell'empatizzazione-immedesimazione, all'atteggiamento proprio di un essere umano percipiente. Come accade tutt'oggi, – analizzeremo le posizioni del neuroscienziato indiano Vilayanur Subramanian Ramachandran, – anche all'epoca di Husserl e della fenomenologia, esistevano studi incrociati tra la psicologia e la storia dell'arte.

Nell'anno 1906, ad esempio, un Lipps già lontano dallo spettro cocente dello psicologismo dà alla luce un'opera fondamentale (*Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*), in cui tenta di spiegare il modo rispetto al quale la contemplazione dell'oggetto d'arte, nella sua forma essenziale, richieda sempre la com-partecipazione emotiva dell'osservatore sotto forma di

---

delle aree cerebrali che ricoprono un ruolo centrale quando si entra in empatia. Ritorneremo a parlare di questo nell'ultima parte della nostra ricerca.

[56] *"Nell'istante in cui il vissuto emerge improvvisamente dinnanzi a me, io l'ho dinnanzi come Oggetto (ad esempio, l'esperienza di dolore che riesco a "leggere nel volto" di un altro); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portarmi a datità più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto, ma, immedesimandomi in esso, rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il suo soggetto, al suo posto. Soltanto dopo la chiarificazione cui si è pervenuti mediante l'attuazione giunta a compimento, il vissuto stesso torna dinnanzi a me come Oggetto"* (Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, 1919, pp. 77-78, ed. Studium, Roma, 1998).

"giustapposizione mimetica della propria postura corporea". Lipps spiega quest'atteggiamento plastico-mimetico nell'esempio di uno spettatore che si ritrova a fissare una colonna reggente un architrave, e che viene *dunque* indotto all'immedesimazione: allo stesso modo della colonna, quell'osservatore accentuerà inconsapevolmente la propria stazione eretta per sopportare la pressione di un analogo, fantasmagorico architrave. Quest'idea di un corpo plastico-mimetico-percipiente è la nemesi (non ancora fenomenologica) del corpo geometrico-ideale proposto dalle *Naturwissenschaft*.

Naturalmente i successivi sviluppi della psicologia dell'empatia vedranno un radicale e progressivo distacco dalle posizioni "romanticheggianti" di Theodor Lipps. Lo psicologo tedesco spingerà infatti la sua tesi sull'immedesimazione in una direzione molto criticata[57] → Quando un io si trova correlato in un atto empatico con un altro io, – parafrasando Lipps, – cioè dire, quando un io *intenziona* con estrema pienezza il vissuto altrui, potrà accadere che i confini della soggettività originale si disciolgano sino a venire meno, e che l'io intenzionante si fonda completamente nell'io intenzionato, dando luogo a una vera e propria *unipatia* percettiva[58]. Vedremo come per Husserl, l'empatia si risolva piuttosto in una "presentificazione" dell'altro.

---

[57] *Zur Einfühlung*, in «Psychologische Untersuchungen». Vol. 2. Ed. Th. Lipps. Leipzig: Engelmann, 1913.

[58] Un grande merito del contributo di Michele Lucantoni (*Empatia: un ritmo dell'essere*, in «Riflessioni sistemiche», numero 8, luglio 2013, Roma) è quello di aver messo in luce le criticità del pensiero di Lipps rispetto alle argomentazioni di una fenomenologia propria dell'empatia. Lucantoni sottolinea soprattutto come Edith Stein abbia saputo rivolgere delle critiche profonde all'impostazione di Lipps all'interno di quella che fu la sua dissertazione di laurea (un testo oggi conosciuto come *Il problema dell'empatia*). La fenomenologa riconobbe infatti allo psicologo tedesco il merito di aver colto la centralità dell'esperienza empatica, ponendo l'accento sul carattere precipuo di "esigenza" (p. 81) e sull'oggettività che questa stessa sembrerebbe manifestare. Questo però sembra non bastare per una corretta fenomenologia dell'empatia; così Stein analizza la tesi di Lipps: "*Ad esempio: io sono un unico Io con l'acrobata allorché, guardandolo attentamente seguo dall'interno i suoi movimenti. Solo quando esco dalla pienezza dell'atto empatico e rifletto sul mio «Io reale», avviene la scissione ed i vissuti non provenienti da me appariranno come vissuti appartenenti «all'altro» ed immanenti nei suoi movimenti. Se tale descrizione colpisse nel segno, sarebbe eliminata la distinzione fra l'esperienza vissuta estranea e quella propria e la distinzione tra Io estraneo e Io proprio, per cui la sussisterebbe solo attraverso un'associazione di diversi «Io reali» ossia di diversi individui psicofisici. Se questo fosse vero, rimarrebbe del tutto incomprensibile che cosa faccia sì che il mio corpo proprio sia mio, e quello estraneo estraneo, giacché io vivo «in» uno come nell'altro nello stesso modo, e vivo i movimenti sia dell'uno che dell'altro nello stesso modo. Questa tesi di fatto non è soltanto contraddittoria nelle sue conseguenze, ma è pure una descrizione evidentemente falsa. Io non sono un unico essere con l'acrobata, ma sto solo «presso» di lui; io non compio realmente i suoi movimenti, ma «quasi», vale a dire non solo non compio i movimenti dall'esterno (cosa del resto rilevata pure da Lipps), ma quel che «interiormente» corrisponde ai movimenti del corpo proprio – ossia il vissuto dell'«io muovo» – non è originario per me, bensì è non-originario*" (p. 87). La critica della Stein culmina nella categorica negazione dell'*unipatia* di Lipps: una chimera teoretica che confonde "l'autodimenticanza" – tipica del miraggio di una finta immedesimazione (p. 88) – con la reale acquisizione di un oggetto. L'empatia, ancora secondo Stein, non prescinde dall'inviolabile delimitazione fisica dei corpi. La filosofa di Breslavia riconosce comunque nell'empatia "una precipua dimora tra i possibili atti di coscienza" (Lucantoni), e per questo tenta di sviscerarne la dettagliata fenomenologia nel mentre del proprio accadere. Ancora dal testo del 1917: "*Nell'istante in cui il vissuto emerge improvvisamente dinnanzi a me, io l'ho dinnanzi come Oggetto (ad esempio, l'esperienza di dolore che riesco a "leggere nel volto" di un altro); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portarmi a datità più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto, ma, immedesimandomi in esso, rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il suo soggetto, al suo posto. Soltanto dopo la chiarificazione cui si è pervenuti mediante l'attuazione giunta a compimento, il vissuto stesso torna dinnanzi a me come Oggetto*" (pp. 77-78). L'immedesimazione del vissuto dell'altro è sempre una consonanza di un comune stare al mondo,

L'immediatezza fenomenologica dell'esperienza empatico-percettiva, – sia essa relata al vissuto di un conspecifico, oppure declinata secondo un'estasi mondana, – si contrappone in ogni caso alla mediatezza artificiale delle scienze (europee) della natura.

Concludiamo questa stravagante panoramica sulle "scienze del male" restituendo nuovamente la parola al nostro Husserl.

Come visto, secondo Husserl, uno dei grandi a-priori che determinano l'ontologia della natura è la spazio-temporalità; un altro è la causalità (p. 31). Riprendiamo questo punto. Se qualcosa esiste, di fatto, occorre che quella cosa esista in un luogo dello spazio e un punto del tempo. Questo perché la natura *si trova* nello spazio, *occupa* una posizione e *ne riempie* una porzione con la sua estensione. Inerisce inoltre alla sua essenza la possibilità stessa della quiete o del moto, non prescindendo neppure dalla dipendenza alle circostanze che, di fatto, caratterizza ogni tipo di corpo materiale (geometrico-ideale). Secondo la "*reverse engineering*" della fenomenologia, la ragione del pensiero scientifico si sarebbe edificata rispetto a quelle "strutture dell'apparire" dell'ontologia della natura materiale stessa secondo cui la condizione di possibilità di una cosa reale consisterebbe nell'essere *originariamente posta* in connessioni causali con tutte le altre cose dell'ambiente circostante. Pertanto la fisica rappresenta la scienza per antonomasia, l'incarnazione perfetta di quest'ontologia: soltanto la fisica, infatti, cerca di determinare in maniera matematicamente precisa tutte quelle connessioni causali che i corpi intrattengono all'interno di un dato ambiente. Le scienze della natura, – fin dagli albori della civiltà europea, – si sono sviluppate nella misura in cui hanno saputo cogliere questo modo di essere della natura (finché hanno elaborato e raffinato dei metodi sempre più precisi per conoscere *quelle* cose) senza presupporre, allo stesso tempo, il principio ontologico rilevatisi nella nostra esperienza pre-scientifica del mondo.

Le scienze, tuttavia, non si sono sempre limitate a proseguire e a sviluppare le indicazioni reperite dall'esperienza, perché spesso hanno dimenticato l'esperienza, assoggettando il mondo e la vita al tecnicismo dei propri linguaggi specialistici, burocratici e procedurali. *Nelle scienze della natura emergerebbe dunque un aspetto idealizzante, astrattivo e al tempo stesso costruttivistico, capace di proiettare sul mondo dell'esperienza un vestito vuoto fatto di fantasmi a forma d'idea*[59]. Se dunque è vero che tra scienza ed esperienza esiste un salto, una discontinuità pura e strutturale, –

---

ma non – come forse intendeva Lipps – uno smarrimento del Sé, una dimenticanza del proprio baricentro all'interno di un vissuto estatico condiviso.

[59] Per Husserl, le cose naturali (le "realtà-cause") che lo studioso della natura – o il fisico esatto, o lo psicologo, o lo stesso scienziato da laboratorio – suppone e considera "vera natura", non possono veramente essere considerate tali poiché non sono *più* esperibili sensorialmente. Le "cose della fisica" sono delle *costruzioni* cui si giunge dopo lunghi processi d'idealizzazione. La fisica, infatti, prende le mosse sempre e comunque da un ordine geometrico, un ordine cioè costruito concettualmente (*Prolegomeni alla logica pura* / *Ricerche Logiche*, p. 255). Le teorie scientifiche sono delle semplici ipotesi esplicative, costruzioni del pensiero che mirano a spiegare (partendo da modelli geometrico-matematici) ciò che accade sul terreno dell'esperienza (*Crisi*, p. 68) ma che finiscono per modificarne il senso – letteralmente – obliandolo, scambiando una coltre di idee, di numeri, di simboli, di segni e di astrazioni per il vero essere del mondo.

una diversa "ontologia regionale", come c'insegna Husserl, – è egualmente vero che troppo spesso questa discontinuità è sfociata, all'interno di quel fiume carsico che è la storia, in una frattura netta: una crisi di senso.

Perché il linguaggio – in quanto *logos* – non sarebbe quel male assoluto che queste scienze, corrotte e distratte, ci vogliono restituire in tempo di crisi: il Linguaggio esprime sempre, di per sé, le medesime strutture dell'esperienza antepredicativa.

La vita degli esseri umani, ovvero di quegli esseri viventi contraddistinti dalla linguisticità[60], si distingue dalla vita di tutti gli altri esseri viventi proprio per la discorsività logica del pensiero. Come dire: perché l'essere umano *sa* di vivere. Questa è anche l'interpretazione patosofica di Aldo Masullo che, a riguardo di Husserl, cita spesso il verbo greco "*páskein*" (una delle cui radici è "*path*"). "*Páskein*" significa appunto "vivere". Ma a differenza di altri verbi greci che specificano per lo più il "vivere fisicamente" o il "vivere in senso biologico", "*páskein*" indica un "vivere" in senso transitivo. Indica cioè la vita come "capacità di provare, avvertire, prendere consapevolezza". Vivere l'esperienza. Infatti "*path*" è anche radice di *pathos*, cioè patimento, ma non nel senso ordinario (e cristiano) di dolore, piuttosto in quello più ampio del provare. Masullo contraddistingue così il termine "paticità", come capacità propria dell'essere umano. Paticità è appunto vivere provando, vivere assaporando, vivere godendo. La parola stessa "filosofia" – continua ancora Masullo – deriva non a caso da "*sofos*", letteralmente: "colui che annusa, che assaggia, che sa distinguere i sapori e gli odori". Di fatto, proprio da questa capacità di distinguere odori e sapori, – e di metterli in relazione fra loro, – nascerebbe il *logos*, la Logica, il pensiero nella sua forma più sviluppata. Non si può quindi tentare di conoscere l'uomo (e le sue manifestazioni) se non partendo dalla presa d'atto dell'esperienza quotidiana. Questo è anche il senso – ancora secondo Masullo – della stessa fenomenologia husserliana[61], sebbene nel suo limite cartesiano. L'ipoteca è quella del sempre citato *cogito ergo sum*: una costruzione metafisica che ha il compito di mettere al riparo da tutte le altre metafisiche, – starebbe qui il "senso antimetafisico" husserliano non colto da Derrida, –

[60] Nella quinta parte del suo famoso *Discorso sul metodo* (1637), con l'intento di tracciare le differenze tra gli uomini e gli altri esseri viventi, Cartesio indicava specificatamente la facoltà di parola (intesa come "espressione dell'anima propria razionale") l'elemento decisivo dell'umano rispetto al resto del mondo animale: "*È assai noto che non c'è uomo tanto ebete e stupido, neppure un pazzo, che non sia capace di mettere insieme diverse parole e farne un discorso per comunicare il suo pensiero; e che al contrario non c'è altro animale, per quanto perfetto e felicemente creato, che possa fare lo stesso*" (p. 60). Il linguaggio e la facoltà linguistica rappresentano indubbiamente una delle principali caratteristiche della nostra specie. L'unicità quasi miracolosa del linguaggio è tuttora considerata da molti eminenti studiosi, fra tutti il linguista e psicologo cognitivo Noam Chomsky (1966), come il tratto distintivo dell'essere umano. Sull'argomento, – proponendo però una prospettiva critica, – segnalo il bel testo scritto da Francesco Ferretti *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari (2007).

[61] Il tema "*páskein*" di Masullo trova un corrispettivo nel concetto husserliano di *Erlebnis* (che lo stesso Husserl in verità trae da Dilthey). Il sostantivo che viene dal verbo tedesco *erleben* è propriamente l'atto di vita, ma anche il provare, il sentirsi vivere.

come da ogni prodotto ideologico diverso, interessandosi esclusivamente al pensare, alla mera coscienza-in-atto, insomma a una "logica della conoscenza".

La fenomenologia possiede *allora* una ragione storica precisa, un compito costitutivo, una missione e un senso filosofico profondo (che Husserl dichiara sin dalla *Quarta ricerca logica*). Siccome "scienza rigorosa", e in quanto "filosofia prima", la fenomenologia ha il dovere morale di sapersi contrapporre a tutte le "scienze del male", – come mi sono divertito ad apostrofarle sulla falsariga del testo di Baron-Cohen, – riconducendo cioè le forme logiche del pensiero e del linguaggio alle medesime strutture da cui sono nate originariamente e che sono state in seguito obliate dal finto progresso della tecnica.

## *ε - Un primo tuffo nella coscienza*

**ABSTRACT:** *Il cervello degli esseri umani contiene non uno ma numerosi meccanismi coinvolti nella visione. Possiamo dire che esistono almeno due sistemi che si sono evoluti in tempi diversi. Il primo è quello condiviso con i pesci e con gli anfibi. Il secondo, più complesso, è invece appannaggio esclusivo dei mammiferi. Questo secondo sistema è ciò che specificatamente ci permette di percepire il mondo circostante: è il meccanismo che maggiormente utilizziamo per muoverci e conoscere all'interno di un ambiente-mondo. Il fatto rilevante è che la "coscienza" non è una proprietà generale di tutte le parti del cervello. L'esempio dell'arto fantasma, come anche l'esempio dello split-brain chirurgico, dimostrano una grande valenza anche fenomenologica: confermano come solamente uno scarto linguistico – cioè dire il raggiungimento delle regioni del cervello responsabili della comunicazione verbale, generalmente localizzate nell'emisfero sinistro, – renda consapevole un'informazione; ci suggerisce anche che il mero stato percettivo potrebbe fondare da sé un comportamento. Nel corpo biologico accade spesso che la funzione di un organo difettato possa essere compensata dall'operare di altre cellule che ne accolgano la mansione. Resta il fatto che qualunque modificazione patologica risulti fenomenologicamente "complicata" per l'organismo: un organo ammalato coglie infatti aspetti controversi della cosa esperita presentando illusioni o lati fantasmagorici che non alla dimensione noematica propria del percetto. Sono come distorsioni percettive. Di là dalla significazione categoriale, dalla volizione dell'io e dall'attuazione teoretica, esiste per Husserl una pura disposizione connaturata che egli chiama esplicitamente "emotiva", una dimensione che concorre originariamente alla costituzione del valore d'oggetto. Il capitolo si presenta già da queste prime note assai intricato, parte da alcune suggestioni e rilevanze neuroscientifiche penetrando all'interno delle criticità più stringenti dell'impianto fenomenologico. Ricorrendo ai testi di Costa e Lanfredini, quello che qui provo ad accennare è l'impossibilità di una netta riduzione fra dimensione attiva e passiva della mente fenomenologica, il fatto che anche quest'ultima concorra antepredicativamente e implicitamente alla chiarificazione-costruzione del senso.*

Abbiamo appena accennato alla coscienza-in-atto. Ma cos'è esattamente *questa* coscienza? La coscienza è quella cosa per cui se io mi dicessi *"Sta' attento,* ***non*** *pensare a un elefante!"*, finirei per pensare necessariamente a un elefante (Edelman, 1992). Sembra dunque essere ancora l'intenzionalità, la prerogativa di tutto questo[62].

Un fenomeno clinico assai singolare, noto in letteratura come "visione cieca" (*blindsight*), rende bene ciò che Antonio Damasio ha saputo, altrettanto bene, definire come "errore cartesiano": il fatto che *una* coscienza (cartesianamente intesa) sia, di fatto, fenomenologicamente inaccettabile. Una "coscienza" è infatti sempre guidata da informazioni sensoriali e da stati percettivi *organizzati* – è questa una delle questioni che andremo a dimostrare nel prosieguo del presente capitolo – che sono e rimangono, spesso, completamente inconsapevoli.

[62] In che senso è plausibile parlare di un "problema" della coscienza? È ciò che si è chiesta Roberta Lanfredini all'interno dei suoi studi incrociati tra fenomenologia e filosofia della mente. E ancora: Perché mai, dicendo "problema" ("enigma", oppure ancora "mistero"), è sempre e soltanto il concetto di coscienza a essere preso di mira e mai quello di mente? Rispetto a che cosa la coscienza è così problematica? Di contro, *che cos'è di preciso una mente?* (*La filosofia della mente e il «problema» della coscienza*, Firenze 2005).

Senza scomodare subitamente il genio di Freud[63], ricordiamo che già il grande filosofo di Oldenburg, Johann Friedrich Herbart (1824), sosteneva che tutti i vissuti di coscienza (alias le idee) variano per la durata o per l'intensità del proprio manifestarsi, al contrario dell'anima che invece rimane, in sé, sempre unitaria. Così, – ci dice ancora Herbart, – quando accade che due vissuti differenti si presentano contemporaneamente alla coscienza, essi finiscono per integrarsi in un'unità più complessa, oppure tenderanno reciprocamente a inibirsi. Un'idea inibita s'indebolirà sino al punto di scomparire dalla coscienza dell'individuo (Hebart è il primo a utilizzare l'espressione "soglia di coscienza"), senza tuttavia cessare di esistere, di "muoversi" e di agire all'interno di essa. Una rappresentazione non significativamente legata – e questo è forse il lascito filosofico più importante di tutta la lezione psicoanalitica – creerà naturalmente un automatismo comportamentale.

Torniamo ora al problema della visione cieca. Sappiamo che il cervello degli esseri umani contiene non uno ma numerosi meccanismi coinvolti nella visione, li analizzeremo. Per ora, semplificando, possiamo dire che esistono *almeno due sistemi* che si sono evoluti in tempi diversi. Il primo e più primitivo sistema di visione è quello condiviso dai pesci e dagli anfibi. Il secondo, più complesso, è invece appannaggio esclusivo dei mammiferi. Questo secondo sistema è ciò che specificatamente ci permette di percepire il mondo circostante: è il meccanismo che maggiormente utilizziamo per muoverci e conoscere all'interno di un ambiente-mondo.

Tuttavia il sistema "primitivo" non è estinto del tutto ma ci occorre ancora oggi per portare all'attenzione movimenti improvvisi, potenzialmente minacciosi, che accadono lateralmente, al di fuori cioè del nostro campo visivo (Plutchik). Allo stesso modo, a causa di un danno cerebrale specifico, come ad esempio a seguito di un danneggiamento di quel sistema visivo semplicisticamente definito "mammifero", gli individui possono ancora recuperare modalità percettive più antiche, dunque sublimare alcune funzioni perdute attraverso una maggiore sollecitazione del sistema percettivo primitivo. Queste persone riescono ancora, sorprendentemente, a guidare il movimento delle mani verso un oggetto specifico o afferrarlo (i cosiddetti "movimenti di raggiungimento" o *reaching*), persino senza osservare ciò verso cui il proprio arto è diretto e senza conoscerne pertanto la direzione. In altre parole, il fenomeno della visione cieca – qui solamente anticipato – vuole suggerirci che *la "coscienza" non è una proprietà generale di tutte le parti del cervello*.

Altri studi condotti su alcuni pazienti, – che a causa di una grave forma di epilessia avevano subìto un'operazione chirurgica allora di avanguardia, – dimostrarono come la disconnessione di

[63] Alcune considerazioni neurologiche del padre della psicoanalisi torneranno assai utili in seguito. Non ringrazierò mai abbastanza Roberto Finelli di avermi "costretto" a leggere il *Progetto di una psicologia* (1895), un testo fenomenale benché rinnegato dall'autore austriaco.

certe porzioni del cervello, implicate nella percezione, da altre porzioni implicate invece nel comportamento verbale, finisca per "scollegare" le prime anche dalla "coscienza"[64]. Ormai si presume che le zone del cervello implicate nel comportamento verbale siano anche quelle *responsabili* della coscienza. Esiste una parte dell'encefalo chiamata "corpo calloso", la quale permette ai due emisferi cerebrali di condividere dati e informazioni in modo che ogni lato sia sempre informato di ciò che l'altro lato sta facendo o percependo. Quando però il corpo calloso è danneggiato o reciso chirurgicamente, – come nel caso descritto, – questo perfetto *meccanismo di comunicazione cerebrale* viene meno, e gli emisferi cominciano ad agire indipendentemente, all'insaputa l'uno dall'altro.

Gli effetti della disconnessione cerebrale, non precedentemente presupposti, sono divenuti però evidenti unicamente perché soltanto un emisfero, – generalmente quello sinistro, – controlla il "centro del linguaggio". Ovvero: soltanto un lato del cervello (in condizioni non patologiche, s'intende) è in grado di riferire verbalmente quello che sta percependo. Così, quegli sfortunati pazienti che si ritrovarono con il "cervello diviso" cominciarono a riferirsi alla propria parte sinistra del corpo come "posseduta da una *mente propria*". Per fare un esempio particolarmente suggestivo, riporto il caso di un paziente che si ritrovava regolarmente a gettare via il libro con la propria mano sinistra ogni qual volta lo stava leggendo con vivo interesse. Oggi sappiamo che la parte destra dell'encefalo, – quella che controlla la parte sinistra del corpo, – *non sa leggere*[65], dunque troverebbe l'atto di leggere estremamente noioso. La mano sinistra di quell'uomo non era posseduta da chissà quale demonio, ma rispondeva semplicemente a un'informazione cerebrale non più verbalizzata: *"Mi sto annoiando, getto il libro"*. Che il problema della coscienza sia diventato, tutto a un tratto, un problema *delle* coscienze?

Questo primo esempio ci suggerisce, in ogni caso, come solamente uno scarto linguistico – cioè dire il raggiungimento delle regioni del cervello responsabili della comunicazione verbale,

[64] Negli anni '50 del secolo scorso, negli Stati Uniti, è accaduto che una forma di epilessia particolarmente grave (dunque non curabile con il solo ausilio farmacologico) venisse spesso "risolta" attraverso un'operazione sperimentale detta "di divisione del cervello" (*split-brain*). Tale intervento dal nome così macabro comporta, "semplicemente", la sezione del corpo calloso, quel fascicolo di fibre che collega i diencefali. Nelle persone affette da questa particolare forma di epilessia, infatti, le cellule nervose di un emisfero cerebrale diventano talmente iperattive e frenetiche da trasmettere incontrollatamente questa stessa iperattività anche all'altro emisfero, attraverso le fibre del corpo calloso. Entrambi i lati del cervello si scatenano allora in un'attività incontrollata e inesauribile, eccitandosi reciprocamente attraverso un *loop* incessante di stimolazioni. La sezione del corpo calloso, frenando la comunicazione encefalica, disinibisce anche il comportamento epilettico. L'argomento in questione è tratto dal testo di Neil Carlson, *Fisiologia del comportamento* (edizione del 2014).

[65] Come anticipato all'inizio di questo lavoro, dobbiamo allo psicologo e neuroscienziato statunitense Roger Wolcott Sperry (che vinse tra l'altro il Premio Nobel per la Medicina assieme ai colleghi David Hunter Hubel e Torsten Nils Wiesel) la scoperta della specializzazione emisferica nelle funzioni cognitive. Oggi sappiamo, difatti, che ogni lato del cervello non presiede solamente funzioni specifiche ma è pure dotato di una sua "coscienza". L'emisfero sinistro possiede inoltre il "dono della parola" ed è per questo dominante in tutte le attività che riguardano il linguaggio, l'analisi o l'aritmetica. L'emisfero destro è quello "muto" e specificatamente specializzato nella dimensione emotiva: è capace di addizioni molto più semplici del "collega", ma è superiore al sinistro per la comprensione visuospaziale (come, ad esempio, nel riconoscere una mappa o un volto amico).

generalmente localizzate nell'emisfero sinistro, – renda consapevole un'informazione; tuttavia, ci suggerisce anche che il mero stato percettivo potrebbe fondare da sé *un* comportamento.

Nel corpo biologico accade spesso che la funzione di un organo difettato possa essere compensata dall'operare di altre cellule che ne accolgano la mansione (un caso emblematico è ancora quello dei neuroni con le relative connessioni sinaptiche); resta comunque il fatto che una qualunque modificazione patologica risulti complicata per l'organismo sotto vari punti di vista, *anche da una prospettiva esclusivamente fenomenologica*: un organo ammalato coglie infatti aspetti controversi della cosa esperita presentando illusioni o lati fantasmagorici che in effetti non apparterrebbero, sotto nessun punto di vista, alla "dimensione noematica" propria del percetto. Di là dalla significazione categoriale, dalla volizione dell'io e dall'attuazione teoretica, pure per lo stesso Husserl esiste una pura disposizione connaturata che egli chiama esplicitamente (*Idee II*, § 4) "emotiva", indicando con il termine in questione quella dimensione che concorre *originariamente* alla costituzione del valore d'oggetto: trattasi, per l'appunto, della dedizione pre-teoretica e fruitiva del soggetto-io che sente (p. 408). In relazione alla somaticità e al venire meno dell'*optimum* dell'apparire rispetto a una qualsiasi menomazione fisica o a un organo difettoso, – Husserl qui si limita nell'esempio di una mano gonfia o scottata che coglie impressioni tattili disorganizzanti[66], – riportiamo il passaggio fondamentale di § 18 (sempre in *Idee II*), in cui il filosofo spiega nuovamente come sia proprio la modificazione di un organo di senso a condizionare in maniera incontrovertibile *almeno* un gruppo di datità della cosa data. Si chiede:

> *Cosa succederebbe invece se il tatto dovesse venire meno nel suo complesso, oppure se il tatto subisse una tale modificazione patologica? Oppure se entrambi gli occhi si ammalassero e proponessero immagini sostanzialmente modificate, immagini attraverso cui le cose apparissero modificate, o eventualmente con qualità sensoriali diverse? Con gli altri organi non sono in grado di vedere, non sono in grado di cogliere i colori che sono qualità specificatamente visive* (pp. 464-5).

[66] L'organizzazione comporta una *struttura interna* della stessa estesiologia. Helmuth Plessner – che non a caso citeremo più avanti – ci ricorda come il corpo umano andrebbe sempre concepito come un'unità funzionale, la cui presenza corporea dovrà essere mediata dal campo modale del senso muscolare e da quello delle forze. La forza, infatti, è volontà e dato sensibile, spontaneità e recettività. Il mio corpo conosce le forze esterne per mezzo di una corrispondente *tensione di forze interne*. Il mio corpo vivente, nei suoi confini, mi è dato immediatamente sempre in un duplice modo: io posso muovere e posso, contemporaneamente, avvertirlo in maniera passiva. Criticando le parole di Husserl, Plessner sottolinea quanto entrambi i modi di essere – il movimento e il patimento – includano la percezione del corpo vivente come "cosa corporea" (invero il medesimo passaggio, pur non essendo sempre chiaramente esplicitato nelle pagine husserliane, è presente all'interno di *Idee II*). Plessner vuole riprendere la lezione di Herbert Hensel: l'uomo oggettivizza il mondo, ma può anche *interiorizzarlo*, così come può volgersi verso l'interno per scoprire il "senso del Sé". Nel rapporto personale con il proprio corpo, il darsi cinematico e sensoriale della sfera interna si presenta come una sorta di oggetto latente. Ci torneremo.

Dunque precisa:

> *L'organo «offeso», ammalato, condiziona, funzionando percettivamente, apparizioni diverse della cosa* […] *Esiste un mondo normalmente costituito, che è il vero mondo, la «norma» della verità, ed esistono multiformi apparenze, deviazioni dal mondo di datità le quali trovano una «spiegazione» attraverso l'esperienza della condizionalità psicofisica* (pp. 468-9).

Le anomalie, o meglio, le funzioni non adeguatamente compensate – ripensiamo per un'ultima volta ai casi sintomatici dello *split-brain* – non possono fondare né realizzare la cosa esperita secondo nessuna "norma di verità" conosciuta: le percezioni considerate come rapporti fisici causali non possono infatti considerarsi costitutivi se non appartengono all'ordine di una *causalità di genere tipico*. Il corpo proprio, in quanto cosa-tra-le-altre-cose, nel pieno di questo cortocircuito del significato, è come se perdesse al momento il filo della propria esperienza, abituato com'è a lasciare sempre aperta un'infinità di causalità possibili e un orizzonte di senso sempre da compiersi (rispetto però a una regola chiara dell'apparire). Non per caso, lo stesso Merleau-Ponty farà risaltare che "*il nostro corpo ne sa più di noi sul mondo, poiché* [il corpo] *è un sapere abituale del mondo, una scienza implicita e sedimentata*"[67].

L'importante, per ora, è non mischiare troppe carte in tavola. Perché Merleau-Ponty ha sì rivoluzionato l'intero paradigma fenomenologico con l'introduzione di concetti decisivi quali "carne" e "chiasma", – risolvendo, se vogliamo, l'ultimo cruccio husserliano, quello legato alla corporeità, – tuttavia lo stesso Husserl, nella sua pura prospettiva fenomenologico-trascendentale, aveva comunque tentato di abbozzare una soluzione anti-riduzionista al presunto "problema difficile"[68], seppure ricorrendo a una escogitazione antiquata come quella dualistico-cartesiana.

---

[67] *Fenomenologia della percezione*, p. 399.

[68] Naturalmente Husserl non aveva la benché minima idea di cosa s'ascriva oggi all'espressione "problema difficile". Mentre per noi la definizione deriva dal lavoro del filosofo australiano, di area analitica e del filone anti-riduzionista, David Chalmers, il quale, nell'ambito specifico della filosofia della mente, distingue due problemi diversi inerenti alla coscienza (*Consciousness*). Il cosiddetto "problema facile" (*easy problem*), relativo all'individuazione dei modelli neurobiologici della coscienza, s'incentra sui correlati neurali dell'esperienza cosciente (senza tuttavia riuscire a spiegare il carattere soggettivo e irriducibile che essa ha per il soggetto cosciente). Di contro, il "problema difficile" (*hard problem*) si occupa di tutto ciò che sfugge all'analisi fisicalista e materialista. Il più famoso argomento a priori per la dimostrazione dell'esistenza stessa di un problema difficile della coscienza è quello degli zombi → Per "zombi", Chalmers intende un'entità fisicamente identica a un essere umano ma priva di coscienza. Gli zombi non esistono, tuttavia possiamo lo stesso, con uno sforzo logico, immaginarci un mondo fisicamente identico al nostro seppure abitato da esseri incapaci di provare soggettivamente qualcosa (zombi, per l'appunto). Questo solo pensiero – argomenta Chalmers – dimostra chiaramente che le caratteristiche qualitative non possono sopravvenire al mondo fisico da una discorsività logica, e prova inoltre che le esperienze coscienti non sono riducibili agli stati fisici del cervello. Chalmers pensa infatti che l'esperienza debba essere considerata una caratteristica fondamentale e irriducibile a qualsiasi altro oggetto o fenomeno fondamentale, al pari degli altri concetti scientifici irriducibili (la gravità, la massa, la carica

Molti, o per meglio dire, la maggior parte degli stati di coscienza possiedono, secondo Husserl, un carattere rappresentativo. Ovvero, *rappresentano qualcosa*: oggetti, eventi, stati di cose. Come ormai sappiamo, la fenomenologia husserliana – almeno da quel punto di vista che oggi chiameremmo "cognitivo" – risulta essere una propaggine della psicologia empirica di Brentano. Franz Brentano, come visto, rifiuta la psicologia razionale (l'idea di Wundt), ritenendo, di contro, che l'analisi psicologica debba basarsi esclusivamente su dati empirici, affermando altresì che proprio il dato empirico sia ottenibile con metodologie assai diverse, dall'osservazione alla sperimentazione, e non esclusivamente attraverso quest'ultima. Per Brentano, la psicologia racconta "la scienza dei processi mentali in quanto tali, nel loro agire e nel loro procedere". Infatti l'oggetto di studio della psicologia è sempre presente, esso è immanente nell'atto psichico, non è distaccato come un qualcosa di esterno all'atto stesso. Cioè dire: quello che viene pensato è il pensare stesso. Su questa concezione rappresentativa del pensiero confluisce l'intera tradizione filosofica classica, da Aristotele a Tommaso d'Aquino (Mecacci, 1992). Sulla base del concetto d'"intenzionalità", Brentano propone un'accurata classificazione di fenomeni psichici rispetto al diverso rapporto con l'oggetto immanente dell'attività psichica. Rappresentarsi, giudicare, ma anche sentire (cioè amare e odiare) sono tutti modi fondamentali di essere della vita psichica. Roberta Lanfredini designa come "tesi di Brentano", la tesi secondo cui: [1] Tutti e soli i fenomeni di coscienza sono intenzionali. Questo comporta che: [2] Nessun fenomeno fisico è intenzionale; [3] Non esistono atti o stati di coscienza che non siano intenzionali. E che dunque: [4] L'intenzionalità sia caratteristica definitoria ed esclusiva del coscienziale[69]. Pertanto le caratterizzazioni dello stato di coscienza (intenzionale) comportano che gli stessi stati di coscienza abbiano un contenuto (intenzionale) e che possano essere diretti a cose inesistenti (allucinazioni, fissazioni, ecc.). L'oggetto intenzionale situato sempre in un contesto (anch'esso intenzionale)[70], dipende sempre dalla prospettiva di chi lo osserva (la coscienza intenzionale, per l'appunto), rimanendo comunque indipendente dalla nozione di esistenza.

Ora Husserl, in una nota pagina del primo libro di *Ideen*, descriveva così il modo in cui la coscienza (intenzionale) si apre alla *sua* realtà, al *suo* mondo: "*Sono consapevole di un mondo che si estende infinitamente nello spazio, e che è ed è stato soggetto a un infinito divenire nel tempo.*

---

elettrica, ecc.). [*The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (1996).Oxford University Press. Ed. it. *La mente cosciente*. Mc-Graw Hill, Milano, 1999].

[69] Roberta Lanfredini, *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire,* «Humana.Mente», volume 14, pp. 53/65, luglio 2010.

[70] "*Anche se concepiamo, come fa ad esempio Husserl, il contenuto nei termini di un* Sinn *ideale e astratto incorporato nell'atto di coscienza e lo consideriamo il principale responsabile del carattere prospettico dell'oggetto inteso, tale carattere dipenderà comunque anche – e in modo essenziale – dal contesto in cui quel contenuto ideale risulta collocato. Potremmo anche dire, quasi paradossalmente, che senza la pressione e il condizionamento esercitati dal contesto o dallo sfondo, il contenuto non potrebbe nemmeno manifestarsi nella sua stessa idealità e essenzialità*" (dallo stesso articolo di Lanfredini, p. 55).

*Esserne consapevole significa anzitutto che trovo il mondo immediatamente e visivamente dinnanzi a me. Grazie alle diverse modalità della percezione sensibile*, *le cose corporee sono in una certa ripartizione spaziale* qui per me*, mi sono* alla mano [*vorhanden*]*, in senso letterale e figurato, sia che io presti o non presti loro attenzione. Anche gli uomini sono qui per me; e, parlando con loro, comprendo quali siano le loro rappresentazioni, i pensieri, quali sentimenti si muovano in loro, che cosa desiderino e vogliano. Ma non è necessario che essi, e gli altri oggetti, si trovino nel* mio campo di percezione*. La realtà la trovo in quanto, in un'esperienza omogenea e mai interrotta, la trovo come esistente e la assumo esistente, così come essa mi si offre. Qualunque nostro dubbio sui dati del mondo naturale* non modifica affatto la tesi generale dell'atteggiamento naturale*"*[71]. Il riferimento specifico a questo "*atteggiamento naturale*" della coscienza esemplifica due aspetti fondamentali dello stesso metodo fenomenologico: da una parte il riferimento al mondo come appare alla *mia* coscienza, la *mia* rappresentazione, il *mio* mondo fenomenico; dall'altra quella necessità, precedentemente accennata, di descrivere questo stesso mondo fenomenico, di là dei pregiudizi e preconcetti delle scienze naturali. Uno psicologo empirico, – qual era ai tempi Brentano, – abbracciando il metodo fenomenologico, cerca forse di avvalersi di uno stile di ricerca e d'illustrazione delle proprie indagini più personale, uno stile di analisi che possa al contempo allontanarsi dalle riduttive categorizzazioni degli "psicologi da laboratorio". Per Husserl, nondimeno, il metodo fenomenologico diviene una prospettiva più generale di studio dei processi psichici della coscienza, una prospettiva squisitamente filosofica che tenta di privilegiare la dimensione dell'esperienza psichica individuale. Per questo la prospettiva di Husserl finisce per aderire soltanto parzialmente alla succitata "tesi di Brentano": ciò che viene denegato è propriamente il punto [3], ovvero che tutti gli stati di coscienza siano esclusivamente intenzionali. Uno stato d'angoscia è, esemplificativamente, un atto psichico non intenzionale.

Ancora Lanfredini – sulle tracce di Merleau-Ponty – fa però notare come, all'interno dello stesso scenario husserliano, sussistano dichiarativamente, di fianco agli stati intenzionali o "formali" della coscienza, alcuni stati che riguardano il contenuto materiale, sensoriale, sensuale, patetico, affettivo (in un'espressione sola "*iletico*") della stessa, e che sono legati agli aspetti più recettivi della coscienza passiva. Come accade nella filosofia della mente, – scrive Lanfredini, – anche in Husserl esistono due tipi di contenuti della coscienza: il tratto distintivo del primo è proprio l'ambito dell'intendere, il significare (il "*costruire un significato*", definizione mia); il tratto distintivo del secondo sarebbe invece, propriamente, il sentire. Questa distinzione è a mio parere troppo stringente dacché perde di vista un punto fondamentale: – messo chiaramente in luce, invece, dallo stesso Merleau-Ponty nella ripresa del concetto husserliano di *Fungierende Intentionalität*

[71] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle 1913. Tr. it. *Idee per una fenomenologia e per una filosofia fenomenologica*, Torino, 1965, par. 27, pp. 57-59.

("*l'intentionnalité opérante et corporelle*" come la chiama lui, ovvero l'"intenzionalità operante o fungente" del corpo): – cioè dire che la dimensione passiva della coscienza in Husserl (già a partire dagli anni Venti) non possiede esclusivamente un carattere estesiologico-recettivo. Possiamo infatti parlare di "categorizzazione percettiva", – come sottolinea lo stesso Costa, – ovvero di una dimensione passiva che concorre (antepredicativamente) alla chiarificazione-costruzione del senso. Per Husserl, non si tratta più d'identificare il fondamento dell'evidenza del giudizio in un'intuizione semplice, piuttosto di chiarire la costituzione dell'esperienza sensibile nel suo stesso procedere ante-predicativo, ossia di descrivere il mondo della pre-datità passiva, quella dimensione che permette d'intenzionare la produzione e il sorgere originario dell'evidenza in quanto "vissuto intenzionale della verità" (Tarditi, 2011). Il senso nascosto della *Lebenswelt* è di fatto operante già nella sfera pre-intenzionale passiva, che diviene pertanto, a suo modo, *pars construens* della significazione: una pura dimensione dell'operare inconscio.

Infatti, la conoscenza evidente degli oggetti non è soltanto possibile grazie all'evidenza ante-predicativa[72] fornita dall'esperienza passiva, – come sottenderebbe il discorso di Lanfredini, – piuttosto, accadrebbe in contiguità alle stesse operazioni passive (le associazioni, le sintesi riproduttive, le sintesi di ricoprimento, l'identificazione passiva della retenzione, eccetera) della sfera estesiologica-recettiva della coscienza. La permanenza dell'oggetto intenzionale (ovvero il conseguimento-mantenimento di un'identità duratura d'oggetto) deriva dalla pre-obiettivizzazione passiva e, soltanto successivamente, otterrà il proprio compimento nelle prese di posizione dell'Io. La passività originaria permette alla coscienza di conservare, mediante la sequela di modificazioni temporali e modali cui è soggetta, un senso oggettuale unitario e man mano più definito. L'emersione progressiva del senso è dovuta al campo impressionale del "presente vivente", una prospettiva che ricorda l'opera dello psichiatra fenomenologo Eugéne Minkowski[73].

Venendo a Lanfredini, sembra che tutto il ragionamento condotto in termini di "cognitivismo husserliano" sottenda una specie di rappresentazione mentale modulare[74], con un

[72] Trattasi, più propriamente, di proto-evidenze fortemente suscettibili ad errore. Dal testo di Claudio Tarditi: "*Siccome la rimemorazione passiva è il fondamento sul quale può edificarsi l'identificazione iterativa di un oggetto come oggettità* una e sola*, come il suo* Selbst *identico e accessibile all'Io, si comprende facilmente come quest'unica possibilità della rimemorazione falsa – confusa e incompleta – assuma per Husserl un'importanza decisiva e non possa restare indiscussa. Tale possibilità va considerata necessariamente, poiché senza di essa non si potrebbe neppure immaginare il rapporto tra l'Io e il proprio passato di coscienza immanente nella forma di una datità completa e assoluta*" (*Introduzione alla fenomenologia francese: temi e percorsi*, p. 64, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento, 2011).

[73] *Le temps vécu: études phénoménologiques et phychopathologiques*, Paris: Collection de l'évolution psychiatrique, 1933; Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1968; trad. it. di Giuliana Terzian, *Il tempo vissuto: fenomenologia e psicopatologia*, prefazione di Enzo Paci, Torino, Einaudi, 1968.

[74] Il "modularismo", almeno per com'era stato pensato dal filosofo e neuroscienziato newyorkese Jerry Alan Fodor agli inizi degli anni '80 del secolo scorso, propone un'architettura cognitiva (o "struttura della mente") disposta in complessi verticali specializzati (*modules*) adibiti all'analisi degli input sensoriali, trasformando quest'ultimi in rappresentazioni (la codificazione dell'informazione sul mondo) che vengono offerte ai sistemi centrali per le elaborazioni più

forte accento posto alla verticalità tra dimensione attiva e dimensione passiva della coscienza. Non a caso Lanfredini distingue una "mente cognitiva" e una "mente fenomenica".

Il tratto distintivo della coscienza formale-intenzionale (la mente cognitiva) è, infatti, propriamente la "struttura", "*quella struttura che permette all'atto di coscienza di dirigersi verso qualcosa che non è in esso contenuto*"[75]. Il tratto distintivo della coscienza passiva (la mente fenomenica) sarebbe invece la materia sensoriale, il dato che riempie l'atto intenzionale di *plena*, di sensazioni, permettendo, in questo modo, alla struttura di coscienza di orientarsi verso un determinato oggetto d'esperienza.

Per capire meglio questo punto, dobbiamo però fare un po' di ordine sulle stratificazioni. Perché è lo stesso Husserl, – prendiamo, ad esempio, il primo volume di *Ideen,* – a dirci che ogni fenomeno *che si presenta*[76] alla coscienza possiede perlomeno un duplice aspetto: da una parte una manifestazione (un contenuto di sensazione), dall'altro qualcosa-che-si-manifesta. È questa la correlazione intima, sussistente fra percezione e ciò che viene percepito (il *noema*). Io non posso, difatti, negare l'esistenza di un oggetto *x* percepito dacché non posso, semplicemente, dubitare dell'esistenza della *mia* percezione riguardo a quell'oggetto *x* percepito. Ecco che, da un lato, chiamiamo "fenomeno" la coscienza effettiva [*reell*], cioè dire la cogitatio vera e propria (l'atto di coscienza, o ciò che Lanfredini definisce "stato formale, intenzionale e attivo"); dall'altra parte, il contenuto ovvero l'oggetto *ideale* della cogitatio, l'oggettualità intenzionale[77]. Nel § 85 di *Idee I*, Husserl definisce chiaramente la sensazione "*hyle* sensibile", intendendola come un fenomeno essenzialmente incapace, di per sé, a manifestarsi alla coscienza come "oggetto dotato di senso". Le sensazioni diventano infatti "manifestazioni di qualche cosa" soltanto grazie all'atto intenzionale (*morphé*), ciò che interpreta la sensazione come manifestazione dell'oggetto (*Idee I*, p. 213). Pertanto, – continua Husserl, – il fatto che la stessa unità di senso (l'oggetto *x*) continui a manifestarsi nonostante l'instancabile variare delle sensazioni è dovuto alla persistenza dell'atto di coscienza, il quale intende la molteplicità di sensazioni che procedono nel processo percettivo come le "manifestazioni differenti di uno stesso oggetto *x* percepito" in seguito al cambiamento della mia profondità visuale. Vincenzo Costa, a riguardo, riporta l'esempio dell'illusione di Jastrow, quell'anatra-coniglio di wittgensteniana memoria: osservando una figura ambigua, ciò che cambia *per noi* è la significazione (la *morphé* intenzionale, detta anche *noesi*), mentre *hyle* (la sensazione)

---

complesse. [*The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press, 1983. Tr. it. *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*, Il Mulino, 1988].

[75] Roberta Lanfredini, *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire,* p. 56.

[76] Teniamo sempre presente il concetto di *datità* [*Gegebenheit*].

[77] A differenza di quanto accade nel "fenomenismo" (secondo cui la cosa è solamente una "collezione di sensazioni"), per Husserl, la cosa percepita si annuncia sì in ogni singola manifestazione ma rimane comunque trascendente alla coscienza: eccede cioè la sensazione. La sensazione, in fenomenologia, non è una semplice immagine della cosa, piuttosto "la cosa stessa vista da una particolare prospettiva". Ciò è dovuto alla stessa struttura stratificata dell'*intentio*.

rimane la stessa. Questo perché, come detto, le sensazioni in sé non sono mai fenomeni intenzionali, siccome non manifestano alcun oggetto. *L'intenzionalità è una funzione*, ovvero è la capacità della coscienza (sia attiva, sia passiva) di cogliere nessi, di unificare, di distinguere. Ecco perché Merleau-Ponty insisteva sull'analogia Husserl/*Gestalttheorie*: la significazione, secondo la prospettiva tipica di un'intenzionalità *anche* operante è propriamente la "messa in forma" di contenuti sensibili. Cioè dire una "sintesi".

Ricapitolando, possiamo dire che l'intenzionalità husserliana – secondo la prospettiva delle *Idee* che riprendo testualmente dalla monografia di Costa – è dunque formata da tre momenti fenomenologici specifici: [1] la *hyle* sensibile (la materia della sensazione o "contenuto iletico"); [2] la *morphé* o *noesi* (l'atto intenzionale sintetico); [3] il senso oggettuale o *noema* (l'oggetto percepito). La riduzione dell'articolo di Lanfredini, a mio avviso, seppure estremamente funzionale, – e dunque funzionalmente condivisibile, – perde "in analisi" propriamente nel punto [3], quello che riguarda il contenuto intenzionale non materiale.

Seguendo Husserl, sappiamo che, a ogni cambiamento noetico (dell'atto di coscienza), corrisponde un cambiamento noematico (del contenuto intenzionale)[78]. Tuttavia questo *noema* possiede uno statuto fenomenologico diverso sia dal contenuto iletico, sia dalla stessa *noesi*. Sussiste, cioè dire, una differenza fenomenologica fondamentale fra la datità "in quanto *noema"* e la datità "in quanto sensazione". Leggiamo un passaggio tratto dalle *Lezioni sulla sintesi passiva*: "*Il percepito è qualcosa di dato adombrativamente in modo tale che il lato presentemente dato rimanda a quello che non è dato*" (p. 35). La "correlazione secondaria" fra contenuti (l'iletico e l'intenzionale), – che poggia, a sua volta, sulla "correlazione primaria o di riempimento" (definizioni mie) tra il percepito e la percezione (o meglio tra il percepito e "il modo in cui l'oggetto si dà nella percezione"), – fa emergere come l'atto della percezione e la sensazione (*morphé* + *hyle*) siano delle componenti effettive [*reell*], o meglio parti "date" nell'immanenza, dunque indubitabili. Al contrario, il *noema* è sì dato alla coscienza in modo indubitabile, ma di un'indubitabilità differente: è infatti indubitabile non l'oggetto in sé, ma il *senso* che emerge dalla sintesi tra contenuti di sensazione. Quest'oggetto noematico, diversamente da quello reale (*reell* nel senso proprio dell'immanenza del vissuto) si configura allora come l'elemento essenziale dell'esperienza, di contro all'identità *individuale* degli atti (Tinaburri, 2011)[79]. Lo stesso contenuto ideale – che

[78] Inoltre, tra le pagine delle *Lezioni sulla sintesi passiva*, Husserl ci spiega come *noema* e *noesi* si generino sincronicamente. È questo un punto fondamentale per sottolineare il ruolo "costruttivo" della dimensione passiva del coscienziale.

[79] Per questo il *noema* non ha valore "reale" in quanto tale ma soltanto "presuntivo" (Costa), cioè passibile di successive smentite nel corso dell'esperienza. Egidio Tinaburri nel suo *Husserl e Aristotele. Coscienza immaginazione mondo*, riporta in nota la sezione dell'archivio husserliano (Hua XIX/1, pp. 417-21; tr. it. pp. 202-06) in cui Husserl dà conto dell'annosa distinzione tra *real* e *reell*, termini che in italiano si traducono spesso, indifferentemente, con la parola "reale", ma che andrebbero invece considerati, più correttamente, come "reale" (*real*) ed "effettivo" (*reell*): "*Il termine*

dunque bisognerà declinare, sotto altri punti di vista, come "*eidos*", "specie", "idea", "essenza", "forma" – non è dato effettivamente nel vissuto, ma solo intenzionalmente: per l'appunto, *diviene* un significato [*Sinn*], il senso che lega in unità una molteplicità disparata ma "regolamentata" di sensazioni. È un percorso assai più complesso e stratificato rispetto alla precedente classificazione, funzionale ma ancora troppo dicotomica, fatta dalla stessa Lanfredini tra "contenuto intenzionale" della mente cognitiva (ciò che predispone l'orientamento e la direzionalità dell'atto) e "contenuto iletico" della mente fenomenica (ciò che stabilisce invece la determinazione e la consistenza dell'agire).

Quest'effettiva distinzione husserliana, non a caso, Lanfredini la fa risalire senza terzi al nodo cartesiano.

La discrepanza tra contenuto intenzionale e contenuto materiale sembra di fatto rintracciabile nelle stesse *Meditazioni metafisiche* dell'autore francese, nella famosa distinzione fra *cogitationes intellettive* (pensare, giudicare, volere) e *cogitationes sensibili* (immaginare, sentire). Nello stesso articolo della filosofa aretina è riportato un importante passaggio desunto dall'opera di Cartesio:

> *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*

---

*reale (*real*) implica in modo molto deciso l'idea di una trascendenza cosale che viene appunto neutralizzata dalla riduzione all'immanenza reale (*reell*) del vissuto. Faremo dunque bene ad attribuire consapevolmente al termine «reale» (*real*) il riferimento alla cosalità*"; ivi, p. 399n; trad. it. p. 186n. Questa "neutralizzazione nell'immanenza" chiama direttamente in causa il problema husserliano della "riduzione". Come sottolinea infatti Derrida, appare chiaro come non esista in Husserl, – almeno secondo *Die Idee der Phänomenologie* (le lezioni del 1907) e soprattutto rispetto alle già menzionate *Ideen I,* – un'unica riduzione fenomenologica, cioè dire un solo "gesto epochizzante" da compiersi una volta per tutte. Piuttosto, esisterebbe per l'autore una progressione infinita di atti riduttivi che incontrano, nel corso del loro incedere, nuovi "residui naturali" da sintetizzare e neutralizzare al fine di ritrovare la loro "origine costituente". La coscienza trascendentale, pertanto, viene scaturita dalla correlazione 1 (hyle-morphé) + correlazione 2 (hyle-noema) + correlazione 2b (noesis-noema). La *hyle* sensibile, come visto, rappresenta infatti quella materia sensoriale, sensuale, patetica e affettiva tipica del vissuto: non il colore bianco dell'oggetto bianco *x* che ho accanto e che vedo *hic et nunc*, in questo modo escluso dalla riduzione, bensì *l'apparire* del "bianco" come pura qualità sensibile: non di certo la sensazione come *realtà* naturale o psicologica (che esiste anche nel mondo) ma il fenomeno vissuto [*reell*] che le corrisponde. Ancora sul rapporto stringente*"reell – real"*, riporto un passaggio a mio parere assai più esplicativo desunto dallo stesso testo di Derrida già citato, *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl*: *"Essa* [hyle] *appartiene realmente (*reell*, termine che Husserl contrappone a* real*, che invece designa sempre una realtà naturale) al vissuto, alla coscienza. È animata, attivata, da un'intenzione che le dà forma, da una* morphé *che è intenzionale e appartiene altrettanto realmente (*reel*) alla coscienza. Una volta animata, essa rimanda a un oggetto fenomenico vissuto, al* noema *o* senso *della cosa. Al noema corrisponde un atto, la* noesi*, che intenziona l'oggetto. Il noema,* che non è una cosa nel mondo [tondo mio], *ma è il senso dell'oggetto per la coscienza (il suo fenomeno, ciò che posso conservare nell'assenza stessa della cosa esistente) non appartiene tuttavia realmente (*reel*) alla coscienza, dato che è per essa, dato che è il suo stare di fronte a essa. È un oggetto intenzionale, ma non reale, della coscienza. La noesi è intenzionale ed è realmente inclusa nella coscienza. Dunque, si ottiene così la differenziazione seguente:* hylé *reale e non intenzionale, noema intenzionale e non reale,* morphé *e noesi intenzionali e reali (sempre nel senso fenomenologico della parola* reel*)"*.

*in quanto differisce dalla facoltà di intendere intellettualmente, questa facoltà d'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 quel che sono ora; ed è qui che sembra seguire che essa dipenda da qualche cosa* diversa da me (p. 121)[80].

Questo "di più (diverso da me)" – qui sottolineato attraverso Lanfredini dallo stesso Cartesio, – corrisponderebbe, in un linguaggio ibridato con la fenomenologia, al tipico contenuto trascendente della materialità sensoriale (la correlazione 2 *hyle-noema*): pertanto, un contenuto discrepante dal "cogito noetico". Husserl seguirebbe in questo, pedissequamente e alla lettera, l'intera lezione cartesiana → Se la coscienza esistesse soltanto in quanto semplice intellezione (solipsistica), – all'interno del *suo* dubitare, del *suo* comprendere, del *suo* affermare, del *suo* giudicare o del *suo* volere, – l'Io rimarrebbe, *in quell'intimo raggio di sole*, una pura "cosa che pensa"[81], un magnifico agente cognitivo racchiuso nella rassicurante immanenza tanto trasparente. La soggettività naturale, tuttavia, dai tempi di Cartesio[82], e arrivando sino alla fierezza fenomenologica del nostro Husserl, è sempre stata di carattere opaco, inestricabilmente connessa con la pienezza della materia. Per questo, la "distinzione modulare" di Lanfredini – l'alto e il basso della coscienza – risulta per noi tanto efficace, dal momento che riesce a riportarci *coi piedi per terra*, restituendoci infine la possibilità di indagare l'intero percorso della fenomenologia come un percorso di stampo non esclusivamente metafisico, ma sottolineandone finalmente tutte le sue immense prerogative psicologiche, non in senso psicologistico ma comportamentale.

Di fatto, sarà soltanto attraverso l'ambito differenziale del *sentire* che la nostra mente ("la nostra *coscienza nucleare*", citando Damasio) saprà dirsi pienamente "fenomenica", pronta cioè a conoscere il mondo e ad agire all'interno di un ambiente condiviso. Solo dichiarando tutta la sua inestricabile dipendenza dal contenuto iletico, dall'esperienza, dalla sensazione, dall'emozione, dall'amalgama meravigliosa della corporeità, questa coscienza, – ma in fondo qualsiasi tipo di coscienza, – risulterà vincente contro questo o quest'altro elefante del pensiero.

---

[80] *Meditazioni metafisiche*, 1997, trad. it. di Sandro Landucci. Bari, Laterza [1897-1913]. I tondi all'interno della citazione sono di Lanfredini.

[81] "*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*" (*Meditazioni metafisiche*, p. 47).

[82] *Ib*., pp. 131-133, sulla nozione di "natura umana".

## *ζ - Passaggio logico*

**ABSTRACT:** *Attraverso questo lungo capitolo, presentiamo la teoria husserliana del segno e del significato, teoria ancora ascrivibile al quadro della logica. La logica rappresenta, per Husserl, il "luogo ideale" in cui ogni sapere, ogni scienza e conoscenza riconosce il proprio fondamento razionale. Essa delinea infatti tutte le condizioni formali di possibilità esistenti. Husserl introduce il concetto decisivo di "a-priori materiale" per indicare l'impossibilità logica di essere diversamente. L'idealità caratteristica del Logos presiede però anche la sfera dei significati che esistono in sé, indipendentemente e autonomamente dalla loro effettiva realizzazione, come anche dal vissuto individuale. Dal momento che la Logica si esprime primariamente tramite il linguaggio, l'analisi linguistica si dimostra lo strumento migliore e più efficace per caratterizzare la Logica. Il linguaggio è essenzialmente un sistema di segni, una semantica. Anche il nostro pensare è un pensare essenzialmente linguistico. Logos significa infatti ora la parola, ora il discorso. Dire però che la parola abbracci tutta la vita psichica dell'uomo è assai differente dal dire che nel linguaggio l'uomo riesca ad esprimere l'interezza della sua vita psichica. L'io fenomenologico non coincide infatti con la psiche ma funge da centro linguistico privilegiato, un centro sintetico d'intersezione, il luogo principe della coscienza. Allo stesso modo, anche l'espressione non è riducibile alla mera sfera comunicativo-relazionale. L'espressione è un vissuto, una "parola viva", che ha a che fare con la costituzione fenomenologica del senso e che dunque, fonda, la stessa possibilità della coscienza. L'espressione "animata dal senso" è il compimento di qualsiasi giudizio, quasi un suggello del pensiero.*

Un passo indietro, squisitamente filosofico, ci occorre adesso per poter poi fare più di un passo in avanti. Se fino a questo momento abbiamo costantemente accennato soprattutto alle "forme inferiori dell'obiettivazione" (le sensazioni, i contenuti iletici, le sintesi passive della coscienza), rimane fondamentale ricordare quanto Husserl tenga altrettanto da conto tutti gli oggetti logici, quelle "forme superiori dell'obiettivazione" rinvenibili attraverso *una scienza dell'a-priori analitico-formale*. Per l'appunto, la Logica.

La Logica è centrale nel pensiero di Husserl non solamente perché essa contiene un sistema operazionale tecnico-simbolico compiuto, ma anche perché rappresenta il "luogo" dove ogni sapere, ogni agire, ogni scienza e ogni conoscenza trova il proprio fondamento razionale. La Logica è la pura coerenza della causa-effetto, il presupposto di ogni "corretta pensabilità", l'unica *scienza fondamentale*. Le sue leggi rimangono sempre valide per il pensiero, qualunque ne sia il contenuto, qualsiasi sia la materia di studio e le regole metodologiche, le ragioni operative e le corrispondenze effettive con le realtà nelle rispettive sfere mondane. Di fatto, "*la ragione "pura" non è soltanto superiore ad ogni attualità empirica, bensì anche a ogni sfera eidetica iletico-concreta*" (*Logica formale e trascendentale*, p. 36). La fenomenologia "si macchia" così di *questo* platonismo, nel momento in cui Husserl tenta di rivendicare un regno d'indagine substanziale che coinvolga tutte le esigenze essenziali del "vero" sapere riguardo alla "vera" scienza. Del resto, l'idea propria di

un'umanità entropatica *ma* razionale non poteva che rivendicare nella chiarificazione della logica formale la sua radice.

Husserl utilizza la Logica come una garanzia *contra* le giustificazioni relativiste imposte alla ragione dall'approccio psicologista[83]. I significati esistono in sé, – ci dice, – indipendentemente e autonomamente dalla loro effettiva realizzazione[84]. A essi "*è accidentale il fatto che siano pensati o espressi*" poiché, esattamente come i numeri, rappresentano "*un sistema fissato oggettivamente e nettamente delimitato da una legalità ideale*" (*Prima ricerca logica*, p. 373).

Proprio rispetto a queste oggettività logiche, – mutuando la nozione da Hermann Rudolf Lotze, – Husserl introduce il concetto decisivo di "a-priori materiale", "concetto conformemente al quale qualcosa non può essere pensato diversamente" (Costa). Un "a-priori", di fatto, non è una realtà esistente all'interno della mente (sarebbe "innato") e non allude all'impossibilità psicologica di pensare in maniera diversa; indica piuttosto quell'impossibilità, del tutto logica, di *essere* diversamente. Dire che un mobile bianco può essere trasformato in un mobile nero equivale a dire che il "bianco" e il "nero" rimangono tali *indipendentemente* dal colore di questo mobile specifico. *Il "bianco" e il "nero" rimarranno sempre due concetti differenti*: in quanto "bianco" e "nero", essi sono termini eterni. L'idea di un a-priori vuole significare fondamentalmente questo: che i concetti attraverso cui le cose sono pensabili (il "bianco", il "nero", l'"alto", il "basso", eccetera), ovvero i concetti mediante cui gli oggetti si danno all'interno del pensiero e del discorso, non prendono parte alla modificabilità delle cose. Un a-priori (materiale) indica, se vogliamo, una classe di oggetti di ordine superiore: termini strutturali che conformano la medesima struttura-Discorso.

Le riflessioni sulla Logica sono spesso condotte da Husserl in rapporto ad analisi linguistiche, a considerazioni che si rifanno al tema dell'espressività del segno e del significato[85]. Ancora Costa ci ricorda come, all'interno di un qualsiasi enunciato *x*, Husserl tenda costantemente a mantenere ben distinti tre momenti tra loro correlati: [1] l'elemento (vestito) linguistico; [2] l'elemento (individuale) psicologico, cioè dire il vissuto attuale del giudicare che realizza

[83] Lo psicologismo, come visto, non è mai in grado di giustificarsi razionalmente poiché i significati (gli oggetti logici), siccome ideali, non possono ricondursi ai vissuti psichici di questo o quest'altro individuo. I *logen* e i vissuti appartengono invece a regioni dell'essere completamente differenti e presentano, pertanto, uno statuto ontologico del tutto diverso: la legge logica è legge sovratemporale (Costa), – infatti non dipende dalla struttura psicologica del soggetto, – contrariamente ai vissuti della coscienza, gli *Erlebnisse* fenomenologici, i quali rimangono, secondo definizione, – e questo lo vedremo soprattutto in relazione alle *Lezioni sulla sintesi passiva* e al testo *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo* (1893-1917), – degli "oggetti" immersi nella temporalità.

[84] Già Bolzano asseriva che, da un punto di vista prettamente logico, ciò che risulta per noi rilevante è solamente la preposizione. Husserl evidenzia quanto le proposizioni logiche *siano* degli oggetti che *tuttavia* non hanno esistenza reale (nei *Prolegomeni* è altrettanto forte il riferimento alle idee platoniche).

[85] Lo abbiamo visto rispetto alle questioni fondamentali (finora soltanto accennate) presenti all'interno della *Prima ricerca logica* e dell'antecedente saggio *Semiotica* o *Sulla logica dei segni* (testi su cui torneremo nel proseguimento di questo capitolo). Questi due momenti, assieme al passaggio decisivo proprio dell'*Appendice III* della *Krisis*, rappresentano le basi della teoria husserliana del linguaggio.

l'enunciato in quanto enunciato qui ed ora; [3] il senso (ideale) dell'enunciato[86]. Torneremo su questo punto.

Adesso, attraverso le *Considerazioni preliminari alle lezioni sulla logica trascendentale,* – un piccolo saggio d'introduzione al corso di Fenomenologia che Husserl tenne presso l'Università di Friburgo nel semestre invernale del 1920-21, – proveremo a mettere in evidenza in maniera ancora più netta e distinta quella dimensione conoscitiva che è propria del *Logos* in quanto tale: inteso sia come dottrina di una scienza "vera e razionale" (tesi che lo stesso fenomenologo aveva già ampiamente evidenziato per mezzo delle *Ricerche logiche*), sia per il fatto che esso venga presentato e considerato come il sostrato concettuale di qualsiasi sapere fondato razionalmente, dunque obiettivo.

La Logica delinea infatti, come visto, tutte le condizioni *formali* di possibilità di una qualunque teoria generale: essa è la dottrina universale e il principio di ogni scienza, l'a-priori disvelato mediante le pure generalità che lo compongono (senza alcun riferimento cioè all'empirìa, alla percezione o alla fatticità contingente dell'esperienza). Ma la Logica rappresenta anche la forma pura ed essenziale dell'autentica conoscenza. Per questo, qualunque proposizione (linguistica) che asserisse, riguardo a una teoria scientifica specifica, il proprio delineato stato di cose (mediante le forme storicamente determinate del linguaggio) giustificherebbe, in seconda istanza, sempre e comunque *quel* pensiero strutturale che lo compone. Cioè dire: per Husserl non può esistere alcuna conoscenza se non data linguisticamente, e non può esistere nessun'autentica linguisticità (razionale) che non sia fondata, a sua volta, sulla Logica pura. Un chimico parlerà, pertanto, sempre e comunque degli "oggetti della chimica", ma nel farlo non potrà che ripetere (ed esibire) le medesime strutture logiche e grammaticali del linguaggio, del pensiero e del discorso, quelle strutture ideali che accomunano ogni conoscenza e produzione umana: la chimica – come qualsiasi altra scienza – sottende sempre una struttura logica oggettiva e ideale che la rende fruibile, conoscibile, tramandabile e obiettivabile per gli altri chimici e scienziati, come per ogni altro animale razionale di questa o quest'altra epoca. Così la riflessione che il filosofo conduce in queste *Considerazioni preliminari* finisce per configurarsi come un processo genealogico che dal linguaggio si sposta verso il pensiero alla ricerca del suo atto costitutivo di senso (il suo significato). Questo è per l'appunto il *Logos*. Per Husserl, al tempo stesso: il parlare, il pensare e il pensato[87].

[86] In altri termini, occorre sempre distinguere all'interno dell'enunciato tre elementi correlati: "ciò che si significa", "ciò che si denomina" e "ciò che si comunica". Esiste infatti un "gioco" tra questi elementi, una correlazione che emerge chiaramente all'interno della *Prima ricerca*: "*Per ogni nome si distingue tra ciò che esso "rende noto" e ciò che significa. E inoltre, tra ciò che esso significa (il senso, il "contenuto" della rappresentazione nominale) e ciò che esso denomina (l'oggetto della rappresentazione)"* (p. 299).

[87] Le medesime caratterizzazioni del concetto di *Logos* qui mutuate in maniera sintetica dagli appunti propedeutici al corso di Fenomenologia del 1920-21 saranno riprese e ampliate dallo stesso autore nello studio compiuto del 1929 meglio conosciuto come *Logica formale e trascendentale*. Dopo aver definitivamente formalizzato la fenomenologia

*Logos* significa, infatti, ora la parola, ora il discorso. Per Husserl rappresenta inoltre il pensiero proposizionale (prodotto da chi parla per scopi comunicativi) e il concetto generale: la ragione stessa. *Logos* è il pensare-evidente [*einsichitg*] che si rivolge alla verità-evidente: un pensare che si realizza solamente nel linguaggio e nelle attività umane legate al discorso. *Logos* significa ancora la facoltà di formare pensieri legittimi, e designa questa stessa formazione razionale di concetti, come pure il pensiero obiettivo: [1] *Logos* originario e *lego* → *zusammenlegen* [mettere assieme]; [2] *Logos* nell'accezione più comune del termine → *darlegen* [esporre/asserire in rapporto ai relativi oggetti o stati di cose].

Nonostante l'importanza che qui, evidentemente, assume il momento linguistico-relazionale, Husserl torna sempre a sottolineare come il *Logos* possieda però, prima di tutto, una specifica caratteristica d'*idealità*. Non a caso il linguaggio si configura essenzialmente come una semantica, un *sistema di segni*[88].

> *Una sola ed unica compagine linguistica è riprodotta migliaia di volte, per esempio in forma di libro, e noi parliamo senz'altro dello stesso libro, con lo stesso nome e con lo stesso contenuto, e questa identità si dà già sul piano puramente linguistico,*

---

come "scienza descrittiva delle essenze" e dunque, dopo aver dedicato la maggior parte delle sue ricerche agli ambiti percettivo-sintetici della coscienza per quasi tutto il decennio degli anni Venti, Husserl tornerà a dedicarsi in maniera puntuale alla genesi passiva delle forme logiche del giudizio.

[88] Il problema del "segno" che abbiamo già condiviso in quanto problema critico per antonomasia delle scienze europee presenta una fondazione logica e metafisica ben più complessa di quanto rivelato nei capitoli precedenti. Husserl delinea questo problema già all'interno delle *Ricerche logiche*. Il riferimento qui presente al "sistema di segni" è infatti da considerarsi alla luce della distinzione tra segni indicativi e segni espressivi propria della *Prima ricerca logica*. Eppure una spiegazione già compiuta del problema linguistico è rinvenibile nello studio dal titolo *Semiotik* (1890), in cui per la prima volta Husserl utilizza il concetto di segno [*Zeichen*]. Questo piccolo testo, rimasto inedito sino al 1970, rappresenta una dissertazione la cui stesura avrebbe dovuto inserirsi all'interno del secondo volume della *Filosofia dell'aritmetica*, opera mediante la quale il filosofo intendeva rafforzare l'aspetto logicista e antipsicologista della sua ricerca attorno ai concetti fondamentali dell'aritmetica ("correggendo" così l'impostazione del primo volume pubblicato). In *Semiotik* è presente l'unica definizione sistematica che Husserl darà del concetto di *segno*: "*Segno di una cosa (di un contenuto in generale) può dunque essere tutto ciò che la caratterizza, che è adatto a distinguerla dalle altre e in base alla quale, in seguito, ci è possibile riconoscerla* […]. *Perché il concetto del segno sia possibile, per poter usare intenzionalmente dei segni e inventarne, si deve osservare in modo particolare il rapporto tra segno e designato; e, in effetti, abbiamo sperimentato infinite volte che gli elementi distintivi sensibili-esterni e concettuali sono adatti a volgere i nostri pensieri ai contenuti che li possiedono. Il concetto di segno è precisamente un concetto di relazione e rinvia a un designato"* (p. 62). In effetti, quest'assunzione prospettica è direttamente mutuata dallo studio dell'aritmetica: dal momento che il numero delle nostre rappresentazioni intuitive riferenti ai concetti aritmetici fondamentali è necessariamente limitato, occorrerà affidarsi a delle rappresentazioni simboliche indirette che possano fungere da segni per quegli stessi concetti altrimenti inconoscibili. Il carattere simbolico della conoscenza, e quindi la validità economica di questa prerogativa, è una preziosa peculiarità del pensiero: soltanto nella possibilità della mediazione, unicamente attraverso un'adeguata predisposizione segnico-rappresentativa, si può infatti iscrivere la possibilità stessa dell'aritmetica. Questo punto di vista, se estratto dalle logiche prettamente aritmetiche, e quindi impiantato in una teoria epistemica compiuta, rivelerebbe tutta la sua inconvertibile radicalità: la costitutiva impossibilità del pensiero di prescindere dalla sua funzione simbolico-rappresentativa. Asserzione, quest'ultima, che richiama alla memoria il medesimo assunto di Charles Sanders Peirce, per il quale non si può fare a meno di "pensare nei segni". Non è infatti un caso che nel suo saggio *Lo sviluppo della semiotica* (1974), il linguista russo Roman Jacobson accomuni Husserl proprio con Peirce, considerando le corrispettive analisi semiologiche la base fondativa della moderna scienza dei segni.

*mentre essa si presenta in altro modo ancora quando si prende in considerazione il puro contenuto significativo* (p. 301).

Il linguaggio ha l'oggettività propria che compete alle oggettualità del mondo della coscienza: per questo, – similmente a quanto avviene in una raffigurazione, dove è possibile distinguere l'immagine incisa, la forma, l'*essentia*, il momento ideale e identico per ciascun'incisione specifica, – nel pensare, noi non avvertiamo dapprincipio la formazione del pensiero per poi cercare successivamente la parola adeguata, bensì *esprimiamo fin da subito il pensiero come un pensare "propriamente linguistico"*. Eppure l'espressione presenta sempre due lati caratteristici: ciò che essa esprime (la parola) e ciò che in essa viene espresso (il significato). Dire che la parola abbraccia tutta la vita psichica dell'uomo è infatti assai diverso dal dire che *nel* linguaggio l'uomo riesca a esprimere la sua vita psichica. Almeno non in maniera univoca, nitida, definita:

> *"Nel linguaggio l'uomo esprime la sua vita interiore". Ma dobbiamo fare attenzione: non tutta la sua vita interiore l'uomo la esprime realmente nel linguaggio, né può esprimerla attraverso di esso.* […] *Possiamo cominciare a circoscrivere in questo modo il senso che riveste per noi l'"esprimere": noi non prestiamo attenzione al fatto che mediante ogni parola e ogni nesso di parole coordinato nell'unità del discorso, viene intesto qualcosa.* […] *Noi prestiamo attenzione solo a ciò che è già "fuso", agli atti del giudicare, che fungono come donatori di senso e recano dunque in sé l'intenzione di giudizio quale si esprime nella proposizione assertoria. Restano fuori considerazione le tendenze indicative che appartengono alle parole come a tutti i segni, i fenomeni dello sviare da sé e avviare a ciò che è inteso. E restano fuori considerazione anche altri* Erlebnisse *psichici che vi si intrecciano, come quelli per cui noi ci rivolgiamo al nostro interlocutore, e vogliamo fargli conoscere il nostro giudizio* (§ 3)[89]

Husserl spiega come tutti i vissuti non si conformino solamente in quanto modi coscienziali, piuttosto esistono siccome atti dell'io: accanto alla vita psichica desta ecco dunque spiegati, lo stato di sonno o la perdita di conoscenza (*Idee II*). Nello stesso stato d'intorpidimento, il soggetto vive egualmente, anche se nulla viene *apparentemente* percepito (o appercepito) dall'"*io*" → Questo

[89] *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* Halle, 1929. Trad. it. Guido Davide Neri, *Logica formale e trascendentale: saggio di critica della Ragione Logica*, prefazione di Enzo Paci, Bari, Laterza, 1966.

termine non è un concetto vuoto: esso non intende "me stesso", né il mio corpo, e non intende neanche la vita psichica complessiva; esso non chiarifica né la vita in quanto tale [*Leben*], né il mero esperire [*Erleben*]. L'io di cui parla Husserl è piuttosto un centro d'intersezione, la condizione cui si riferiscono il percepire, il giudicare, il sentire e gli atti volitivi: "io percepisco", "io giudico", "io sento", "io voglio", eccetera, sono atti significanti che indicano, al contempo, una forma essenziale di questi stessi vissuti come pure una forma determinata dal fatto di essere in-centrati nella costrizione rappresentativa dell'io. L'io fenomenologico è sempre presente come polo di ogni vissuto dell'essere desto: non è una lavagna coscienziale sulla quale i vissuti vengono di volta in volta rappresentati. L'io concorre ai vissuti, li ri-struttura, li ri-definisce[90]. Eppure la vita desta non può prescindere da uno sfondo:

> *Se io percepisco effettivamente un oggetto, se cioè gli rivolgo lo sguardo, lo osservo, lo afferro, lo prendo in considerazione, esso non potrà mai essere privo di uno sfondo oggettuale inosservato, non afferrato* (p. 308).

Freud parlerebbe, a questo punto, di "subconscio" [*Unterbewusst*] o di attenzione vigile da parte dell'istanza-Io; invece Husserl tenta ancora di distinguere fenomenologicamente LA percezione in molteplici sguardi prospettici: ecco i vissuti dello sfondo, – con i loro corrispettivi oggetti, – i quali dovranno invilupparsi in sentimenti disparati, confluendo in una situazione emotiva di benessere o di disagio, tendendo verso vissuti pulsionali in cui l'io non è comunque presente. Questa ulteriore stratificazione riesce a donarci il continuo affiorare delle fantasie, dei ricordi, tutti i moti della volontà, le decisioni non assunte coscientemente, l'adombramento pre-espressivo, lo stesso flusso coscienziale: soltanto a questo punto Husserl parlerebbe d'"inconscio". Sebbene l'io non coincida – come abbiamo appena osservato – con l'interezza della vita psichica individuale, esso funge tuttavia da centro linguistico privilegiato (così come accadeva per la *Wortvorstellung* del primo Freud). L'attualità psichica delle nostre menti si configura dunque, sempre e soltanto, mediante determinati atti egologici: come nel parlare, così nell'ascoltare. All'interno del discorso (nel *Logos*), espresso ovvero recepito, rimane sempre il nostro pensare a dare un senso alle parole. È infatti attraverso quelle parole che si pronunciano che il parlante (colui che parla) *intende* qualche cosa; eppure questo stesso in-tendere rappresenta un atto compiuto

[90] Questa "ridefinizione" condotta da parte dell'io si configura anche come una ridefinizione di stampo linguistico. Husserl non ha mai negato l'importanza *significante* del linguaggio (o meglio, del momento linguistico); non sembra dunque azzardato affermare che vi possa essere una forte contiguità e delle analogie tra l'*après-coup* linguistico che Sigmund Freud esplicita in un suo discusso articolo dal titolo *La negazione* (1925) e quest'azione egotica husserliana. L'io-polo, del resto, permane per entrambi gli autori il depositario esclusivo della coscienza, l'unico "responsabile" della linguisticità del pensiero.

dall'io, o meglio, una connessione unitaria tra l'esprimere e il significare. Cioè dire che il parlante, *parlando*, in-tende con le parole che pronuncia ciò che esse esprimono nel discorso.

Le parole, siccome attualmente espresse, non affiorano in uno sfondo lontano dall'io, piuttosto vengono prodotte intendendo degli atti significanti (e non riferendosi a un'intenzionalità latente). Nella coscienza linguistica esse presentano il carattere specifico di segni, atti ad additare [*Hindeuten*], e indicano l'inteso nel contenuto stesso delle intenzioni. Questo intreccio appartiene all'unità di coscienza: espressione ed espresso, – e dunque coscienza di parola e coscienza di senso, – costituiscono un'unità coscienziale nella quale si fonda la sintesi tra parola (significante) e lo stesso significato (*Logica formale e trascendentale*)[91].

L'io *dirige* il proprio sguardo noetico sulla parola, e dunque la afferra (afferra cioè la sua tendenza indicativa), lasciandosi volontariamente guidare da essa *verso* il pensato. Il pensato, in quanto "coscienza di senso", in quanto significato proprio dell'espressione, viene così *tendenzialmente inteso* con le parole[92].

L'attualità dell'indicazione che inerisce alla coscienza mediante la parola è un semplice rimandare alla sua intenzione tematica di riferimento. Rappresenta, al contempo, – da un punto di vista prettamente trascendentale, – l'esplicazione necessaria della connessione complessiva tra l'esprimere (linguistico) e l'espresso ("pulsionale"[93]). Perché un senso ci viene sempre dato *primariamente*, *originariamente*, prescindendo cioè dal linguaggio:

> *Proposizioni, la cui verità è immediatamente evidente, conducono, attraverso le deduzioni, a conseguenze che diventano evidenti nella loro verità derivata. L'intera connessione derivante da deduzioni elementari, edificata nella sua unità, è anche unità della verità in quanto teoria. Queste intere formazioni costruite a partire da singole proposizioni sono formazioni esprimibili linguisticamente, ma il momento linguistico è* […] *irrilevante. In questa variazione del momento puramente linguistico emerge il puro pensiero, il puro significato, la proposizione identica o, come si suol dire, il giudizio. Solo a questo appartiene l'evidenza e il predicato della verità* (p. 320).

[91] Da notare come la scissione interiore tra "espressione" ed "espresso" (ricomposta all'interno della prospettiva della *Prima ricerca logica*) qualifichi, diversamente dal testo originale del 1900 ma in contiguità con l'antecedente saggio *Sulla logica dei segni*, il segno espressivo di una decisiva funzione indicativa di rimando (l'espressione rispetto all'espresso). Come anticipato, la struttura del segno in *Semiotik* è quella tipica del rinvio, del rimando, dello "stare per" ("*aliquid stat pro aliquo*"). Questa medesima struttura, nelle *Ricerche logiche* è invece caratteristica esclusiva unicamente del "segno-indice". Soltanto nel segnale, nell'indicazione comunicativa, viene conservata la funzione propria del rinvio.

[92] È proprio questo "tendenzialmente" a contrassegnare la differenza tra un'azione linguistica pura ed enteropatica (che tiene conto cioè del mondo, della condivisione e dell'intersoggettività) e un'azione "critica", in cui il senso profondo della relazione linguistica è stato inesorabilmente obliato dalla supremazia del segno sul significato.

[93] Sempre a volere riprendere Freud come paragone.

Allora perché, nonostante questo costante rimando al momento extralinguistico, di qua o di là della significazione, Husserl ha insistito tanto sulla nozione di segno [*Zeichen*]?[94]

[94] La risposta, in un certo senso, è già stata data: perché, nonostante la Logica non possa esaurirsi nel linguaggio, è soltanto nel linguaggio che essa si manifesta in tutta la sua sistematicità. L'analisi logica, per Husserl, è originariamente un'analisi linguistica. Per questo, una volta stabilite tutte le peculiarità del segno, – ovvero le specifiche della relazione e del rinvio, – proprio all'interno di *Semiotik*, Husserl sviluppa un'importante nomenclatura simbolica che prende in considerazione qualsivoglia distinzione esistente tra i segni rispetto alla loro costituzione e alla funzione che temporaneamente o risolutivamente sono chiamati a svolgere: [1] La distinzione tra *segni esteriori* e *segni distintivo-concettuali* è la prima cui il filosofo sottopone il concetto di segno → Un segno si dice "esteriore" quando non intrattiene alcuna relazione diretta con il particolare concetto del proprio designato (quando cioè non è direttamente legato al contenuto specifico dell'oggetto cui si riferisce). È questo il rapporto che intercorre, ad esempio, tra il nome di una persona e la persona stessa → Il nome designa ma non caratterizza il suo oggetto. Un segno "concettuale", viceversa, si configura come un elemento distintivo, il contrassegno specifico per un determinato contenuto → Quando si descrive un oggetto a noi sconosciuto, designandolo tra l'altro come "rosso", non il rosso in quanto tale, piuttosto il suo essere-rosso (quindi la relazione tra cosa e colore) diventa un segnale caratteristico per quell'oggetto determinato. [2] La distinzione tra univocità e plurivocità dei segni è molto meno regolare: esistono infatti segni univoci per definizione che divengono però plurivoci in modo contingente, e così viceversa. Univoco/esatto, per definizione, è ad esempio ogni nome proprio. Lo stesso nome proprio contiene tuttavia una contingente plurivocità giacché è possibile riscontrare più persone che si chiamano nella medesima maniera. [3] La distinzione tra *segni semplici* e *segni composti* è semplicemente accennata all'interno del testo. Sicuramente più pregne di considerazioni sono e le distinzioni tra [4] *segni identici / non identici* e *segni equivalenti / non equivalenti* → Due segni si dicono "identici" quando designano il medesimo oggetto – o gli oggetti di un unico ambito – nel medesimo modo; si dicono invece "equivalenti" due segni che designano lo stesso oggetto con mezzi differenti → *"Guglielmo II"* = "*l'attuale imperatore tedesco*"; "*2 + 3" = "5" = "7 – 2" = "√ 25"*. [5] I segni possono inoltre essere collegati al proprio oggetto direttamente o indirettamente, tramite cioè la mediazione di segni suppletivi → Ogni nome proprio è un segno diretto, ogni nome comune un segno indiretto. Questo perché il nome comune designa il proprio oggetto mediante certi elementi distintivi concettuali. Nei segni indiretti sarà perciò necessario distinguere ciò che il segno *significa* [*bedeutet*] da ciò che esso *designa* [*bezeichnet*], mentre nei segni diretti entrambe queste determinazioni coincideranno. Queste prime cinque suddivisioni sottendono tra loro rapporti molto più inviluppati e trasversali di quanto una semplice classificazione non lasci dedurre. Husserl, non a caso, procede ulteriormente in questa nomenclatura distinguendo [6] quei segni che si riferiscono ai contenuti obiettivo-rappresentazionali (le oggettualità) da quei segni che invece rimandano agli atti psichico-soggettivi dei giudizi. La maggior parte dei simboli linguistici afferisce, secondo la prospettiva esposta in *Semiotik*, all'interno dei segni riferenti ai contenuti. In virtù della suddivisione supposta, Husserl distingue, tra l'altro, quei segni rimandanti ai contenuti assoluti dai segni che rimandano invece ai contenuti relazionali (ad esempio le parole "*e*" o "*ma*"). I giudizi soggettivi, di fatto, appaiono nel linguaggio solamente sotto forma di proposizioni articolate. La ripartizione [7] tra *segni formali* e *segni materiali* è un fondamentale dell'ambito linguistico: la materia, infatti, rappresenta il contenuto assoluto, i presupposti oggettivi della relazione (il sostantivo, il predicato, ecc.) di una qualunque proposizione linguistica. La forma, di contro, sarebbe composta di tutti quegli elementi relazionali, ovvero dalle espressioni sincategorematiche, semplici o composte, derivanti dai nostri giudizi soggettivi. Ancora più interessante, per quel che ci riguarda, è la specificazione [8] tra *segni naturali* e *segni artificiali*. Husserl definisce infatti questi ultimi come la configurazione degli influssi volontari che si rivolgono alla "regolazione pratica" di un localizzato contesto. In altre parole, il filosofo sta qui delineando un'origine pragmatica che preceda qualsiasi altro ordine di considerazioni: soltanto nell'uso frequente e reciproco, determinati segni – quelli linguistici – riescono ad assumere un significato oggettivo e convenzionale. Questa spiegazione pratico-contestuale che Husserl propone rispetto alla formazione del significato linguistico è paradossalmente molto vicina a quella assunta, come vedremo, da Ludwig Wittgenstein nella sua celebre teoria dei "giochi linguistici": partendo da queste premesse, la significazione del linguaggio non può che risiedere in "un uso frequente e reciproco di segni", ovvero nella ripetizione e nel riconoscimento, – per Wittgenstein pure nell'"addestramento", – di una medesima prassi linguistico-comunicativa. La significazione linguistica proposta da Husserl in *Semiotik*, pertanto, si configura esattamente come la risultante di una prassi. Molto vicina alle posizioni wittgensteiniane è pure la diretta conseguenza di questo processo significante. Husserl rivendica, infatti, l'immensa portata della funzione simbolico-linguistica per la nostra vita psichica. I segni del linguaggio, di conseguenza, non si limiterebbero semplicemente ad accompagnare il nostro sviluppo psichico e spirituale, piuttosto lo condizionerebbero (retroattivamente) in maniera essenziale: "*Senza la possibilità di contrassegni esteriori e durevoli come appoggi per la nostra memoria, senza la possibilità di rappresentazioni simboliche sostitutive di rappresentazioni proprie più astratte, difficili da distinguere e da utilizzare* […] *non ci sarebbe una vita spirituale elevata e ancor meno una scienza.* […] *Per particolari vie indirette che fanno fare economia a un pensare elevato, essi rendono lo spirito umano capace di risultati che, direttamente, con un lavoro proprio di conoscenza, non potrebbe raggiungere.* […] *Con l'impiego consapevole di*

Nelle *Logische Untersuchungen* il problema del segno emerge principalmente come questione linguistica. La declinazione cui Husserl perviene è quella di *un linguaggio direttamente connesso alla significazione logica*. Lo stesso orizzonte entro cui l'opera si pone ha a che fare con la chiarificazione [*Aufklärung*][95] e la fondazione di una Logica pura: in contiguità con l'indagine

---

*simboli l'intelletto umano si eleva fino a un nuovo stadio veramente umano. Il progresso dello sviluppo intellettuale è parallelo al progresso dell'arte dei simboli"* (pp. 70-71). I segni artificiali, *in primis* quelli della lingua, non sono ideati per sostituire rappresentazioni e raffigurazioni proprie, piuttosto per fungere da contrassegni per la memoria, come sostegni sensibili per l'attività psichica, in quanto mezzi di comunicazione e di scambio. Come visto, solo in seguito a un utilizzo costante, e per le associazioni vicendevoli che si creano, i segni artificiali del linguaggio assumono il carattere di veri e propri surrogati. La caratteristica esclusiva della teoria del linguaggio presente in questa piccola ma importante dissertazione è il fatto che esso ricalchi pedissequamente i confini contornati del concetto generico di segno. Tanto per il linguaggio parlato, quanto per le tracce empiriche lasciate sulla carta, il concetto di segno si dimostra infatti nozione quanto mai affine e funzionale (Tuttavia a partire dalle *Ricerche logiche* questi due concetti, "segno" e "linguaggio", non coincideranno più). Più della metà di *Semiotik* è infine dedicata alla descrizione delle cosiddette [9] *rappresentazioni improprie*. Ogni contenuto che non c'è dato come ciò che è ma indirettamente, per mezzo di segni qualsiasi, – spiega Husserl, – è un contenuto rappresentato impropriamente. Questo tipo di rappresentazioni si distingue perciò da quelle proprie per l'importante funzione di sostituzione che svolgono rispetto alla cosa designata. Questa surrogazione può essere temporanea o permanente. Le rappresentazioni improprie si suddividono, inoltre, in funzione al carattere specifico della loro mansione surrogante: [9a] alcune fungono da semplici tramiti per la ri-produzione delle rappresentazioni proprie corrispondenti (in questo modo funzionano i segnali convenzionali, le sequenze mnemoniche, ecc.); altre sostituiscono invece le rappresentazioni proprie correlative in maniera definitiva. In seno alle rappresentazioni improprie del secondo tipo, occorre convenire a un'ulteriore suddivisione: [$9a^1$] esistono infatti rappresentazioni che servono come mero sostituto di comodo per alleviare un'attività psichica elevata (come accade, per esempio, quando privilegiamo i processi fantastici in luogo di quelli percettivi). Queste rappresentazioni surroganti, particolarmente funzionali ai processi del pensiero immediato, sono caratterizzate dal fatto che le rappresentazioni proprie per le quali subentrano come surrogati, sono a disposizione in qualsiasi momento. Questi segni sostituenti (parole o simboli della scrittura, fantasmi dell'immaginazione, inizi rudimentali di attività psichiche, ecc.) comprendono in sé, come contenuti parziali, gli elementi distintivi cui va appunto l'interesse momentaneo, e hanno quindi l'attitudine di presentarsi come punti di partenza o di collegamento per il pensiero. Sono segni cui "depositiamo", per così dire, la nostra conoscenza, contrassegni cui la nostra memoria si appoggia e attraverso cui, – se la nostra memoria non ci pianta improvvisamente in asso, – possiamo in ogni momento riprendere i contenuti propri e immediati dell'intuizione. Una delle conclusioni cui Husserl vuole farci pervenire è propriamente la constatazione che *i segni agiscono senza che noi ne siamo coscienti*, come automatismi. Noi pensiamo, infatti, per la maggior parte delle volte attraverso segni sostitutivi pur essendo convinti di operare mediante i concetti effettivi dell'intuizione. Ne la *Krisis*, Husserl rammenderà come la "seduzione" dei segni possa essere in sé rischiosa: tale inclinazione, propriamente funzionale e preziosa per la coscienza, può difatti rovesciarsi nella sua più grande limitazione, dal momento in cui comporti l'impossibilità di risalire al contenuto pieno di un significato. La praticità epistemica del segno rappresenta al contempo il pericolo di un possibile oblio. Esistono tuttavia delle [$9a^2$] rappresentazioni improprie che invece non si pongono, in quanto comode al pensiero: sono simboli in sé autosufficienti. Sussiste un'infinità di casi in cui la rappresentazione simbolica indiretta proclama la sua preminenza rispetto a quella propria corrispondente. La distanza maggiore dall'intuizione la raggiungono rappresentazioni simboliche come quelle concernenti concetti quali "Dio", "spazio effettivo", "tempo effettivo", eccetera, come anche nella formazione di concetti contraddittori come, ad esempio, "*quadrato rotondo*". Evidentemente per questi concetti non può esistere alcun riempimento concreto, alcun ampliamento quantitativo che renda prioritaria un'eventuale rappresentazione intuitiva. In altre parole, sussistono segni che pur rimandando ad altro non consentono un loro oltrepassamento epistemico, che pur non essendo semplici rappresentazioni prive di significato, non permettono di procedere oltre-il-segno. Nelle *Logische Untersuchungen*, del resto, sarà messa in luce una medesima caratterizzazione del pensiero: l'extraessenzialità del riempimento rispetto all'essenzialità dell'intenzione significante.

[95] Tenendo fede al suo precetto filosofico di chiarezza ed evidenza, Husserl è convinto che il compito spettante alla Logica pura sia quello di chiarire e accertare oggettivamente quei concetti primitivi che costituiscono l'idea stessa dell'unità teoretica di una scienza in generale. Questi concetti, come già ripetuto in altre occasioni, devono essere pensati assolutamente indipendenti rispetto alle particolarità delle singole scienze, come anche rispetto alle forme connettive elementari, alle categorie oggettuali formali, alle categorie pure del significato e alle leggi di complicazione di queste stesse categorie. La Logica pura deve configurarsi insomma come *la scienza delle condizioni di possibilità di una teoria in generale*. Proprio in virtù di questo, non può adoperarsi come una semplice spiegazione [*Erklärung*] o

"fallita" della *Filosofia dell'aritmetica*, il fenomenologo si propone nuovamente d'indagare *quel* significato logico-obiettivo nella sua costituzione originaria, tenendo conto del terreno produttivo primitivo entro il quale prendono forma i contenuti ideali, gli "oggetti generali" della Logica. Tuttavia, siccome l'oggettività ideale si presenta primariamente sotto forma grammaticale, la Logica dovrà anzitutto intraprendere un'approfondita analisi del linguaggio: l'accessibilità propria di quell'oggetto ideale che è il significato logico risplende, per Husserl, propriamente nella struttura linguistica (non a caso la *Prima ricerca logica* è incentrata su questo punto). Preceduta dai *Prolegomeni a una logica pura,* – un testo nato dalla rielaborazione di due serie di lezioni integrative tenute ad Halle nel 1896, – questa *Prima ricerca* inaugura un discorso che vedrà la sua realizzazione col proseguo dell'opera: il discernimento dei significati dalla loro invariabile identità.[96]. In *Semiotik* il filosofo aveva esaminato il linguaggio all'interno della più ampia definizione di "segno", arrivando alla conclusione che il linguaggio fosse il più importante sistema segnico-simbolico in nostro possesso. La teoria linguistica del segno e del significato presente nelle *Ricerche* si svincola finalmente da qualsiasi appiattimento del linguaggio a mero simbolismo. Ciò che Husserl ora contesta è proprio quella peculiarità tipica del "rinvio" cui aveva dedicato la sua opera giovanile. L'espressione assume pertanto una specificità propria indipendentemente dalla sua funzione indicativa:

> *I termini espressione e segno vengono non di rado trattati come se avessero lo stesso senso. Ma non è superfluo notare che non sempre, nel linguaggio comune essi si identificano. Ogni segno è segno di qualche cosa, ma non ogni segno ha un "significato", un "senso" che in esso "si esprime"* (p. 291).

Già dalle prime battute delle *Logische Untersuchungen* vengono messe in luce quelle che Husserl definisce come "distinzioni essenziali". Vengono pertanto separati i concetti di

---

distinzione delle sue costituenti, piuttosto come una chiarificazione delle stesse. In *Idee III* (§ 20) è interessante vedere come Husserl riprenda ancora una volta l'idea di un'originaria "chiarificazione" [*Aufklärung*] dei significati, differenziandola dal moto della "distinzione" che rappresenta l'"atto linguistico". La distinzione è infatti un atto del pensiero significativo che scinde i concetti e li rende più semplici, meno ambigui. Nella chiarificazione, invece, si vuole oltrepassare la sfera dei meri significati, i quali arrivano così a potere coincidere con l'elemento noematico-intuitivo (la cosa che lo riempie). La chiarificazione procede sempre per gradi, retrocedendo sui passi della costituzione, sino al "mondo delle idee", delle specie possibili di essenze (p. 879). "*Soltanto il fenomenologo è in grado di attuare le più profonde chiarificazioni rispetto alle essenzialità, che si edificano attraverso strati sistematicamente costitutivi, e perciò di contribuire alla fondazione di tutte quelle ontologie di cui sentivamo tanto la mancanza*" (p. 880).

[96] Del resto tutte le *Logische Untersuchungen* perseguono quella "missione" già intrapresa da Husserl nella *Filosofia dell'aritmetica*: l'indagine intorno alla costituzione dei significati ideali della Logica. Di certo l'impostazione adoperata nell'opera del 1891 si era rivelata fallimentare proprio in ciò in cui sarebbe dovuta risultare invece decisiva: il passaggio da un piano di nessi esclusivamente psicologici del pensiero all'unità logica del contenuto. Per questo, nei *Prolegomeni,* Husserl argomenta quella stessa impossibilità costitutiva di pervenire a una fondazione psicologistica della logica (quindi dell'aritmetica). Da qui in avanti il filosofo abbandonerà la prospettiva di una psicologia empirica, muovendosi nella direzione di una fenomenologia pura dei vissuti.

"espressione" e di "segno"[97] → Ogni segno *rinvia* sempre a qualche altra cosa: i segni sono semplici segnali [*Anzeichen*], in quanto segni di riconoscimento, segni distintivi, eccetera. Essi non esprimono nulla, a meno che, oltre alla funzione dell'indicare, non assolvano pure una funzione significante.

La confusione più grande che si genera in ambito linguistico rispetto a questo approccio deriva dal fatto che il *significare* (il dare significato), nell'ambito del discorso comunicativo, si trova in ogni caso *intrecciato* in un certo rapporto con quell'essere segno-segnale qui descritto (soltanto nella vita psichica isolata, giacché viene meno qualsiasi funzione comunicativa e informativa, l'espressione può svolgere a pieno la sua funzione significante[98]).

Nell'ambito del simbolico-comunicativo, Husserl ripropone le medesime caratterizzazioni già descritte in *Semiotik*: l'essere segnale – ci dice – è l'essenza tipica dell'indicazione. Così, ad esempio, possiamo affermare che la bandiera è un segno per la propria nazione. L'ufficio principale del segno è dunque quello di "servire" un essere pensante, fungendo da indicazione per un qualsiasi oggetto o stato di cose. Detto in altre parole: il segno-indice si caratterizza come un oggetto o uno stato di cose che serve a un essere pensante come contrassegno dell'esistenza o come motivo della supposizione di esistenza per altri oggetti o stati di cose. Il rinviare proprio dell'indice riguarda l'associazione di due elementi contraddistinti, esteriori. L'indicazione si distingue inoltre dalla dimostrazione proprio perché, a differenza di quest'ultima, nell'indicazione manca un nesso ideale tra i contenuti giudicativamente corrispondenti. Dicendo, per esempio, che lo stato di cose "A" è un segnale per uno stato di cose "B", non vogliamo dire necessariamente che esista una convergenza obiettiva tra "A" e "B", perché non è così. I contenuti del giudizio non si trovano, – come accadrebbe all'interno di una dimostrazione, – in un rapporto di premesse e conclusioni. I fatti

[97] Un'espressione rimane comunque un segno, ma *non tutti i segni si caratterizzano come espressioni*. Husserl, di fatto, vuole separare il "segno indicativo" dal "segno espressivo": circoscrive così il senso del termine "espressione", escludendovi perentoriamente qualsivoglia ambito informativo-comunicativo, mettendone a fuoco gli aspetti fenomenologici essenziali e distinguendo infine il fenomeno fisico dell'espressione (il fonema, la parola scritta, ecc.) dall'atto significante che riveste. Sul versante "oggettivo-ideale" l'espressione sarà invece distinta tra contenuto come significato identico, come senso riempiente e come oggetto.

[98] La comunicazione è infatti il luogo della crisi e del fraintendimento, il regno privilegiato dell'incomprensione del senso. Il significato puramente espressivo (e non dunque comunicativo) del linguaggio, cioè la sua capacità di rimandare al significato puro, sembra potere emergere, per Husserl, soltanto nel solipsismo della vita dell'anima. Qui è più facile distinguere tra ciò che l'espressione "rende noto" (i vissuti psichici) e ciò che essa significa. Nella comunicazione non è così → Da un lato, un'espressione m'informa sempre circa il *fatto* che il parlante mi voglia dire qualcosa; dall'altro, questa stessa proposizione vuole anche dirmi qualcosa, rimandandomi a un significato oggettivo-logico-ideale. Esprimendo un giudizio, io non sto certo invitando l'ascoltatore a prendere di mira (attraverso l'espressione) il mio particolare vissuto psichico, "ciò che mi passa per la testa", piuttosto lo sto invitando a *mirare* il significato ideale veicolato dall'espressione che uso: quello che *realmente* l'espressione vuole dire. Il linguaggio assume per questo quel ruolo emblematico-convenzionale rispetto alla Logica: "*Il significato non può, per così dire, star sospeso a mezz'aria, ma in rapporto a ciò che esso significa è pienamente indifferente il segno in cui esso è per noi il significato*" (dalla *Seconda Ricerca Logica*, p. 392). Il segno è convenzionale, cioè non naturale, ma non è capriccioso (Costa): l'arbitrarietà del segno non allude ad alcuna arbitrarietà soggettiva. Questo perché il linguaggio non è una costruzione soggettiva, ma sempre e comunque una formazione originariamente intersoggettiva, sociale.

psichici nei quali il concetto d'indicazione trova invece la sua origine possono essere compresi entro le strutture delle cosiddette "associazioni d'idee". L'associazione, in effetti, può non essere soltanto "rievocativa" ma anche "creativa": essa può produrre nuovi caratteri e unità fenomenologiche che non hanno il loro necessario fondamento nei contenuti vissuti. Se "A" richiama "B" alla mente, ciò significa che questi due elementi sono contemporaneamente o successivamente presenti nella coscienza. S'impone, dunque, un nesso sensibile entro il quale l'uno *rimanda* all'altro.

I segni significativi, di contro, sono propriamente le espressioni [*Ausdrucken*]. Husserl ammonisce riguardo all'equivocità del termine: nell'accezione comune si è soliti ripetere che anche senza il concorso delle parole lo stato d'animo di una persona perviene a un'"espressione" comprensibile agli altri. Il punto, semmai, è che queste manifestazioni, questi gesti, queste esposizioni mimiche sono comunque irrilevanti ai termini della significazione. Nell'esternare questi vissuti, io non ho l'intenzione di presentare un pensiero agli altri. "Espressioni" di questo tipo, pertanto, non hanno realmente alcun significato, sono delle espressioni improprie, o meglio delle non-espressioni. Indifferente, parimenti, il fatto che qualcuno sia in grado d'interpretarle: qualsiasi interpretazione che gli altri conducono è assolutamente priva d'importanza, anzi dimostra chiaramente come siano gli interlocutori, in ogni caso, a significarle in maniera comunque arbitraria e non obiettiva.

Detto questo, Husserl non vuole trattare l'espressione come un qualcosa già costituito, piuttosto la vuole "afferrare" attraverso la sua naturale operatività, in altre parole, nella pienezza della sua funzione agente: l'esprimere in quanto "operazione vivente originaria". Proprio per questo – nota Carmine Di Martino – che all'interno della *Prima ricerca logica* è costantemente eluso da Husserl il termine *Sprache.* Non è infatti il linguaggio istituito, né la parola-segnale inserita in un sistema simbolico riconosciuto, e neppure il linguaggio ridotto a mero strumento convenzionale di comunicazione, piuttosto è il *discorso vivente*, la *parola parlata*, a essere qui oggetto d'indagine. *L'espressione è analizzata come vissuto, come parola viva*, che ha a che fare con la costituzione fenomenologica del significato e che dunque fonda, in un certo senso, la stessa *possibilità* del pensiero. L'espressione è però "significante" soltanto se viene colta prima della sua riduzione a "corpo morto", a segnale, a fonema inanimato, ovvero nel pieno della sua funzione creativa, nel concorso alla significazione. In questo senso, l'espressione non rinvia a nessun significato, e non è il vessillo di nessuna nazione. L'espressione, perciò, non costituendo un semplice rivestimento mondano di un senso già compiuto e concluso autonomamente, si caratterizza come vera e propria

"animazione" del significato. È il compimento di qualsiasi tipo di giudizio, il suggello del pensiero[99].

Le espressioni, in ogni caso, fungono parimenti da segnali nell'ambito della comunicazione. Nell'informazione, la complessione fonetica articolata si trasforma in parola parlata, e il parlante produce il discorso con il semplice intento di pronunciarsi riguardo a qualche cosa. Perché la comunicazione vada a buon fine è necessario tuttavia, per l'ascoltatore, comprendere anche l'*intenzione* di colui che parla: egli non coglierà il parlante come un mero produttore di suoni, bensì, più precisamente, come colui che "gli sta rivolgendo la parola". Il discorso si stabilisce allora nella correlazione, mediata dagli aspetti fisici del discorso, dei vissuti fisici e psichici inerenti alle persone che parlano[100]. In ogni caso rimane che, *solamente prescindendo dalla loro funzione comunicativa*, l'espressione riesce ad adempiere alla sua massima peculiarità, quella significante. Come detto ciò accade, originariamente nella vita psichica isolata, dove l'espressione non entra in

[99] Occorrerebbe comunque circoscrivere l'importanza strategica del linguaggio-espressione presentato dalle *Logische Untersuchungen* all'interno della nostra prospettiva di ricostruzione del pensiero husserliano. Non bisogna commettere l'errore tipico di chi ha riletto quest'opera soltanto alla luce delle ultime rivelazioni di *Krisis* (che presterebbero il fianco a una visione "omnicomprensiva" del linguaggio ermeneutico in seno all'intera bibliografia del fenomenologo). A mio avviso, infatti, è proprio quest'ultima caratterizzazione, il "suggello del pensiero", a definire maggiormente ciò che Husserl voleva intendere con "espressività significante". Del resto il linguaggio *concorre* alla significazione del pensiero e non significa in maniera indipendente. Quest'appunto non è certo di poco conto, anche e soprattutto considerando gli sviluppi immediatamente successivi alle *Logische Untersuchungen*. L'opera in questione è certamente neutra sotto questo punto di vista e lascia aperta qualsiasi prospettiva di sviluppo, ma già a partire dalle *Ideen* del 1913, il significato "ultimo" è presentato come indipendente dal linguaggio e assolutamente prioritario rispetto a esso: non a caso Husserl introdurrà un'ulteriore suddivisione tra "senso" e "significato", il primo caratteristico del piano pre-espressivo mentre il secondo chiaramente legato al piano espressivo. Anche da un punto di vista prettamente linguistico questa distinzione sembrerebbe riproporre il medesimo processo conscio/inconscio analizzato nel breve paragone rispetto a Freud. Riguardo al rapporto Husserl/Freud trovo assi indicativo lo studio condotto da Elmar Holenstein nel suo *Phänomenologie der Assoziation* (La Haye, Nijhoff, 1972).

[100] Tutte le espressioni sono, a loro modo, *anche* dei segnali: per chi ascolta servono come segni dei pensieri del parlante, o meglio, dei suoi vissuti psichici significanti. Le espressioni linguistiche adempiono la loro funzione informativa in questo modo. La comprensione dell'informazione, tuttavia, non è mai una mera conoscenza concettuale, un giudicare dello stesso tipo dell'enunciare. Essa consiste nel fatto che l'ascoltatore coglie *intuitivamente* colui che parla come *"qualcosa che sta esprimendo qualcosa"*. L'ascoltatore percepisce l'informazione nella stessa maniera in cui percepisce la persona che gliela sta fornendo, benché i fenomeni psichici di quest'ultimo non possano comunque cadere nell'intuizione altrui. L'ascoltatore percepisce che chi parla manifesta certi vissuti psichici, e in questa misura li comprende e li fa propri, sebbene li comprenda senza "viverli": di essi, egli non ha una percezione interna, ma esterna. Per questo, la comprensione reciproca richiede anche una correlazione degli atti psichici che si esplicano da entrambe le parti della comunicazione, nell'informazione come pure nella sua recezione; trattasi di una correlazione che non implica però una completa uguaglianza tra le parti per quegli stessi atti di pensiero. Più genericamente possiamo dire che tutte le rappresentazioni generate dalle espressioni linguistiche appartengono a una classe più ampia di "vissuti intenzionali" cui fanno parte anche i giudizi e gli atti volitivi. Husserl, all'interno della *Quarta ricerca logica*, considera nuovamente il modo in cui i nomi e le proposizioni esprimono le rappresentazioni a esse correlate e, in generale, i propri vissuti intenzionali. La distinzione fra tali vissuti, le intenzioni significanti e i significati resta sempre valida e da tenere bene a mente. Il fatto è che il linguaggio, in ogni caso, si serve di nomi formati da più parole per esprimere una sola rappresentazione e per trovare un'espressione *adeguata* a "una pluralità di rappresentazioni parziali". Difatti, se si tenesse davvero in conto questa costitutiva impossibilità nel *darsi* della completezza significante, sarebbe normale concludere che un'informazione veramente esauriente non possa mai realizzarsi. Lo scarto comunicativo rimane presente, tuttavia non sembra essere così incalzante. Ciò che un'espressione esprime, lo sappiamo benissimo, è diverso da ciò che essa significa. Ma la differenza su cui Husserl sembra voler porre l'accento non è solo quella che intercorre tra significato e denotazione, ma *quella fenomenologica che distingue inevitabilmente la sfera psichica delle rappresentazioni mentali da quella dei significati.*

alcun rapporto comunicativo[101]. Nel discorso interiore si parla infatti, ma non si comunica; pensare che chi parla da solo parli a se stesso utilizzando le sue stesse parole come segni è… evidentemente un'assurdità.

È solo nella vita psichica isolata che possiamo distinguere l'espressione "animata dal senso" riguardo ai suoi due aspetti fenomenologici fondamentali: [1] la manifestazione fisica (ovvero il segno sensibile, il complesso fonetico articolato, la parola iscritta sulla carta, eccetera); [2] gli atti-vissuti che le conferiscono il significato (ed *eventualmente* la pienezza intuitiva) → L'espressione intrattiene un rapporto privilegiato con l'intenzione e un rapporto più contingente con l'intuizione. Possiamo notare come essa sia sempre intenzionata a qualche cosa: un'oggettualità che può essere presente, presentificata o del tutto assente[102]. Solamente quando la "vuota" intenzione significante si riempie, il riferimento all'oggetto si realizza e la denominazione diventa *una relazione presente alla coscienza tra nome e oggetto denominato*. Husserl qui non fa altro che distinguere quegli atti che conferiscono il senso (le *intenzioni significanti*) dagli atti riempienti (le *intuizioni oggettive*). Questi due tipi di atti non coesistono semplicemente nella coscienza come se fossero dati in una contemporaneità. Sia la rappresentazione della parola, sia l'intenzione significante sono dati in un'esperienza vissuta.

La funzione della parola è di suscitare in noi l'atto che conferisce il senso e di rinviare a quello che in essa viene inteso (quello che sarà eventualmente dato dal riempimento).

La rappresentazione intuitiva nella quale si costituisce la parola come "fenomeno fisico" subisce però un'essenziale modificazione nel suo valore fenomenologico quando il suo oggetto assume il valore di "espressione": si modifica cioè lo stesso carattere intenzionale del vissuto. Allora si costituisce, a prescindere dal riempimento, un atto del significare che trova il proprio *sostegno* nel contenuto intuitivo della rappresentazione della parola, pur essendo essenzialmente diverso dall'intenzione intuitiva diretta alla parola stessa. Questo dimostra come tutti gli oggetti ci siano dati *unicamente* in virtù degli atti dell'intenzionare, indipendentemente cioè dagli atti intuitivi. Quando è predominante l'interesse rivolto all'oggetto, – e non quello fenomenologico-percettivo, – quando viviamo gli atti intenzionali, invece di riflettere su di essi, si parlerà

[101] Il significato dell'espressione non può certo appiattirsi e identificarsi con la mera comunicatività, lo abbiamo visto (ved. nota 98). Se in effetti riflettessimo sul rapporto intercorrente tra espressione e significato, e se scomponessimo il vissuto dell'espressione riempita di senso nelle componenti di "parola" e "contenuto", quest'ultimo ci apparirebbe inevitabilmente come ciò cui la parola tende: l'espressione distoglie sempre l'interesse da sé per orientarlo sul significato. Questo rinvio, – all'interno della comunicazione, – non è però sufficiente a confermare l'esistenza di un contenuto. Di contro, ciò che serve da segnale, il segno distintivo, viene sempre recepito come esistente. Nella vita isolata ciò non accade: l'espressione, finalmente svincolata da qualsiasi ambito comunicativo-informativo, riesce ad assurgere pienamente al concorso significante.

[102] Assente allo stesso modo in cui un nome può denominare il suo oggetto mentre lo intende: se quell'oggetto non è infatti intuitivamente presente, il nome rischia di rimanere una mera intenzione.

esclusivamente di espressione e di espresso, di nome e di denominato, del passaggio dell'attenzione da una cosa all'altra. Lo sguardo fenomenologico è invece rivolto alla profondità strutturale di questi stessi vissuti[103].

I discorsi affrontati in queste ultime righe sono ricaduti prepotentemente nell'analisi del versante "soggettivo" dell'espressione, cioè dire il rapporto che intercorre tra gli atti significativi e quelli riempienti, fenomenologicamente coèsi all'interno di un'unità vissuta [*Erlebnisseinheit*]. Rispetto a un punto di vista "oggettivo", risulta ancora centrale l'analisi logica che riguarda l'*idealità* del rapporto tra espressione / significato.

Se ci ponessimo il problema del significato ideale di un'espressione, non lo intenderemmo rispetto a una determinata formazione fonetica pronunciata *hic et nunc*, rispetto a un suono fuggevole mai identico a se stesso. Piuttosto, intenderemmo l'espressione *in specie*, quella che resta identica a sé indipendentemente da chi la pronuncia. Dobbiamo cioé porci "oggettivamente": non intendere il vissuto che conferisce il significato, – saremmo altrimenti in un regime di psicologismo, – piuttosto il rapporto di questi vissuti con l'oggettualità → Se pronuncio la preposizione "*Le tre altezze di un triangolo s'intersecano in un punto*", alla base di questo enunciato è sotteso che io giudichi in questo modo. La questione inerisce all'obiettività del giudizio: ciò che questo enunciato asserisce è la "stessa cosa", *chiunque la pronunci, a prescindere dalle circostanze e dal tempo*. Questa "stessa cosa" concerne, di fatto, le tre altezze di un triangolo che s'intersecano in un punto. In altre parole: mentre il mio atto di giudizio è un vissuto fuggevole, – che dunque appare e scompare nella sfera psichica, – ciò che si asserisce oggettivamente rimane qualcosa d'immutabile e di apodittico.

Stando alle discussioni fin qui condotte, – cominciando a fare un piccolo sunto, – si potrebbe ragionare sul fatto che l'espressione esprima in sé due valori sostanzialmente diversi: [1] da un lato, il fatto che essa si riferisca in generale all'informazione e in particolare agli atti significanti e riempienti; [2] dall'altro, il fatto che essa esprima riferendosi ai contenuti di quegli stessi atti, alle oggettualità corrispondenti e a un essere-espresso ideale. Ogni espressione, infatti, non vuole dire semplicemente qualcosa, ma dice anche *su* qualche cosa, tendendo (riferendosi) a specie generali. La necessità di questa distinzione, – tra significato (contenuto) e oggetto[104], – risulta chiara alla luce degli esempi che Husserl propone in seno all'espressività → Molteplici espressioni possono avere lo stesso significato ma oggetti diversi, o viceversa, diversi significati eppure il medesimo oggetto.

[103] Probabilmente questo discorso (che Husserl conduce nelle *Ricerche logiche*) attesta la prima formulazione concettuale di quell'atteggiamento epistemico di sospensione trascendentale che troverà poi la sua forma compiuta mediante l'epoché.

[104] Ancora dal testo di *Idee III*: "*Non bisogna confondere il noema (il correlato) e l'essenza. Il noema di un'intuizione chiara di una cosa o di un insieme progressivo e concordante di intuizione diretto su un'unica e medesima cosa non è né contiene l'essenza della cosa. Cogliere il noema non significa cogliere l'essenza*" (§ 20, p. 861).

Due nomi, ad esempio, possono avere significati dissimili denominando comunque un'identica cosa → *Il vincitore di Jena – Il vinto di Waterloo*. Il significato è qui evidentemente discorde, tuttavia queste espressioni intendono *"Napoleone"*, lo stesso oggetto. Può però verificarsi anche il caso contrario, che due espressioni abbiano lo stesso significato con un diverso riferimento all'oggetto → "*Bucefalo era un cavallo*" / "*Questo ronzino è un cavallo*".

L'essenza dell'espressione risiede esclusivamente nel suo significato poiché la stessa intuizione può dare riempimento a espressioni del tutto diverse tra loro.

A parere di Husserl, l'oggetto di riferimento verrebbe "dato" in modo comunque diverso secondo l'espressione linguistica utilizzata per riferirsi a esso. Questo perché il significato *significa* l'oggetto che l'espressione nomina. Ciò che importa è constatare come all'espressione rimanga sempre extraessenziale qualsiasi riferimento a un'oggettualità che riempia o meno la sua originaria intenzione significante[105]. Avere un significato è implicito al concetto stesso di espressione. Un'espressione priva di significato non sarebbe propriamente nemmeno un'espressione. Al limite si tratta di qualcosa che ha l'apparenza o la pretesa espressiva, come formulazioni fonetiche articolate, "*abracadabra*", o complessioni senza alcun significato unitario "*verde è o*". L'assenza di un oggetto, come visto, concerne un piano discorsivo differente.

Se la significatività non coincide con l'intuizione, il linguaggio scevro d'intuizioni non è per questo anche privo d'idee. Prendiamo l'esempio canonico del "*quadrato rotondo*": è evidente che questa espressione, siccome contraddittoria, non può avere alcun riempimento e non può esprimere alcun concetto pensabile. Ciò nonostante un "*quadrato rotondo*" non è privo di significato poiché il suo concetto è razionalmente esprimibile[106].

---

[105] Con ogni espressione si rende noto qualcosa (*funzione indicativa*), e si vuole significare, denominare o comunque designare un oggetto (*funzione significativa*). Ciò nonostante all'espressione rimane accidentale il riferimento a un'oggettualità che sappia riempire la sua pretesa intenzionale. Anche negli atti psichici, come pure nei fatti linguistici, risulta necessario distinguere tra il *contenuto* (ciò che nella percezione inerisce al significato) e l'*oggetto* percepito. Così anche sul piano logico: "*Se il significato viene identificato, come abbiamo visto or ora, con l'oggettualità dell'espressione, un nome come* montagna d'oro *sarebbe privo di significato. Ma qui si distingue generalmente l'assenza dell'oggetto dall'assenza del significato"* (p. 320).

[106] Ancora nella *Quarta ricerca logica* questo assunto verrà preso nuovamente in considerazione. Nell'ambito dei significati dipendenti e non dipendenti, Husserl definirà infatti l'espressione "*quadrato rotondo*" un puro *controsenso* (ove per controsenso s'intende propriamente un significato che non permette alcuna corrispondenza riempiente). Di contro, un'espressione come "*quadrato o*" rappresenta chiaramente un *nonsense*, giacché l'evidenza svela la mancanza di un significato in sé unitario. Husserl distinguerà inoltre un controsenso materiale-sintetico (ancora "*quadrato rotondo*") da un controsenso formale, in cui l'incompatibilità obiettiva si fonda direttamente sull'essenza delle categorie pure del significato. Questa stessa teoria del nonsense [*Unsinn*] fornisce a Jocelyn Benoist (*I confini dell'intenzionalità. Ricerche fenomenologiche e analitiche*, 2008) la controprova di una completa autonomia del significato rispetto all'ontologia. La supposta indipendenza si contraddistingue infatti per l'invenzione di una "grammatica logica pura", la quale assegna a ogni proposizione un proprio livello di legalità che concerne il senso specifico al di qua del riferimento all'oggetto. Ciò che viene intaccato dal controsenso [*Wiedersinn*] è invece la possibilità a priori del riferimento. Dove esistono controsensi, del resto, non è il senso che manca, bensì l'eventualità di un riempimento. Ancora per mezzo della *Sesta ricerca logica*, in cui Husserl parla di significati "possibili" e "impossibili", Benoist riprova la sua convinzione: *un significato possibile è un significato il cui riempimento è ontologicamente possibile; al contrario un significato impossibile è un significato valido soltanto logicamente, cui manca cioè un vero e proprio correlativo oggettivo*.

All'interno della dicotomia intenzione/intuizione, si pone la medesima critica che Husserl conduce nei confronti della psicologia descrittiva (la quale si limita ad asserire che la vera comprensione di un'espressione significhi ricercare quelle immagini fantasmagoriche che le corrispondano, – cioè dire le intuizioni, – pena la privazione di senso). La fenomenologia dimostra come l'immagine stessa funga invece, *sempre e soltanto*, alla stregua di un appiglio per l'*intellectio*. Le immagini sensibili, d'altronde, rappresentano meri strumenti ausiliari alla comprensione, e non certamente dei significati accessori o dei veicoli di significato:

> *Se la significatività non risiede nell'intuizione, il linguaggio privo di intuizione non sarà per questo necessariamente privo di idee. Se viene meno l'intuizione, all'espressione (nella coscienza sensibile dell'espressione) continuerà ad inerire un atto dello stesso genere degli atti che si riferiscono negli altri casi all'intuizione e che eventualmente trasmette la conoscenza del suo oggetto. Pertanto, in entrambi i casi è presente l'atto nel quale si realizza il significare* (p. 335).

Il limite dello psicologismo è proprio questo: il fatto di non comprendere che un'espressione possa fungere in modo significativo *anche prescindendo* dalle proprie intuizioni illustrative. Seppure l'intuizione permanga accessoria, il linguaggio-espressione non eccettua mai il suo significato, poiché un "linguaggio" siffatto non sarebbe neppure da considerare un vero e proprio linguaggio, sarebbe piuttosto simile allo strepitìo di una macchina. L'assenza di senso può infatti capitare quando si recitano meccanicamente versi imparati a memoria, o nel chiacchiericcio di un pappagallo, accidentalmente finanche in una comunicazione, non certo quando l'espressione concorre alla significazione del pensiero[107].

[107] A questo punto Husserl non può che introdurre un inciso sulla questione segnica, dimostrando come anche nel pensiero aritmetico-simbolico, la traduzione intuitiva giochi un ruolo assolutamente iniquo. Si deve tenere in conto, infatti, che il pensiero simbolico è *pensiero* solo in virtù di un carattere intenzionale, il quale costituisce l'elemento distintivo del segno espressivo, di fronte al segno puro e semplice, – l'indicazione, – cioè al complesso fonetico che si costituisce come oggetto fisico nelle rappresentazioni esclusivamente sensibili. Questo carattere d'atto è essenzialmente descrittivo nell'esperienza vissuta del segno compreso, pur essendo privo di un *rimando* intuitivo. Nella *Filosofia dell'aritmetica,* i segni (delle rappresentazioni improprie) fungevano, come visto, da surrogati per i concetti. Ciò che Husserl vuole adesso dinegare è propria questa riduzione semiotica di qualsiasi tecnica calcolista: il simbolismo riveste ancora un ruolo fondamentale, certo, ma non è nell'esteriorità bensì nell'interiorità del segno che va ricercata la peculiarità della sua basilare mansione supplente. Il vero senso dei segni aritmetici si rivela, – secondo la teoria delle *Logische Untersuchungen*, – nel momento in cui si pensa alla similitudine tra le operazioni di calcolo e quelle che compaiono nei giochi che si svolgono secondo regole, come ad esempio quello degli scacchi. Le figure degli scacchi, infatti, non intervengono mai nel gioco come semplici oggetti d'avorio o di legno, piuttosto da un punto di vista funzionale. Sono elementi del gioco in questione, in virtù di regole che conferiscono loro un preciso significato di gioco. Anche i simboli matematici possiedono un significato simile, orientato secondo il gioco delle operazioni di calcolo e delle sue ben note regole. Così, la soluzione di questo "gioco calcolistico" conduce necessariamente a segni numerici che rispondono alle questioni aritmetiche relative. Il significato (di gioco) operazionale rinvia inevitabilmente al significato aritmetico correlato. Questo significato è però "interno", ovvero rappresenta lo stesso orizzonte regolativo entro cui la partita è stata giocata. La motivazione economica sta comunque alla base di un tale procedimento: il lavoro

***

Con la fissazione dei significati oggettivamente determinati, Husserl vuole infine esibire la possibilità di una lingua ideale, una lingua che sia *puramente espressiva*. Questa lingua ideale rappresenta un "sistema di segni" in cui non possono avvenire quegli spostamenti di significato che finiscono per mettere in crisi la razionalità[108].

Husserl distingue così le espressioni che si riferiscono esclusivamente agli oggetti da quelle che possono anche darsi riguardo ai vissuti psichici di colui che le pronuncia. Un enunciato del tipo "*Vorrei un bicchiere d'acqua"* è un segnale del desiderio di chi parla; questo desiderio, nondimeno, è anche l'oggetto stesso dell'enunciato. Ciò che è reso noto e ciò che viene denominato coincidono però soltanto parzialmente. La coincidenza è parziale poiché l'informazione possiede un'estensione maggiore, in quanto all'enunciato appartiene, come un'aggiunta, la peculiarità aggiuntiva del giudizio. Di contro, in un enunciato del tipo *"2 + 2 = 4"*, l'informazione e lo stato di cose espresso sono completamente disgiunti. Quest'ultima proposizione, infatti, non ha alcuna analogia con un'espressione come la seguente: *"Io giudico che 2 più 2 faccia 4"*.

Le espressioni che vengono a trovarsi in una relazione denominativa con il contenuto momentaneo dell'informazione appartengono all'insieme più esteso di espressioni il cui significato fluttua di caso in caso. Se la persona A che si trova dinanzi alla persona B augura alla persona B la medesima cosa che la persona C augura alla persona D, il senso della proposizione ottativa sarà evidentemente diversa giacché il significato non prescinde dalla rappresentazione delle persone che si trovano di fronte. Proprio per dirimere questioni come queste, lo stesso Husserl cerca di distinguere quelle espressioni soggettive e occasionali, – che dipendono dal parlante e dall'occasione in cui sono enunciate, – da quelle espressamente obiettive[109].

Già ogni espressione che contiene un pronome personale manca allora di un senso obiettivo. La parola "*io*", ad esempio, designa di volta in volta una persona differente, assumendo così un significato sempre dissimile (senza considerare che ogni soggetto parlante possiede la propria rappresentazione egologica).

---

mentale incomparabilmente maggiore che sarebbe richiesto nelle serie concettuali originarie, ci viene risparmiato mediante le operazioni simboliche più semplici effettuate parallelamente nei concetti-gioco. Questo richiamo alla funzione "supplente" dei segni aritmetici non ricalca però la questione su cui Husserl vorrebbe porre l'accento, ovvero la possibilità di esprimere un pensiero senza alcuna intuizione illustrativa. In effetti, un pensiero simbolico inteso senza intuizioni e un pensiero simbolico inteso con concetti operazionali sostitutivi sono cose assai diverse: in questa medesima differenza si può di certo rintracciare quella diversità strutturale tra il linguaggio e la simbologia aritmetica invece elusa all'interno della prospettiva di *Semiotik*.

[108] La fluttuazione dei significati è da intendersi comunque come il mero fluttuare del significare: ciò che fluttua sono infatti gli atti soggettivi che conferiscono significato alle espressioni, non il significato stesso.

[109] Per "obiettiva" qui Husserl intende un'espressione che può essere compresa prescindendo dalla persona che la pronuncia, come dal contesto. Alle espressioni obiettive appartengono i teoremi, le dimostrazioni, le teorie delle scienze esatte, eccetera.

Lo stesso discorso vale, naturalmente, per i pronomi dimostrativi → Se qualcuno dice "*questo*" non suscita direttamente in chi ascolta la rappresentazione di ciò che egli intende, piuttosto la rappresentazione/convinzione che egli intenda qualcosa che si trova nel suo ambito d'intuizione o di pensiero su cui egli vuole richiamare l'attenzione. Così, allo stesso modo, tutte le espressioni concernenti le percezioni, le convinzioni, i dubbi, i desideri, i comandi, eccetera sono sempre occasionali, siccome portatrici di un significato fluttuante:

> *Quando noi tedeschi diciamo "*l'imperatore*", intendiamo naturalmente l'attuale imperatore della Germania. Se di sera chiediamo* il *lume, ognuno intenderà il proprio* (p. 354).

Alla stessa maniera, anche tutte le espressioni plurivoche o incomplete fungono in modo anomalo, e sono sempre contestuali → "*Piove*" non significa che piove in generale, ma che sta piovendo qui e ora.

Lo spostamento, il fluttuare della significazione, come pure il libero gioco tra gli elementi, non generano quindi degli spostamenti di significato, intaccano semmai il mero rapporto segno/significato[110]. Per questo, per fare emergere la purezza del significato, – dunque la proposizione ideale, – Husserl è costretto a escludere quel legame che unisce il momento ideale a un sistema di segni specifico, ovverosia il significato logico-grammaticale rispetto a una qualunque lingua empirica (l'italiano, il tedesco, l'inglese, il francese, ecc.). I segni, nel senso di segni-segnali [*Anzeichen*], – tutti i morfemi di una lingua, – non esprimono infatti alcun significato, semplicemente rimandano a un altro oggetto nel mondo empirico (Il procedimento è analogo a quanto prospettato per la nozione di fenomeno, comprensiva, a sua volta, del "rimando" a uno stato di coscienza intenzionale: ogni oggetto è, per Husserl, necessariamente oggetto di una intenzione corrispondente. Questo è il senso della "riduzione fenomenologica"[111]).

---

[110] Il contenuto fluttuante, – determinato dall'espressione soggettiva che orienta il proprio significato per ogni caso specifico, – rimane un significato *idealmente* univoco, esattamente come lo è il contenuto di un'espressione stabile-obiettiva. Ciò è dimostrabile dal fatto che sarebbe possibile, in linea puramente teorica, sostituire ogni espressione soggettiva con delle espressioni oggettive della stessa intenzione: tra significati e significati univoci non esiste alcuna differenza essenziale. I significati effettivi delle parole *sembrano* fluttuanti, e *sembrano* variare nel corso della stessa argomentazione; eppure, – continua Husserl, – a una più attenta dimostrazione, il fluttuare dei significati si mostra esattamente per quello che è: un semplice fluttuare del significare. Ciò che fluttua sono soltanto gli atti psichici soggettivi che conferiscono UN significato alle espressioni. IL significato, declinato secondo i dettami dell'idealità, permane evidentemente univoco.

[111] La riduzione fenomenologica si articola in due fasi correlate: una "riduzione noetica" (in cui l'attenzione del soggetto si muove dall'oggetto al vissuto che lo sottintende) e una "riduzione noematica" (il cui "*focus* attentivo" è nuovamente orientato su quello stesso oggetto ma inteso *in quanto inteso*: un oggetto depurato dai residui naturalistici e dogmatici). Infatti l'*epoché* fenomenologica vera e propria non corrisponde alla riduzione eidetica, piuttosto al solo passaggio della riduzione noematica. Roberta Lanfredini ha analizzato tale distinzione nel testo *Fenomeno e cosa in sé: tre livelli d'impossibilità fenomenologica*, in *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi descrittiva* (pp. 155- 173).

Eliminando così l'empirìa della funzione comunicativa, Husserl vuole, in sostanza, escludere l'ambito della pragmatica dal linguaggio per fare emergere la pura funzione logica (semantica) dello stesso. La Logica pura, del resto, ha a che fare esclusivamente con queste unità ideali che sono i significati.

Quando noi vogliamo approfondire, discernere o isolare l'essenza logica di questi significati, distinguendola dai vincoli psicologici o grammaticali, quando vogliamo cioè chiarire i rapporti a priori che sottendono qualsiasi forma di significazione, noi siamo già nel dominio della Logica pura. Anche per l'epistemologia il discorso è affine: lo statuto teoretico di una qualsiasi scienza non è null'altro che lo statuto *obiettivo* del suo significato, indipendentemente da tutte le accidentalità dei soggetti giudicanti e delle occasioni in cui si emettono i giudizi. Se la Logica è, infine, la scienza dell'unità teoretica in generale, essa sarà pure necessariamente la scienza dei significati in quanto tali, delle essenze, così come delle leggi che su di essa si fondano. Qualsiasi componente linguistica e signitiva rappresenta soltanto l'elemento accidentale corrispondente all'essenzialità del concetto di cui il significato è *idealmente* identico. Per questo, le validità oggettiva delle idee (e dei nessi ideali) non si possono creare all'interno di uno spirito individuale, in atti psichici soggettivi, bensì *si scoprono* in essi, disvelandosi mediante la validità dell'evidenza. Solamente rispetto a questi assunti d'idealità può fondarsi la linguisticità propria della Logica pura[112].

[112] In virtù di questo, Husserl riesce finalmente a dimostrare come non si possa cogliere l'essenza del significato nel vissuto individuale che lo conferisce (sconfessando così, filosoficamente, qualunque assunto psicologista). L'essenza del significato (l'idea) può cogliersi soltanto attraverso quel contenuto ideale che rappresenta un'*unità intenzionale identica* per tutte le molteplicità disparate di vissuti (reali o possibili) di soggetti che parlano e pensano rispetto a essa (eccola dunque la cosiddetta "variazione eidetica"). Il mio vissuto rappresentazionale è soltanto mio, e non coglie pertanto il significato ideale del suo contenuto. La "stessità" [*Selbigkeit*] di questo significato non è però scalfito dalle oscillazioni del significare. Se noi ripetessimo la medesima preposizione con la stessa intenzione, useremmo ciascuno le nostre parole attraverso i nostri personali momenti di comprensione. Eppure, a fronte di questa illimitata varietà di vissuti individuali, ciò che in essi sarà espresso rimarrà sempre qualcosa d'identico: l'idealità non è altro che l'identità della specie, un'unità irreale che comprende, – senza per questo condizionarle e senza rappresentare per esse un ideale normativo di perfezione, – le molteplicità eterogenee delle singolarità reali e individuali. Le variabili personali rappresentano perciò quei momenti d'atto corrispondenti al significare: le intenzioni significanti. Ma il significato, come detto, si trova rispetto a questi atti in una relazione simile a quella che intercorre tra il "rosso" in specie e degli oggetti che hanno tutti lo stesso rosso. Ogni oggetto, di fatto, non soltanto conserverà tutte le altre caratteristiche (estensione, forma, eccetera) ma anche quel "suo" rosso individuale specifico. Infine, Husserl tiene a rammentarci come i significati formino una classe di "oggetti generali" (o di "specie"), e come ogni specie presupponga un altro significato nel quale essa è rappresentata. Questo significato, a sua volta, si configura come una specie distinta (A questo tema, unitamente a quello dell'astrazione, Husserl dedicherà le indagini interne alla *Seconda ricerca logica*). Il significato nel quale viene pensata una specie e il suo oggetto non sono però la medesima cosa → Il "4" come numero si distingue dalle rappresentazioni e dai significati cui si rispecchia ("*il secondo numero pari della serie di numeri*"). Questo perché la generalità che noi pensiamo non si risolve nella generalità dei significati nei quali *la* pensiamo: Husserl distingue ancora, accortamente, le rappresentazioni individuali come unità di significato ("*generalia*") dai loro oggetti corrispondenti ("*individualia*"). Per questo non esiste alcun nesso tra le unità ideali e i segni cui si legano per realizzarsi nella vita psichica dell'uomo. Pur essendo dello stesso genere, queste unità non sono i significati dati in un'espressione: concetti, preposizioni, verità, – i significati logici tutti, – formano perciò un sistema idealmente chiuso di *generalia*, ai quali è accidentale il fatto d'essere espressi oppure no. È lecito supporre allora che vi saranno innumerevoli potenziali significati ancora non venuti a espressione, e infiniti altri significati che mai si potranno realizzare a causa dei limiti conoscitivi dell'essere umano.

## *η - Intuizione, ideazione, inesattezza*

**ABSTRACT:** *La prospettiva realista ancora fortemente linguistica del significato è definitivamente superata con la fondazione della fenomenologia trascendentale. Non è infatti nella Logica pura che l'idea fenomenologica trova il suo centro: le medesime forme logiche che riscopriamo nel giudizio sono infatti già implicitamente presenti con lo strutturarsi stesso dell'esperienza. Le categorie non sono produzioni della soggettività, non sono atti organizzatori, ma sono date intuitivamente nella percezione, con il materiale sensibile. L'esperienza esibisce forme di autostrutturazione. Già prima del giudizio, vi è un'organizzazione. Nella percezione, nell'afferramento di un qualunque oggetto-verità, il soggetto percipiente attua e subisce un decorso ininterrotto d'intenzioni attraverso cui l'oggetto si dà nella sua interezza. Husserl finisce per contrapporre così l'essenzialità inesatta delle idee all'idealità astratta della Logica pura. La teoria dell'ideazione fenomenologica vuole infatti negare la centralità dell'astrazione, unificando le possibilità eidetiche nelle sue specifiche varianti. La relazione fenomenologica fra l'individuo e la sua specie essenziale viene letta nei termini di una relazione di appartenenza dell'individuo a un "campo di variazione eidetica". Trattasi per l'appunto di "idee": essenze singolari, inesatte, fluenti e morfologiche. A differenza dell'astrazione, il processo ideativo si configura come un vero e proprio processo intuitivo-trascendentale, un processo che attinge evidenza dall'intuizione. Esso è immediato e non concettuale: intuire non equivale a pensare.*

Come anche per la distinzione noema/noesi, ritroviamo all'interno della Logica sia una direzione oggettiva, sia una direzione soggettiva. La direzione oggettiva presenta a sua volta tre gradi logici specifici: [1] la morfologia pura dei giudizi; [2] la logica della conseguenza (ovvero la sillogistica); [3] la logica della verità.

La morfologia mira alla classificazione di tutti i giudizi possibili. Esiste infatti, per Husserl, un vero e proprio primato fenomenologico del giudizio positivo ("*S è p*"), una condizione originaria "*muovendo dalla quale si debbono derivare particolarizzazioni e variazioni*" (*Logica formale e trascendentale*, p. 56). Ogni atto intenzionale presenta sempre il suo oggetto intenzionale con una qualità posizionale modale definita → La copertina del libro *Psicologia dello sviluppo* che ho sulla libreria mi appare sempre "rosso", e non "forse rosso", "probabilmente rosso", "non giallo", eccetera (non vi è *prima* una rappresentazione che viene *in seguito* dotata di una serie di modalità)[113]. Ciò che Husserl definisce invece "sillogistica" corrisponde alla logica consequenziale, quella materia che si occupa delle leggi logiche che regolano la semplice non contraddittorietà del giudizio. La logica della verità è infine quella branca dell'epistemologia che si propone di chiarire come un giudizio, oltre che analiticamente possibile, sia anche vero.

L'intenzione o il giudizio in-tendono sempre qualche cosa (il libro rosso di *Psicologia dello sviluppo*, l'oggetto *x*, sia esso signitivo o simbolicamente inteso): qualcosa rappresentato dapprima

[113] La negazione è un'operazione che nega la predicazione positiva. Lo vedremo riguardo alle operazioni sintetiche passive della coscienza.

in maniera indiretta e inadeguata[114] e che, attraverso l'intuizione (dell'oggetto *x specifico*), raggiunge il suo "riempimento", l'oggettualizzazione della mera cosa pensata che è *ora* parte integrante della conoscenza (intesa appunto come adeguazione fra giudizio e percezione). L'adeguazione rimane possibile perché il senso rimane identico, seppure diverso è l'atto mediante cui quello stesso senso viene intenzionato (un atto di giudizio è infatti differente da un atto percettivo).

Il rapporto interno fra intenzione vuota e riempimento non è, dunque, un rapporto di mera raffigurazione, piuttosto è una relazione tra due modi dell'intendere. Il giudizio non è un'immagine. La verità è così intesa da Husserl come un vero e proprio processo teleologico di adeguazione, come un avvicinamento del pensiero alla cosa stessa.

> *Da questa adeguazione, cioè da questo passaggio riempiente al possesso, e dalla riflessione sulla "mera intenzione" e la sua coincidenza con l'"intenzione riempita",*

[114] Contrariamente a Hume, Husserl considera l'oggetto inteso non *effettivamente* contenuto nello stato di coscienza. L'esempio ce lo fa considerando il canto di una cantante: un atto che, pur essendo ad esso essenzialmente vincolato, rimane chiaramente distinto dal cantare. Non esiste infatti canto della cantante che prescinda dall'atto del cantare. Questa chiarificazione reca con sé due distinti ambiti oggettuali: [1] l'ambito proprio degli "oggetti immanenti" (ovvero lo stato di coscienza con ciò che in esso è *effettivamente* contenuto) e [2] l'ambito degli "oggetti trascendenti" (ovvero l'oggetto inteso con ciò che in esso è *effettivamente* contenuto). I due ambiti restituiscono oggetti appartenenti a regioni ontologiche disgiunte che possiedono, per questo, caratteristiche essenzialmente diverse. La prima di tali caratteristiche risiede nel fatto che soltanto gli oggetti immanenti siano *adeguati*, dunque a-prospettici: essi si danno cioè in modo completo, senza residui. Gli oggetti trascendenti sono invece *inadeguati*, ovvero incompleti, prospettici e unilaterali. Adeguato sarà dunque l'atto-*osservare* il libro rosso poggiato sopra il tavolo; inadeguato sarà l'atto-*libro rosso visto* sopra il tavolo. Come visto, la distinzione fenomenologica fra "immanenza" e "trascendenza" ontologica isola, secondo Husserl, domini di oggetti ontologicamente distinti eppure connessi da un rapporto essenziale e necessario. La trascendenza in fenomenologia non è mai assoluta bensì relativa: è relativa allo stato di coscienza che la costituisce. Essa comprende due condizioni essenziali: l'oggetto inteso nel senso della trascendenza – come visto – non è *effettivamente* contenuto nell'atto che lo intende; inoltre, l'oggetto inteso nel senso della trascendenza è vincolato in modo essenziale a un atto che lo intende (da qui la negazione della trascendenza assoluta). Anche l'esistenza fenomenologica si connatura rispetto a questo *mood*. Lungi dall'essere una proprietà dell'oggetto, l'esistenza è cartesianamente intesa come proprietà dell'atto che intende l'oggetto: non intendiamo l'oggetto esistente ma l'oggetto come esistente. L'intenzionalità possiede un carattere proprio (posizionante) che si presenta primariamente nell'atto di percezione (e in secondo grado nel ricordo). Nell'atto di percezione così come nel ricordo, differentemente da quanto accade, per esempio, nella fantasia o nell'immaginazione, l'oggetto *x* viene inteso nella modalità propria dell'esistenza. Infatti, per potere distinguere l'illusione (ovvero una percezione allucinata) da una percezione non illusoria, secondo Husserl è necessario intendere l'oggetto non in riferimento a una sua sola sequenza, in un epifenomeno percettivo, bensì in relazione al suo proprio dispiegarsi in apparenze successive (dunque alla concordanza o discordanza di tali apparenze). Un oggetto si dirà pertanto "reale" qualora tale concordanza si verifichi, "non reale" se invece tale concordanza non si verifica o si interrompe. Anche la nozione di "esistenza effettiva" (insieme alla nozione di "realtà") è da attribuire al contenuto dell'atto che lo intende (o al contenuto di una molteplicità di atti nel caso della realtà). La trascendenza rimanda sempre *in modo essenziale* all'immanenza. Non a caso un oggetto che non può essere inteso rimane un'assurdità effettiva, una semplice contraddizione. L'assurdità della cosa in sé risiede in un ordine di ragioni, così dire, "motivazionali": perché un oggetto sia dato, occorre che esso esibisca un radicamento in una esperienza, quindi in una percezione, attuale. Difatti, è proprio nel paragrafo 48 di *Idee I* (*Possibilità logica e assurdità concreta* [sachlich] *di un mondo fuori dal nostro mondo*) che Husserl spiega quali sono i due vincoli che la nozione di mondo debba soddisfare per non cadere nella assurdità concreta: [1] il fatto che qualsiasi fenomeno – sia esso immanente o trascendente – contenga in sé il rimando a un oggetto immanente, cioè a un *Erlebnis* intenzionale; [2] il fatto che qualsiasi fenomeno, per potersi configurare come tale, debba esibire un nesso originario (per quanto remoto) con una esperienza, ovvero con la presa d'atto di un oggetto "in carne ed ossa". Per questa nota, come per la stesura dell'intero capitolo, è stata fondamentale la lettura dell'articolo di Roberta Lanfredini *Ontologia materiale: ideazione e inesattezza.*

*sgorga "il concetto della correttezza che dà luogo a uno dei concetti, quello critico, di verità", quello per cui il "giudizio" è vero – oppure è falso* (*Logica formale e trascendentale*, p. 155).

Ciò nonostante, non bisogna credere che il giudizio nell'intenzione operi un rispecchiamento della realtà; il giudizio fa emergere uno stato di cose [*Sachverhalt*]. Infatti, visto che il giudizio si limita a porre in primo piano certe relazioni piuttosto che altre, dovremmo credere che l'intelletto costruisca sì il Reale, mentre le forme del giudizio istituiscano certi nessi fra i dati dell'esperienza, "catechizzando" la sensibilità (Costa). Ecco dunque il quaderno degli appunti e il mio solito libro di *Psicologia dello sviluppo*: io vedo empiricamente il libro e il quaderno. Il libro e il quaderno di appunti sono due oggetti individuali, ma il connettivo ("e") rimane una funzione del mio intelletto, una forma logica[115].

Le medesime forme logiche che troviamo (e riscopriamo) nel giudizio sono già presenti, implicitamente, nello strutturarsi stesso dell'esperienza: noi "vediamo" costantemente più di quanto ci è dato sensibilmente poiché le categorie non sono solo pensate ma *date* intuitivamente nella percezione. La percezione [*Wahrnehmung*] è difatti, come detto, molto di più di un "semplice" afferramento-della-verità [*Wahr-nehmung*].

Un piccolo passaggio laterale → La percezione si differenzia anche dalla *sola* sensazione (l'atto recettivo in quanto tale), perché consta dell'atto proprio di cogliere gli oggetti del mondo (mentre la sensazione si riferisce al corrispettivo *vissuto* in prima persona). Eppure questa è una distinzione, se non fittizia, perlomeno pleonastica dacché – anche per Husserl – ogni atto percettivo viene sempre *necessariamente* accompagnato da un qualche vissuto personale. Helmuth Plessner, nel suo *Antropologia dei sensi* (1970), ci spiega la necessità di un'*estesiologia,* – letteralmente "studio della sensazione", – proprio riferendosi alla tradizione fenomenologica husserliana da cui trae ispirazione. Se il significato dei sensi per gli animali si esaurisce nelle informazioni da essi fornite, il significato antropologico degli stessi è qualcosa di ben più strutturato. Perché l'uomo astrae, pensa, categorizza, conosce. Per l'essere umano, vedere e toccare, ascoltare e odorare "arrivano" alla coscienza, divenendo vissuti. Proprio per questo, – scrive Plessner, – Husserl fonda la sua epistemologia partendo dalla percezione (siccome l'assunzione del *datum* deve essere primordialmente un'assunzione di qualcosa non altrimenti interpretato). Il puro, indescrivibile, elemento iletico è dato all'uomo, aprendosi a una doppia possibilità: mostrarsi in quanto tale e

[115] La famosa questione dell'esperienza antepredicativa, – che il filosofo sviluppa soltanto a partire dagli anni Venti, questione di cui noi abbiamo già accennato e di cui parleremo, – Husserl la deduce proprio dalla teoria dell'intuizione categoriale, riuscendo in questo modo a prendere le distanze sia dal semplice soggettivismo, sia dal costruttivismo della tradizione kantiana.

sollecitare, mettere in vibrazione il sentimento, il gusto, l'affetto. Epistemologia ed estesiologia: l'uomo emerge dal mondo animale, secondo Plessner, grazie alla sua facoltà di "oggettivizzare ciò che gli sta attorno" (esattamente l'astrazione husserliana di cui ci stiamo occupando). Ciò nonostante, l'antropologia non può dimenticare il suo passaggio estesiologico: in quanto esseri mondani, noi *viviamo percettivamente attraverso i nostri sensi*, ascoltando, assaporando, annusando, prima che la riflessione interrompa questo flusso, allontanandoci dai nostri sensi (dunque dal mondo).

Come visto, il naturalista occasionale osserverebbe: la percezione si presenta come un processo strutturato rispetto a una prima *rilevazione* da parte dei recettori sensoriali d'informazioni veicolate dalle variazioni di certe grandezze fisiche e una successiva *elaborazione* dei segnali nervosi prodotti dai recettori per conto di alcuni circuiti neurali periferici. Che differenza c'è fra questo e la fenomenologia? Se infatti con "percezione" anche i fenomenologi intendessero *quegli stessi stati di elaborazione ma "in prima persona"*, avremmo già trovato un *valore* su cui sarebbe legittimo far concordare naturalismo e fenomenismo: il fatto che la percezione si realizzi *solamente* mediata dalla sensazione.

Gli organi di senso informano l'organismo sul suo ambiente e su se stesso, mettendolo in condizione di recepire la situazione in cui esso si trova. Ma a seguito delle diverse trasformazioni (stimoli interni/esterni, organi ricettivi vari, fino al sistema nervoso centrale) in quale misura ancora l'informazione dell'*imprinting* originario mantiene inalterata la sua specificità? Husserl cercherà nell'*eidos* il riferimento alla specificità originaria. Plessner considera invece il dato della visibilità-udibilità-tastabilità del mondo come un dato puramente empirico. Le basi concettuali della quantificazione e della matematizzazione – spiega ancora il filosofo e sociologo di Wiesbaden – spingono di continuo a operare secondo il criterio dell'*esattezza*. Ciascun senso viene ritenuto un accesso, quasi un'apertura all'esterno, fondata nel rispettivo oggetto di riferimento. Il problema, semmai, è che ogni senso viene compreso soltanto secondo il suo modo, ovvero soltanto a partire dall'oggetto con cui si riferisce, ossia secondo la funzione che esso svolge. I sensi sembrano confermarsi "sostrato del pensiero". Questa prospettiva antropocentrica sembra però capace di reggersi solamente mediante le facoltà ideative o astrattive dell'uomo[116]. Già l'ideazione, –

[116] Plessner, come Husserl, accusa il pensiero oggettivante della scienza. Tuttavia critica lo stesso Husserl di ricadere nel medesimo peccato originale: quello di dovere necessariamente riferirsi a entità astratte, a idee logiche, per potere spiegare, soltanto a posteriori, la portata epistemologica dei sensi. Sensi e organi di senso esigono una connessione tra aspetto interno ed esterno quale solo la biologia può darci: "*Piano anatomico, piano funzionale e ambiente si adattano reciprocamente, costituiscono cioè la cornice nella quale gli organi di senso si inseriscono. Così, gli organi sensibili alla luce fungono da sensi distali utili all'orientamento anticipante, i recettori tattili e di pressione fungono da sensi prossimali, gli apparati olfattivi e gustativi, assumono invece una posizione intermedia tra entrambi, e svolgono un importante ruolo nella ricerca del cibo e nei processi sessuali. Gli apparati per la stabilizzazione controllano la condizione normale del corpo, ripristinandola ogni volta che è necessario. Dimensione sensoriale e dimensione motoria si accordano a vicenda, laddove per motricità non si deve intendere solo la motilità. Questo accordo vale per*

qualsiasi significato accessorio gli venga successivamente conferito, – richiama l'etimo della vista. Per l'appunto, il riferimento a un senso.

L'estesiologia classica filosofica ha infatti sempre privilegiato, nell'ambito proprio del percettivo, quasi esclusivamente la centralità della vista siccome senso cardinale dell'essere umano. La scoperta del campo occhio-mano, – ancora Plessner, – l'uomo la deve al conseguimento evolutivo della posizione eretta. Con lo staccarsi da terra, le braccia, di fatto, divengono libere e la mano, finalmente autonoma, si fa avamposto-mediatore fra noi e la mondanità. Secondo Erwin Strauss[117], la mano ci aiuterebbe così a ripristinare *quel contatto con il mondo* che la posizione eretta ci aveva precedentemente reso più lontano. La vista è infatti un senso distale, filosofico[118]. Vedere è sempre vedere-qualcosa. Quanto più ostinatamente un pensiero insiste sul recupero del vissuto immediato, – come farebbe, secondo Plessner, Husserl con la sua fenomenologia trascendentale, – tanto più finisce con il legarsi al *vedere* e all'*ideale* dell'*evidenza*. Gli scritti del fenomenologo sono esemplari su questo punto di vista. Scrive infatti Plessner: tutto il suo impegno per giungere ai fondamenti ultimi si radica e sfocia sempre e soltanto in categorie del campo visivo. Ma il vedere contribuisce alla distanza, ampliandola: la remota prossimità soddisfa appieno l'ideale filosofico della conoscenza della cosa in sé, l'ideale di un puro e immediato atto percettivo di afferramento-di-verità[119]. Questo immotivato strapotere della vista non è così evidente, solamente nella lezione filosofica classica (di cui Edmund Husserl funge per noi da esempio portante); scaturisce anche nell'impalcatura delle più importanti prospettive psicologiche e neurocognitive (pensiamo, ad esempio, a Richard Langton Gregory o alla stessa ecologia percettiva di James Gibson)[120].

Prima di questa lunga digressione sul tema della vista stavamo per porci determinate domande. Se le stesse forme logiche che possiamo trovare nel giudizio sono le medesime forme

---

*una dimensione che la tradizione cartesiana, nella filosofia moderna non riconosce: il* corpo vivente*. Essa tenta di ridurlo al corpo materiale o alle sue qualità fisicamente determinabili. I progressi della biochimica stanno mettendo in atto tale ideale. E tuttavia la corporeità resta una realtà* fenomenica" (*Antropologia dei sensi*, p. 13).

[117] Erwin Straus è stato un importante neurologo e fenomenologo tedesco-americano, pioniere della medicina antropologica e della psichiatria nella prospettiva di un'integrazione olistica dei saperi umani.

[118] Il grande filologo grecista Bruno Snell insisteva sul fatto che i Greci, padri della filosofia, fossero "uomini oculari" (*La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, 1951).

[119] A differenza della vista, il tatto invece non conosce la distanza. Il tatto recepisce informazioni dal mondo ma attraverso se stessi, direttamente. "*Ho caldo*" non si lascia facilmente ricondurre alla costatazione di un "*È caldo*". Secondo Melchior Palágy, il tatto è il senso per eccellenza perché soltanto in esso la percezione di sé e dell'altro si condizionano a vicenda (posizione che comunque non considera quanto i settori sensoriali siano inseriti nel sistema propriocettivo delle sensazioni muscolari e della forza, che comportano il "rapporto con sé", da cui deriva tra l'altro il carattere di esteriorirà ed estraneità di tutti gli "oggetti"). Hermann Friedmann, nel *suo Il mondo delle forme* (1930), asserisce invece che la centralità del tatto sia di ascendenza kantiana: "*All'inizio della critica della ragone, ha eguagliato in tutto e per tutto la sensibilità alla ricettività della conoscenza e l'intelletto alla spontaneità della vita conoscitiva. Ha cioè esteso lo specifico senso del tatto all'intera sensibilità*" (p. 46).

[120] Ved. cap. *β*.

implicitamente presenti allo strutturarsi dell'esperienza. E se il riempimento è un semplice *analogon* della categoria. Proviamo a rispondere:

*"Questa macchia è rossa*" è un accertamento, una mia constatazione su un dato di fatto. Mettiamo che la cosa corrispondesse realmente al vero, al dato concreto: questo stesso accertamento non potrebbe comunque consistere nel vedere contemporaneamente "macchia" e "rosso" in un medesimo punto. È l'Husserl della *Sesta ricerca* a parlarci: affinché il vero sia vero, dovremmo poter vedere "l'essere-rosso-della-macchia", quella cosa che eccede i miei soli contenuti sensoriali. Alla coscienza, infatti, non vengono mai dati i meri dati sensoriali ("macchia", "rosso", "scuro", eccetera), piuttosto le differenti relazioni tra contenuti sensoriali. Proprio in virtù di questo, è facile negare la schematizzazione della sensibilità da parte dell'intelletto. Ancora nella *Sesta ricerca*, tuttavia, – ci fa notare nuovamente Vincenzo Costa, – Husserl non riesce a spiegare la propria teoria dell'intuizione categoriale, dimostrandosi particolarmente ambiguo e donando anche al lettore più esperto definizioni assai contrastanti (pp. 444-5). *Quell'*Husserl, però, arriva comunque a dire che nel giudizio sta emergendo un nuovo tipo di oggetto che non esisteva precedentemente (e ciò non significa che il giudizio produca *ex novo* questo stato di cose, piuttosto che lo *espliciti* esplicitando dei nessi che erano dapprincipio presenti nella percezione).

Tra le componenti presenti sin dall'esperienza, il giudizio ne esprime solamente alcune. Per quelle componenti esplicitate, la coscienza cercherà il proprio riempimento.

Il giudizio è fondato dall'atto percettivo e non viceversa. Gli "oggetti categoriali" non sono pure forme della sintesi, pensieri che esistono prima e indipendentemente dall'esperienza e dal conteso oggettuale: sono ciò che emerge dalle relazioni fra gli oggetti[121]. L'espressione "*Il libro e il quaderno di appunti*" può essere trasformata nella pura forma logica "*a* + *b*", ma questa formalizzazione prende spunto comunque da un'intuizione sensibile. Ciò che Husserl tiene a sottolineare è come le categorie non siano produzioni della soggettività, atti organizzatori, legislazioni della natura: esse sono già date con il materiale sensibile (come delle *affordances*) attraverso un'intuizione, questa sì, *analoga* all'intuizione sensibile. In tutto il corpus delle *Logische Untersuchungen* – ove le intenzioni vuote rimangono sempre "intenzioni signitive", e la domanda centrale gira tutt'intorno al "Come può qualcosa di pensato essere ricondotto alla sensibilità?" – manca ancora una spiegazione del modo in cui le forme categoriali possano trasparire per mezzo del materiale sensibile, ovverosia: manca l'idea di un'intuizione pura di quelle stesse categorie mediante le relazioni oggettuali.

[121] Questo è chiaramente un concetto di derivazione neokantiana. Ricordiamo infatti la lezione di Hermann Cohen ne *La fondazione kantiana dell'etica* (1877, *Kants Begrundung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte* ), ed. it. a cura di Gianna Gigliotti, Lecce: Milella, 1983.

L'esperienza esibisce forme di autostrutturazione. Nelle *Ricerche*, Husserl è solito ripetere che l'atto intellettuale è vuoto e che la percezione è il suo giusto riempimento. Eppure, se gli atti percettivi fossero intesi in questo modo, non si potrebbe nemmeno cogliere il carattere essenzialmente modale che caratterizza l'esperienza stessa della percezione. Ciò che farà uscire il fenomenologo da questa empasse sarà la definizione della struttura temporale e associativa della coscienza, la consapevolezza che nella percezione esistano intenzioni ancora vuote che non sono necessariamente degli atti signitivi. Esistono difatti intenzioni vuote che scaturiscono *passivamente* dallo stesso decorso percettivo[122].

Come vedremo riguardo alle *Lezioni sulla sintesi passiva* (nel prossimo capitolo θ), le forme logiche, ovvero le categorie – le idee, le essenze, le specie – sono già presenti nella percezione, come anche le forme proprie del giudizio, le quali si trovano, siccome già date, nelle strutture originarie dell'esperienza. È proprio dal decorso percettivo (e non dunque dal giudizio) che scaturiscono tutte quelle attese che motivano una credenza (non è un caso che nella sua fase matura Husserl riconduca l'esperienza stessa dell'altro a un'*intenzionalità passiva*). Dicendo questo vuole certo alludere a una sintesi fenomenica che si mostri come *già strutturata*, poiché comprensiva, – oltre al fenomeno, – di un *rimando contenutistico tra i dati fenomenici*[123]. Con l'emergere di caratteristiche dell'oggetto opposte a quelle che ci avevano suggerito d'intendere "rosso" invece di "giallo", "liscio" invece di "levigato", si va così delineandosi una "modalizzazione di delusione", come dire: un nuovo senso, più confacente al reale, viene a sovrapporsi a quello precedentemente immaginato. Se tutte le attese fossero deluse, per Husserl, non saremmo comunque di fronte a una semplice negazione, assisteremmo piuttosto allo sfaldarsi dell'esperienza dell'oggetto nella sua totalità poiché, nel caso, non sarebbe più possibile alcuna unità di riferimento oggettuale. Nel passaggio da un senso a un altro senso, da un'idea a un'altra idea, rimane, dunque, sempre presente, l'unità del riferimento all'oggetto.

Già prima del giudizio, secondo Husserl, vi è un'organizzazione. E per come la vedo io, questo è il nodo centrale dell'intera questione fenomenologica.

Il passaggio al giudizio predicativo avviene con un'esplicita presa di posizione (giudicativa), ovvero un atto attraverso cui l'io non si limita più a seguire soltanto le predelineazioni passive,

[122] Se scorgo una sola facciata di un oggetto *x* e cerco di ruotarlo mentalmente, immaginandone cioè i lati nascosti alla mia prospettiva, potrà capitare di deludere la mia stessa "predelineazione di senso" ritrovando nell'oggetto *x* finalmente scorto da un altro punto di vista una caratteristica diversa da quella che mi aspettavo e che mi ero mentalmente rappresentata.

[123] Sottolinea Costa: "passivo" significa che la struttura stessa di ciò che si manifesta suggerisce la maniera in cui il fenomeno deve essere inteso, senza che sia necessario un ragionamento o un giudizio (*Fenomenologia dell'intersoggettività*, p. 98).

bensì le esplicita, attivamente, formulando un giudizio[124]. Gli oggetti sono ora esperiti come interi, reali, esistenti o non esistenti; dopodiché sarà possibile esplicitarne le singole proprietà: non vi sono infatti rappresentazioni più semplici alle quali si aggiunge poi, in un secondo momento, il modo dell'essere "essente". Quando percepisco qualche cosa – ci dice Husserl – io esperisco questo qualche cosa nella sua totalità, nella sua struttura originaria e ideale, nelle sue *gestalten* – aggiungerebbe Merleau-Ponty, – esperendola secondo qualche specifica modalità percettiva che le è propria (la polemica che qui Husserl intende portare avanti è proprio nei confronti delle scuole neokantiane e in particolare riguardo a Rickert).

L'enunciato percettivo non si limita a esprimere un percepito, ma lo esprime *anche* in una forma categoriale (*Ideen I*). Se in effetti Kant aveva provato a risolvere la questione inerente al rapporto intelletto/intuizione indicando la legalità mediante la quale le categorie, derivanti dalla tavola dei giudizi, possano e debbano legittimamente essere applicate all'esperienza, l'Husserl degli anni Venti ha provato a sviluppare la fenomenologia pura e la filosofia fenomenologica in maniera diametralmente opposta: cercando invece di ratificare le categorie, indicandone quei processi che dal terreno dell'esperienza portano al mondo degli enunciati logico-predicativi, dimostrando inoltre come la forma del giudizio non sia che l'esplicitazione di strutture già contenute nell'esperienza stessa, forme di "un contenuto già presente *passivamente* nel darsi dell'intero nella percezione" (Costa). Nella percezione, nell'afferramento di un qualunque oggetto-verità, il soggetto percipiente attua e subisce un decorso ininterrotto d'intenzioni attraverso cui l'oggetto si dà nella sua interezza: tutti i processi percettivi, che si realizzano nella sfera del pre-categoriale, – dunque all'interno della sintesi passiva, – dipendono dalla modalità attraverso cui i dati sensibili si organizzano[125].

Finora la descrizione del metodo fenomenologico husserliano è stato condotto accennando e puntellando di volta in volta diversi concetti chiave: concetti quali "intuizione" o "ideazione" sono sembrati, ad esempio, pressoché sovrapponibili, così come i riferimenti all'"essenzialità", alla "specificità" o all'"idealità" che emergono di qua o di là all'interno dei testi del filosofo. La scelta di non entrare subitamente nel merito delle varie distinzioni è stata presa per non complicare la vita del lettore di turno.

[124] La credenza è un atto intenzionale puro e passivo. Invece il giudizio è un atto intenzionale puro ma attivo (secondo Husserl riguarderebbe il rapporto della coscienza con la verità).

[125] La sensibilità, del resto, non è l'insieme di tutti i dati sensibili, piuttosto la *forma* che essi stessi mettono in evidenza: i dati sensoriali sono materie vive e fungenti, dacché inseriti all'interno di complesse dinamiche temporali e associative. Il linguaggio, il Logos, la Logica esprimono infatti le stesse strutture dell'esperienza antepredicativa. Come detto anche nei capitoli precedenti, è chiaro come per Husserl tutte le categorie logiche non devono essere soltanto dedotte, fondate aprioristicamente, circoscritte o definite; compito del filosofo, dunque, sarà quello di mostrare tutti quei processi mediante cui si passa costantemente dall'esperienza intuitiva, sensibile, al pensiero.

Perché Husserl stesso, in realtà, finisce per contrapporre l'essenzialità all'idealità, esplicitando tesi su oggetti essenziali che risultano essere, però, anche inesatti. Il fulcro del discorso è dunque la critica alla teoria dell'astrazione che il fenomenologo formula nella *Seconda ricerca logica* e che riprende all'interno di *Idee*, critica che si rivolge anzitutto alle speculazioni classiche degli empiristi inglesi (la teoria dell'attenzione di Mill, la teoria della rappresentanza di Berkeley e di Locke, la teoria della *distinctio rationis* di Hume).

La teoria dell'ideazione fenomenologica vuole appunto negare la centralità dell'astrazione. L'ideazione non procede per esclusione o negazione di alcune proprietà in favore di altre (com'è del resto del processo astrattivo), e non si fonda su nessuna comparazione o similarità di caratteristiche: ciò che viene intuito dell'oggetto è sempre ideato in modo immediato e mai rispetto a qualche cosa. Seguendo pedissequamente il ragionamento di Lanfredini, riporto questo estratto esemplificativo desunto dalla *Seconda ricerca logica*:

> *Riconosco questa carta come carta e come bianca, e porto con me a piena chiarezza il senso generale delle espressioni* carta *e* bianco *come tali, senza effettuare intuizioni di uguaglianza e comparazioni* […] *La concezione empirista, che vuole evitare l'assunzione di oggetti specifici rinviando alla loro estensione, è pertanto impraticabile.* […] *La concezione che contestiamo opera con "ambiti di somiglianza", ma prende troppo alla leggera la difficoltà costituita dal fatto che ogni oggetto appartiene ad una molteplicità di "ambiti di somiglianza". Ma che cosa distingue l'uno dall'altro questi stessi "ambiti di somiglianza"? Questa è la domanda a cui ora bisogna rispondere. Si comprende che senza* l'unità già data delle specie (tondo mio) *sarebbe impossibile evitare un* regressus ad infinitum*. Un oggetto A è simile ad altri oggetti, agli uni dal punto di vista a, agli altri dal punto di vista b, ecc. Il punto di vista stesso non può tuttavia voler dire che vi è una specie che crea l'unità. Che cos'è dunque ciò che rende unitario l'ambito di somiglianza determinata dall'*essere rosso *di fronte a quello determinato della* triangolarità*? La concezione empiristica può dire soltanto: si tratta di somiglianze differenti* (§4).

La teoria dell'astrazione degli empiristi – rea secondo Husserl di non essere capace di fornire un'adeguata descrizione delle nozioni di "dato", "uguaglianza", "diversità" – pretenderebbe, paradossalmente, di parlare delle generalità (o specificità) solamente partendo dalla messa a fuoco di alcune caratteristiche individuali. Essa è un processo conoscitivo fondato su un mero meccanismo elenctico, che procede cioè per negazione o esclusione di determinati elementi a partire

da una molteplicità già data. In questo modo, il *generalia* nascerebbe sulla base di progressive rinunce a note individuali più eterogenee a favore di note individuali più comuni (Lanfredini)[126]. L'ideazione fenomenologica, di contro, avendo in sé già esplicitato alcune delle nozioni fondamentali – quali "datità", "uguaglianza" o "similarità" – agirebbe anche e soprattutto in presenza di una sola nota caratteristica dell'oggetto *x,* senza la necessità di sottoscrivere processi negativi di uguaglianza o comparazione, e intervenendo su tutte quelle caratteristiche conosciute dell'oggetto *x* isolatamente considerate. Il "rosso" e la "triangolarità" di un triangolo rosso che mi è dato secondo la mia particolare prospettiva emergono ora in quanti tali, – siccome caratteristiche proprie di "forma" e "colore" dell'oggetto *x* considerato, – e non più *empiristicamente* in relazione fra loro.

In *Idee I* (§14), la relazione fenomenologica fra l'individuo e la specie deve essere letta nei termini di una relazione di *appartenenza* dell'individuo a un "campo di variazione eidetica". Pertanto il lato individuale dell'oggetto non può essere inteso se non in quanto "ideato", ovvero finché l'individuo non sarà ricondotto all'unità molteplice di un'essenza, finché esso non verrà cioè riconosciuto "platonicamente" in quanto elemento di un campo di possibili diversificazioni limitate da confini eidetici. Il rosso scuro della copertina del mio libro è sì diverso dal rosso acceso del mio quaderno di appunti, eppure entrambi i rossi fanno parte dell'idea di "rosso" che intuitivamente riconosco come specie[127].

L'ideazione fenomenologica husserliana, – siccome fondata sulla cosiddetta "riduzione eidetica", – non tenta, dunque, di esprimere alcuna logica atta alla formazione del concetto,

---

[126] Roberta Lanfredini tenta di sostenere una critica compiuta alla nozione di "astrazione" attraverso un serrato confronto Husserl-Cassirer. Entrambi gli autori, secondo la filosofa, utilizzerebbero infatti un processo completamente diverso dal tradizionale procedimento astrattivo: "*Nella versione metafisico-sostanzialista della astrazione (quella, ad esempio, di stampo aristotelico), il meccanismo procede ancora una volta per via privativa, solo che la rinuncia a certe note caratteristiche è questa volta determinata non tanto dalla individuazione di note comuni nella mescolanza con elementi eterogenei, quanto dalla individuazione delle note essenziali in una mescolanza con elementi inessenziali. Si costituisce così, sulla stessa base della astrazione, una gerarchia concettuale che dalla molteplicità sensibile risale alla specie e dalla specie risale al genere, gerarchia in cui si realizza una progressiva identificazione della essenza della cosa. In questo caso, la formazione del concetto spoglia la molteplicità sensibile delle caratteristiche non tanto eterogenee quanto contingenti e non essenziali. Nominalismo concettuale e realismo concettuale condividono, secondo Cassirer* [*Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), Traduzione inglese *Substance and Function* nel 1923, traduzione italiana *Sostanza e funzione*, Firenze, La Nuova Italia, 1970]*, la stessa logica della formazione del concetto. L'idea è infatti che in entrambi i casi le nozioni astratte possano essere ricavate dallo specifico contenuto di ciò che si dà in quanto sua parte costitutiva costante (nel caso dell'astrazione empirista comune ma individuale, a scapito delle note eterogenee o dissimili; nel caso della astrazione metafisico-sostanzialista comune perché essenziale, a scapito delle note inessenziali)*" (p. 10).

[127] Scrive infatti Husserl: "*Se confrontiamo due distinti fenomeni concreti separati della medesima "qualità", ad esempio del "medesimo" verde, sappiamo con evidenza che ogni fenomeno ha il* suo *verde. I due fenomeni non sono avviluppati tra loro come se avessero un elemento comune individualmente identico, lo "stesso" verde; il verde dell'uno è piuttosto realmente distinto da quello dell'altro come sono distinti gli interi concreti ai quali appartengono. Come potrebbero altrimenti esister configurazioni qualitative unitarie nelle quali la medesima qualità può presentarsi più volte e che senso avrebbe ancora parlare di estensione di un colore sulla totalità di una superficie? Ad ogni ripartizione geometrica della superficie corrisponde evidentemente anche una ripartizione del colore unitario mentre noi, ammettendo che il colore sia del tutto identico, possiamo dire e diciamo che "il" colore è sempre "lo stesso"* (*Seconda Ricerca logica*, § 19, p. 425)

piuttosto vuole configurarsi come la forma privilegiata dell'*esplicitazione* della natura fenomenica del dato, per così dire, *dal suo interno*. Il meccanismo stesso della riduzione eidetica (al pari di quel concetto di a-priori materiale che ne costituisce, non caso, uno degli elementi fondamentali), implica sia il tema della gerarchia eidetica in cui la variazione si realizza (la "singolarità eidetica", o "singolarità specifica", include la specie, la specie include il genere, il genere materiale sottintende l'ontologia formale, eccetera), sia il tema portante della legalità eidetica fra parti non indipendenti o momenti del dato esperito (Lanfredini). Essa chiarisce, potremmo dire, *sul nascere* dell'intuizione tutti gli attributi di un oggetto *x* in modo già determinato. Tutto questo poggia, nondimeno, sull'assunto fondamentale secondo cui, senza la propria specifica essenzialità, – e senza alcuna capacità ideativa, – nulla potrebbe essere davvero inteso, intuito, fenomenologicamente conosciuto. Il dato da solo, di per sé, non basta per il soggetto. Ma neppure ci occorre chissà quale teoria della formazione del concetto per possedere una buona e adeguata teoria del dato (com'era, ad esempio, in Cassirer).

L'ideazione è infatti l'unificazione delle possibilità nelle sue specifiche varianti. Ideare significa "vedere", "cogliere evidenze"; scriveva Husserl: "*Lo scopo, la conoscenza vera è il pensiero che attinge evidenza dall'intuizione*". A differenza dell'astrazione, il processo ideativo fenomenologico si configura allora come un vero e proprio processo intuitivo: chiaro, evidente, immediato. In una sola espressione: non concettuale. Del resto Husserl ce lo dice chiaramente: "*Intuire non equivale a pensare*"[128].

Egli ritiene che proprio la teoria empirista dell'astrazione – che opererebbe una costante disintegrazione dell'unità nella molteplicità – sia di fatto contraddittoria. Il riconoscimento di un individuale necessita infatti dell'inserimento di quell'individuo stesso all'interno di un campo di variazione entro cui esso mantiene la propria singolarità *specifica*. Secondo Lanfredini è proprio mediante questo strumento dell'ideazione (come pure della sua attitudine puramente descrittiva) che Husserl riesce a fondare la fenomenologia come una "scienza rigorosa" delle singolarità specifiche, o meglio, eidetiche:

> *La coscienza della generalità specifica deve valere come un modo di "rappresentare" essenzialmente nuovo, non solo in rapporto alla rappresentazione delle singolarità individuali, ma anche perché esso porta alla coscienza un nuovo genere di singolarità: le singolarità specifiche* (*Seconda ricerca logica*, §17, p. 420).

[128] Entrambe le citazioni sono tratte dalla *Seconda ricerca logica* (§24, pp. 440-1).

Trattasi, per l'appunto, di "idee": essenze singolari ma inesatte, fluenti, morfologiche, *fuzzy*[129]. Queste idee non somigliano a nessun ideale matematizzante, né rispondono all'idealizzazione nel senso proprio delle scienze esatte o della Logica pura[130].

La fenomenologia non deduce (né integralmente, né univocamente) tutto il complesso fenomenico di cui si occupa. La fenomenologia trascendentale – ripete Husserl – non è una geometria, poiché nella geometria, come pure nella matematica, come pure nelle scienze "esatte", nulla d'indeterminato rimane mai in sospeso. Il lavoro filosofico del fenomenologo è molto più simile alle descrizioni del botanico:

> *Il geometra non si interessa delle forme fattuali, che possono essere intuite dal punto di vista sensibile, come fa invece lo scienziato quando indaga descrittivamente la natura. Egli non foggia, come quest'ultimo,* concetti morfologici *di vaghi tipi di forme, tipi afferrati sul fondamento dell'intuizione sensibile e poi fissati, nella loro vaghezza, sul piano concettuale e terminologico. La* vaghezza *dei concetti, il fatto che le loro sfere di applicazione siano fluenti, non è una macchia che bisogna imputar loro poiché, nella sfera conoscitiva all'interno della quale vengono utilizzati, sono indispensabili, ossia, in tale sfera sono gli unici legittimi. Se dobbiamo dare una espressione concettuale conveniente alle datità intuitive delle cose con il loro caratteri essenziali intuitivamente dati, le dobbiamo assumere come esse si danno. Esse si danno appunto come fluenti, e le essenze tipiche possono essere afferrate in esse solo attraverso l'intuizione eidetica che procede attraverso analisi immediate. La geometria più perfetta e il più perfetto dominio pratico non possono aiutare lo scienziato che vuole descrivere la natura a esprimere (in concetti geometrici esatti) ciò che egli esprime in maniera semplice, comprensibile e del tutto appropriata con le parole: frastagliato, dentellato, lenticolare, ombrelliforme, ecc. – importanti concetti, che sono* non casualmente, ma essenzialmente inesatti, e quindi *non matematici. I concetti geometrici sono* concetti "ideali". *Essi esprimono*

[129] Direi di poter tradurre il termine "*fuzzy*" con l'italiano "vago". Con "*logica fuzzy*" (o logica sfumata o logica sfocata) ci si riferisce solitamente a una logica attraverso cui si può attribuire a ciascuna proposizione un grado di verità compreso tra 0 e 1. È una logica polivalente, un'estensione di quella booleana. È fortemente legata alla teoria degli insiemi sfocati e, già intuita da Cartesio, Bertrand Russell, Albert Einstein, Werner Karl Heisenberg, Jan Łukasiewicz e Max Black, venne concretizzata nel 1964 da Lotfi Zadeh: "*Il termine* logica fuzzy *viene in realtà usato in due significati diversi. In senso stretto è un sistema logico, estensione della logica a valori multipli, che dovrebbe servire come logica del ragionamento approssimato. Ma in senso più ampio* logica fuzzy *è più o meno sinonimo di* teoria degli insiemi fuzzy *cioè una teoria di classi con contorni indistinti. Ciò che è importante riconoscere è che oggi il termine* logica fuzzy *è usato principalmente in questo significato più vasto*".

[130] Vediamo come Husserl finisca per superare la stessa prospettiva presentataci all'interno delle *Ricerche logiche*, contrapponendo il significato linguistico-ideale (proprio della Logica pura) all'idea, quest'ultima rinvenibile soltanto nell'intuizione trascendentale.

> *qualcosa che non si può "vedere"; la loro "origine" e quindi il loro contenuto sono essenzialmente diversi da quelli dei* concetti descrittivi *che non esprimono alcuna essenza "ideale"* (*Idee I*, §74, pp. 176-177).

La distinzione idea/ideale risulta così fondamentale, com'è pure fondamentale la distinzione tra l'essenzialità e l'idealità, centro nevralgico della relazione critica sussistente fra la scienza filosofica (fenomenologico-descrittiva) e la scienza naturale matematica di stampo galileiano. L'essenza coincide con l'idea ed è il campo di applicazione del fenomenologo. L'idealità è invece una specie di "forma limite" (Lanfredini), un concetto astratto verso cui tende il perfezionismo matematico, asettico e scientifico: "*In quanto ci interessiamo di queste forme ideali e ci impegnamo conseguentemente a determinarle e a costruirne di nuove sulla base di quelle che sono già state costruite, noi siamo «geometri*»", scriveva convintamente Husserl ne *La crisi delle scienze europee* (p. 55), riprendendo quanto affermato, ad esempio, nella *Terza ricerca logica*: "*Le essenze colte nelle datiti intuitive mediante un'ideazione diretta sono essenze "inesatte" e non devono essere confuse con le essenze "esatte", che sono* idee in senso kantiano*, e che sorgono* […] *da una* idealizzazione *di genere peculiare"* (p. 36).

## *θ - La struttura dell'esperienza è piena o vuota?*

**ABSTRACT:** *La prima parte di questo lungo capitolo ruota attorno al tema dell'esperienza. Solamente l'esperienza riesce infatti a donare alla coscienza l'essenza del mondo sotto forma di "dati inesatti". Husserl parla chiaramente di "intuizione": la stessa strutturazione percettiva esibisce una forma-prima possibile da cogliersi soltanto nell'intuizione d'essenza. Per questo la fenomenologia trascendentale può tranquillamente definirsi una forma di "empirismo" non del dato ma dell'eidos. Attraverso l'esperienza, il senso espressionale viene originariamente e immediatamente importato nel corpo mediante operazioni cosiddette di sintesi passiva, processi inerenti alla percezione. L'atto percettivo viene inoltre definito dall'autore come una continua pretesa di realizzazione dell'oggetto, un atto epistemico pretenzioso che tende al tutto e pretende tutto del suo oggetto. Seppure nella sua costitutiva limitazione, la percezione intrattiene infatti un rapporto privilegiato sia con l'immaginazione, sia con la memoria: essa può raffigurarsi anche ciò che non è immediatamente presente alla coscienza e riesce ad acquisire un possesso permanente e duraturo di tutto quello che viene acquisito, un possesso disponibile in qualsiasi momento futuro. Sebbene passive, tutte queste operazioni implicano comunque un determinato "movimento della coscienza": se infatti la dimensione passiva fosse proverbialmente soltanto passiva, il contenuto s'imprimerebbe solo meccanicamente. Tuttavia non è unicamente la materia a presentarsi alla coscienza ma anche la corrispettiva operazione mentale, la direzione dello sguardo, le motilità del corpo proprio. Nella seconda parte, il capitolo diviene più compilativo, e si preoccupa di riportare e spiegare tutti gli atti percettivi per come Husserl li ha definiti all'interno delle sue Lezioni sulla sintesi passiva.*

L'esperienza[131] – e non dunque la scienza – ci offre il "dato inesatto" dell'essenza. È infatti attraverso l'intuizione che il soggetto-io-percipiente riesce a cogliere la "forma ontologica" del

[131] Il concetto di "esperienza" è assai intricato e filosoficamente affascinante. Già David Hume fa coincidere l'"esperienza passata" al "pregiudizio" (dal *Trattato*: "*Le regole generali, che noi ci formiamo rapidamente e che sono l'origine di quel che propriamente chiamiamo pregiudizio* [sono] *contrarie all'osservazione e all'esperienza attuale*", p. 161). La scuola del "senso comune", costola dell'Illuminismo scozzese di cui lo stesso Hume fa parte, per bocca di Dugald Stewart ammette però che andare di là dell'esperienza conduce a "*ipotesi presuntuose e chimeriche*", ovvero figlie d'immaginazione: supposizioni, congetture, opinioni e idee metafisiche sulla natura e sulle cause dei fenomeni (*Elements of the philosophy of the human mind*, trad. *Elementi della filosofia della mente umana*, vol. I, p. 1). L'idea di un'esperienza senza esperienza, ovvero di un'esperienza "pura" humeana (o meglio: una pura osservazione senza pregiudizi) viene riproposta in quanto "*attezione a ciò che è presente*" da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* (§ 7, pp. 28-9). Ludwig Feurbach, riprendendo il discorso degli scozzesi, sottolineerà l'importanza di denegare tutte le "immagini" fallaci fornite dalle rappresentazioni (l'"immaginazione", per l'appunto) e al contempo, "facendo il filo" a Hume, porrà l'accento su quanto l'immaginazione sia connessa e supportata dal linguaggio: l'immaginazione è una rappresentazione "*in generale di un fenomeno psicologico*" (*Per la critica della filosofia hegeliana*, in *Scritti filosofici*, p. 85), ovvero un pregiudizio, che andrebbe dunque sostituita dall'intuizione attuale intesa, invece, come "*coscienza sensibile*" (*ivi*, p. 88). L'esperienza lotta contro il pregiudizio anche prima degli scozzesi: la guerra all'incertezza che ne deriva è una costante di tutta la filosofia moderna. Francis Bacon rifiuta le nozioni preconcette, i pregiudizi, gli "idoli" che ottenebrano la conoscenza: egli fu uno strenuo difensore della rivoluzione scientifica sostenendo il metodo induttivo fondato sull'esperienza. Affidandosi alle astrazioni, "*l'intelletto umano mescola la propria natura con quella delle cose che deforma e trasfigura*". Sempre secondo Hume è sempre l'immaginazione la "*sorgente più feconda degli errori*" (*Trattato*, p. 73). Con immaginazione egli intende quelle regole generali con cui "*trasferiamo un'esperienza passata a oggetti somiglianti*" (*ivi*, p. 161). L'intelletto di Hume è pigro, e dunque si bea del piacere e della facilità dell'abitudine, del semplicistico passaggio tra oggetti in connessione o simili. La lascivia con cui l'intelletto humeano distratto dall'esperienza passata (così come dalla forza dell'abitudine) ricalca la medesima difficoltà di fondare l'esperienza pura, quella attuale, sull'osservazione. È proprio questa esperienza – come in Hume, così in Husserl – a interessarci: perché l'esperienza "attuale" fa capo alle facoltà percettive. Per la stesura di questa nota mi sono avvalso del testo di Maria Luisa Barbera, *Oltre il dissimile. Le basi storico-filosofiche dell'omeopatia hahnemanniana* (2001).

reale. Una specie di "metafisica fenomenologica", che rappresenta il cruccio che accompagna Husserl perlomeno dalla costituzione delle *Ideen*, e che lo porterà poi, costantemente, a una profonda revisione della sua "filosofia prima" sino alla fondazione fenomenologica di un "empirismo" non dei dati ma delle essenze. Abbiamo osservato, nei due capitoli precedenti, quanto la sfera logico-linguistica sia imprescindibile per il filosofo, eppure abbiamo anche sottolineato quanto la presunta "semantica" delle *Untersuchungen*, con il trascorrere degli anni e con le costanti ricerche fenomenologiche, sia andata dispiegandosi come una vera e propria pragmatica linguistica. Husserl, questo, non lo dichiarerà mai, o almeno non direttamente, anche quando il suo tormento intersoggettivo si consoliderà "pragmaticamente" da un punto di vista espressionale prima ancora che patetico.

Se dunque la strutturazione percettiva esibisce una forma-prima da cogliersi intuitivamente, ovvero nella propria sfera originaria, solamente l'esprimibilità del dato può connettere soggetto e soggetto in quell'unico orizzonte di senso che riesce a superare il mero marasma estetico-orgiastico-istintuale in cui il soggetto primordiale è originariamente immerso[132]. Il sentimento – cioè dire: ciò che si sente immediatamente – è al tempo stesso fondamento e fondazione, e questo, in una raffinata circolarità fenomenologica in cui ogni strato ridisegna il sottostrato da cui scaturisce. L'espressione non è un semplice "vestito infilato sopra l'espresso":

> *Il suono di parola può dirsi espressione solo perché esprime la significazione che gli appartiene; in essa sta originariamente l'esprimere. "Espressione" è una caratteristica forma che si lascia adattare ad ogni "senso" (al "nocciolo" noematico) e lo innalza nel regno del* Logos*, del concettuale e quindi dell'universale* (*Idee I*, § 124)

L'espressione è dunque una formazione [*Formung*] spirituale, poiché esercita funzioni intenzionali sempre nuove nei riguardi del sottostrato pre-espressivo. Quest'ultimo però – precisa Husserl – perdura costantemente nella sua dimensione caotica e "caosmica", quasi fosse una corrente psichica confusa che l'espressione stessa, analoga all'*immagine* damasiana (così come anche il linguaggio, in una forma logicamente più compiuta), tenta invano di articolare e definire.

[132] Sappiamo che in fenomenologia sarebbe più esatto parlare di "senso intersoggettivo" più che di "senso oggettivo". Questo perché l'oggetto in sé non può mai darsi alla coscienza nucleare (individuale). L'esperienza più prossima all'oggettività è quella che nasce dal raffronto empatico (patetico-emozionale) intersoggettivo. La mancanza di definizione, tuttavia, non è mai *nell'*oggetto e *dell'*oggetto. La mancanza di definizione dipende dal soggetto. Anticipando il discorso che tratteremo nei succesivi capitoli, possiamo ricordare come il neuroscienziato portoghese Antonio Damasio, – che non a caso cita Kant, Brentano e lo stesso Husserl tra le sue ricerche, – in un passaggio cruciale del suo testo *Emozione e coscienza* ripeta il medesimo nostro assunto: la coscienza si configura rispetto a un oggetto ma la mancanza di definizione e la sfocatura sono parte della prospettiva cosciente nella percezione (p. 114).

Bergsonianamente, è come se Husserl volesse a tutti i costi salvaguardare l'ineffabilità dell'io-psiche da qualsivoglia costrutto psicofisico *à la* Fechner, per intenderci. Rispetto all'autore del *Saggio sui dati immediati della coscienza*, tuttavia, il fenomenologo non rinuncia a una qualche forma di struttura. L'unità che si crea nel fenomeno espressivo tra esprimente ed espresso, – *noema*/*noesis*, *hyle* intenzionale e *morphé,* – garantisce comunque una coincidenza soltanto parziale, poiché il superstrato non riesce mai a coprire l'intero sottostrato cui si riferisce. Intere dimensioni della variabilità di quest'ultimo, come visto, non rientrano nel *significare esprimente*. Seppure nella sua sostanziale inesattezza, proprio perché *strutturata* rispetto a ciò che viene colto esperienzialmente[133], la "dossicità" dell'espressione rimane funzionale al discorso comunicativo: l'espressione risulta direttamente conveniente, non tanto al fenomeno originario cui s'innesta, piuttosto al fenomeno predicativo ricavato.

Rispetto alle *Ideen*, un testo molto meno ambizioso come le *Lezioni sulla sintesi passiva* (1921), – che raccoglie una serie di trattazioni che Husserl stesso presenta all'inizio degli anni Venti, – evidenzia in modo assai chiaro il tessuto filosofico, quasi psicodinamico dell'aspetto percettivo della coscienza.

Nelle pagine delle *Lezioni*, lo stesso momento linguistico finora delineato, – la freudiana "rappresentazione di parola", – appare al contempo una giustapposizione fondante e un innesto suppletivo alle "ragioni" della coscienza[134]. La cosa più importante è comunque constatare quanto l'intero ambito significante non si fondi a partire da un'espressione linguistica, – da un incontro razionale fra coscienza e mondo, – piuttosto come il senso espressionale venga originariamente e immediatamente importato *nel* corpo dalle stesse sintesi passive, attraverso tutti quei processi inerenti alla percezione.

Anche lo stato di veglia è una forma di percezione. Infatti lo stato di veglia e la coscienza – scrive Damasio – *tendono* a presentarsi insieme. Sempre, a parte due circostanze ben delimitate: quando si sogna (e la coscienza rimane comunque freudianamente attiva/accesa) o quando si presentano rilevanti alterazioni neurologiche (dunque si è svegli ma non coscienti). La coscienza aggiunge al processo intenzionale una cosa specifica: le *immagini del conoscere centrato su un Sé*.

---

[133] …e qui verrebbe da chiedersi quanto questa "struttura" dipenda dalla coscienza e quanto, invece, sia preliminarmente esibita dall'oggetto. Fin quanto la struttura sia effettivamente una "strutturazione", e fin dove il sistema percettivo si limiti invece a estrarla, sotto forma di informazioni o informazioni d'uso (*affordances*), dalla medesima struttura dinamica dell'ambiente-mondo in cui il soggetto è immerso. Insomma, questa fenomenologia, seppure nella sua peculiarità filosofica, si avvicina di più a un idealismo trascendentale o una forma raffinata di empirismo? Vincenzo Costa, ad esempio, nel suo saggio *Husserl*, ci spiega che i dati sensibili non si presentano come materie informi ma che essi esibiscono una "capacità di autostrutturazione": l'atto noetico della coscienza diviene, in questo caso specifico e secondo questa prospettiva che potremmo giocare a definire "gibsoniana", non dunque la "messa in forma soggettiva" ma l'esplicitazione ermeneutica di una forma e di una direzione di senso già presentati passivamente alla coscienza. Il senso in cui l'oggetto deve essere inteso non è quindi una costruzione soggettiva, ma qualcosa che s'impone al soggetto.

[134] Queste "ragioni della coscienza" corrispondono forse al mentalese della teoria computazionale, una specie di "linguaggio pre-linguistico" della mente.

Per Damasio, tuttavia, è sempre l'attenzione verso l'oggetto a denunciare la presenza di una coscienza normale, un oggetto che può essere sia interno, sia esterno. La fase preliminare dell'attenzione precede la cosiddetta *coscienza nucleare*: una "focalizzazione tensiva"[135], o meglio, una relazione tra l'oggetto *x* e l'organismo che ne viene attratto. La relazione ricorda da vicino l'intenzionalità di Brentano. Da qui deriverebbero i vari comportamenti e i relativi flussi di stati emotivi (emozioni specifiche ed emozioni di fondo) che influenzano l'azione e le successive affezioni oggettuali.

Questa ipotesi damasiana è comunque una suggestione, un esempio che sto cominciando ora a utilizzare per figurare l'husserliana categorizzazione antepredicativa. Occorrerebbe però domandarsi come sia possibile possedere una fugace percezione di uno stato d'impoverimento mentale non cosciente, ovvero quello stato percettivo e non signitivamente valido in cui il ricordo dell'appena prima (l'esperienza degli istanti precedenti), per una qualche ragione, viene meno[136]. Fenomenologicamente, è come se ci riferissimo infatti all'esperienza di una forma senza contenuto.

---

[135] La psicologia ci aiuta molto nell'approfondimento del tema della coscienza. Ragionare in termini di discernimento fra coscienza (intenzionale) e stato di veglia non è infati un esercizio tipico della filosofia. Eppure la coscienza può anche attivarsi senza un focus attentivo vero e proprio, e, paradossalemente, con una percezione intermittente. Riprendendo la lezione classica del cognitivismo, possiamo provare a descrivere l'attività cognitiva dell'uomo come un'elaborazione informazionale (lo abbiamo visto nei capitoli iniziali). L'individuo come elaboratore dell'informazione presenta dei limiti e delle caratteristiche che richiedono l'ausilio di determinati meccanismi attentivi. Il sistema di elaborazione ha chiaramente dei limiti di tempo e di spazio (molte volte non si possono compiere simultaneamente due attività, elaborare due stimoli, recuperare due ricordi, eccetera). Per questo *l'attenzione è una funzione fondamentale*, poiché atta a regolare l'attività dei processi mentali attraverso la selezione del materiale informativo. L'essere umano non è però un freddo calcolatore: esistono condizioni che possono influenzare dal basso il sistema. Una di queste è costituita, per esempio, dal livello di preparazione fisiologica a ricevere stimolazioni: questo livello attenzionale è chiamato *arousal* (e corrisponde a uno stato globale dell'organismo, non uno stato cognitivo ma di predisposizione percettiva). L'attenzione selettiva sta in rapporto con il livello di attivazione, eppure non coincide con esso. L'altra condizione che influenza il sistema di risposta è il livello di vigilanza (o *attenzione sostenuta)* con cui ci impegnamo a svolgere un dato compito, ovvero la capacità di mantenere un buon livello attentivo per un periodo prolungato di tempo. Per *attenzione selettiva* s'intende sia l'abilità a contrastare la distrazione, sia la capacità a concentrare l'attenzione su una fonte. Lo studio dell'attenzione selettiva su pazienti con lesioni cerebrali si è basato sull'uso di un test introdotto da Stropp (1935) → Si usano stimoli che posseggono almeno due caratteristiche salienti, un significato e un colore che può essere o meno associato al significato. La parola "rosso" potrà, per esempio, essere scritta con l'inchiostro verde e il soggetto dovrà dare un nome al colore, cioè "verde", il più rapidamente possibile (ignorando così il significato che interferirà comunque con l'elaborazione). Quest'interferenza è stata riscontrata più pronunciata nei soggetti cerebrolesi: Perret (1974) ha riscontrato un ruolo specifico del lobo frontale di sinistra nell'attenzione selettiva. In realtà i pazienti frontali avrebbero un'attenzione volontaria deficitaria e un'attenzione automatica (guidata dall'ambiente e non dalle intenzioni e dagli scopi individuali) patologicamente intensificata (Làdavas et al. 1991). L'attenzione automatica, configuratesi come l'incapacità da parte dei pazienti di inibire la tendenza a rispondere agli stimoli esterni, – e lo vedremo anche con Damasio, – viene quindi attivata senza che il soggetto possa prendere una vera a propria decisione. Per la stesura di questa nota ho utilizzato il testo a cura di Carlo Umiltà: *Manuale di neuroscienze* (1999).

[136] Questo è ciò che accade, ad esempio, negli *automatismi epilettici* in cui la coscienza, per così dire, "va in tilt" e le subentrano degli schemi comportamentali vuoti, dei puri automatismi. Nel momento in cui la coscienza diviene assente (e per tutto il perdurare della "crisi signitiva") è presente una marcata assenza emotiva. L'assenza e la totale sospensione dell'emozione è una caratteristica riscontrabile anche nel cosiddetto *mutismo cinetico* (l'*acinesia*). L'emozione e la coscienza nucleare (generata *a impulsi* per ogni contenuto di cui dobbiamo essere coscienti, p. 157) sono per Damasio tendenzialmente sempre associate (sono entrambe presenti o entrambe assenti nella vita dell'organismo) e sono per di più correlate da un legame percettivo prelinguistico: la coscienza nucleare comprende infatti *un senso interiore basato su immagini*, ovvero *il senso dato dal sentimento che trasmette un messaggio non verbale sulla relazione fra l'organismo e l'oggetto*. Una relazione originaria, sottolineerei. Nell'asserire che la coscienza sia un senso interiore, Damasio dichiara esplicitamente di volersi accordare con una lunga tradizione di autori

Dunque, questa "forma" presente *e* presentata, – questa "categorizzazione antepredicativa" cui spesso abbiamo accennato, – è forse da considerarsi una rappresentazione completa oppure incompleta di questo o quell'altro oggetto *x* considerato? È una semplice *gestalten* di un contenuto, o già un contenuto dato-e-strutturato che deve essere interpretato da chi lo esperisce originariamente attraverso passaggi conoscitivi susseguenti? Questa forma, in altri termini, è una forma piena o una forma vuota? E se fosse piena, quanto è piena? E di cosa?

Il discorso delle sintesi passive non è inedito per Husserl: già nella *Sesta ricerca logica*, infatti, la percezione (esterna) veniva spiegata come una continua *pretesa* di realizzazione dell'oggetto *x* dato, un atto pretenzioso che tende al tutto e pretende tutto dell'oggetto ma che, inevitabilmente, commette l'errore di trascendere le proprie potenzialità epistemologiche. Husserl ci ha sempre rivelato quanto la percezione, per sua intima costituzione, soffra di uno strano "delirio d'onnipotenza" che la porta ad arrogarsi il diritto di poter raggiungere tutto l'oggetto nella sua completa interezza, nel suo *plenum*. L'obiettivo che l'atto percettivo si predispone – l'intenzione che lo muove – è però ontologicamente impossibile, giacché l'aspetto [*Aspekt*] del fenomeno, – ovvero l'adombramento in cui ogni oggetto spaziale necessariamente si manifesta alla coscienza percipiente, – non può mai coincidere con la totalità delle proprietà della stessa cosa sensibile manifestata[137].

Il percepito – o il percetto – è sempre dato in uno sguardo unilaterale, parziale, incompleto, nella visione prospettica di molteplici rappresentazioni: eppure anche i dati non rilevati sono, in ogni caso, presenti alla coscienza sotto forma di "co-intenzione" (sono immagini, fantasmi, raffigurazioni volitive, eccetera). Questo perché ogni percezione rinvia sempre e comunque a una *continuità* (sia essa data come anticipazione, preafferramento o semplicemente in quanto riempimento manchevole di contenuto). È un "sistema d'indeterminatezza". Mettiamo l'esempio di

---

quali Locke, Brentano, Kant, Husserl, Freud e James. Naturalmente esistono sfumature di significato più che rilevanti che andranno tenute in considerazione.

[137] Ancora nella *Sesta ricerca logica*, Husserl aveva dimostrato come l'impossibilità del darsi originario di un'idea chiara e distinta implicasse degli stati d'adombramento costitutivi alla conoscenza. Una delle peculiarità dell'intenzione è propriamente quella di adagiarsi al carattere *particolare* della coincidenza riempitiva: a ogni adombramento dell'intenzione, corrisponde pertanto, necessariamente, un adombramento del riempimento correlativo. Questa corrispondenza è inoltre segnalata dal fatto che l'oggetto in sé non è mai diverso da quello che l'ostensione percettiva, seppure in maniera incompleta, realizza. L'oggetto, infatti, è sempre unico e identico a sé, pur corrispondendo a un flusso continuo di riempimenti e di identificazioni che si diramano dalla coscienza e che poi si riuniscono *sinteticamente* nell'unità conoscitiva secondo gradi di pienezza rappresentazionale (rappresentazioni e rappresentazioni di rappresentazione), dunque attraverso stati d'adombramento: "*Dall'oggetto intenzionato – designato, raffigurato, percepito – noi distinguiamo sempre un contenuto attualmente dato nella manifestazione, ma non intenzionato: il contenuto segnico da un lato, l'adombramento immaginativo e quello percettivo dell'oggetto, dall'altro. Ma mentre il segno e il designato "non hanno nulla a che fare l'uno con l'altro", tra gli adombramenti, sia immaginativi che percettivi, e la cosa stessa sussistono rapporti di reciproca inerenza, inclusi nel senso di questi termini. E questi rapporti si documentano fenomenologicamente nelle differenze tra le intenzioni costituenti, non meno che in quelle che sussistono tra le sintesi del riempimento"* (p. 357).

un comune tavolo da cucina: lo si potrebbe sempre determinare mediante i diversi momenti-tavolo che si legheranno all'oggetto in questione insieme alle corrispondenti possibilità di manifestazione, dunque alle combinazioni di tutti quegli sguardi differenti che riflettono uno stesso oggetto-tavolo attraverso le proprie tendenze al rinvio. Il tavolo è infatti un insieme di momenti-tavolo che si danno, si sono dati e si daranno alla coscienza e che non sconfessano mai l'*idea inesatta* di quel tavolo che abbiamo ricevuto come orizzonte intersoggettivo di senso[138].

Perché la nostra percezione si completi dobbiamo però fare attenzione al modo stesso in cui, in ogni momento, pienezza e vuoto della percezione si rapportano reciprocamente in funzione di un percepito. Sappiamo difatti come ogni protenzione, – un'intenzione sbilanciata verso il futuro, – anticipando per natura il proprio contenuto, riempia progressivamente di *attese* il *datum* della coscienza, svuotandolo altresì dalle rappresentazioni che man mano si dimostrano non adeguate, deludenti, fallaci. Tuttavia è necessario distinguere tra il riempimento e la determinazione più precisa, descrivendo così il processo percettivo come un puro processo del prendere atto [*Kenntnisnahme*]. Nel procedere della percezione, infatti, l'orizzonte vuoto si procura necessariamente il suo riempimento più prossimo. All'essenza della pre-interpretazione vuota [*Vordeutung*], o meglio del pre-sentimento [*Vorahnung*] di ciò che verrà, inerisce quindi

[138] È un *mood* wittgensteiniano. Ma di un Wittgenstein setacciato attraverso la psicologia cognitiva di Eleonor Rosch. Prendono esplicitamente spunto dalle riflessioni del filosofo austriaco, gli accreditati studi della *teoria del prototipo* condotti dalla scienziata cognitiva americana. Un prototipo è per noi un analogo dell'idea inesatta. Secondo Rosch, infatti, le categorizzazioni che gli individui utilizzano quando hanno a che fare con i concetti naturali [*Benjafield*] constano sempre di due principi precisi: il *principio dell'economia generale* e il *principio della struttura del mondo percepito*. Il primo si riferisce alla tendenza di ottenere il maggior numero di informazioni con il minimo dispendio di risorse cognitive: così la distinzione/categorizzazione dei vari concetti, nonostante le diversità che intercorrono, avviene sulla base di somiglianze familiari (*family resemblance*) tra i contenuti concettuali. Il secondo principio si riferisce alla struttura dell'informazione proveniente dall'ambiente: esistono infatti particolari combinazioni di attributi che ricorrono più frequentemente di altre nell'intuizione strutturata di informazioni esterne. Uno dei fattori fondamentali che determina il modo in cui noi percepiamo il mondo è propriamente costituito dal sistema di categorizzazione linguistica e grammaticale che possediamo (ad es., percepiremo un albero strutturato come un parallelepipedo (il tronco) + un cerchio (la chioma) qualora possedessimo "culturalmente" gli assunti grammaticali della geometria). Secondo Rosch, inoltre, i concetti vengono organizzati rispetto ad altre due dimensioni specifiche: una verticale e una orizzontale. Rispetto alla dimensione verticale, la "categoria" viene intesa come *un certo numero di oggetti equivalenti*; per "tassonomia" s'intende invece un sistema all'interno del quale le categorie sono connesse le une alle altre in termini d'inclusione di classe. Più è alto il grado d'inclusività di una categoria più sarà alto il suo livello di astrazione. Esistono tre livelli definiti: "sovraordinato", "base" e "subordinato" (→ "mobile" – "sedia" – "sedia da cucina"). Al livello base sono presenti i concetti che hanno una massima varietà intercategoriale: è questo il livello più utile per la classificazione degli oggetti del mondo reale, poiché si tratta del livello nel quale le categorie forniscono il maggior numero di informazioni in quanto contengono il maggior grado di correlazione tra attributi (*cue validitiy*). Nel livello base ecco dunque i membri più prototipici ("sedia", nell'esempio). Rispetto alla dimensione orizzontale, l'assunto wittgensteniano secondo cui la maggior parte delle categorie non possiede confini ben delineati ha permesso a Rosch d'individuare un ulteriore modo di categorizzazione, quello di definire i concetti nei termini dei loro esemplari più rappresentativi (come l'immagine di un passero per la parola "uccello"). Tra le pubblicazioni principali di Eleonor Rosch: *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, con F. Varela e E. Thompson, Cambridge, MA: MIT Press, 1991 (*La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, 1992) e *Cognition and categorization*, con B. Lyod, Hillsdale NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1978.

un'"indeterminatezza determinabile": una generalità che si riempie, – nella coincidenza di senso preposta, – attraverso una *particolarizzazione*[139].

Il processo di riempimento è sempre particolarizzante, e si configura propriamente come il "prendere atto" di un contenuto[140]. Il riempimento (e quindi il corrispettivo svuotamento) si alimenta progressivamente siccome processo d'inserimento (all'interno di un patrimonio stabile di coscienza) di fattori che diverranno poi abitudinali[141]. Nonostante questo processo appaia però tanto rigoroso, ciò che viene "perduto" nel corso della chiarificazione, – ciò di cui la coscienza si svuota progressivamente, – non viene affatto dimenticato, perlomeno mai del tutto: pur scomparendo dal

[139] Anche per l'ambito della significazione linguistica, come visto, Husserl propone un analogo procedimento di "particolarizzazione": ovvero una messa in forma sintetica, una logicizzazione del contenuto. Esiste un parallelismo funzionale tra le stratificazioni.

[140] Sulla base della lezione husserliana di *Idee II*, Merleau-Ponty, all'interno del suo *Fenomenologia della percezione*, evidenzia come, rispetto all'analisi del mondo percepito, tutte le prese in carico di senso da parte del soggetto debbano passare necessariamente attraverso l'incarnazione del significato nel corporeo. Dire che il corpo formi con il mondo un sistema è una parafrasi per dire che il mondo mi è dato attraverso la mediazione dell'esperienza corporea (*in primis* mediante le motilità). La coscienza è nient'altro che uno sguardo incarnato che vede il mondo da diverse prospettive. Per esempio, dal punto-di-vista del mio corpo, io non vedrei mai, contemporaneamente, tutte e sei le facce di un cubo. Tuttavia la parola "cubo" ha un senso al di là delle sue apparenze sensibili → Il cubo è quella figura possidente sei facce eguali. Io vedo (percepisco) forse soltanto un quadrato alla volta, una sola faccia di quel cubo ma per me lo svolgimento di tale esperienza è l'occasione di pensare al "cubo". L'esperienza del movimento (io che mi sposto da una faccia all'altra del cubo) sarebbe allora soltanto una circostanza psicologica della percezione che non contribuirebbe a determinarne il *senso* oggettivo. Infatti l'unità dell'oggetto sarebbe *pensata* e non esperita. L'oggetto è da subordinarsi al soggetto, quindi? L'oggetto riceve il suo senso dalla visione che ne dà il soggetto? No e no, questo non è certo credibile. È vero però che nello spazio stesso, senza la presenza di un soggetto psicofisico, non esisterebbe alcuna *direzione*: se *per me* c'è un cubo dalle sei facce eguali e se *io posso* accedere all'oggetto, non è perché io lo costituisca dall'interno, piuttosto perché io posso immergermi nello spessore del mondo grazie all'esperienza percettiva. Il "cubo dalle sei facce eguali" è l'idea limite con la quale esprimo la presenza *carnale* del cubo che è là, sotto i miei occhi, sotto le mie mani, nella sua *evidenza percettiva*. Io non ho bisogno di ricorrere a una veduta oggettiva del mio-proprio movimento e di tenere in conto questo movimento per ricostruire la *forma* vera dell'oggetto (oltre il suo fenomeno, s'intende): la cosa e il mondo mi sono già dati con le parti del mio corpo in una connessione vivente e originaria. Cosa significa quest'ultimo passaggio? Come vedremo, Merleau-Ponty vuole sottolineare anzitutto la correlazione esistente fra *unità corporea* e *unità dell'oggetto percepito*. Questa profonda corrispondenza oggetto/corpo si accorda infatti nella mia percezione del cubo (necessariamente prospettica e parziale) rispetto all'idea geometrica di "cubo" (ovvero della "figura dalle sei facce eguali"). Secondo una prospettiva intellettualistica, sarebbe l'idea del cubo (che è presente nella mia mente) a motivare le diverse percezioni prospettiche. Non è così. Nella percezione del cubo non sono infatti contenute idee astratte ma una porzione di spazio "racchiusa" fra sei facce eguali. L'idea geometrica "cubo" è un'idea limite ricavata dalla presenza corporea e materiale del cubo percepito. *Il cubo originario mi si offre nell'esperienza di facce diverse e irregolari*. Anche nell'esperienza di un'allucinazione autoscopica (allucinazione caratterizzata dal fatto che il paziente veda se stesso incarnato in un oggetto), è nel proprio corpo che il malato *sente* la vicinanza di questo *altri* che egli non hai mai visto. In altre parole, il malato si sente duplicato e ciò induce una certa *coscienza* del proprio corpo. Per Merleau-Ponty, ogni percezione esterna è immediatamente sinonimo di una percezione del mio corpo-proprio (allo stesso modo in cui ogni percezione del mio corpo si esplicita nel "linguaggio" di una percezione esterna). L'unità espressiva del corpo percipiente si comunicherà, infatti, mediante la percezione al mondo sensibile. La teoria dello *schema corporeo*, lo vedremo, è già un'implicita teoria della percezione.

[141] Jocelyn Benoist sarà molto critico riguardo questo punto. Accuserà Husserl di non considerare adeguatamente come la cosa percepita, il percetto, non possa ridursi tanto facilmente a ciò che di essa si percepisce. Ciò che si "ha" nella percezione non può pertanto dirsi un semplice riempiente dell'intuizione: essa è qualcosa di esterno al senso, un accadimento che ricompone o smembra il significato dato dall'anticipazione mirante dell'atto che lo intenziona [*visée*]. Il testo di riferimento è il già citato *I confini dell'intenzionalità. Ricerche fenomenologiche e analitiche* (2008).

campo percettivo, qualcosa rimane infatti "trattenuto ritenzionalmente" nella vita psichica come una specie di "tracciato di senso"[142].

[142] Per capire questo punto (e per anticipare il discorso sotteso all'intero capitolo) trovo assai esplicativo e calzante l'esempio della melodia che riporta ancora Vincenzo Costa nella succitata monografia. Una melodia – ci dice – noi la riconosciamo non perché percepiamo ogni volta il singolo suono, ma poiché "ricordiamo" quello trascorso e contemporaneamente anticipiamo il suono successivo. Infatti ciò che scompare non scompare mai senza lasciare traccia. Ancora Husserl nelle *Lezioni*: "*Ciò che la percezione aveva intuito è adesso "ancora" cosciente in modo non intuitivo, ma sfuma infine in un vuoto generale, privo di differenze. Ogni simile rappresentazione vuota è una ritenzione*" (pp. 114-5). La rimemorazione, vedremo, è il ricordo vero e proprio, il momento in cui le immagini si ri-presentano alla coscienza. Secondo la prospettiva fenomenologica trascendentale, però, le rappresentazioni vuote non guardano solo al passato, ma ri-guardano anche il futuro: ogni "protenzione" è appunto l'attesa che scaturisce dai decorsi passati, il processo mediante cui il soggetto percipiente si rivolge verso qualcosa prima che questo qualcosa si sia manifestato impressionalmente. La protenzione è pertanto l'elemento germinale dell'atto intenzionale, perché attraverso di essa si *predelinea* pure il senso verso cui si deve tendere, il decorso fenomenico esattamente per come dovrà essere inteso (Gilles Deleuze ad esempio, soprattutto nel suo lavoro *Differenza e ripetizione* del 1968, saprà amplificare, e di molto, la portata signitiva data dal futuro). La presentazione originaria è un'attesa riempita, scrive esplicitamente Husserl (seppure nelle *Ricerche*, come anche nelle *Idee*, i dati delle sensazioni siano spesso configurati come "materia morta" che soltanto nell'atto intenzionale ricevevano un senso). Per questo, non esiste una sensazione o impressione priva di significato. In ogni sensazione si manifesta sempre una dimensione di *senso* poiché le *sens*azioni entrano nella coscienza inserendosi in una dimensione signitiva, e questo in virtù della temporalità propria dell'apparire nell'esperienza. Ogni sensazione riesce, così, a manifestarsi sulla scena impressionale solamente nel momento in cui viene a confermare/sconfessare una precedente predelineazione di senso (vedremo in che modo). Sappiamo infatti che l'oggetto inteso è attraversato dalla coscienza che può ruotarlo in ogni direzione e presentificarne ogni lato. È chiaro però che la sintesi temporale non è sufficiente a spiegare come un oggetto possa giungere a manifestazione psichica. Sono ancora le sintesi associative (di contenuti) a validare le attese della coscienza. L'associazione s'impernia infatti sulla capacità psichica del "rimandare". Husserl distingue due tipi fondamentali di associazioni: [1] le associazioni in senso comune, cioè le associazioni che si realizzano tra oggettualità che emergono in quanto individualità ben definite (una cosa ne ricorda un'altra); [2] le associazioni originarie (o fusioni), relativa cioè alle sintesi che si realizzano nella sfera del presente vivente, attraverso le quali un'individualità si delimita da un'altra ed emerga come un ché di unitario (una macchia rossa che emerge dallo sfondo del restante campo percettivo). I fenomeni originari sono dunque fenomeni che si realizzano in virtù del contrasto. Scrive Costa: ciò che l'empirismo inglese chiama "impressione" non deve essere intesa come un dato sensibile puro, piuttosto come un prodotto di differenze (non "rimanda a" ma "si differenzia da"). Lo stile del decorso passato predelinea quello futuro: dove l'attesa viene confermata, viene confermato pure il senso. Costa, attraverso Husserl, riesce bene a chiarificare come la fonte originaria da cui scaturisce la credenza non sia – come pensava Hume – una facoltà irrazionale presente nella natura umana, piuttosto la "razionalità intrinseca al decorso dell'apparire", e cioè il fatto che le attese trovano riempimento nelle manifestazioni che si fanno avanti continuando a ruotare l'oggetto nella mente. Sia le sintesi associative, sia le sintesi temporali si sviluppano interamente nella sfera della passività, cioè senza che il soggetto intervenga attivamente (è proprio su questo che ho criticato il "modularismo" cognitivo di Lanfredini). È un punto fondamentale. È infatti nell'attesa protenzionale che l'io comincia a prendere una posizione: ed è qui che nasce la percezione vera e propria = in questo modo sorge la *morphé* intenzionale (*noesi*), ovvero un modo d'intendere e una *credenza* esplicita sull'essere dell'oggetto. Il senso appare e s'impone al soggetto dal momento in cui le stesse manifestazioni sono inserite all'interno dei decorsi percettivi e vengono, dunque, unificate secondo certe regole predefinite. Nella misura in cui la coscienza segue e attualizza le predelineazioni di senso sorge l'atto intenzionale propriamente detto e dunque la credenza di trovarsi di fronte all'oggetto. *Noema* e *noesi* si generano sincronicamente, pertanto ciò che si manifesta alla coscienza non è mai un dato sensoriale, ma un "senso oggettuale". L'intenzionalità non costruisce il reale, piuttosto mira a farlo apparire: ha un carattere ermeneutico-rivelativo (Costa). È il reale stesso a manifestarsi alla coscienza. Questo noema, tuttavia, non è l'oggetto reale, poiché ogni senso inteso è sempre "presuntivo", passibile di smentite nel corso dell'esperienza. Il noema è un termine medio tra il soggetto percipiente e l'oggetto reale (ciò cui tende il processo percettivo nel suo complesso). Il noema, ancora, è costituito dalle predelineazioni di senso che si realizzano nell'esperienza e che tuttavia, essendo cosituite da anticipazioni vuote, possono, in linea di principio, andare deluse. Il noema, infine, è ciò che il soggetto *crede* che l'oggetto sia (la credenza intessuta di anticipazioni). Ma per quanto incompiuta e prospettica ogni percezione possa essere, la meta del processo percettivo è sempre l'oggetto reale (il telos, il polo teleogico, la cosa vista in maniera concordante in tutte le sue possibili relazioni). Come vedremo nel capitolo successivo, nel processo di costituzione della cosa obiettiva, un ruolo importante lo giocano inoltre le sensazioni cinestetiche (che si hanno quando il *Leib* si muove). Queste sensazioni indicano, per Husserl, la relazione tra i movimenti soggettivi e i modi di manifestazione degli oggetti, designando così un concetto relazionale e descrittivo. Non è solo la cosa a muoversi, siamo anche noi a farlo con essa e attraverso il mondo-condiviso: pertanto, la costituzione della posizione obiettiva e della spazialità obiettiva è per essenza mediata dal corpo e dai suoi movimenti. Il sistema cinestesico si configura, infatti, come un sistema di possibilità pratiche,

La percezione acquisisce, per Husserl, un possesso permanente e duraturo di ciò che viene acquisito, un possesso disponibile in qualsiasi momento. Cioè dire: ogni ritenzione, seppure vuota, continua liberamente a essere fruibile per la coscienza sotto forma di ri-percezione, riconoscimento. Se il nostro campo visivo o le nostre cinestesi attuali individuassero una "proposizione" inerente a un oggetto *x* qualunque, – e se la stessa proposizione concordasse in tutto e per tutto con qualcosa a noi già noto, – questo "nuovo" oggetto, automaticamente, riceverebbe l'intera predelineazione conoscitiva, – la fondazione originaria, – dell'oggetto precedente già dato nella ritenzione e nella memoria[143].

Allora, – per rispondere alle domande di cui sopra, – quella struttura è per noi già data, necessariamente, siccome i dati delle sensazioni, acquisiti attraverso l'esperienza, non sono mai

---

grazie al quale la sensazione assume il significato di presentare la cosa da una prospettiva, dunque di essere la stessa cosa *x* vista e intesa da una certa collocazione spaziale. "*I decorsi delle sensazioni cinestetiche sono liberi decorsi, e questa libertà nella coscienza del decorso è un elemento costitutivo della costituzione della spazialità*" (*Idee II*, p. 62). Vi è una piena correlazione sistematica tra sensazioni cinestetiche e contenuti visivi, ed è qui che, secondo Husserl, il soggetto diviene attivo poiché può inscenare *liberamente* certi decorsi, affidandosi agli atti del proprio giudizio. Per dirla come Merleau-Ponty: è a questo punto che l'"io-penso" si trasformerebbe in "io-posso" (anche se l'espressione è comunque di ascendenza husserliana in quanto già presente in *Idee II*). Grazie a questa correlazione intima di oggetti viene immediato il costituirsi di un campo di oggetti che trascendono il *mio* campo visivo: ogni oggetto è allora correlato nel campo a qualsiasi altro non modificabile dal mio "sguardo prospettico e attentivo". Proprio questa circostanza motiva un primo passaggio dallo spazio fenomenale a quello obiettivo, in quanto mostra quanto la ripartizione degli oggetti nello spazio abbia una struttura indipendente dai miei movimenti (dimenticare lo spazio fenomenale, dimenticare la portata in un certo modo *costituente* dei miei movimenti – questo secondo punto è molto più accennato nel pensiero di Merleau-Ponty – comporta, però, al contempo, la dimenticanza del punto di origine, quella dimenticanza che alla lunga finisce per generare la tanto dichiarata "crisi di senso" delle scienze europee). L'alterità di ciò che appare rispetto ai modi soggettivi mi dà comunque, in ogni caso, la coscienza del mondo come un insieme di cose "ordinate e stabili": sono oggetti indipendenti dai miei atti e che quindi non si confondono con le manifestazioni, perché manifestano un ordine che trascende l'apparire momentaneo, un ordine in sé che esiste per sé ma manifestandosi negli atti soggettivi della coscienza.

[143] La neurofisiologia della memoria e dei processi d'apprendimento ci offre molti spunti, come vedremo, per allargare il discorso sul tema. La fenomenologia, in quanto narrazione "in prima persona", non è necessariamente in contrapposizione alla versione "in terza persona" delle scienze cognitive. Lo psicologo canadese Donald Olding Hebb fu infatti il primo nel 1949 ad ipotizzare che le memorie siano conservate nel cervello sotto forma di reti di neuroni che chiamò "assemblee cellulari". La sua idea è che, attraverso l'esperienza, queste assemblee riuscissero a rappresentare specifici oggetti o concetti: l'apprendimento hebbiano sostiene che quando i neuroni presinaptici e postsinaptici sparano assieme dei potenziali d'azione aumenta la forza delle loro connessioni sinaptiche. L'idea che le connessioni tra neuroni siano rafforzate dalla loro comunicazione, – rendendo così più facile la comunicazione successiva e il riconoscimento, – fornisce la base neurologica della memoria. Oggi ci si riferisce a questo con l'esplicitazione di un processo simile ma più dettagliato: con l'espressione *Long Term Potentiation* (tradotto letteralmente: "potenziamento a lungo termine"), meglio conosciuto in biologia come LTP, si vuole spiegare una forma di plasticità sinaptica che consiste in un aumento a lungo termine nella trasmissione del segnale tra due neuroni che si ottiene stimolandoli in maniera sincrona. S'intende un particolare processo fisiologico, tipico dell'apprendimento e della memoria, caratterizzato da una serie di modificazioni molecolari indotte da una stimolazione tetanica sulla funzione e sulla microstruttura di una o più giunzioni sinaptiche. In stretto rapporto con la LTP, la *Long Term Depression* ("depressione a lungo termine" o LTD) integra il modello neurofisiologico atto a spiegare quei comportamenti cerebrali che dipendono e sono plasmati dall'esperienza. Questi processi, non per caso, avvengono specialmente nell'ippocampo, un'area fondamentale per l'immagazzinamento a lungo termini dei nuovi ricordi. Più che la sede vera e propria della memoria, – come spesso è nominato, – l'ippocampo sembra essere una sorta di "magazzino temporaneo" dove le informazioni vengono mantenute in attesa di uno smistamento più diffuso a livello cerebrale. L'ippocampo deve essere un "serbatoio plastico" delle informazioni, deve avere cioè la possibilità di registrarle temporaneamente per poi cancellarle. La *Long Term Potentiation* è dunque il sistema più utilizzato per registrare informazioni per giorni o settimane. La LTD è il fenomeno inverso. Per la stesura di questa nota ho utilizzato il testo di Antonella Gasbarri e Carlos Tomaz: *La memoria. Aspetti neurofisiologici* (2005).

"materia morta". E stiamo parlando, inoltre, di una "struttura" che è piena e vuota al contempo. Piena del senso oggettuale ma vuota dell'oggetto, oppure: vuota dell'oggetto intero ma progressivamente riempita dagli atti di coscienza che idealizzano quegli aspetti manchevoli dell'oggetto stesso.

Non a caso anche il riconoscimento degli oggetti trascendenti – e questo lo vedremo – avviene sempre rispetto a una semplice associazione di somiglianza, mediante una delle dinamiche essenziali delle leggi di coscienza che la fenomenologia assume come propria: *l'Essere non è il percetto*. E se pure nelle oggettualità immanenti *esse* e *percipi* coincidono nella forma più assoluta, per l'oggetto esterno – come finora esplicato e sottolineato – l'essere è per principio differente dal suo percepito: poiché esso si dà sempre attraverso nuove manifestazioni/presentazioni *ap*percettive. Pertanto, non può esservi alcun istante nel quale l'oggetto trascendente-esterno *inteso* riesca a darsi semplicemente e originariamente in se stesso. Non c'è comunque da meravigliarsi: la costituzione di qualsiasi oggetto "in quanto significato" rimane sempre un'operazione superiore della coscienza, un'*opera di direzionamento*, derivante appunto dalle percezioni: dall'oggetto che ci chiama e al contempo dall'orientamento del *nostro* campo visivo[144]. Il vissuto costituisce, in un certo senso, l'oggettualità:

[144] L'orientamento del campo visivo, del resto, non può essere una proprietà intrinseca dei contenuti visivi, cioè dire degli oggetti. Nessun oggetto ha infatti già *in sé* una direzione, né un orientamento (anche se abbiamo detto: l'oggetto *chiama* il soggetto a orientarsi *verso* di esso). Merleau-Ponty trasporta queste considerazioni teoriche su un versante assai più pratico. Pensiamo all'esempio di un paio di occhiali con correzione retìnica, occhiali che hanno il potere di invertire le immagini all'interno della retìna facendo così perdere alle immagini visive la "loro" precedente direzione. Dall'applicazione degli occhiali in avanti, tutte le operazioni che il soggetto compirà verso gli oggetti saranno compiute col fine di raddrizzare le immagini visive. In altri termini: il soggetto vedrà d'istituire una *nuova* spazialità. Così, dopo l'imposizione degli occhiali, il campo visivo apparirà dapprima capovolto in rapporto al campo tattile-corporeo che invece sarà lasciato intatto. Cosa succede? Succede che questi due campi di riferimento (quello tattile e quello visivo) appariranno in conflitto, poiché la loro semplice presenza non sarà più capace di dare al soggetto una direzione univoca. L'esperienza ci dimostra comunque come gli stessi contenuti possano di volta in volta essere orientati in un senso o nell'altro, e come i rapporti "oggettivi", registrati sulla retìna dalla posizione dell'immagine fisica, non determinino mai, aprioristicamente, la nostra esperienza dell'alto e del basso. Nel rapporto con l'oggetto, fenomenologicamente, si tratta piuttosto di sapere come quest'oggetto possa *apparirci* dritto o capovolto, e che cosa significhino le parole "dritto" e "capovolto" *per noi*. Il problema in questione non s'impone solamente alla psicologia empirista che tratta la percezione dello spazio come la *recezione* di uno spazio reale (l'orientamento fenomenico degli oggetti è infatti visto come un riflesso del loro orientamento nel mondo). Questo problema riguarda anche e soprattutto la psicologia intellettualistica, la quale rivendica, come visto, la centralità del punto di vista soggettivo. L'empirismo ammette un inspiegabile orientamento in sé dello spazio reale che si rifletterebbe pedisseguamente nella nostra percezione del mondo. L'intellettualismo afferma di contro la relatività delle dimensioni spaziali poiché le riferiesce sempre a un soggetto puro *al di là dello spazio*. In breve: l'empirismo colloca la spazialità nel contenuto, mentre l'intellettualismo la cerca nella forma. Empirismo e intellettualismo sono però, a detta di Merleau-Ponty, due punti di vista assolutamente parziali, dunque da ricomporre. D'accordo con l'analisi husserliana, l'autore francese suggerisce quindi una "terza via": la spazialità data dal corpo-proprio. Come massa informe di dati tattili, labirintici, cinestetici, il corpo-proprio non ha infatti un orientamento ben definito (non ha niente di più definito rispetto agli altri contenuti mondani), esso (il corpo) riceve piuttosto un orientamento dal livello generale dell'esperienza. Ritornando all'esempio: l'osservazione di Max Wertheimer, pioniere della psicologia gestaltica, dimostra come il campo visivo possa *imparare* un orientamento diverso da quello dato dal corpo. L'esperimento in questione è famoso e riguarda un soggetto a cui viene chiesto di cominciare a osservare la camera in cui si trova soltanto mediante uno specchio che riflette l'ambiente con un'inclinazione di 45° rispetto alla verticale. Il risultato? Dapprima il soggetto avrà una visione obliqua della camera, poi, in poco tempo, la normalizzerà. Il corpo, in quanto mosaico di sensazione date, non definisce alcuna direzione predefinita, piuttosto, come agente percipiente, esplica sempre una funzione essenzialmente pratica nella *costituzione*

*La percezione non è un vuoto guardar fisso verso qualcosa che sta dentro la coscienza in virtù di un qualche oscuro miracolo: come se prima ci fosse qualcosa e la coscienza successivamente lo abbracciasse in qualche modo. Tutt'altro: per qualsiasi immaginabile soggetto egologico ogni esistenza oggettuale è un'operazione di coscienza, con questo e questo contenuto di senso, un'operazione di coscienza che dev'essere nuova per ogni nuovo tipo di oggetto* (p. 51).

L'essenza della donazione di senso originaria compiuta dalla e nella percezione (esterna) sembrerebbe dunque, per il soggetto percipiente, un'operazione mai conclusa, un mutamento continuo che lascia sempre aperta la possibilità per una nuova futura modificazione. Quest'operazione sembrerebbe procedere *in infinitum*: come se esistesse sempre un'intenzione vuota che porti con sé la sua generale "cornice di senso", ed esistessero degli orizzonti parziali, privi di una predelineazione definita, possibilità determinate e contro-possibilità che rimangono comunque aperte. Eppure uno sguardo appena più approfondito rispetto all'essenza delle serie percettive sbroglia presto qualsiasi matassa. Noesi e noema si formano sincronicamente, dunque

---

*del livello*. È il mio corpo come *sistema di azioni possibili* a essere chiamato in causa: poiché il mio corpo – dirà ancora Merleau-Ponty – è là dove c'è qualcosa da fare. Il riequilibrio spontaneo dello spettacolo percettivo nell'esperienza di Wertheimer dimostra infatti come il soggetto non sia "in presa" con gli utensili che questa camera "inclinata" adesso racchiude. La camera riflessa evoca però un corpo capace di viverci liberamente: così un corpo virtuale "rimuove" il corpo reale, al punto che possiamo quasi dire che il soggetto "decida" di non sentirsi più nel mondo in cui *effettivamente* è. Il soggetto vuole vivere dritto anche se di fatto si trova storto! Ma è in virtù di questa "decisione" che il livello spaziale ha compiuto un'oscillazione per ristabilire la sua nuova posizione. Ecco la nuova *presa* del mio corpo sul mondo. Il livello spaziale appare quando le mie intenzioni motorie e il campo percettivo si congiungono nuovamente, quando il mio corpo effettivo viene a coincidere con il corpo virtuale e lo "spettacolo" dell'ambiente esterno in cui mi muovo. La costituzione di un mondo spaziale è infatti la costituzione di un mondo pieno. Questo *optimum* di nitidezza nella percezione e nell'azione definisce allora un *terreno* percettivo. Il "possesso" di un corpo comporta sempre la facoltà di cambiare livello e di "comprendere" lo spazio, capire ciò che lo spazio, inteso come contesto di coesistenza, *ci chiama* a fare. Ciò nonostante è essenziale allo spazio l'essere "già costituito": non può esistere una percezione senza mondo. È banale sottolinearlo in tema di fenomenologia. Facciamo un altro esempio che riprenda le considerazioni sul disegno capovolto viste nel manuale *Disegnare con la parte destra del cervello* dell'artista statunitense Betty Edwards. In contiguità con le nostre considerazioni fenomenologiche, diciamo che *per un soggetto pensante*, – che guarda il mondo essenzialmente con il suo emisfero sinistro, – un volto visto "dal dritto" e il medesimo volto visto "dal rovescio" sono praticamente indiscernibili, uguali, identici: hanno gli stessi occhi, lo stesso naso, la stessa bocca, eccetera. Eppure *per il soggetto percipiente*, – quello che guarda il mondo con l'emisfero destro, – il volto visto "dal rovescio" è irriconoscibile, neppure lontanamente riducibile al medesimo volto *osservato drittamente*. Questo perché il *senso* del volto è dato dal suo orientamento favorito, quello che riconosciamo come *significativamente valido*. Capovolgere un oggetto vuole dire privarlo del suo significato. L'essere dell'oggetto, infatti, non è mai un essere-per-il-soggetto-pensante, ma un essere-per-lo-sguardo. Ecco perché esistono l'alto e il basso, come indicazione del significato proprio e abituale dell'oggetto. Vedere un volto non vuole dire formare l'idea di una certa legge di costituzione dell'oggetto, ma avere su di esso una "presa", un certo *itinerario percettivo*: se percorro l'itinerario a ritroso, se perdo il mio zenit signitivo, l'oggetto è semplicemente irriconoscibile. Questo per dire che nel rapporto percetteologico soggetto-oggetto, la spazialità non può mai darsi a prescindere, perché essa non si offre aprioristicamente nell'esperienza e sarebbe dunque vano qualsiasi tentativo – matematico (Kant) o geometrico (Galileo) – di stabilire a priori la modalità di formazione dell'esperienza spaziale. La spazialità *è*, siccome giace come sfondo di ogni esperienza. Sembra di leggere Wittgenstein e invece sto ancora sfogliando la *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty: tutte le determinazioni spaziali fanno da riferimento a un dato solo e ineffabile, non un oggetto, né un atto di collegamento al soggetto, piuttosto un dato "magico" che non compare mai "di persona".

sincronicamente viene dato il senso-limite, lo scopo di quelle operazioni mentali che la coscienza deve poter condurre, passivamente e attivamente, affinché *proverbialmente* la percezione abbia un significato.

Se la forma passiva fosse soltanto passiva, il contenuto s'imprimerebbe meccanicamente nella coscienza, ma non è così. Non è solo la materia a presentarsi alla coscienza ma anche la corrispettiva operazione.

Da una parte, notiamo come l'essenza della percezione dell'*Aspekt* fenomenico possieda sempre la possibilità di riempimenti incompleti: presentazioni anticipanti a limiti ideali che, siccome mete dell'adeguamento, rimangono "raggiungibili" solamente attraverso serie continue di riempimenti. D'altra parte, tuttavia, costatiamo pure l'esatto contrario: ciò che è vero per i singoli aspetti non è altrettanto esatto per l'oggetto nella sua interezza, che in ogni singola manifestazione potrebbe raggiungere la sua datità ottimale, il suo vero sé.

Husserl è accorto nell'evitare allora il regresso all'infinito, l'incessante differenziazione della differenza. La cosa stessa, nella sua completa pienezza, rimane infatti un'idea fondata nel senso della coscienza, un *optimum* da ottenersi dai diversi orizzonti di adeguamento. Quest'idea (regolativa) è da ritenersi un "sé relativo" che si arresta non appena la cosalità corporea dell'oggetto percepito, – passata attraverso i vari processi di modalizzazione della percezione, – non diventa materia esaustiva per la conoscenza.

***

Sino alla fine del presente capitolo, mi dilungherò nella descrizione dei modi connettivi attraverso cui l'individuo conosce il suo ambiente-mondo. Sarà un esercizio pedante ma utile. Riporterò i molteplici processi percettivi esposti da Husserl all'interno delle *Lezioni sulla sintesi passiva,* – quelle che l'autore chiama "modalizzazioni", – ovvero i modi d'esplicazione della percezione mediante cui sarà poi possibile indagare fenomenologicamente i vari decorsi sintetici (che non necessariamente sono organici e contigui all'unità dell'oggetto).

Il *modo della negazione* è quel modo che scardina ogni logica della concordanza [*Einstimmigkeit*] fin qui dedotto:

Esiste infatti un evento contrario al riempimento – una *delusione* – in cui la determinazione più precisa viene sostituita dalla determinazione di un *essere-altrimenti* [*Anderbestimmung*]. È il caso di una presa d'atto che non arricchisce il processo conoscitivo ma che nega la propria attesa. L'altrimenti è una frattura. Anche in questa delusione, anche in questo divenire-continuamente-diverso, tuttavia, la coscienza conserva un'unità che la "frattura dell'altrimenti" non può districare:

è l'unità dell'oggetto, sostrato concorde ai suoi continui mutamenti, che rimane lo stesso sebbene partecipe del divenire fluente della percezione.

Se è vero che il riempimento si configura essenzialmente come un *soddisfacimento* di attese in direzione di un "senso", è altrettanto vero che nel darsi in originale della percezione la coscienza crede insindacabilmente nell'esistenza del suo oggetto, e ci crede finché non lo mette in discussione a causa di successivi dati derivanti da sensazioni inattese. L'oggetto percepito-esistente può divenire "dubbio", "problematico", "possibile", "probabile", persino "non esistente". Quando, in seguito a una delusione, il contenuto di senso si sdoppia ("*L'oggetto è rosso*", "*No, l'oggetto è verde*"), l'essenza dell'atto conoscitivo diventa più complessa: quando cioè un nuovo senso si contrappone necessariamente a quello dapprima stabilito, e una credenza entra in conflitto con un'altra. La cancellazione di un *datum* agisce, secondo Husserl, secondo dinamiche di retroazione: la modificazione di un panorama s'irradia perciò all'indietro, nella sfera ritenzionale, sopprimendo il senso originario. Eppure il "verde", una volta giudicato valido, pur contrastando con l'intenzione rivolta al "rosso", non cambia nulla nell'intenzione del "rosso" presente nella coscienza. Quest'ultima intenzione, seppure soppressa, – quindi negata, giudicata non-valida, – continuerà a esercitare nella coscienza il suo carattere modale di senso cancellato. L'oggetto non cancella l'intenzione.

Il *modo del dubbio* si situa propriamente in un contrasto tra due o più apprensioni percettive che, riguardando la medesima compagine oggettuale, lo stesso nucleo contenutistico [*Kerngehalt*], si sovrappongono l'una all'altra attraverso una dualità [*Doppelheit*] di pretensioni, dando vita a una percezione doppia. Il dubbio si esaurisce sempre con l'affermazione di una pretesa, la negazione dell'altra e il susseguente scioglimento del conflitto:

> *Ciò che dapprima è visto come un uomo diviene ora dubbio ed infine si rivela un mero manichino di cera. Oppure, al contrario, il dubbio si risolve in forma affermativa: sì, è proprio un uomo* (p. 69).

D'altronde, all'essenza del dubbio, che si fonda per l'appunto sull'in-decisione [*Unentschiedenheit*], è correlata la possibilità di un dispiegamento nel suo contrario. La decisione (l'affermazione di un'eventualità) non è soltanto negazione di un'altra prospettiva ma anche il privilegio della certezza.

Nell'ambito dell'incertezza (problematicità) ritroviamo ancora le modalizzazioni della "possibilità" e della "probabilità".

Quello che viene intenzionalmente predelineato nell'orizzonte apprensivo di una percezione rimane sempre assodato, eppure in quelle stesse predelineazioni si trovano inclusi compositi campi [*Umfänge*] di possibilità molteplici, evenienze contraddistinte da certezze ingenue e generalità indeterminate:

> *Se il lato anteriore funge da campione, noi ci aspetteremo che esso continui ad essere il modello dominante anche per il lato posteriore; se è di un colore uniforme su cui si stagliano varie macchie, allora anche per il lato posteriore ci attenderemo appunto che vi siano delle macchie e così via. E tuttavia l'indeterminatezza permane* (p. 78).

L'indeterminatezza generale, susseguente all'oscillazione che è propria del modo del dubbio, possiede un campo di libera variabilità (composito di tutte le supposizioni possibili che fanno capo all'io percipiente): ciò che rientra entro il margine di mutabilità risulta co-implicato, – in quanto membro del campo aperto di determinazioni più o meno precise, – e inoltre predelineato. Ciò costituisce l'ideale stesso di una "possibilità aperta". Eppure questa possibilità aperta non implica in sé alcuna inclinazione. Essa non s'*im*pone come esistente, né possiede elementi che si performano come supposizioni [*Anmutlichkeiten*]. Le possibilità suppositive si caratterizzano propriamente come problematiche [*problematische*], interrogative [*fragliche*], dubitative [*fragende*]. Proprio per questo, soltanto all'interno del conflitto tra supposizioni e contro-supposizioni, ha senso discorrere di problematicità [*Fraglichkeit*].

La tendenza [*Zuge*] del dubbio mira sempre al superamento di qualsivoglia problematicità, verso una decisione che si configuri come certezza[145].

La certezza è il frutto di una determinazione finale, di una convinzione, o meglio, di un "convincimento": nel dispiegamento del dubbio, esistono infatti sempre opposte supposizioni, possibilità che, – pur esercitando un'attrazione più o meno forte rispetto al mio atto percepiente, – non mi determinano mai fino in fondo. Di contro, esiste un'unica possibilità che mi determina a *credere* ed è quella per cui *io ho deciso*[146].

La decisione non si pone però come una modalizzazione interna all'intenzionalità fungente. È importante ricordare la distinzione tra passività e attività della coscienza: da una parte, infatti, circoscriviamo le modificazioni modali della *doxa* passiva (tutte le intenzioni d'attesa, le domande,

[145] Abbiamo già sottolineato quanto risulti fondamentale in fenomenologia il passaggio dubitativo.
[146] Una certezza è "pura" quando presenta un'unica possibilità che infine "viene alla luce", senza altre presuntività, quando tutte le altre supposizioni sono pensate come false.

gli ostacoli, le pretensioni interne al dubbio, eccetera); dall'altra, tutte le risposte, le prese di posizione, le decisioni che hanno origine *attiva* dall'io.

Sul terreno della passività, l'io sintetizza le sue molteplici tendenze secondo nessi di concordanza e di discordanza, mediante un identico senso oggettuale, – un'intenzione, – eventualmente connesso con un senso che gli si oppone. L'io, passivamente, "viene-convinto". Mentre sul versante delle prese di posizione, l'attività della coscienza si concentra proverbialmente nel parteggiare, nella decisione esaustiva, nello scandagliare tra le variabili poste in gioco. L'io, attivamente, "giudica".

> *Nelle proprie prese di posizione l'io esprime infatti il suo giudizio,* si *decide per o contro qualcosa. Si può senz'altro dire che questa è la fonte specifica per ciò che di solito e legittimamente si chiama giudicare. La "convinzione" esprime inoltre il lasciarsi determinare a partire dalla situazione percettiva passiva verso una presa di posizione giudicativa, e di conseguenza l'essere determinano giudicativamente. Si comprende così perché "giudicare" ed "essere-convinto" si trasformano praticamente in espressioni equivalenti* (p. 92).

L'io subisce sempre il peso dell'affezione, entrando in conflitto con se stesso, divenendo dapprima scisso, poi uniforme. Viene cioè trascinato all'interno di opposte tendenze d'attesa, di apprensioni discordanti. Non si tratta soltanto di un processo che ha luogo nel presente, né di un rendersi concorde rispetto all'intenzionalità della percezione, ma di una vera e propria "appropriazione" attraverso cui l'io, – finalmente attivo, – s'impadronisce di una conoscenza permanente. Tutto ciò che è giudicato valido acquisisce allora un carattere definitivo di fondatezza all'interno di un orizzonte temporale egologico coscienzialmente aperto, per costituzione, verso il futuro. Tuttavia, – e questo lo abbiamo visto, – l'apprensione [*Apprehension*][147] contrapposta e fallace, dunque "annientata", acquisisce lo stesso una propria presenza ritenzionale (attiva?) all'interno coscienza: l'atto di negazione compiuto dall'io nei suoi riguardi si configura infatti, semplicemente, come un porre fuori validità [*Ausser-Geltung-Setzen*] e non come una falsificazione logica. La decisione diverrà comunque funzione di rifiuto per tutti gli atti analoghi che avverranno in futuro. In questo modo specifico, la base motivazionale, tanto della decisione come ferma posizione, quanto della decisione "in negativo", ristabilisce l'univocità originaria e fondante della

[147] "*L'espressione di appercezione, benché sia data storicamente* [Leibniz]*, non è adatta per via della sua falsa contrapposizione terminologica alla percezione; utilizzabile è invece il termine di apprensione*" (*Sesta ricerca logica*, p. 391).

percezione, dunque la centralità strutturante della dimensione sintetico-passiva, per l'intero processo conoscitivo.

Come abbiamo visto, l'atteggiamento mediante il quale l'io cerca di superare tutte le varie modalizzazioni percettive è interamente rinvenibile all'interno della decisione giudicativa (il domandare). Tuttavia ciò che nella sfera passiva precede il domandare rimanda a un campo unitario di possibilità problematiche. La tensione disgiuntiva della passività (che riguarda tutte le possibilità problematiche) motiva necessariamente un dubitare attivo, o meglio, suscita un atteggiamento che pone l'io in una scissione d'atto [*Aktspaltung*] spingendolo infine verso un'armonia perduta (riconquistabile soltanto attraverso una soluzione linguistica, propriamente intesa come decisione-giudicativa-certa). Husserl è chiaro su questo punto:

> *Nella sfera linguistica all'enunciare corrisponde l'enunciato* [Aussage] *in quanto ciò che viene appunto enunciato* [das Ausgesagt]*, ciò che sta scritto come proposizione, ciò che è verbalmente espresso, ciò che viene affermato, che è stabilito. Lo stesso per la domanda che viene espressa rispetto al fare domandante* (p. 100).

La risposta (il riempimento) fa cessare la tensione all'interno dell'io-psichico fluente e scisso, che raggiunge così il proprio soddisfacimento.

Nel domandare avverto sempre una mancanza, – sottolinea Husserl, – desidero una qualsiasi decisione. Ciò nonostante, non sarebbe esatto "banalizzare" il momento giudicativo, il domandare, semplicemente come uno stato di desiderio (come farà, ad esempio, Deleuze). Piuttosto occorre ricordare quanto la tendenza *pratica* del domandare si configuri come un essere-diretto che mira alla stessa decisione del giudizio. Il domandare – e il corrispondente in-tendere rappresentativo che si rivolge verso il futuro – appartiene alla sfera propria della volontà intenzionale, in quanto atteggiamento che diventa abituale unicamente per l'*intellectus agens*.

Anche la funzione di verificazione [*Bewahrheitung*] riempiente, ovvero del rafforzamento, possiede una struttura di carattere sintetico. Ecco il punto che più ci interessa → *Una percezione è già di per sé un'unificazione di molteplici singolari percezioni*, che vengono adeguate nell'unità della sintesi in un unico percepito. Cioè dire: il vissuto percettivo (comprendente anche le protenzioni e il tessuto ritenzionale), nel suo continuo divenire, procede uniformemente come un permanente riempirsi. Questo riempimento è un riempimento dell'attesa anticipatrice, dunque si

configura come un'illustrazione intuitiva di carattere risolutivo. La risposta del riempimento possiede la struttura fenomenologica dell'*evidenza*[148].

> *Il riempimento, si potrebbe pensare, è veramente un'illustrazione intuitiva; verificare un'intenzione significa dunque intendere un oggetto che o non è intuitivamente presente, o lo è, ma noi in tal caso andiamo intenzionalmente oltre ciò che già si dà intuitivamente e passiamo all'intuizione di ciò che non è ancora dato* (p. 110).

Ecco perché l'intenzione deve essere *già* piena affinché avvenga un riempimento. A ogni modo, all'intenzione (piena) corrisponde sempre un possibile modo della rappresentazione vuota. Nella sintesi passiva, entrambe (intenzione piena + "rappresentazione di cosa") giungono infatti a una coincidenza oggettuale.

Ogni rappresentazione vuota ammette un proprio *dis*velamento [*Enthüllung*], una chiarificazione del suo elemento proprio oggettuale (quel poter entrare in sintesi con un'intuizione corrispondente)[149]. Soltanto mediante la sintesi (passiva), riusciamo a renderci conto che qualcosa [*Was*] nella coscienza sia rappresentato in forma vuota: ogni vissuto, continuamente, si fa avanti in modo originario e impressionale e si modifica (ritenzionalmente o protenzionalmente) secondo una necessità essenziale. Ciò che si trova oggettualmente, – ciò che è *rappresentato* in un qualsiasi atto, – si svela infine grazie a un'illustrazione intuitiva, tramite una sintesi (passiva) di riempimento. Soltanto allora l'oggetto si può rivelare nella coscienza d'identità che ha luogo nel passaggio all'intuizione corrispondente, nella sintesi di verificazione[150].

Esistono due modi dell'illustrazione intuitiva: [a] il modo dell'illustrazione meramente chiarificatrice che, – partendo da un'attesa vuota, o meglio, da una protenzione, – si raffigura alcune componenti specifiche di ciò che accadrà (quest'illustrazione riesce a *dis*velare (e a riempire)

---

[148] Il tema è parimenti trattato all'interno della *Sesta ricerca logica* nella sezione 1-V. *L'ideale dell'adeguazione. Evidenza e verità* (pp. 416-23).

[149] Rispetto al rapporto tra riempimento e traduzione intuitiva: "*Dare chiarezza ad un pensiero, come si usa dire, significa anzitutto procurare pienezza conoscitiva al contenuto del pensiero. Ma in certo modo ciò può essere fatto anche da una rappresentazione signitiva. Certo, se poniamo l'istanza di una chiarezza capace di portare all'evidenza, di una chiarezza cioè che, essendo diretta alla "cosa stessa", ci fa conoscere la sua possibilità e la sua verità, dovremo ricorrere all'intuizione nel senso dei nostri atti intuitivi. Proprio per questo, nel contesto di una critica della conoscenza, quando si parla di chiarezza si intende senz'altro questo termine in questo senso ristretto, rinviando così all'intuizione riempiente, all'"origine" dei concetti e delle proposizione dall'intuizione delle loro cose stesse*" (*Sesta ricerca logica*, p. 368).

[150] A ogni modo queste protenzioni, siccome "intenzioni che intendono" [*Meinungsintention*], si differenziano dalle ritenzioni poiché quest'ultime non possiedono alcun carattere intenzionale specifico. Ogni atto di presentificazione, allacciato ritenzionalmente al proprio passato intenzionale, subisce l'ipotetico orizzonte protenzionale (la direzione anticipatrice dello sguardo, l'*Ich-Blick*) di un qualsiasi potenziale futuro. Ciò che invece è dato nel ricordo [*Rückerinnerte*] lo è soltanto secondo un'interpretazione retroattiva.

solamente il senso oggettuale della propria predelineazione). L'autentica verificazione [b] non può mai esaurirsi, tuttavia, soltanto nel riempimento [*Erfüllung*] specifico di un'intenzione predelineata, piuttosto deve uniformare ad esso anche il carattere mancante del ricordo, il carattere della determinazione *più* precisa. Attraverso questa *raffigurazione*, la coscienza finisce per scavare all'interno dei propri tessuti rimemorativi e così, *attivamente*, per mezzo cioé di un adeguato ridestamento associativo, riesce a determinare più precisamente il proprio percepito.

L'intenzione verificante si dirige sempre verso l'oggetto. Eppure non vuole essere un mero in-tendere [*Hinmeinen*] alla cosa. Essa vuole arrivare alla propria meta, semplicemente afferrarla. L'intenzione mira a raggiungere un possesso autentico. L'essere-diretto, siccome tendenza e aspirazione, ricerca sempre un soddisfacimento della propria pretesa, soddisfacimento che trova possibile soltanto in una sintesi che porti a datità originale l'elemento oggettuale rappresentato. Siamo ancora nell'ambito della dimensione passiva:

> *L'azione recettiva è preceduta da un'affezione. Una rappresentazione di sfondo, una rappresentazione con una direzione, colpisce l'io – e in ciò è implicito: una tendenza si dirige sull'io, che reagisce con il volgersi. La rappresentazione assume così la forma della rappresentazione afferrante nella quale lo sguardo dell'io è diretto verso l'elemento oggettuale* (p. 130).

L'attesa intuitiva offre una rappresentazione anticipatrice (un'immagine) di ciò che accadrà. L'attesa vuota, invece, si configura come pura anticipazione, autentica potenzialità dell'*intentio*[151]. Eppure, – e parrebbe scontato sottolinearlo, – ancor prima della verificazione data dal riempimento dell'esperienza, la coscienza può in alcuni casi giungere lo stesso a una conferma predeterminata, quando lo fa per via di un ridestamento rimemorativo. Il passato – attraverso tutte quelle datità trattenute e conservate – può infatti esercitare un'autentica funzione confermante e chiarificatrice. Ancora prima del giudizio.

[151] Il concetto d'intenzionalità, concetto chiave di tutta la fenomenologia husserliana, è introdotto una prima volta da Husserl nelle *Ricerche logiche* nella forma d'*intenzionalità significante* [*Bedeutungsintention*] all'interno dell'ambito della teoria del significato. Secondo Benoist, il percorso proprio della fenomenologia consiste nell'esportazione di un concetto in gran parte elaborato nell'ambito della teoria del significato – in cui l'intenzionalità è intesa come vettore del senso [*Sinn*] – di là dalla sua sfera d'origine, al fine di generalizzarlo, per acquisire una comprensione extralinguistica del senso stesso. Benoist inquadra due opere specifiche (le *Ricerche logiche* da una parte, la *Logica formale e trascendentale* dall'altra) in cui è possibile rinvenire due piani dissimili della stessa teoria fenomenologica husserliana: nelle *Ricerche*, Husserl conserva ancora una teoria "pura" del significato, fondata sulla netta separazione del significato rispetto a qualunque forma d'impegno ontologico (e dunque del primato assoluto del senso rispetto al riferimento); invece, nella *Logica*, comincia a insinuarsi una teoria che ricomprenda l'ontologia nel significato, una teoria in cui il mirare all'oggetto, – in rapporto all'insieme delle compatibilità che dal significato discendono, – viene "fissato" dalla percezione e indagata dal giudizio [*Urteil*].

Tutte le singole sintesi che rendono gli oggetti del mondo percepibili *per noi* sono involte in un flusso d'intenzioni vuote sempre di nuovo ridestate. Esse non fluttuano isolate, ma sono inviluppate sinteticamente le une alle altre. Per questo la coscienza scorre infinitamente, fluente, indefinibile e indefessa, mentre tutte le esperienze si annidano come impressioni legate a un senso oggettivo. Di fronte alla pura datità passiva del mondo esterno la coscienza, colpita percettivamente, assume sempre la forma dell'intenzione passiva, della tendenza verso un originale: la vita recettiva, continuamente attraversata da nuove sintesi passive che s'intrecciano tra loro, presenta una tendenza costante, direzionata all'intuizione, che realizza la cosa intesa in se stessa in quanto chiara verificazione. Ecco l'evidenza: il cogliere *nell'originale* ciò che viene inteso, la realizzazione riempiente, la sintesi di coincidenza dell'identità che ha luogo tra l'intenzione anticipatrice e il se stesso [*Selbst*] riempiente. Il carattere peculiare dell'evidenza si compie nel dimostrare-come-vero, nella verificazione della correttezza/esattezza [*Richtig-sein*] dell'intenzione, nell'*adaequatio rei et intellectus*, nella coincidenza dapprima soltanto supposta. Eppure la Verità presenta, a questo punto, una natura apparentemente paradossale: da una parte, essa viene esibita in tutta la sua peculiare definitività; dall'altra, rivendica invece l'esperire – l'esperienza – come suo elemento fondativo, come *reale* cominciamento per ogni *reale* conoscenza. Il carattere problematico, naturalmente, deriva dalla relatività di qualsivoglia esperienza:

> *Appartiene naturalmente alla costituzione di un mondo circostante spaziale-materiale che per ogni cosa realmente esperita vi sia una predelineazione molto ricca non solo di orizzonti interni, ma anche di orizzonti esterni* […] *e tutto ciò determina senz'altro una predelineazione molto ricca relativa al corso delle ulteriori possibili esperienze.* […] *Tuttavia non può l'esperienza ulteriore, con le sue sempre nuove datità originali, continuare a scorrere come vuole?* […] *Non potrebbe continuare a scorrere in modo tale che tutto si trasformi in un caos privo di nessi, che ogni ordine del mondo percettivo si frantumi, che questo mondo non si mantenga più come unità dell'esperienza, che si disperda per la coscienza, che tutti i dati di sensazione perdano le loro apprensioni appercettive che soltanto nel credere concordante rendono realmente coscienti le manifestazioni? Noi tuttavia pensiamo che il mondo sia in sé, e che ogni credenza d'esperienza valga in sé, che sia in sé vera o falsa* (pp. 154-155).

L'essere immanente non è semplicemente *dato in se stesso come esistente* in un presente vivo, esso è pure incancellabile. Grazie alle rimemorazioni, – nelle quali ritornano ripetutamente le

medesime rappresentazioni come pure gli stessi oggetti intenzionati, – *lo stesso dell'in sé si dà*, ogni volta, come identico e univoco. È dunque nella coincidenza della ripetizione, nel tracciato ritenzionale dei nostri ricordi che rinveniamo la Verità cui corrisponde l'oggetto in sé, il diritto puro e originario dell'*essentia*. Questo in sé appartiene all'oggetto ed è dato esperienzialmente alla coscienza!

La coscienza fenomenologica esplica la sua funzione associativa all'interno della stessa riduzione fenomenologica, all'interno di quell'*epoché* dapprima determinata in quanto "messa tra parentesi" di ogni realtà e causalità oggettiva. Per questo, nell'unità di una coscienza attualmente fluente, – di una coscienza interamente assorbita nel rapporto *hic et nunc* con i fenomeni delle cose nelle loro intenzionalità, – troviamo costantemente percezioni tanto concrete, atti percettivi avviluppati alle proprie compagini ritenzionali e alle ritenzioni che le accompagnano. Affiorano così anche le rimemorazioni. Nell'associazione, però, il presente ricorda sempre *un* passato, o per meglio dire: nell'associazione, ogni ridestamento si muove sempre da un presente attuale verso un presente ri-prodotto. Questa relazione sintetica presuppone un "membro-ponte" [*Brückenglied*], l'elemento simile che richiama a una somiglianza.

Astraendo da tutte le ritenzioni, dalle protenzioni, dalle volizioni e dalle fantasticherie, l'atto di pensiero presente, la coscienza pura del tempo, diventa il luogo originario della costituzione dell'unità delle identità oggettuali nonché della successione di tutte le oggettualità che divengono via via coscienti. La fusione contenutistica dei singoli atti, l'*unicum* della comunanza tra gli elementi della coscienza, avviene però secondo gradi di analogia, secondo "ripetizioni del medesimo", in funzione cioè di uno stesso contenuto qualitativo [*Wasgehalt*]. Il problema fondamentale, a questo punto, è quello concernente l'unità di ordinamento, relativo cioè a una continuità che, – evitando di fatto tutte le commistioni dovute a sovrapposizioni illegittime, – dovrebbe presupporre una fusione priva di separazioni al suo interno. Da quanto definito finora possiamo difatti determinare, come fenomeni originari, l'unità di un oggetto emergente da uno sfondo uniforme, un presente vivente immanente e coerentemente strutturato, così come le varie molteplicità (della coesistenza, della fusione, della concrezione, della successione, eccetera) collegate sul fondo della stessa omogeneità supposta.

Il concatenamento tra elementi, il legame, rimanda necessariamente al fenomeno originario della successione, quindi a un'operazione ordinante della coscienza del tempo: la ripetizione di un *analogon* emerge dalla coscienza, di presente in presente, e si costituisce nella serie di tutti i presenti come un'unità perdurante dell'identità. La successione apporta dunque un nuovo momento di uguaglianza, un momento fenomenologicamente necessario: l'uguaglianza stessa della

successione *in quanto successione*, finanche l'eventuale uguaglianza della durata di tutti i dati emersi in una successione determinata[152]. Questo però non è vero in assoluto. Nel campo visivo, – preso in senso prettamente immanente, – la coesistenza degli elementi non viene infatti ordinata attraverso un ordine di successione, ma esiste secondo un'omogeneità:

> *Nel campo visivo invece i dati non si danno tutti e sempre in un concatenamento in un ordine identico e lineare, ma possono originariamente formarsi diversi concatenamenti seriali, e diversi contemporaneamente* […] *Similmente per quanto accade per la forma della successione, abbiamo predelineata una forma di ordinamento, in cui si ordinano ora questi, ora questi altri contenuti giungendo ad unità* (pp. 189-190).

Il fenomeno originario del *contrasto* è quello riguardante invece l'emersione di oggetti specifici dallo sfondo, nonché il processo che rende possibile una precisa individuazione temporale al di là di qualsiasi sintesi di eguaglianza. Ogni oggetto temporale immanente si configura, infatti, come oggetto "singolo", seppure all'interno della forma unica predeterminata dalla successione del campo del presente.

L'individuazione sta proprio in questa lunghezza temporale. L'unicità nella posizione temporale è il correlato della forma dell'identificazione (individuazione) compiuta nell'*unica* connessione dell'oggetto alla vita costituente, connessione nella quale l'oggetto si dà *originaliter,* e attraverso cui diverrà per la coscienza un elemento sempre identico e quindi costantemente identificabile.

Dal fenomeno originario del contrasto si dipana inoltre la fondamentale riflessione condotta sull'affezione. Husserl definisce propriamente l'*affezione* come lo stimolo coscienziale, l'input, l'impulso [*Zug*] specifico che un oggetto cosciente esercita sull'io[153]. Questo impulso trova dunque la sua naturale soddisfazione nel ri-volgersi della coscienza, nel dispiegamento della tensione nei riguardi di quella medesima intuizione che, progressivamente, riempie il proprio *Selbst* oggettuale. L'affezione, in ogni caso, presuppone sempre un'emergenza/emersione dallo sfondo coscienziale dovuta a una fusione contenutistica che si fonda sul contrasto più forte:

---

[152] Queste sono considerazioni che Husserl desume evidentemente dagli studi pregressi sull'aritmetica. A tal proposito segnalo il buon testo di Gemmo Iocco: *Profili e densità temporali. Edmund Husserl e la forma della coscienza 1890-1918* (2013) che offre un efficace ricostruzione di quel periodo.

[153] In *Phänomenologie der Assoziation*, Elmar Holenstein analizza la dimensione passiva in Husserl conducendo uno stringente raffronto proprio con le posizioni freudiane: difatti nella psicoanalisi le esperienze dell'io, ovvero le percezioni della coscienza, sono legate ad entità fornite di un proprio senso compiuto secondo nessi che la coscienza non solo non controlla ma di cui è "affetta". Per Husserl, allo stesso modo, ogni percezione comporta delle impressioni cui l'io si rivolge e che fungono da "materiale" per gli eventuali nessi associativi.

*Poiché l'affezione che si produce nel presente impressionale deve essere considerata la più originaria, il contrasto deve essere a sua volta caratterizzato come la condizione più originaria dell'affezione. Con la gradualità del contrasto si connette la gradualità dell'affezione, ma anche della tendenza all'affezione. Uno stesso contrasto può cioè effettivamente esercitare uno stimolo sull'io ed in un'altra occasione può accadere che l'io non venga raggiunto dalla tendenza affettiva. Gli estremi del contrasto* [Kontrastextreme] *sono contrasti così forti e costituiscono un'emergenza che agisce così fortemente da soverchiare, per così dire, tutti i contrasti concorrenti* (p. 206).

L'affezione, come detto, è il ridestamento di un'intenzione diretta verso un oggetto. Essa esercita una pressione sull'io, un influsso sull'intenzione, sulla presa d'atto e sull'afferramento, propagandosi nella coscienza secondo gradi d'intensità. Se il ridestamento interessa un dato ai suoi inizi, – il primo input, – esso procederà con linearità, e rimarrà presso il dato per tutto il suo dispiegarsi; se invece durante questo dispiegarsi il ridestamento perde il riferimento proprio al dato (per l'indebolirsi dell'intensità o a causa della confusione dei suoi contorni), allora sarà la forza affettiva in sé ad agire in maniera continuativa, legandosi per affinità a un nuovo oggetto coscienziale.

La formazione dell'unità di successione (in qualsiasi campo sensibile *per sé*) e la sintesi tra questa unità costituita e lo stesso processo affettivo rientra a pieno titolo in ciò che Husserl stesso definisce "fenomenologia dell'inconscio".

In effetti, l'operare della passività consiste nel dare vita continuamente a nuovi campi (unitari) di oggettualità sensibili, in cui la coscienza si costituisce come agente: un qualsiasi dato esercita, pertanto, all'interno di questo mondo circostante completamente reale, uno stimolo affettivo cui l'io risponde per mezzo di un processo di *oggettivazione* (pretesa di afferramento del dato). L'affezione, in ogni caso, si propaga sempre lungo il crinale dato dai vari collegamenti associativi, soltanto fin dove le condizioni dell'omogeneità oggettiva sono soddisfatte, in modo da formare le sintesi della coincidenza per contiguità [*in Angrenzung*]. Gli oggetti, d'altro canto, non sono dati a prescindere dall'affezione, piuttosto si *costituiscono* nello stesso divenire-costituente dell'affetto: nel trapasso dell'"ora" momentaneo al successivo "ora", il contenuto dell'uno e dell'altro deve necessariamente connettersi in un nesso unificato di co-appartenenza. L'unificazione costitutiva, – data dalla propagazione affettiva, – comporta la fusione di tutti gli elementi singoli in

un unico oggetto, e la conseguente separazione di questi dati da qualsiasi altro oggetto secondo criteri di riempimento della forma.

Abbiamo ancora evidenziato come il procedere affettivo prenda le mosse da un contrasto, come l'affezione si configuri siccome "vivacità mutevole", come essa risponda necessariamente a un vissuto, come l'intensità di un affetto si propaghi in direzione dell'oggetto mirato. Tuttavia, se è vero che la forza di un contrasto corrisponde a una gradualità di differenziazione, possiamo pure evidenziare come la radice dell'inconscio fenomenologico, – dell'adombramento ritenzionale, – attecchisca in una progressiva indifferenziazione dell'oggetto, in una graduale perdita/impoverimento d'intensità della sua forza affettiva, in un dato che man mano si fa, cognitivamente, rappresentazione senza contenuto[154].

[154] Quasi capovolgendo l'opera di Freud, Husserl sembra proporre un "inconscio freddo" che oggi potremmo tranquillamente definire "cognitivo", "operazionale". Trattasi di un inconscio contraddistinto da una "rappresentazione di parola" senza "rappresentazione di cosa": una specie di "rimuginazione mentale". Entriamo però nello specifico del riferimento freudiano → Sappiamo che per Freud, una rappresentazione [*Vorstellung*] conscia consta della rappresentazione della cosa unita alla rappresentazione della parola corrispondente, mentre la rappresentazione inconscia coincide con la sola rappresentazione della cosa. La rappresentazione che non è espressa con le parole resta infatti appannaggio esclusivo dell'inconscio, facendosi dunque rimosso. Questo punto è di vitale importanza perché diventa presto il tema portante di tutta la rivoluzione psicoanalitica. Per Freud, ogni rappresentazione cosciente è la risultante di tre elementi indifferibili: [1] la rappresentazione di cosa [*Objektvorstellung* o *Sachervorstellung*]; [2] la rappresentazione di parola [*Wortvorstellung*]; [3] il carico di affetto (ovvero quella risonanza emozionale derivante dalla spinta pulsionale somatica) che si lega a una qualsiasi scena rappresentata e pensata dalla mente [*Triebrepräsentant*]. La prerogativa della rappresentanza [*Repräsentation*] è il carattere specifico del terzo elemento indicato: la *Triebrepräsentant*, infatti, è la descrizione in termini di sentimento dei moti interni al corpo secondo gli estremi del piacere (ovvero del soddisfacimento mediante un processo di scarica dell'energia libera fluttuante) e del dispiacere (cioè dire dell'accumulazione inconscia di quell'energia che diviene patogena per ogni futuro processo psichico). Per come emerge chiaramente nel saggio *L'inconscio* (1915), la rappresentazione d'oggetto (della cosa) è un complesso associativo delle diverse rappresentazioni sensoriali (visive, acustiche, tattili, cinestetiche, eccetera), capaci di dare forma a diverse rappresentazioni percettive di vario genere con una dominanza dell'elemento eidetico-visivo. L'articolazione e la distribuzione di figure e di dati sensibili sono però prive di qualsiasi attività simbolico-linguistica. Quest'ultima spetta soltanto alla *Wortvorstellung*, una rappresentazione complessa, costituita da quattro componenti specifiche: [1] l'immagine acustica (il fonema, ovvero il suono della parola rappresentata dalla mente), [2] l'immagine visiva (la parola nella mente in quanto termine di lettura), [3] l'immagine dei movimenti di fonazione (la parola strutturata in quanto parola parlata), [4] l'immagine dei movimenti di scrittura (la parola strutturata in quanto parola scritta). L'elemento predominante della rappresentazione di parola (che si lega, nell'ambito del pensiero cosciente, all'elemento eidetico-visivo preponderante della *Objektvorstellung*) è quello auditivo dell'immagine acustica. La rappresentazione di parola (il linguaggio) è perciò l'ambito specifico del pensiero cosciente: essa è in sé conchiusa, definita, congiunta e identifica, mediante l'associazione di nessi linguistici, la funzione della mente legata alla verbalizzazione e alla presa di coscienza. Per Freud, sussiste una coincidenza assoluta e un'identificazione totale tra l'ambito del linguaggio e quello coscienziale. Così nel *Compendio di psicoanalisi* (1939): "*Processi consci alla periferia dell'Io, e tutto il resto che è nell'Io inconscio: sarebbe questa la situazione più semplice che dovremmo supporre. Può darsi che in effetti le cose stiano così per gli animali, ma per gli uomini si aggiunge una complicazione in virtù della quale anche alcuni processi interni all'Io possono acquistare la qualità della coscienza. Ciò è opera della funzione linguistica"* (p. 34). Il legame tra il rappresentante pulsionale (l'affetto), la rappresentazione oggettuale della scena di soddisfacimento (o di dispiacere) e la strutturazione linguistica della coscienza rappresenta per Freud il corretto funzionamento di una psiche non patologica. Il linguaggio, in quanto eclisse degli affetti, risulta la discriminante fondamentale del suddetto processo secondario: la capacità della mente di legare, secondo il principio di realtà, quell'energia aperta che nel processo primario fluirebbe liberamente verso una caotica risoluzione. Nonostante il paradossale capovolgimento della prospettiva di partenza, la mia tesi è che Husserl si muova esattamente sugli stessi binari, ovvero rivendicando la categorizzazione percettiva quale fondamento strutturato di una psicodinamica imperniata su un inconscio fenomenologico dei nessi e delle associazioni. Per i riferimenti a Freud segnalo il testo di Massimo De Lillo: *Freud e il linguaggio. Dalla neurologia alla psicoanalisi*, Pensa Multimedia, Lecce (2005).

Il *ridestamento* è propriamente quell'operazione affettiva che fa riemergere dal buio ritenzionale un fenomeno nascosto nell'inconscio. Come abbiamo visto, questo accade quando un *analogon* si presenta alla coscienza, ovvero quando un nuovo afflusso di forze affettive riesce a far riaffiorare da una ritenzione completamente vuota, raffreddata, o comunque povera di contenuto, il proprio originario *senso* oggettuale. Una simile irradiazione retroattiva da parte della forza affettiva nella coscienza vuota della rappresentazione è precisamente la tendenza essenziale che dà il là alla riproduzione/rimemorazione.

La comunanza affettiva, – l'associazione nella rimemorazione, – ri-produce, in questo modo, l'identico senso oggettuale [*Sinngehalt*] sussistente tra le due tendenze qualitativamente eguali, *riscaldando* quello stesso processo mentale divenuto, con il tempo, una mera operazione cognitiva. Questo è possibile poiché l'essenziale (il senso) è in ogni caso conservato nei vissuti dell'io psichico, anche quando l'adombramento ritenzionale è compiuto e dunque l'ultimo residuo di vivacità affettiva si è completamente inabissata nel torpore dell'inconscio[155]. In ogni caso, – com'era accaduto per la costituzione originaria, – questa tendenza riproduttiva, mirando alla ricostituzione nel presente di una determinata oggettualità passata, rivolge il suo "sguardo d'attesa" verso il futuro.

Anche nel presente impressionale, il fenomeno dell'attesa, – e della prontezione in generale, – compartecipa sempre all'associazione riproduttiva: il simile non soltanto ricorda il simile, ma lo aspetta (sia nella successione, sia nella coesistenza) realizzando pertanto il proprio proponimento (salvo rimanere deluso di fronte a un riempirsi "altrimenti").

Ogni singola rimemorazione come ogni singolo processo della coscienza-desta deve essere concordante. Quando ciò non accade s'incappa in un puro errore fenomenologico: l'*illusione*. L'illusione è mera riproduzione di ciò che avviene nella sfera inconscia, discordanza sottile, sovrapposizione e compenetrazione di ricordi appartenenti a passati diversi. I ricordi, del resto, emergono come ridestamenti di elementi del sottosuolo della memoria [*Gedächtnisuntergrund*]. Tuttavia, quando a causa delle reciproche comunanze vengono contemporaneamente ridestate molteplici ritenzioni affini, non tutti i ricordi riescono a giungere a una rimemorazione pienamente intuitiva. Anche in questo caso subentra un conflitto:

[155] Trovo oltremodo suggestiva quest'idea husserliana di un "inconscio cognitivo" declinato secondo la modalità di un raffreddamento della forza affettiva dell'oggetto. Abbiamo visto, del resto, come la vulgata psicoanalitica concepisca il "calderone" dell'inconscio in maniera del tutto antitetica, e come sia piuttosto l'innesto linguistico della coscienza (la rappresentazione di parola) a raffreddare l'indistinzione pulsionale della vita psichica slegata (le mere rappresentazioni di cosa). Questo modello fenomenologico è invece, per molti aspetti caratteristici, molto più attuale e vicino al dibattito contemporaneo poiché ci restituisce una fenomenologia in piena sintonia con le argomentazioni della psicologia cognitiva.

> *Se tra le due riproduzioni vi è un membro simile che funge da ponte, se vi è quindi un'associazione, allora entrambe le intuizioni che trapassano l'una nell'altra coincidono, congruendo in questo membro; nel passaggio esse sono gradualmente fuse grazie ad esso e se si tratta di intuizioni completamente eguali si fondono senza alcuno scarto* (p. 258).

Più in generale la fusione di due ricordi è solamente formale: si tratta di una semplicistica sovrapposizione figurativa, una sintesi unificante non connessa alle condizioni del contenuto. Ciò che accade più di sovente – spiega Husserl – è che questi due ricordi, derivanti da campi temporali differenti, presentino specifici elementi di comunanza: in questo caso le singole rimemorazioni si collegano tra loro in un'unica rimemorazione combinata che collega in un'immagine intuitivamente concordante le parti singole di ricordi differenti.

La coscienza fenomenologica, nella sua pura dimensione passiva, non appercepisce distintamente ogni singolo atto rimemorativo. Per l'io, difatti, l'idea del passato, in quanto idea della compiuta datità originale, si trova nell'indistinzione dello stesso flusso coscienziale. Quest'ultimo vive, di fatto, con il suo fluire e diviene pertanto oggettuale, siccome obiettivo trascendente. Il flusso rivendica perciò le medesime caratteristiche di ogni vissuto, la peculiarità di scindersi in rappresentazioni e in rappresentazioni di rappresentazione. La stessa attività della coscienza, d'altronde, raggiunge lo scarto completo della mera passività soltanto nel libero egologismo dell'auto-obiettivazione, nella chiarezza, nella verificazione, nel disvelamento autocoscienziale dei propri *Erlebnisse*.

La corporeità, che per Husserl si ha e non si è (*Ideen*), è il luogo in cui tutto questo avviene, il luogo in cui l'esperienza si fa scienza, o meglio filosofia.

## *ι - Appunti per una 'Fenomenologia della corporeità' (parte I): Oltre lo schema corporeo. La costituzione della natura materiale, di quella animale e di un qualche mondo dello "spirito"*

**ABSTRACT:** *In questo capitolo c'è molto, ed è stato complicato trovare una sintesi fra linguaggi, punti di vista e discipline differenti. Per questo ho voluto conservare l'espressione "appunti per una fenomenologia della corporeità" nel titolo, per ribadire il carattere aperto della discussione. Partendo dalla tesi di una categorizzazione antepredicativa, riusciamo ormai a vedere quanto la ricezione del valore sia precedente all'atto di significazione. L'io può infatti pensare ciò che in qualche modo ha già sentito. Anche nell'esplicitazione signitiva, il sentimento non scompare ma rimane sullo sfondo. La fenomenologia accomuna così estetica ed epistemologia in un prospettiva connessionista che fa del corpo il nucleo centrale dell'esperienza. Husserl fa però ricadere sul corpo la medesima ambiguità costitutiva del suo nodo trascendentale: l'ambiguità del contenuto iletico e intenzionale. Quest'endemica doppiezza ci appare, paradossalmente, come un vantaggio poiché rende per noi impossibile qualsiasi soluzione riduzionista del problema mente-corpo. Nella fenomenologia della corporeità ci sono sempre due problemi distinti: quello "naturalistico", concernente il rapporto fra coscienza (io empirico) e corpo materiale, e quello più "fenomenologico" che riguarda il rapporto fra coscienza e corpo vivo (estensione corporea e flusso dei vissuti). Questa distinzione "strutturale" non esaurisce per intero il problema della corporeità. Il corpo eterogeneo presentatoci da Husserl è infatti afflitto anche dalla distinzione "funzionale" fra natura cinestetica e natura senziente. Merleau-Ponty importa inoltre dalla psicologia il concetto di "schema corporeo" (oggi superato dal costrutto "rappresentazione del corpo"). Con schema corporeo s'intende una specie di "riassunto" della nostra esperienza corporea. Lo schema corporeo mi restituisce ogni mutamento di posizione di ogni parte coinvolta nel movimento, mi restituisce la posizione di ogni stimolo locale all'interno dell'insieme-corpo e il bilancio dei movimenti compiuti con le impressioni motorie relative. Esso trascende così la definizione classica associazionista di "riassunto di elementi tattili, cinestetici o articolari". Siccome presa di coscienza globale della mia postura nel mondo intersensoriale, la schema corporeo è una forma nel senso proprio di Gestalt. È evidente che più che di fenomenologia trascendentale parliamo ormai di prospettiva interazionista. Nel sistema organismo/ambiente, infatti, il corpo è capace di abitare lo spazio solamente nel movimento.*

Sappiamo che Husserl concepisce il contenuto di qualsivoglia rappresentazione nei termini di un *Sinn* ideale, di un oggetto astratto-incorporeo che è, al contempo, *incorporato* nell'atto della rappresentazione di coscienza. Il contenuto è il principale responsabile del carattere essenzialmente prospettico dell'oggetto inteso (che dipenderà anche dal contesto figura-sfondo entro cui l'oggetto inteso viene, per l'appunto, *così inteso*). Occorre comunque ricordare come pure all'interno della stessa visione husserliana abitino modelli di contenuto della coscienza specificatamente differenti. Il contenuto "intenzionale", caratterizzato dall'attività di significazione, si differenzia da quello "iletico-materiale", contraddistinto invece dal *modus* del sentire. È infatti proprio questo tratto (sensoriale, impressionale, affettivo, patetico, emozionale) a connettersi direttamente al nodo fenomenico e trascendentale dell'esperienza corporea. La fenomenologia della corporeità che ne scaturisce ha caratteristiche differenti, a mio parere, dalla tradizione cartesiana (anche se la

contiguità Cartesio-Husserl sembra ancora emergere dalle indagini di Lanfredini). Mediante l'analisi dell'esperienza corporea, mi sembra piuttosto che Husserl voglia ripercorrere il medesimo passo di comunione tra estetica ed epistemologia che Kant aveva voluto ribadire all'interno della sua terza critica: nella fondazione cioè di tutti quei principi sussuntivi e universalizzanti dell'intelletto – chiaramente esemplificati dal giudizio determinante [*Bestimmende Urteilskraft*] – sul ricorso all'esperienza naturale del giudizio estetico e puramente riflettente [*Reflektierende*] siccome condizione stessa della conoscenza[156] e della coscienza.

Seguendo ancora Lanfredini, riusciamo però bene a evidenziare come Husserl faccia "ricadere" sul corpo la medesima ambiguità costitutiva del suo nodo trascendentale: l'ambiguità emergente dalla frazione dualistica fra noesis-noema e hyle materiale, contenuto intenzionale e contenuto iletico. Nella fenomenologia trascendentale, il corpo sembra poter giocare un ruolo perlomeno duplice. Il primo ruolo riflette il medesimo aspetto intenzionale-formale della coscienza: il corpo proprio è una componente essenziale della sintesi delle apparenze e dell'unità prospettica dell'oggetto intenzionato. Così in *Idee II*:

> *Un'altra funzione della sintesi estetica è quella di unificare oggettività che si sono costituite in sfere sensoriali diverse: per es. lo strato visivo con lo strato tattile* (p. 419).

Si tratta di una dimensione che coadiuva la medesima attività cognitiva del soggetto: se infatti non vi fossero i movimenti cinestetici, se venissero meno le tattilità oppure l'olfatto o la vista, anche la sintesi unitaria delle apparenze risulterebbe impossibile. Il corpo è sempre "corpo percipiente": esso costituisce un'*integrazione* più che necessaria per l'essenza intenzionale, formale, strutturale, di un atto di coscienza. Non per caso, ancora all'interno della prima sezione di *Ideen II,* il fenomenologo chiarisce:

> *Il corpo proprio è il mezzo di qualsiasi percezione, è l'organo della percezione, partecipa necessariamente a qualsiasi percezione* (p. 453).

Il secondo ruolo giocato dal corpo è però, sotto certi aspetti, quello che a noi interessa maggiormente. È difatti il ruolo originario, quello che lo consacra non più a integrazione della coscienza ma a *fondazione* stessa del conoscere. È l'aspetto sensoriale e fenomenico della passività: *il sentire in quanto tale non è una funzione della mente cognitiva, non essendo riducibile*

[156] Emilio Garroni, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio"*, Roma, Bulzoni, 1976.

*all'insieme di operazioni che traducono le informazioni derivanti dai dati sensoriali* (Lanfredini). Questo sentire ci dà un senso, quel "senso" che è a sua volta differente dal "significato" che noi *ci* diamo attraverso la significazione.

Il soggetto, attraverso molteplici sintesi esplicative, coglie, pone e determina una certa dose di oggettività in modo predicativo-giudicativo. Tuttavia quest'oggettività è già coscientemente costituita prima di questi stessi atti teoretici "determinanti" (attraverso il flusso carsico degli *Erlebnisse* intenzionali). Lo sguardo "teoretico" si rivolge solo successivamente, comprendendo anche quegli *Erlebnisse* riferiti all'oggetto che precedentemente non erano stati considerati: solo per questo gli atti teoretici assolvono una qualche funzione costitutiva. Essi costituiscono, difatti, delle "oggettività categoriali", – dice Husserl, – eppure gli oggetti rimangono originari e precedenti alla significazione. Soltanto la disposizione emotiva riesce a cogliere determinati nessi di co-esistenza. Così nel già citato passaggio delle *Idee II*:

> *La costituzione più originaria del valore si realizza nell'ambito emotivo, è quella dedizione preteoretica e fruitiva (nel senso più largo della parola) del soggetto-io che sente* (p. 408).

La ricezione del valore [*Wertnehmung*] è precedente a qualsiasi atto di significazione perché, come detto, l'io può pensare solamente ciò che *in qualche modo* ha già sentito. Anche nell'esplicitazione signitiva, il sentimento rimane sempre sullo sfondo. Husserl non a caso si riferisce al *godimento* dell'oggetto stesso (*Idee II*, § 4): un godere che solo successivamente (nell'attuazione teoretica) si fa decisione. L'interpretazione proposta è la medesima adottata da Emilio Garroni rispetto al Kant della *Critica del giudizio*. Ci torneremo.

Lanfredini si concentra molto sulla definizione e riguardo alle incongruità che possono riferirsi al costrutto fenomenologico di *Leib*, tradizionalmente, il "corpo vivo". In questo gioco di specchi, anche il *Leib* racchiude infatti due elementi differenti: [1] la materia e [2] l'estensione corporea, i quali intrattengono una diversa relazione rispettivamente con l'immanenza e il flusso psichico degli *Erlebnisse*[157].

[157] In realtà l'unico nodo fenomenologico puro è quello sussistente tra l'estensione corporea e il flusso dei vissuti. Soltanto fra flusso ed estensione esiste infatti una relazione non empirica, non obiettiva ma fenomenologicamente necessaria. Riguardo l'estensione corporea, risulta quindi fondamentale la distinzione tra la "cosalità materiale" e la "cosalità della natura animale". L'*extensio* è per Husserl – come anche in Cartesio – un attributo esclusivo ed essenziale della cosa materiale (l'essenza stessa dell'estensione comporta infatti la possibilità ideale della frammentazione). Le realtà animali sono invece *corpi propri animati*. Per questo, lo psichico – ci dice Husserl – possiede una diffusione [*Ausbreitung*], ch'è tipica del flusso, ma non una vera e propria estensione nello spazio (*Idee II*, p. 431).

Quest'endemica doppiezza rende assai complicata qualsiasi soluzione riduzionista del problema mente-corpo[158]. In ogni passo si ripropongono infatti perlomeno due problemi distinti: quello "naturalistico", concernente il rapporto fra coscienza (io empirico) e corpo materiale [*Körper*], e quello più "fenomenologico" che riguarda il rapporto tra la coscienza e il corpo vivo (estensione corporea + flusso dei vissuti). Tuttavia, questa distinzione "strutturale" (*Leib* / *Körper)* non esaurisce per intero il problema fenomenologico della corporeità. Il corpo eterogeneo presentatoci da Husserl è afflitto da un'altra ben più profonda scissione: la distinzione "funzionale" tra natura cinestetica e natura senziente.

***Distinzione funzionale:***

**Corpo cinestetico**: adibito al movimento e alle sintesi intenzionali rispetto alle prospettive di datità dell'oggetto.

**Corpo senziente**: adibito alla ricettività, alla coscienza passiva, alle sensazioni.

***Distinzione strutturale:***

**Corpo materiale**: fulcro del problema naturalistico dell'io empirico (coscienza/corpo fisico).

**Corpo esteso**: fulcro del problema fenomenologico del rapporto tra flusso di vissuti ed estensione.

[158] Ritornando per un attimo al coscienziale, abbiamo visto come l'elemento propriamente contenutistico-sensoriale si distingua dalla forma rappresentazionale che lo ospita e lo "anima", non potendo per questo prescindere da essa. L'originaria sensatezza rimarrebbe infatti essenzialmente amorfa – e dunque inconoscibile – se non fosse collocata all'interno di una struttura; per dirla con le parole di Kant, sarebbe "cieca qualora svincolata dal concetto". La sensatezza sembrerebbe allora strettamente legata alla sola potenza rappresentazionale della coscienza, schiacciata dinanzi alla sua capacità di tradurre e presentificare gli atti di valutazione e del sentimento. Eppure per Husserl non è così. La fenomenologia materiale – offrendo all'ambito iletico della coscienza lo scarto qualitativo della soggettività – offre parimenti una drastica limitazione del primato assoluto della pura intenzionalità, ridimensionando la stessa presa dell'atteggiamento solipsistico, riflessivo e riduttivo dell'io-penso. La soggettività, ci dice Husserl, è caratterizzata non tanto da ciò che essa *pensa e intende*, quanto da ciò che essa *prova*. Sentire e immaginare (ciò che il corpo prova) non possono essere ridotte a semplici funzioni intellettive. Esse passano, attraverso una materialità sensoriale, quindi attraverso un corpo, per potersi attuare. In questo sentire e immaginare, la doppia mente ("cognitiva" e "fenomenica") è strettamente congiunta al corpo. Tuttavia proprio questa doppiezza risulta problematica: da una parte, la dimensione squisitamente intenzionale della coscienza presuppone infatti l'esistenza di un corpo che tramite il movimento permetta le sintesi delle apparizioni costituendo così oggetti. Questo è propriamente il *corpo cinestesico*, quello descritto dall'ultimo Husserl nella *Crisi*: siccome "corpi", noi partecipiamo del mondo attraverso i nostri organi percettivi (occhi, mani, eccetera), i quali svolgono un ruolo costante per la coscienza, unitamente alla mobilità egologica delle corrispettive cinestesi ("io vedo", "io muovo", eccetera). Dall'altra parte, invece, la dimensione iletico-materiale della coscienza presuppone, di per sé, la necessaria esistenza di un corpo che senta. È il cosiddetto *corpo senziente*. D'altronde, questa seconda commistione (fra corpo e mente fenomenica) è quella epistemologicamente più intricata dacché i dati immediati della coscienza – che pure donano quella pienezza e naturalità che altrimenti andrebbero perdute – tendono a opacizzare la trasparenza essenziale e immanente del "cogito", inquinandolo, per così dire, con elementi di trascendenza. Parlando di *corpo vivo*, in fenomenologia, non possiamo certamente prescindere da nessuno di questi "due corpi".

In quanto coscienza vivente, il corpo è infatti un puro "oggetto senziente", ovvero un organismo totalmente immerso, recettivamente e passivamente, nel proprio ambiente-mondo. L'integrazione di tutte le afferenze somatosensoriali e visive relative al corpo costruiscono, tuttavia, una sorta di "mappa" costantemente aggiornata del nostro corpo nel cervello. In fenomenologia – come anche in psicologia – il corpo proprio è sempre rappresentato in uno *schema corporeo*[159]. Siccome schema sensoriale, siccome forma corporea-spaziale, il corpo svolge, dunque, anche una funzione essenzialmente cinestetica[160]. Da una parte, possiamo dire che la natura materiale della coscienza "viva patendo" (*páskein*) la sua esperienza diretta del mondo, intrattenendo cioè una relazione intima con il solo corpo senziente; dall'altra parte, che la stessa materia della mente si conformi alle funzionalità fisiche date dal suo proprio schema corporeo, multisensoriale ma disincarnato, grazie al quale il soggetto può realizzarsi in qualsiasi attività propriocettiva, cognitiva, comportamentale.

In fenomenologia trascendentale, tutto questo si traduce in una differente modulazione delle sensazioni e delle relative apprensioni. Husserl ci dice (*Idee II*, § 18) che nell'analisi fisica di un qualsiasi oggetto inteso il soggetto finisce per obliarsi. Che cosa significa? Significa, semplicemente, che nell'intenzione dell'oggetto tendiamo a dimenticarci come la stessa configurazione delle cose materiali, in quanto *aistheta*[161], dipende sempre dalla *mia* configurazione di soggetto esperiente, in riferimento cioè al mio corpo proprio e alla mia normale sensorialità. Infatti, a qualsiasi costituzione di una cosalità spaziale il corpo partecipa sempre "doppiamente",

[159] A partire dalla neurologia classica, il concetto di rappresentazione cerebrale del corpo è stato elaborato più o meno esplicitamente rispetto a due punti di vista complementari. Da un lato, s'ipotizzava infatti la presenza di uno "*schema corporeo*" costituito da una sorta di mappa costantemente aggiornata dalle afferenze provenienti dalla periferia: una mappa inconscia che però possiede un ruolo fondamentale poiché permette di localizzare le varie parti del corpo in vista dell'azione. Il concetto complementare di "*immagine corporea"* si riferiva invece a una conoscenza più esplicita (cosciente di una forma esterna e delle caratteristiche morfologiche del nostro corpo). Gordon Morgan Holmes e Henry Head furono i primi due neurologi a teorizzare il concetto di "schema del corpo" (1911) esaminando alcuni pazienti che, in assenza di visione, non erano più in grado di rilevare la posizione di segmenti del loro corpo (*disturbi dello schema*). Tuttavia, sotto il controllo visivo, questi stessi pazienti sono in grado di indicare con precisione le diverse parti del corpo, suggerendo in questo modo che fosse comunque presente una rappresentazione più o meno cosciente e astratta della forma del corpo proprio (l'immagine corporea). Oggi la neuroscienza ritiene probabile che vi siano caratteristiche della rappresentazione del corpo in regioni cerebrali distinte (di tipo verbale, sensoriale, spaziale, eccetera) e che queste costituiscano moduli indipendenti che diano forma a una sorta di rappresentazione unitaria del corpo (secondo lo schema modulare-cognitivista). Per questo, attualmente, viene utilizzato maggiormente un terzo costrutto, quello di "*rappresentazione del corpo*", con cui s'intende il complesso delle strutture corticali e sottocorticali, organizzate in determinati circuiti, che ci permettono di mantenere la cognizione circa la posizione, la configurazione, dunque il senso di appartenenza del nostro corpo proprio.

[160] Il corpo è collegato alle sue dirette funzioni cognitive siccome "schema corporeo disincarnato", poiché svolge attività cinestetiche, costitutive e funzionali. Dalle *Lezioni sulla sintesi passiva*: "*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"*(p. 45).

[161] Le cose materiali nella loro struttura estetica.

seguendo necessariamente due ordini di sensazioni che svolgono funzioni costitutive completamente differenti: [1] quelle sensazioni che, attraverso le apprensioni che esse comportano, costituiscono mediante adombramenti le corrispondenti caratteristiche della cosa; [2] quelle sensazioni che non subiscono queste apprensioni ma le relative apprensioni estensionali (motivate nei loro decorsi reali e possibili e insieme nel riferimento appercettivo con serie motivanti, con sistemi di sensazioni cinestetiche). Naturalmente le prime apprensioni si rifanno al corpo senziente, le seconde allo schema corporeo[162].

Ancora un piccolo passo indietro – o se vogliamo, meglio, laterale – sul problema "strutturale" della percezione. Proviamo a discernere l'intrinseco annodamento al sentimento da tutto ciò che invece, all'interno della stessa percezione-così-strutturante, guarda al mero concettuale. Il problema del corpo non è infatti riducibile a un problema specifico degli atti di sentimento, eppure non possiamo prescindere da questa analisi.

Il corpo (fenomenologico) che prova sensazioni è allo stesso tempo il corpo (fenomenologico) che percepisce, che avverte *qualcosa* proprio mentre, dall'esterno, *quel* qualcosa lo stimola, lo pungola, lo abbindola. Lo abbiamo visto: il corpo avverte qualcosa e dunque, esperendo *quel* qualcosa, in qualche modo *lo fa suo*. Lo stesso io-sento (del freddo, del rosso, eccetera) è il *mood* della sensazione. Sappiamo infatti che per Merleau-Ponty si può provare una sensazione "pura" soltanto quando si esperisce uno shock istantaneo e indifferenziato: il "sentire" coincide con il "sentito" dal momento – e *nel* momento – in cui questo sentito perde il proprio riferimento signitivo al mondo oggettivo (Questo scarto, del resto, è presente implicitamente anche nell'Husserl di *Ideen II*). Finché io avvertirò ancora uno stato di agitazione per un evento *x* specifico, fino a quando legherò le catene significazionali che tengono il riferimento *x* incollato al mondo, io starò ancora *percependo* l'evento ma non lo starò *sentendo* sino in fondo. Eppure

[162] Lanfredini spinge per una soluzione integrativa, al limite del riduzionismo metafisico: un concetto unitario capace di risolvere l'ambiguità husserliana dei "due corpi" e, di conseguenza, il problema stesso del rapporto mente-corpo. Nella prospettiva fenomenologica classica (quella husserliana), una volta prese le distanze dall'impostazione naturalistica espressa dalla relazione fra coscienza empirica e corpo materiale, sorge infatti, impellente, il problema di chiarire sia il rapporto fra corpo fisico [*Körper*] e corpo vivo (ovvero la coscienza vivente incarnata), sia il rapporto fra *Hyle* e l'ambito senziente rispetto al relativo schema corporeo (ovvero il corpo cinestetico). Il fatto è che la fenomenologia husserliana, nonostante il grande sforzo del suo autore, ha sempre insistito nel rendere conto prevalentemente degli aspetti funzionali e strutturali sia del mentale, sia della corporeità: da un lato l'intenzionalità come struttura portante del mentale, dall'altro la cinestesi come struttura portante della corporeità. La lacuna della fenomenologia di Husserl starebbe, a mio parere, nell'avere ostinatamente tematizzato la vita di coscienza trascendentale a scapito della vita di coscienza materiale, e di avere così soltanto rigirato il dualismo cartesiano. Invero Husserl ha creato tutti i presupposti concettuali necessari (intuizione, riempimento sensibile, sintesi passiva, eccetera) per il sostanziale cambiamento di paradigma che avverrà nella fenomenologia negli anni a seguire, caratterizzata dall'importanza sempre crescente della coscienza iletico-materiale. Tale cambiamento paradigmatico ("kuhniano" come direbbe Lanfredini) si accenderà infatti con il tentativo da parte di Merleau-Ponty di ridimensionare drasticamente lo strumento della riduzione trascendentale – intesa come analisi strutturale e formale dei vissuti – a favore di un paradigma chiasmatico e intrecciato in cui la maggiore riconsiderazione del contenuto materiale della coscienza diventi vero e proprio punto focale d'intersezione (osmotica) fra mente e corpo. È la sostituzione del concetto di corporeità con il concetto di *carne,* – intesa come esperienza originaria d'immersione nel mondo, – in cui la materia vivente trova finalmente il suo spazio filosofico concreto.

qualunque percezione si presenta all'io percipiente già pregna di un senso. Osservo una macchia di muffa sul soffitto bianco della cucina: ogni sezione, ogni punto di quella macchia che vedo *ora* di fronte a me mentre sto scrivendo emerge chiaramente, come una figura, da uno sfondo indifferenziato. Merleau-Ponty, come sappiamo, fu sedotto dalla lezione psicologica della *Gestalttheorie,* pertanto volle riportarne le suggesioni all'interno della sua fenomenologia-non-più-trascendentale. Per l'autore francese, ogni punto diviene ovviamente la figura di uno sfondo, il dato semplice del sensibile, la cifra dell'esistente, l'unità di misura della stessa percezione. *Il sensibile diviene l'unità di misura, la cifra della stessa percezione*. Rispetto a che cosa? Al mio corpo, naturalmente.

Lo abbiamo già scritto in precedenza: *l'io può pensare solamente ciò che in qualche modo ha già sentito.* Il percepire stesso, l'io che intende il suo percepito, o meglio, l'atto psicologico del percepire, – in quanto afferramento di un *qualcosa* che emerge dal contrasto pur rimanendo immerso in un "campo", – non può prescindere da una qualche "struttura" fenomenologica della "percezione"[163]. L'intenzionalità è parte integrante di questa struttura. C'è dell'altro: la distinzione tra "sensazioni" e "sensibili" → Il colore rosso o il colore verde che osserviamo nella nostra bandiera quando ci sentiamo leggermente più patriottici rimangono fondamentalmente dei meri dati sensibili, giammai delle pure sensazioni. Sono infatti delle qualità che scopriamo rispetto all'oggetto-bandiera percepito. Sarebbe pertanto implausibile vedere "rossamente" o "verdemente" come vorrebbero gli avverbialisti[164].

Con "*experience error"* ci si riferisce, in psicologia, all'errore di un soggetto che suppone che la sua coscienza delle cose rappresenti l'*essentia* stessa delle cose. Le qualità, infatti, non derivano dalla coscienza, bensì è l'oggetto che, fenomenologicamente, indirizza il soggetto-agente alla comprensione di un *x* significato. L'abicì della filosofia husserliana. Pur considerando la direzionalità del mondo, bisogna però ammettere che il senso dell'oggetto percepito non è mai

[163] La stessa psicologia della forma dimostra come non esistano, né possano esistere sensazioni o impressioni totalmente isolate dal contesto. Dimostra che anche l'esperienza più semplice viene sempre rappresentata dalla percezione tramite la *struttura* di una figura immersa in uno sfondo, da una *relazione.* Per questo io non possiedo la sensazione generica di un colore, non la sento, piuttosto percepisco una macchia colorata e in virtù della macchia mi rappresento anche il colore. L'azione percettiva si struttura attraverso dei principi di organizzazione generale. I gestaltisti ne propongono almeno quattro fondamentali: il principio di *somiglianza*, il principio di *vicinanza*, il principio di *chiusura* e il principio di *continuità* (o di *buona direzione*).

[164] Riprendo il riferimento dal testo di Alfredo Paternoster. Quella "avverbiale" è una teoria semantica degli enunciati percettivi e, più precisamente, quella teoria analitica che sostiene che un enunciato della forma "*X percepisce un gatto*" dovrebbe sempre essere parafrasato nella forma corretta "*X percepisce gattamente*". Lo stesso Paternoster scrive: "*l'oggetto apparente del verbo percettivo è in realtà un attributo del mio stato psicologico*" (p. 33). È soltanto semanticamente che possono infatti indicarsi le modificazioni interne all'esperienza. Perché l'esperienza è un semplice evento, in quanto non esistono oggetti né enti di natura oscura. Evitare questa reificazione consente quindi di eliminare anche il problema fenomenologico della localizzazione delle sensazioni (come ad esempio il dilemma psicologico dell'arto fantasma). Per gli avverbialisti la questione rimane ancora una volta il linguaggio, e questo colloca la loro teoria tra le teorie non intenzionali della percezione. La prossima volta che osserverò un tavolo rosso e quadrato, in ogni caso, ricorderò che in realtà *io sto osservando rossamente, quadratamente e tavolamente!*

pieno o pregiudizialmente determinato. Ci sono delle belle pagine di Alva Noë a questo riguardo[165]. L'oggetto percepito – diceva Husserl – è come se "attendesse" l'intervento agente dell'io, il conferimento e la determinazione di un significato mondano proprio che soltanto *una coscienza in contesto* può conferirgli. La coscienza è soltanto uno dei fattori in campo della percetteologia. Perché percezione è anzitutto trasduzione[166] e non astrazione (questa cosa è molto più chiara in Merleau-Ponty che non in Husserl). La percezione è la codifica in forma signitiva delle informazioni che l'ambiente ci presenta come stimoli, attraverso modi, sensi e canali ben definiti. *Qualsiasi percezione ci "incatena" al mondo.* Questo anche in termini evolutivi, probabilmente: quando filosofeggiamo sul concetto di "mente incarnata", non sempre intenzioniamo una coscienza capace di garantire la sopravvivenza del nostro organismo all'interno di un rapporto biunivoco con l'ambiente-mondo circostante. Eppure, l'organismo è capace di modificare non soltanto l'ambiente, ma anche di modificarsi esso stesso rispetto al mondo dove vive. La vera percezione *funzionale*, – da intendersi nel riferimento darwiniano, – sta infatti nel rappresentare il mondo esterno in termini di *modificazioni che esso provoca nel corpo*. Questa rappresentazione di rimando del corpo – compenetrante allo stesso schema corporeo – è fondamentale e fenomenologicamente originaria: "*Credo che la rappresentazione della pelle e dell'inteleiatura muscoloscheletrica possa avere un ruolo importante nell'assicurare la coordinazione*"[167]. La conoscenza e la presa di consapevolezza dell'io passa sempre attraverso l'immagine dello stato del corpo-proprio[168]. Così come le

---

[165] "*La coscienza richiede l'operazione congiunta del cervello, del corpo e del mondo*" (*Perché non siamo il nostro cervello*, p. 10): così l'*ennativismo* di Noë si propone di sviluppare una teoria compiuta dell'esperienza (che per lui coincide con "coscienza"), una teoria neuroscientifica basata sull'interazione percetteologica fra organismo e ambiente. Michela Summa è una ricercatrice che ha lavorato molto sull'attività scientifica di Alva Noë, sull'integrazione delle analisi fenomenologiche con i risultati delle scienze cognitive. Secondo Summa, la concezione della percezione non-rappresentazionale di Noë, "percezione come attività", è completamente compatibile con l'approccio husserliano ("*La percezione come attività di scoperta. Riflessioni sulla datità prospettica e la dinamica della costituzione percettiva"*). Nonostante la convergenza, esiste una differenza metodologica forte fra ennativismo e fenomenologia: quest'ultima, infatti, parte dallo studio della coscienza intenzionale, mentre l'ennativismo insiste sugli schemi d'interazione fra organismo e ambiente ("Body Memory and the Genesis of Meaning. In: Koch S., Fuchs T., Summa M., Müller C., eds. *Body Memory, Metaphor, and Movement*. Amsterdam: John Benjamins: 23-42).

[166] Letteralmente per "trasduzione" s'intende il processo mediante cui i diversi tipi di energia fisica vengono tradotti in segnali nervosi, quel processo che descrive il cambiamento ambientale registrato dall'organo di senso elicitato, cambiamento che viene dapprima tradotto in un segnale biolettrico e infine trasmesso al cervello. Il concetto stesso di trasduzione implica una relazione di tipo psicofisico. È chiaro che la fenomenologia debba cominciare a oltrepassare se stessa…

[167] Antonio Damasio, *L'errore di Cartesio*, p. 314.

[168] Se qualcuno tocca la mia pelle, – scrive Plessner, – tocca contemporaneamente anche "me" come soggetto. D'altro canto, mediante l'autopercezione corporea, siamo noi stessi a delimitarci rispetto a un mondo esterno che pure viviamo. Tutte le sensazioni (anche quelle cutanee) possiedono però un doppio carattere spaziale: da un lato sono "obiettivate", in quanto riferite agli oggetti, dall'altro "somatizzate", in quanto riferite al proprio corpo (il riferimento è all'opera di Hensel, *Allgemeine Sinnesphysiologic*, p. 100). L'individuo, infatti, pur non essendo una cosa spaziale, si manifesta in un determinato luogo nello spazio: il fenomenologico *Leib*. Husserl definisce questo campo "somatologia" (*Ideen II*). Questo rapporto, somatico-somatologico, del soggetto con il corpo proprio ha un lato motorio (cinetico-cinematologico) e un lato prettamente sensoriale (estesiologico). Il confine stesso del mio corpo è dunque dato dal movimento e dal patimento. Per Plessner, è questa la vera "croce" del corpo vivente, ovvero il suo intrecciarsi con il corpo materiale. Questa doppiezza, già presente nella fenomenologia, è vista rispetto alla prospettiva antropologica come insanabile: essa è data dal paradosso per cui soggettivarsi significa oggettivarsi. Abitiamo dunque il nostro corpo, come un

rappresentazioni primitive del corpo in attività ci forniscono una vera e propria cornice temporale e spaziale, una sorta di metrica alla quale riportare tutte le altre rappresentazioni. L'anatomia è una rappresentazione. Come è una rappresentazione quella riferentesi agli schemi in movimento del corpo-proprio all'interno dell'ambiente. Queste rappresentazioni primitive del corpo in attività hanno infatti un ruolo all'interno della coscienza superiore, – quella filogeneticamente e ontogeneticamente più evoluta, – offrendo un nucleo alla rappresentazione neurale del Sé, nondimeno un riferimento naturale per ciò che accade all'organismo, all'interno e all'esterno del suo confine fisico. Lo vedremo.

Torniamo però al punto precedente, ovvero alla bidirezionalità del mondo rispetto al nostro punto di vista.

Ludwig Wittgenstein, in una mirabile metafora del suo *Tractatus*, parlava di campo visivo. "*Io sono il mio mondo*", diceva. Richard Langton Gregory, scrivendo dei veri classici sulla psicologia del vedere, ribadirà più o meno il medesimo concetto. Parafrasandolo: "*Noi siamo il modo in cui riusciamo a vedere le cose che stanno nel mondo*". Eppure, persino l'espressione "campo visivo" è alla fine soltanto un concetto[169]. Non potremmo partire *dal mondo*, dunque da noi stessi, per comprendere fenomenologicamente cosa esso sia. Perché il campo visivo, fenomenologicamente, non esiste[170]. Dovremmo semmai parlare con un esperto in geometria, oppure farci spiegare da un ottico capace il modo in cui l'*immagine del mondo* ci viene consegnata "concettualmente", rappresentata, impressa sulla superficie della nostra retìna. Lo studio delle allucinazioni, delle illusioni e delle distorsioni visive hanno sempre affascinato noi fenomenologi. Così, nella celebre illusione di Müller-Lyer, i due segmenti di retta – che sono completamente identici – ci appaiono, invece, di lunghezza differente. Essi non sono *però* né uguali, né diseguali. Essi sono semplicemente decontestualizzati, colti "privatamente", posti fuori dal mondo e trasportati, in un solo battere di ciglia, – attraverso lo stesso concetto di "campo visivo", –

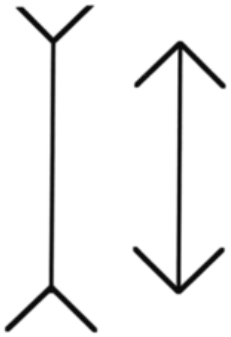
---

involucro, anche quando le sensazioni arrivano dal profondo degli organi interni (stomaco, intestini, polmoni, eccetera). All'uomo – dice Plessner – viene così negata la possibilità dell'infinitezza: *l'essere tutt'uno con il proprio corpo*. Siccome *Leib,* anch'io divengo una cosa esterna, che ostacola e fa spazio ad altri corpi e, a differenza dell'immediato autoavvertimento, mi costringe a percepire e a valutare le distanze e i limiti di portata delle varie situazioni. La visualizzazione ha qui, allora, un ruolo predominante, anche per ottenere l'immagine di sé, quel *body-image* che è poi lo schema corporeo. L'*intreccio* fra il corpo fisico e il corpo vivente consente al fisiologo di professione la registrazione obiettiva dei processi organici e l'interpretazione degli stessi come *espressione immediata* della soggettività operante: tutti processi si svolgono infatti in un ambito spaziale direttamente sottoposto all'azione del soggetto. Tuttavia, nonostante la "terza persona", il mio essere-corpo si presenta *a me*, al soggetto come un *conflitto*, la cui insolubilità è data precisamente dalla scissione soggetto-oggetto. L'uomo è chiamato ad agire per "sanare" questa scissione, senza riuscirci. Infatti la scissione induce al comportamento arbitrario. L'arbitrio richiede, a sua volta, una direzione, e dunque la vista: così il comportamento s'immette nel campo occhio-mano, nel suo schematismo priopriocettivo. L'*intreccio* corpo vivente / corpo fisico è, secondo Plessner, la dimensione originaria dell'essere umano, una dimensione tuttavia fortemente condizionata da uno stato di "mancanza".

[169] Nella definizione wittgensteiniana per cui "concetto" è soltanto un concetto.

[170] Nel senso che l'orientamento del campo visivo non è una proprietà intrinseca dei contenuti visivi, cioè degli oggetti (Merleau-Ponty).

all'interno del mondo-oggettivo di cui Husserl parlava già in *Idee II*. In altre parole: queste rette, uguali e diseguali al contempo, così come le vediamo riportate su questa pagina di testo, semplicmente non esistono.



Il mondo-oggettivo è solo un pregiudizio, è la vera illusione della coscienza (che si fa scienza e non filosofia). Perché mai non riusciamo a riconoscere nel *fuzzy* dell'indeterminatezza un valore pienamente positivo? Il senso che sentiamo è necessariamente equivoco, uguale-diseguale, non misurabile, sfumatura. È un valore espressivo e non un significato puramente logico-eidetico. Helmut Plessner, nel suo testo *Antropologia dei sensi*, imputerà a Husserl di essere affetto da una strana forma di cecità tipicamente filosofica: quella di non riuscire mai a vedere se non attraverso la distanza della vista. Eppure, che l'essenziale sia invisibile agli occhi, ce l'hanno insegnato sin da bambini con la favola del piccolo principe di Antoine de Saint-Exupéry. Anche Merleau-Ponty ne era consapevole: *"Il visibile è ciò che si coglie* con *gli occhi, il sensibile ciò che si coglie* tramite *i sensi"* (*Fenomenologia della percezione*).

La psicologia scientifica, in un certo senso, "ignora" la visione ambigua: un oggetto viene colto erroneamente soltanto a causa di una lesione, di un qualche trauma specifico, – pensiamo pure al fenomeno del *neglect,*[171] – o nel migliore dei casi per una forma di disattenzione cognitiva.

[171] Il *neglect* (*unilaterale)* o *eminattenzione* è quel fenomeno psichico a cui avevamo già accennato in precedenza: l'incapacità di notare le cose localizzate alla propria sinistra (capitolo *ε*). È una conseguenza della lesione di una particolare porzione del lato destro del cervello: la corteccia del lobo parietale (più precisamente del lobulo parietale inferiore). Questa parte dell'encefalo è quella che riceve le informazioni direttamente dalla cute, dai muscoli, dalle articolazioni, dagli organi interni e dalla porzione di orecchio interno coinvolta nell'equilibrio. La corteccia del lobo parietale si occupa della posizione spaziale del corpo. La corteccia parietale riceve però anche le informazioni uditive e visive. La sua funzione principale è l'integrazione delle informazioni sui movimenti con la localizzazione delle diverse parti del corpo e le relative localizzazioni spaziali degli oggetti che ci circondano. La sindrome del neglect non è una semplice cecità sul lato sinistro del corpo. Infatti i pazienti affetti da questa sindrome sono in grado di vedere le cose localizzate alla loro sinistra e possono dire se qualcuno sta toccando la metà sinistra del loro corpo. Ma *ignorano* questi stimoli e agiscono come se la parte sinistra del mondo e del loro corpo non esistesse. Questi pazienti, ad esempio, disegnano spesso oggetti a metà poiché perdono la capacità di scansionare il lato sinistro della rappresentazione mentale dell'oggetto (Ramachandran). Se si chiedesse a uno di loro di disegnare un orologio, egli traccerebbe un cerchio ammassando i numeri del quadrante tutti sul lato destro (in alternativa potrebbe fermarsi dopo le 6 o le 7, oppure scrivere il resto dei numeri sotto il cerchio). A seguito del neglect può infatti instaurarsi, per compensazione, un'altra sindrome, la cosiddetta *alloestesia*: in questo caso il paziente non trascura più le informazioni provenienti dallo spazio sinistro, bensì le attribuisce a posizioni spesso simmetriche dello spazio destro. Le interpretazioni neurologiche e cliniche del neglect sono state essenzialmente tre: la prima lo spiega come una conseguenza di disturbi sensoriali e percettivi (De Renzi, 1982); la seconda li attribuisce a un'alterata rappresentazione interna dello spazio (Bisiach e Berti, 1987); la terza parla di disturbi dell'orientamento dell'attenzione (De Renzi, 1982; Kinsbourne, 1987; Làdavas; 1993). L'ultima interpreazione è, ad oggi, quella più accreditata: i pazienti, pur avendo i meccanismi sensoriali e percettivi

Anche la fisiologia (da cui la psicologia trae molte delle sue più importanti indicazioni) comincia, – a dire dello stesso Merleau-Ponty, – con il *situare* il suo oggetto nel mondo e con il *trattarlo* alla stregua di un frammento di estensione[172]. Il comportamento era per i primi behaviouristi assimilabile alla semplice riflessologia (quella di Pavlov e del *riflesso condizionato*); la strutturazione/elaborazione operante degli stimoli sarà formulata qualche decennio dopo. Ripensiamo però anche alla tradizionale "teoria dell'arco riflesso"[173], la teoria che più di tutte i

---

relativamente conservati, avrebbero una tendenza a orientare l'attenzione verso lo spazio ipsilaterale alla lesione, con conseguente difficoltà o impossibilità a portarla verso lo spazio controlaterale, dove gli stimoli, seppure visti, vengono dunque ignorati. Un problema attualmente molto dibattuto che emerge dagli studi sull'eminattenzione spaziale riguarda poi il destino degli stimoli presentati nello spazio negletto, cioè degli stimoli a cui il paziente nega l'attenzione. L'*ipotesi della selezione precoce* afferma che solo singole caratteristiche fisiche dello stimolo (ad esempio, l'orientamento, la forma o il colore) possono essere processate senza l'intervento dell'attenzione selettiva, quindi preattentivamente: l'attenzione agirebbe come un filtro periferico che esclude dal processamento la maggior parte delle informazioni. L'*ipotesi della selezione tardiva* prevede, di contro, che tutte le caratteristiche siano processate preattentivamente, e che quindi possono essere riconosciute e identificate senza l'intervento dell'attenzione selettiva. Molti risultati suggeriscono che lo stimolo su cui il paziente non può dirigere l'attenzione venga elaborato almeno fino al livello della categoria di appartenenza (Làdavas): lo stimolo negletto viene completamente processato fino al livello dell'attribuzione del significato, confermando così l'ipotesi della selezione tardiva. Sono stati inoltre descritti casi di neglect in cui la lesione, invece che il lobo parietale destro, era circoscritta ad altri distretti, come il lobo frontale o ad altre strutture sottocorticali, quali il talamo e i gangli della base. Ad esempio, una lesione del lobo frontale dà origine prevalentemente a un disturbo assimilabile all'eminattenzione da un punto di vista comportamentale, seppure differenziandosi per ciò che concerne i meccanismi lesionati. Sia i pazienti con lesioni frontali sia i pazienti con lesioni parietali mostrano infatti una difficoltà di esplorazione dell'emispazio controlaterale alla lesione: tuttavia il disturbo conseguente alla lesione parietale si manifesta nello stadio iniziale dello stimolo sensoriale (*neglect percettivo*), mentre il disturbo conseguente alla lesione frontale si manifesta in fase di organizzazione della risposta motoria (*neglect motorio* e *ipodirezionale*). Per la stesura di questa nota ho utilizzato i testi già citati di Carlo Umiltà, *Manuale di neuroscienze,* e di Neil Carlson, *Fisiologia del comportamento*.

[172] Personalmente stimo molto l'autore francese. Mi piace la tenacia attraverso cui tenta di mettere in comunicazione la fenomenologia con le varie scienze che si occupano di percezione. Mi piace l'idea di potere regalare un qualche *habitus* pratico alla filosofia, di farla uscire dal bozzolo autoreferenziale cui l'hanno circoscritta le accademie. Per darle finalmente la possibilità di *tornare* a dialogare con il mondo. Husserl, lo abbiamo visto, ha scritto delle cose interessanti sul pensiero scientifico, mirabili, soprattutto in *Krisis* e nelle *Ideen II* e *III*. Cose che in un certo senso condivido. Rimane però inaccettabile il modo in cui si è rapportato alla scienza. Parlare di percezione, coscienza, moti del sentire, eccetera, eccetera, ignorando, al contempo, la coeva rivoluzione psicoanalitica, il comportamentismo, la *Gestalt*, gli studi di neurologia e tutto il resto ha un ché di paradossale. D'accordo ribadire l'importanza etica di trattare l'umanità sempre come fine e mai come mezzo. L'ideale kantiano potrebbe essere inciso *anche* sul frontespizio di questo mio lavoro dottorale. Ma non si possono ignorare – non eludere, proprio *ignorare* – il ruolo, i potenziali, le funzioni del sistema nervoso, delle popolazioni neuronali, il comportamento effettivo, la psicofisica, per poi ragionare candidamente su "*Che cos'è percezione?"*. Non è una forma di riduzione quella che rivendico (leggendo questo lavoro emerge chiaramente tutt'altro punto di vista). Fare filosofia significa però, per me, *superare la filosofia*, darle l'opportunità di confrontarsi con le espressioni *anche* del pensiero scientifico. Provare a capirle, provare ad ascoltare.

[173] Per "riflesso" s'intende una risposta automatica succedente alla stimolazione di determinati recettori di tipo sensoriale. In psicologia è stata pertanto coniata l'espressione "arco riflesso" per indicare la medesima caratteristica funzionale del substrato nervoso, possidente di un doppio canale di comunicazione: il *ramo afferente* (il recettore sensoriale e il nervo che da quel recettore porta l'impulso nervoso al centro) e il *ramo efferente* (la fibra motoria che scarica dal centro alla periferia). Nel midollo spinale, – tanto per fare un esempio, – ramo afferente ed efferente sono a contatto più o meno diretto fra di loro, e questo significa che l'impulso nervoso entra e si scarica senza dovere passare a livelli più elevati che coinvolgono la volontà o la cognizione dell'individuo. I primi cenni sull'arco riflesso sono rinvenibili già nella filosofia di Cartesio o nella scuola iatromeccanica italiana, tuttavia il passo decisivo per l'utilizzo strutturale di questo concetto lo si deve allo scozzese Robert Whytt (1751) che riuscì a dimostrare nella rana come l'asportazione del cervello manteneva la possibilità di ottenere movimenti riflessi negli arti (possibilità comunque inibita con l'asportazione invece del midollo spinale). Grazie a Whytt si ebbe la dimostrazione che l'incontro fra ramo afferente ed efferente doveva avvenire nel sistema nervoso centrale, e non poteva essere lagato agli organi periferici. All'inizio del XIX secolo, l'inglese Charles Bell e il francese François Magendie dimostrarono addirittura l'indipendenza delle vie sensoriali da quelle motorie. Il successivo trionfo della fisiologia ottocentesca coincise con la legge dell'energia nervosa specifica (Johannes Müller). Tuttavia l'indagine fisiologico-scientifica, come visto,

nostri fenomenologi avevano ai tempi sotto mano: la fisiologia del comportamento percettivo, siccome riducibile al mero arco riflesso, ammette un "percorso anatomico" che, attraverso un trasmettitore *x* definito, parta da un recettore determinato e una popolazione neuronale di registrazione specializzata. Ammettere il mondo oggettivo subordinando gli organi di senso ai "messaggi oggettivi" trasdotti dal mondo (ved. Gibson), da un lato rinnega quell'*experience error* di cui sopra, – l'idealismo tedesco e le sue infinite propaggini, – dall'altro, tuttavia, disperde la ricchezza filosofica e "scientifica" che la fenomenologia husserliana per prima pretendeva di fondare. Per questo, anche Merleau-Ponty riportava l'esempio dell'illusione di Müller-Lyer con l'intento di criticare il riduzionismo psicologico: qualsiasi figura ambigua dimostra infatti lo scarto *esistente* tra il carattere oggettivo dello stimolo (due segmenti perfettamente uguali) e la risposta operante del soggetto (la percezione di una qualche specie di disuguaglianza). Ricorderemo allora il paradosso di Eraclito, quel sole dalla larghezza di un piede umano (*Sulla natura*, frammento 3). Tutto questo è fenomenologia.

Il "sensibile" merleaupontiano non può però essere definito come il solo effetto immediato di uno stimolo esterno (dato che la grandezza apparente, o il suo colore apparente, o la forma apparente cambia anche *tramite* la varietà dei processi mnestici, i nostri ricordi, le serie di fantasticazioni cui costantemnte ci abbandoniamo). Non è soltanto questione di processi cognitivi. Non è neppure un gioco, né il *flip-flop* del circuito attenzione/disattenzione: le percezioni non possono essere conformi alla legge di costanza.

I fenomeni ci confermano, invece, come la qualità permanga collegata al *contesto percettivo* in cui siamo immersi e di cui anche noi facciamo parte: gli stimoli non sono solo un mezzo indiretto mediante cui le differenti informazioni ambientali ci imprimono semplicemente qualcosa (l'apparato sensoriale, in poche parole, non può fungere da mero trasmettitore di stimoli/significati). Lesioni corticali che riguardano gli apparati tattili diradano i punti sensibili al caldo, al freddo, alla pressione e al dolore. Al grado elementare della sensibilità s'intravedono infatti dinamiche di sublimazione fra gli stimoli parziali, strane collaborazioni tra i sensi, tra il cinestetico e il sensoriale.

---

trascurava buona parte del suo oggetto di studio: la coscienza. Secondo la fenomenologia (husserliana e merleaupontiana) la nascita della psicologia si fonda proprio su questo fraintendimento. Anche il giovane Sigmund Freud, ancora neurologo, faceva grande uso di questo concetto per saggiare tutte le sue teorie (pensiamo soprattutto nella trattazione *Progetto di una psicologia*, 1895). Avvalendosi nuovamente di questo concetto, – ma in un certo senso già superandolo all'interno di una visione del neurologico comprensivo di dinamiche psichiche non semplicemente lineari, – nel 1891, ancora Freud aveva pubblicato un testo fondamentale, *L'interpretazione delle afasie*, in cui potremmo oggi rinvenire, in nuce, un chiaro esempio di "categorizzazione antepredicativa". Eppure le intuizioni di Freud non erano certo troppo astruse per il contesto scientifico di riferimento: già il grande fisiologo Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821-1894), a seguito di alcuni studi sul sistema visivo – e riguardo all'individuazione di tre fibre nervose differenti per la percezione dei diversi colori – aveva chiaramente parlato di una "inferenza inconscia", una modalità attraverso cui il sistema percettivo corregge, all'insaputa del soggetto percipiente, alcuni valori della percezione sulla base dell'esperienza passata. Chiaramente la teoria dell'arco riflesso – e la fisiologia tutta – non poteva esaurire così le proprie pretese.

La distruzione della funzione visiva segue la medesima legge: i colori perdono la loro saturazione, di quattro sfumature ne cogliamo solamente due, infine si arriva alla monocromia del grigio (Merleau-Ponty)[174]. La psicologia scientifica dice esattamente questo; la fenomenologia prova a dire qualcosina in più.

L'attuale ricerca neurofenomenologica (Varela, Zahavi, lo stesso Noë) non tradisce il nodo centrale delle questioni genetiche che erano emerse nell'"ultimo inizio" della filosofia husserliana. Nonostante questo, però, dobbiamo ancora a Merleau-Ponty il grande merito di avere portato a termine una decisiva pulizia terminologica utile nel rendere il discorso fenomenologico attento alle questioni e alle sfide proposte dalle moderne questioni neuroscientifiche. Il sensibile, come visto, può essere tradotto come "ciò che si coglie *con* i sensi". Questo "*con*", tuttavia, non va letto in maniera esclusivamente strumentale. Perché l'apparato sensoriale non è un semplice conduttore (questo viene ormai stabilito anche dall'evidenza scientifica che pure alla periferia del sistema nervoso le diverse impressioni fisiologiche si trovano legate a relazioni di tipo "centrale"). L'esperienza sensoriale è, dunque, un'esperienza di tipo *vitale*[175]. Per questo la fenomenologia, –

[174] Ne *La struttura del comportamento* (1942), viene descritto il modo in cui le lesioni nervose dimostrano il carattere strutturale del comportamento (poiché, di fatto, una lesione si ripercuote proprio sul comportamento complessivo del malato). Per Merleau-Ponty, il comportamento non è quindi una funzione d'organo, bensì una totalità organica.

[175] Negli ultimi scritti husserliani, emergerà una forma di vitalismo sempre più pronunciata. Già in *Idee II*, invero, si possono rinvenire espressioni del genere: "*L'io non è, originariamente, in virtù dell'esperienza – nel senso di un'appercezione associativa in cui si costituiscono le molteplicità del suo contesto, bensì in virtù della vita*" (p. 253). La vita dell'io precede – per Husserl – il suo sapersi: l'io è vivo prima di raggiungere la coscienza di sé. Il problema della genesi dell'io è il problema dell'emergere dello spirito dalla natura. La genesi fenomenologica dell'io è infatti un processo che si muove dalla pulsione alla volontà. Assomiglia forse al problema classico dell'idealismo tedesco (Fichte, Schelling): il ricostruire un processo mediante cui la Natura giunge a sapersi nell'io, a costituirsi come autocoscienza riflessiva. Per Husserl, tuttavia, la "Natura" si costituisce solamente attraverso l'attività trascendentale del soggetto: la ricostruzione della genesi del soggetto viene quindi operata da quel soggetto che mediante questa genesi si è costituito. La prospettiva fenomenologico-genetica deve mantenersi sul terreno dell'esperienza. Ma perché questo sia possibile occorre che si fondi, primariamente, su un'analisi statica. Husserl distingue infatti tra un'analisi "statica" – che si limita a descrivere il rapporto di "fondazione" esistente tra gli strati costitutivi – e un'analisi "genetica" – che vuole indagare il processo che porta da un'appercezione di grado inferiore a una di grado superiore. L'analisi statica è sempre regressiva; l'analisi genetica mira invece al sorgere dell'appercezione, dell'intenzionalità e della stessa soggettività. Gli inizi della vita di coscienza sono, non per caso, interamente preclusi dall'analisi fenomenologica poiché in effetti noi non abbiamo un accesso intuitivo a essi. Dobbiamo ricostruire il nostro accesso. L'analisi statica viene allora definita "archeologica" dallo stesso autore "*Archeologia fenomenologica, il dissotterramento dei prodotti costitutivi nascosti nelle componenti della costruzione, dei prodotti delle operazioni appercettive di senso che ci stanno davanti, disponibili come mondo di esperienza. Domandare a ritroso e poi mettere a nudo le singole operazioni che creano il senso d'essere, sino alle ultime operazioni, sino all'"archai", per poi procedere di nuovo in avanti e vedere sorgere nello spirito quella che si presenta come l'unità ovvia delle validità di senso variamente fondate, con gli enti ad essa relativi. Come nell'archeologia in senso ordinario: ricostruzione, comprensione a zig-zag*" (*Spate Texte uber Zeitkostitution*, pp. 356-7). Prima della formazione della coscienza sono comunque gli istinti a rivestire un'importante funzione trascendentale. In ogni essere umano si esprime, sin dall'infanzia, una metafisica "*volontà di vita"*: anche nel bambino, in cui abbiamo un'intenzionalità istintiva che precede ogni altra intenzionalità diretta verso qualcosa di esistente. Il bambino non ha ancora un campo percettivo, né il controllo totale delle proprie cinestesi che però già "si muovono in lui". Le cinestesi sono infatti innate: sono connesse a un'attività istintuale e pulsionale, e sono un presupposto trascendentale, rappresentando *l'appartenenza del soggetto a una vita che lo precede.* La vita precede la soggettività: in questo senso emerge come il soggetto trascendentale non sia l'ego già costituito bensì questo "dinamismo presente nel vivente in quanto tale" e che Husserl chiama volontà di vita, una forza che si esprime in ogni singolo soggetto e si collega in

come anche la neurofenomenologia, – rinuncia a qualsiasi riduzione positivistica, ovvero a qualunque modalità di spiegazione scientifica, per cui un fenomeno *x* viene descritto nei termini dei processi più elementari che lo sottendono, in questo caso alla riduzione dello psichico al mero fisiologico. La modalità mediante cui io colgo il "rosso" nel rosso di questo quaderno non può essere l'esclusiva risultante *meccanica* dell'alterazione della frequenza di scarica di un mio fotorecettore rispetto allo stimolo *x* (il quaderno rosso, per l'appunto) che l'ambiente mi ha presentato all'interno del mio campo visivo.

Psiche e Fisicità costituiscono elementi strutturali del comportamento che corrispondono a diversi rapporti tra individuo e ambiente. Tutto questo – e ci stiamo arrivando – passa naturalmente per l'esperienza corporea che così diventa, attraverso la fenomenologia della percezione, la sintesi perfetta di tutto il mio mondo.

L'atto percettivo è quel *tramite* mediante cui le emozioni si fanno coscienza e la coscienza diventa espressione. La fenomenologia della percezione sarà allora, proprio per questo, il nodo fondamentale che collega internamente Psiche e Fisicità. La percezione fisica passa infatti attraverso il corpo materiale, il *Körpe*r, secondo la trasduzione dei segnali ambientali. La percezione psichica, invece, mette capo a oggetti che si costituiscono come le esperienze che di essi abbiamo, abbiamo avuto o potremmo in qualche modo avere. È dunque il semplice corpo esteso che fa esperienza del flusso? In un certo senso sì, ma non propriamente: le qualità psichiche non possono ridursi alle qualità fenomenologiche di cui sopra, anche se fanno parte di quest'ultime, anche se gli stati psichici sono, – seguendo i passi arracanti della sezione seconda di *Ideen II,* – tutti gli *Erlebnisse* percepibili nell'immaneza. Esse [le qualità psichiche] sono quei "tracciati di senso" che collegano lo spirituale a una qualche forma di "ricordo della carne". Lo spirito dipende sempre dal somatico, scriveva Husserl:

> *Se la cosa dev'essere non soltanto intersoggettiva e normale, ma anche «cosa in sé», in quanto correlato di ogni soggetto razionale (soggetto logico), esige una determinazione in forma logica, forma che è un indice dei nessi sensoriali*

---

questo modo con quella di pulsione, d'intenzionalità pulsionale. Ogni io concreto è allora espressione della vita trascendentale. Come una specie di *conatus* che coinvolge tutto il mondo: la forza che prende forma ma che in nessuna forma si arresta. Un movimento di generazione spontanea. Husserl arriverà a chiamare questa vita "volontà divina". L'essere umano – l'io particolare – è solo un momento della potenza generativa, di un movimento cioè che progredisce "verso l'alto". In questo senso, la struttura profonda del reale, ciò che la tradizione filosofica ha chiamato "Essere" è semplicemente una "direzione". Ed è chiaro che Dio s'identifica, per Husserl, con la vita stessa: quella volontà di vita di che esperiamo "in noi" (in quanto volontà di vita, impulso allo sviluppo e al superamento delle nostre contraddizioni). Nel mio corpo vivo, in me, sento il pulsare della vita: il telos ci rende difatti vivi attraverso l'esperienza paradossale della mancanza (Plessner). Per la stesura di questa nota mi sono rifatto al testo *Husserl* di Vincenzo Costa (Capitolo 8, *Vita trascendentale e teleologia universale*).

*dell'esperienza o meglio delle configurazioni sensibilmente intuitive della cosa al grado inferiore* (p. 527).

A quanto pare la fenomenologia – nel suo senso più profondo – riesce ancora a dirsi comunione di Psiche e Fisicità, lato spirituale e lato materiale, *Leib* e *Körpe*r, interno ed esterno, *continuum* sensazione-emozione-cognizione.

Secondo la distinzione husserliana, – nell'endemica complessità della sua lunga esposizione, – la Psiche sarebbe *anche* un'unità sostanziale-reale di manifestazione, in un senso analogo a quello in cui è tale la cosa materiale del corpo proprio, seppure differentemente dall'io puro che non è affetto da alcuna unità (*§ 30, Idee II*). L'io psichico di cui parla Husserl non è infatti il solo flusso monadico dei vissuti, poiché, in un certo senso, l'io psichico trascende questo flusso. Gli *Erlebnisse* sono per l'io psichico, infatti, i suoi comportamenti, i suoi stati psichici intesi come qualità personali, il carattere affettivo, le disposizioni intellettuali. Sintenticamente, possiamo dire che la Psiche husserliana si presenta come l'unità delle facoltà spirituali che si edificano sulle facoltà sensoriali inferiori. C'è analogia, dunque, tra materia e psiche, una forma di parallelismo spinoziano che ruota sulle nozioni finora esplicitate. Lo schema entro cui si conosce eideticamente (ma anche signitivamente, cognitivamente, coscienzialmente, eccettera) ricalca la medesima struttura della categorizzazione percettiva:

*La cosa* [*nella realtà psichica*] *si costituisce come un'unità di schemi, più precisamente, come l'unità della necessità causale nel contesto delle dipendenze, la quale si rappresenta attraverso una molteplicità di schemi. La psiche invece non si schematizza. Più precisamente: per la materialità, la molteplicità che funge da stato rientra nel tipo di schema (estensione corporea riempita sensorialmente)* (p. 523).

Se ponessimo una Psiche nell'accezione di *sostanza,* – come di fatto fece Kant, – con l'idea cioè di matematizzarla (schematizzarla), potremmo dire che in essa esisterebbe una certa forma di "sostanza psichica fenomenologica". Più che dalla matematica, più che dalla legge della causa-effetto, tuttavia, la fenomenologia ha appreso il suo credo dalla geometria. La cosa stessa – sia essa di natura materiale, psichica o spirituale – non è infatti una semplice apparizione oggettuale, bensì un'apparizione di forme, di prospettive. La cosa stessa è "*il geometrale di tutte le prospettive possibili ed effettive*" (Leibniz). Questo *mio* punto di vista è laddove il mio corpo senziente sta

vibrando captando, al contempo, tutte le "*vibraziuncole*" del mondo[176]. È comunque un punto di estrema finitudine, la coercizione entro cui si assesta la mia prima idea di oggetto. Lo sguardo deve potere superare la limitatezza di questa prospettiva.

*Vedere* un oggetto può significare: [1] averlo al margine del campo visivo; [2] poterlo fissare (magari nell'husserliana visione eidetica di specie). Dunque, se lo fisso, ovvero se ne metto a fuoco la figura, rischio di perdere il riferimento al mio sfondo percettivo. In questo caso specifico, la mia coscienza s'immergerà interamente nella forma dell'oggetto fissato (in una specie di contemplazione *sub specie aeternitatis* molto simile, per molti punti, paradossalmente a quella obiettivo-scientifica). Quando una macchina da presa si dirige verso un oggetto specifico, magari per un primo piano, durante la ripresa di un film, lo mette a fuoco a tal punto che allo spettatore non è dato vedere altro. Fissando quel solo oggetto, ci concentreremo su di esso finché perderemo di vista tutto il resto. Nella visione di secondo tipo, – nella fissazione della forma, – io "appoggio" il mio sguardo soltanto su un frammento del tutto, cosicché tutti gli altri frammenti finiscono per "ritirarsi" al margine del mio punto di vista, – visione di tipo uno, – divenendo pertanto l'orizzonte effettivo e contestuale entro cui io sono percettivamente immerso nella fissazione dell'oggetto afferrato e, dunque, considerato specificamente. Questa struttura oggetto-orizzonte è propriamente la prospettiva.

*Vedere* significa allora "entrare in una prospettiva", in un universo di esseri che si mostrano secondo la faccia, il lato, la dimensione che essi stessi rivolgono, decidono di rivolgere al nostro sguardo. Ogni oggetto è, tuttavia, anche lo specchio di tutti gli altri oggetti presenti nel campo (Merleau-Ponty). Io posso infatti vedere un oggetto attraverso gli altri, in quanto tutti gli oggetti formano insieme un sistema di relazione, un "mondo" in cui ciascun oggetto dipinge tutti gli altri siccome "proiezione degli aspetti nascosti".

La struttura figura-sfondo costituisce la percezione e garantisce il "contatto" con l'oggetto. La mia prospettiva è quindi ampliata, non soltanto attraverso il *mio* campo visivo. Tutti quei caratteri che dell'oggetto sono svelati *direttamente* soltanto agli altri oggetti del mio medesimo campo visivo, sono dati *indirettamente* anche a me, attraverso i riflessi di questi ultimi. La visione d'insieme è la vera disposizione fenomenologica.

[176] Il riferimento voluto è alla classica teoria mente/corpo del medico David Hartley (1749). Hartley, pur adottando ancora una posizione chiaramente cartesiana ("*L'uomo consiste di due parti, l'anima e il corpo*"), si muoveva già nella direzione interazionista lockiana della dissoluzione di qualsivoglia dualismo. Hartley, influenzato anche dalle teorie di Isaac Newton, enuncia un programma scientifico basato sulla dottrina delle "vibraziuncole", ovvero delle minime oscillazioni che gli oggetti esterni provocano attraverso gli organi di senso nel sistema nervoso. Il suo programma scientifico consiste nel dimostrare che tali vibraziuncole corrispondono alle associazioni intellittive della coscienza. Pertanto, il ricordo di un'esperienza passata finirà per suscitare un insieme di oscillazioni interne corrispondenti a quella causata da tale esperienza nel sistema nervoso il giorno in cui venne per la prima volta percepita. Per la stesura di questa nota ho utilizzato il testo già citato di Paolo Legrenzi: *Storia della psicologia*.

Eppure, nell'economia geometrica figura-sfondo, rimane fondamentale quel cominciamento individuale: mettere a fuoco un primo oggetto *x* specifico. Farlo emergere dallo sfondo significa infatti farlo emergere dall'indistinzione originaria del campo percettivo[177]. Tuttavia l'oggetto del mio sguardo, anche il quaderno rosso o la macchia di umidità che spunta dal soffitto, non è mai l'oggetto dato nella sua pienezza, ma soltanto un fenomeno circoscritto di esso. La sintesi degli orizzonti e del tempo è solo una sintesi presuntiva (Costa).

La struttura figura-sfondo, costituendo la percezione, rimanda al problema centrale del nostro lavoro: il nodo della corporeità[178]. Dice Merleau-Ponty: il contorno del mio corpo è una frontiera che le ordinarie relazioni di spazio non oltrepassano. Che significa? Significa che il mio corpo, *in un certo senso*, non ha in sé un inizio, né una fine. Le varie parti che lo costituiscono non sono dispiegate "l'una accanto all'altra" bensì "l'una nell'altra", in un rapporto di reciproca implicanza. Analogamente, il mio corpo organico nella sua interezza non è *per me* un aggregato di organi giustapposti con funzioni specifiche, neppure un'estensione materiale nello spazio: io lo tengo in un possesso indiviso e ne conosco la posizione di ogni membro grazie allo "schema corporeo". Con schema corporeo intendiamo una specie di "riassunto" della nostra esperienza corporea (Merleau-Ponty). Esso mi restituisce ogni mutamento di posizione di ogni parte coinvolta nel movimento, la posizione di ogni stimolo locale all'interno dell'insieme-corpo, il bilancio di tutti i movimenti compiuti e il quadro di tutte le impressioni motorie. Esso trascende la definizione meramente "associazionista" di riassunto degli elementi tattili, cinestetici o articolari. L'esperienza psicologica dell'*arto fantasma*[179] dimostra, non per caso, come il corpo possieda intrinseco un

[177] Come visto, quanto detto sinora rispetto alla prospettiva spaziale è egualmente rinvenibile rispetto alla sfera fenomenologica della pura temporalità: ogni momento del tempo si dà infatti alla nostra coscienza in quanto "testimonianza" di tutti gli altri momenti. Il presente ritiene il passato, lo trattiene e, in questo modo, prefigura in sé il momento futuro (Bergson). Husserl spiega molto bene questi passaggi, come d'altronde abbiamo visto, nella dialettica ritenzione/protensione delle *Lezioni sulla sintesi passiva*.

[178] È comunque la posizione dell'Oggetto, in ogni caso, a farci oltrepassare i limiti della nostra esperienza effettiva, dandoci così la possibilità d'immergerci nell'Essere. Assillato dall'Essere, tuttavia, subisco uno strano rimbalzo, finendo per dimenticare il prospettivismo della mia esperienza personale. Il contrappasso esistenziale della fenomenologia è propriamente la *dimenticanza* del mio corpo vivo. "Abitando" l'oggetto in quanto oggetto-in-rapporto-fra-gli-oggetti, arrivo a considerare anche il mio corpo – ovvero il mio punto di vista – come uno degli aspetti di questo Mondo. I miei occhi diventano allora un frammento di materia. Comincerò dunque a trattare la mia propria storia personale e percettiva come un risultato dei miei rapporti con il mondo oggettivo. È soprattutto Merleau-Ponty, studioso di Husserl ma anche di Heidegger, a entrare apertamente in polemica con la concezione meccanicistica del corpo fisiologico → La fisiologia tratta il corpo come un oggetto del mondo esterno, situato nel tempo e nello spazio oggettivi, e riduce la percezione a una mera "proiezione degli oggetti sulla mia retìna". Il pensiero oggettivo tende a trasformare i dati dell'esperienza in categorie, in oggetti universali del pensiero. Soltanto l'esperienza immediata, originaria e antepredicativa può cogliere invece l'individuale, ma per farlo deve tematizzare il nodo corporeo alla maniera fenomenologica: "in prima persona", dal di dentro. Soltanto il corpo consente di superare l'annosa antinomia filosofica soggetto-oggetto. Perché il corpo è inoggettivabile, difficilmente riducibile alla chiarezza di un dato esterno materiale (l'ideale scientifico) ma neppure assimilabile alla nitidezza di un "io puro", spettatore del mondo (l'ideale filosofico).

[179] Dopo l'amputazione di un arto, molti pazienti sperimentano il cosiddetto fenomeno dell'*arto fantasma*, ovvero la persistente sensazione che la parte amputata sia ancora presente nel corpo. È un fenomeno caratterizzato da una

comportamento globale, irriducibile a una pura associazione di impressioni (tanto che neppure l'amputazione o la perdita di un arto riesce a eliminare lo schema corporeo). Lo schema è allora tutto fuorché la risultante matematica delle impressioni che il mio corpo subisce, piuttosto la condizione stessa di tutte le impressioni possibili. Siccome presa di coscienza globale della mia postura nel mondo intersensoriale, lo schema corporeo è una *forma* nel senso proprio di *Gestalt*. Non per questo è però una forma statica, spazialmente riducibile. Nella sua essenziale dinamicità, all'opposto, il mio corpo mi appare sempre come *un atteggiamento in vista di un certo compito attuale e possibile*. Parliamo non di una "spazialità di posizione" ma di una forma di spazialità differente: non basta difatti affermare il carattere formale o strutturale dello schema corporeo, occorre piuttosto chiarire cosa dia al corpo il carattere di una totalità irriducibile alla somma delle sue parti. Questa *Gestalt* fenomenologica racconta un nuovo tipo di esistenza: la confessione di un corpo che si trova al mondo rispetto a ciò che fa e rispetto all'oggetto con cui esso si rapporta (naturalmente le contaminazioni esistenzialiste di Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger, che non trovano spazio nella fenomenologia trascendentale husserliana, permeano l'intero percorso filosofico di Merleau-Ponty).

La mia posizione corporea, dicevamo, non è determinata dal rapporto con altre posizioni oggettuali, perché il corpo, il mio corpo, non mi è mai dato come un oggetto fra tutti gli altri oggetti di questo mondo: esso è, per così dire, "soltanto dalla mia parte", quasi fosse una zona d'ombra ai margini di quella stessa percezione che mi consente di esperire gli altri oggetti, quelli veramente esterni[180]. Per questo, ogni oggetto e ogni figura si costituiscono nell'intreccio di un duplice orizzonte fenomenologico: quello dello spazio interno (il mio corpo) e quello dello spazio esterno (lo sfondo percettivo). Anche le relazioni spaziali tra gli oggetti mondani divengono, allora, proiezione di rapporti fra il corpo e gli oggetti stessi. Tutte le relazioni spaziali possiedono infatti una profonda portata antropologica, siccome presuppongono quella relazione fenomenologicamente

---

percezione particolarmente vivida, tanto che il paziente riesce a descrivere nel dettaglio la postura assunta dal braccio o dalla gamba mancanti, la possibilità di muoverli volontariamente e addirittura le sensazioni dolorose provenienti dall'arto fantasma. Nonostante la parte amputata (che non invia più afferenze al sistema nervoso centrale), il cervello sembra mantenere intatta la rappresentazione del proprio corpo. In realtà, a seguito dell'amputazione, si realizzano fenomeni di plasticità corticale mediante i quali alcune aree corticali che rappresentavano la parte del corpo amputata vengono "invase" da aree adiacenti che controllano distretti corporei differenti → Un paziente amputato viene bendato e toccato dal medico: "Dove sente il mio tocco?", sfiorandogli una guancia. "Dottore, mi sta toccando il pollice!", risponde il paziente riferendosi alla mano amputata (Ramachandran). Se le aree della corteccia che controllavano la mano amputata ora controllano le afferenze sensoriali relative alla faccia, stimolazioni facciali possono provocare sensazioni riferite all'arto fantasma (Berlucchi e Agliotti, 1997). L'idea che esista una rappresentazione dell'immagine corporea innata si sta facendo largo in neuroscienza ed è dimostrata dall'evidenza di una rappresentazione resistente anche a importanti modificazioni fisiche della struttura del corpo. Questa rappresentazione è stata definita *neuromatrice* dallo scienziato Ronald Melzack (1990): sarebbe presente fin dalla nascita e mantenuta all'interno di un circuito cortico-sottocorticale. La presenza di sensazioni fantasma in individui affetti da aplasia congenita (cioè mancanza di una parte del corpo sin dalla nascita) supporta l'idea di una rappresentazione del corpo stabile, congenita e resistente all'influenza dell'esperienza. Per la stesura di questa nota mi sono avvalso del testo di Roberto Nicoletti e Rino Rumiati: *I processi cognitivi* (2011).

[180] Questo è il medesimo atteggiamento con cui Heidegger darà vita al suo *prendersi cura del mondo*.

originaria fra corpo e mondo. Azzardando, potremmo arrivare a dire che il contenuto di questa relazione dovrà essere sussunto sotto una specie di "forma logica" dal sapore vagamente wittgensteiniano: questo contenuto percettivo può infatti apparire come il contenuto *di* questa forma (antepredicativa) che io percepisco percependo. Parimenti, la forma del *mio* mondo percettivo, del *mio* orizzonte di senso già sussunto, rimarrà sempre accessibile sia con la forma, sia nel suo contenuto mondano. Naturalmene è il corpo a custodire il tracciato di ogni senso originariamente esperito (*nella* forma, *con* la forma).

La struttura punto-orizzonte rimane invece il fondamento dello spazio (quello universale, non quello orientato). Disponiamo la nostra corporeità dinanzi a quel punto, al quaderno rosso immerso nel contesto percettivo, – sarà quel quaderno il centro e il focus della nostra prima visione, – e attorno a esso disponiamo gli orizzonti indeterminati che sono la contropartita del quadro percettivo supposto. La molteplicità dei punti – o dei "qui" – può costituirsi soltanto grazie a una concatenazione di esperienza nella quale uno solo di questi punti, di volta in volta, mi viene dato come oggetto. Passiamo allora dal quaderno rosso a quello azzurro, a un altro marrone, eccetera. Nella marginalizzazione del punto di vista, il mio corpo mi dona lo spazio, dunque l'esperienza spaziale. Eppure lo spazio oggettivo rimane una sorta di astrazione, una specie di rappresentazione deviata, un impoverimento dell'esperienza originaria spaziale. L'unico spazio orientato, ovvero arricchito di relazioni e di determinazioni, è lo spazio corporeo.

Insieme, lo spazio corporeo e lo spazio esterno (non oggettivo) formano un sistema pratico. Dallo sfondo emerge sempre, infatti, l'oggetto del quale "ci prendiamo cura". Il corpo è capace di abitare lo spazio soltanto nel movimento[181].

[181] Un chiaro esempio dimostra come il movimento sia legato a ciò che Merleau-Ponty nel suo *Fenomenologia della percezione* definisce "spazialità corporea di situazione". Un paziente afflitto da "cecità psichica", – il *neglect* di cui abbiamo già accennato in alcune note precedenti, – si dimostra incapace di compiere movimenti astratti o finalizzati, movimenti non legati a una situazione effettiva. Non riesce ad esempio a rispondere con il comportamento al comando "Toccati quella determinata parte del corpo". Lo stesso paziente riesce tuttavia a compiere un comportamento simile quando lo stesso è indotto in maniera automatica: quella parte che non riusciva a toccarsi volontariamente è la medesima zona che finisce per grattarsi in maniera concreta e istintiva dopo la puntura di una zanzara. Questo paziente, per muoversi, è come se richiedesse di porsi in quella situazione "esistenziale" che corrisponde originariamente al primo movimento. Cioè dire, secondo i sensi. Il mondo esterno esiste ancora per lui, ma *a partire dal* proprio corpo e *secondo il* proprio corpo, non dunque secondo oggettivazioni spaziali, signitive, intellettuali. Per la vecchia psicologia, la coscienza del luogo è sempre "coscienza posizionale", rappresentazione, *Vor-stellung*: essa ci dà il luogo come una determinazione del mondo oggettivo. Non esistono ambiguità. Ma per la fenomenologia, la coscienza del luogo non può essere soltanto posizionale: è importante considerare parimenti il fatto che lo spazio corporeo può essermi dato in un'intenzione di prensione senza l'intenzione corrispettiva di conoscenza. Il paziente affetto da cecità psichica riconosce, infatti, ancora, il proprio spazio corporeo come *vettore* di azioni abituali ma non come contesto oggettivo. Detto in altre parole: il suo corpo è ancora quel tramite per il mondo sebbene esso non risulti più un mezzo di espressione cosciente. Il malato in questione, come visto, non riesce a compiere, dietro comando, gli stessi movimenti che troverebbe automatici in altri contesti: quei gesti diventano per lui improvvisamente poco fluidi, complicati, difficoltosi. È come se egli dovesse prima "trovare" il suo braccio, dunque "trovare" il gesto richiesto, dunque "capire" il modo in cui attuarlo, e così via. Il malato ha per così dire *dimenticato* la sua relazione familiare e originaria con il mondo, relazione tipica dei soggetti "normali". Normalmente, infatti, noi abitiamo lo spazio compiendo azioni familiari, riconoscendo il mondo-nostro-condiviso come l'insieme di tutti i possibili *manipulanda* (gli utilizzabili heideggeriani-esterni). Il soggetto "normale" non coglie quindi il mondo e i suoi oggetti in un senso kantiano, ovvero come sistemi di

Husserl denega la grande portata intenzionale delle motilità, salvo poi riscoprirla, – attraverso *Idee II,* – nella prefigurazione di ciò che ho precedentemente definito "corpo cinestetico". In quel contesto, infatti, la cinestesi costituisce un sistema soggettivamente libero di sintesi temporali rispetto ai dati sensibili prospetticamente esposti dall'oggetto. La coscienza non evapora, – come in un certo senso accadrà nella *Fenomenologia della percezione*, – ed è anzi la stessa coscienza a usufruire delle sintesi temporali in modo rappresentazionale per i propri scopi signitivi. Invece Merleau-Ponty ci dice chiaramente che la coscienza altro non è che lo stesso *inerire alla cosa tramite il corpo*. La motilità non coadiuva dunque la coscienza, non è una specie di strumento a disposizione dell'intenzionalità: senza il movimento del corpo, senza cinestesi, la coscienza non potrebbe assurgere alcuna coordinata spazio-temporale dal mondo, in nessun luogo, in un nessun momento. È infatti il corpo ad abitare lo spazio e il tempo[182] e non dunque la coscienza a esibirli nelle proprie rappresentazioni. *Io non penso lo spazio e il tempo, io inerisco a essi*. E inerisco a essi poiché mi muovo[183]. Infatti, per Merleau-Ponty, – ma anche per Husserl in verità, – il mio corpo

---

qualità collegati a *leggi intellegibili* (Merleau-Ponty rimprovera Kant di essersi dimenticato dell'originaria praticità dell'esistenza); il soggetto "normale" ha, prima di tutto, un'esperienza fenomenica degli oggetti e di se stesso. Per lo stesso motivo, quando il malato non dovrà "trovare" il suo braccio con l'azione corrispondente, quando egli dovrà semplicemente grattarsi il braccio pizzicato da una zanzara, egli lo farà senza aclun problema. Egli "troverà" immediatamente la parte irritata, perché non si tratterà più di situarla in rapporto a coordinate dello spazio oggettivo situazionale, piuttosto di raggiungere con la "mano fenomenica" un certo punto dolorante del suo corpo fenomenico. Non esiste *Vorstellung* nel senso classico del termine, esiste una sinergia di forze fenomeniche che si attraggono a vicenda. Il malato di cecità psichica, possiamo dire con Merleau-Ponty, è come se in un certo senso si riducesse a un corpo psichico senza cosceinza, a una pura potenzialità di forze e di movimenti non legati dalle corrispettive rappresentazioni. Dovremmo rispolverare vecchi testi freudiani, o forse basterà leggere a margine di questa tesi dottorale: "*La coscienza non è una proprietà generale del cervello*" (Neil R. Carlson, *Fisiologia del comportamento*), avevo già scritto qualcosa del genere da qualche parte. Voglio riprendere per un attimo il tema della coscienza. Perché in fondo Merleau-Ponty, meglio di Husserl, riesce a spiegare come *questa* coscienza, nella sua rappresentazionalità, ma anche nella sua connessione corporea, non possa più essere considerata come una pura facoltà del significare. Un altro passaggio dei suoi testi è importanti (sezione *La spazialità del corpo proprio e la motilità* da *Fenomenologia della percezione*): occorre considerare come l'interpretazione psicologica di molti disturbi visivi e motori soffra dello iato tra empirismo e intellettualismo (tra chi parte dalla fisiologia e chi da una visione più filosofica). Molti di questi disurbi, però, non sono riconducibili a semplici alterazioni fisiologiche localizzate (poiché le funzioni che toccano investono il senso globale del comportamento del malato), ma neppure possono essere spiegate attraverso l'idea di una modificazione della coscienza unitaria e simbolica (poiché i disturbi mentali esisterebbero in caso soltanto come coscienza del disturbo → "*Egli non* è *pazzo, ma* pensa di esserlo. *Tutto è dunque per il meglio e la pazzia non è altro che cattiva volontà*", *Fenomenologia della percezione*, p. 180). Bisogna superare lo iato fra empirismo e intellettualismo, e ciò può farsi soltanto attraverso la fenomenologia: "empiriche" saranno allora le sensazioni causalmente prodotte dall'esterno e determinate dalla struttura fisiologica del soggetto; "intellettualistiche" quelle inerenti alla rappresentazionalità simbolica dell'io penso. Il corpo fenomenologicamente inteso è la naturale linea di demarcazione tra queste due realtà: il mondo e lo psichico. Soltanto la fenomenologia delinea esattamente questo punto, nella chiarificazione dell'originaria compresenza di coscienza e mondo all'interno del corpo. Il rapporto fra essi è incentrato sul carattere essenzialmente motorio dell'intenzionalità corporea. A questo riguardo vorrei citare gli interessantissimi studi di Eleonora Montagner sulle influenze merleau-pontiane nella psicopatologia fenomenologica contemporanea.

[182] Spazio e tempo non saranno più una somma di punti giustapposti, né un'infinità di relazioni di cui la mia coscienza effetturerebbe una sintesi. Spazio e tempo sono "punti d'inerenza" alla cosa.

[183] Ogni movimento volontario si svolge in un contesto, su uno sfondo (che è poi determinato dal contesto stesso). Movimento e sfondo non sono dei momenti artificialmente separati da un tutto unico. Il movimento rappresenta infatti l'intenzionalità originale (e originaria). La coscienza, per così dire, viene dopo. La coscienza è forse un'*attività di proiezione* che dispone attorno a sé gli oggetti e contemporaneamente i propri atti, appoggiandosi su gli uni e sugli altri per passare ad altri atti di spontaneità. Ogni deficienza di contenuti si ripercuote pertanto sull'insieme dell'esperienza.

non è un oggetto come gli altri all'interno dello spazio-tempo (come vorrebbe la visione empirista della scienza). Il mio corpo non può neppure dipendere dalla coscienza che, in "mancanza dello spazio e del tempo", può comunque rappresentarseli intellettualisticamente.

Soltanto il mio corpo conosce e riconosce "praticamente" il mondo, – e lo riconosce perché è immerso in esso, – senza dovere passare attraverso rappresentazioni o intellettualizzazioni di sorta, senza subordinarsi ad alcuna funzione simbolica e oggettivante. Ricollegandosi al testo di Garroni: la coscienza è anzitutto sentimento dello stare al mondo.

---

Così come ogni alterazione patologica interessa *sensu lato* l'intera coscienza (lo avevamo visto, sempre nel capitolo *ε,* attraverso le analisi husserliane di *Idee II*, § 18 rispetto agli organi offesi). Anche Merleau-Ponty è fortemente dissuaso che la malattia colpisca la coscienza in modo particolare. Ad esempio, rispetto alla sfera visiva, non possiamo certo dire che un trauma distrugga certi contenuti di coscienza, le rappresentazioni visive; tuttavia possiamo dire che il trauma colpisce la *visione* in senso figurato. Infatti, è come se la visione normalmente si "schematizzasse" nella relativa visibilità delle rappresentazioni visive. Se danneggiata questa funzione, la visione finirebbe per sublimarsi altrove. Anche l'esempio dell'arto fantasma, nella *rimappatura corticale delle funzioni* (Ramachandran), dimostrerebbe come la "coscienza" possa sviluppare liberamente i dati visivi al di là del loro senso proprio. La coscienza può ammalarsi proprio perché non è una pura facoltà rappresentativa, proprio perché non è una trasparenza assoluta, proprio perché essa non costituisce il fondamento invalicabile della vita psichica del soggetto. Seguendo Merleau-Ponty, è più facile dimostrare l'esistenza di una specie di "mondo del pensiero", una forma logica precostituita, lo schema corporeo stesso. Qualsiasi contenuto dissociato dalla malattia, qualsiasi funzione traumatizzata, pertanto, non figurava nella coscienza normale a titolo di parti; quei contenuti servivano, piuttosto, soltanto da *sostegni* per i *significati* che oltrepassavano quelle parti. La coscienza crea *habitus*, abitudini, *generalità*; ma è soltanto attraverso le funzioni corporee che la coscienza può proiettare se stessa dall'interno verso l'esterno. Detto in altri termini, è soltanto attraverso il movimento che l'io-posso conosce "praticamente" il mondo (il movimento, infatti, non è il pensiero di un movimento e lo spazio corporeo non è uno spazio pensato/rappresentato). Per questo Merleau-Ponty insiste tanto nell'idea dell'intenzionalità fungente, nell'idea che la motilità sia la forma originaria del rapporto io-mondo.

## *κ - Appunti per una 'Fenomenologia della corporeità' (parte II): Dalla sintesi del corpo-proprio alla "scoperta" del* Selbst

**ABSTRACT:** *La percezione del corpo-proprio ci insegna a mettere fra parentesi lo spazio-tempo. Pur dipendendo infatti dalla spazialità e dal rapporto con l'oggetto, il corpo non è riconducibile ad analoghi processi percettivi. Le motilità e le cinestesi giocano un ruolo fondamentale per la coscienza in quanto ogni abitudine implica in sé un movimento. Il nostro "corpo esteso" è vivo e senziente e apprende continuamente dai contenuti oggettuali. Questa "coscienza nucleare", la fenomenologica coscienza d'oggetto, dà forma al nostro corpo che diviene, così, un insieme di significati vissuti. L'attenzione verso l'oggetto denuncia infatti non solamente la presenza di un oggetto nel mio campo visivo ma anche la presenza stessa del mio campo visivo. La coscienza che conosce l'oggetto risulta trovarsi in uno stato di veglia maggiore, è chiaramente concentrata e possiede un'attenzione rafforzata. Oltre a fornirci una "sensazione di conoscere", le nostre "immagini del conoscere" (rappresentazioni inconsce che influenzano e modificano esse stesse lo stato interno dell'organismo) formano la base di semplici inferenze non verbali che vanno a rafforzare, attraverso il moto del sentimento, il processo stesso della coscienza nucleare. Questo perché noi immagazziniamo nella memoria non soltanto gli aspetti della struttura fisica dell'oggetto ma anche tutti gli aspetti fenomenologici relativi al nostro coinvolgimento motorio ed emotivo. Emozione, sentimento e coscienza sono ineluttabilmente legati al corpo. Conoscere e sentire sono due ambiti fenomenologicamente differenti, seppure correlati. Il sentimento, infatti, non è sempre conoscibile per l'io e non è riducibile alla coscienza. Il modello neurofisiologico suggerito da Damasio sottolinea come la coscienzialità intenzionante non sia nemmeno associabile alla linguisticità del pensiero. L'esistenza di un Sé prelinguistico è sperimentalmente evidente. Inoltre, il "senso di Sé" esibisce un precedente biologico preconscio che Damasio definisce proto-Sé: una collezione di configurazioni neurali che formano, istante per istante, la mappa dello stato della struttura fisica dell'organismo nelle sue numerose dimensioni. È una dimensione "inaugurale" di una forma non verbale di coscienza, il suo sostrato biologico. La memoria è collegata sia a questo proto-Sé non cosciente, sia al Sé nucleare cosciente, il quale si forma a impulsi ed emerge nella ripetizione del processo conoscitivo. Il senso di un Sé che sente è quindi il senso di "qualcosa che accade nel nostro organismo". Nella realizzazione pratica di quel sentimento, l'azione finisce così per seguire ciò che l'io sente e non semplicemente quello che il soggetto giudica giusto e sbagliato. Sono le emozioni a guidarci mostrandoci "oggetti intenzionali nuovi". Soltanto l'emozione rivela l'orizzonte pratico dell'io.*

La percezione dello spazio e la percezione delle cose, come visto, non costituiscono due problemi nettamente distinti. Le determinazioni spaziali costituiscono infatti l'essenza dell'oggetto. Così era in Cartesio, in cui la materia si riduceva essenzialmente all'estensione, ovvero alla spazialità geometrica; così era anche in Kant, in cui le determinazioni spaziali, imposte agli oggetti dalla forma dell'intuizione sensibile, costituivano la realtà fenomenica delle cose esterne. Anche nella visione fenomenologica la percezione dello spazio ci dà direttamente e contemporaneamente la percezione dell'oggetto.

Il corpo-proprio, pur dipendendo dalla spazialità e dall'oggetto, non è però riconducibile ad analoghi processi percettivi. Questo lo abbiamo esaminato nel capitolo precedente, quando abbiamo di fatto affrontato il problema delle motilità e delle cinestesi come problema dell'estensione di una

coscienza nucleare spazialmente diffusa. Parlare fenomenologicamente di una "coscienza nucleare", profondamente intenzionata verso un oggetto (ved. capitolo θ), significa parlare di una nuova ristrutturazione percettiva non soltanto dell'oggetto *x* adesso considerato, ma anche di una profonda ristrutturazione dei nostri schemi volitivi e corporei. Ogni percezione d'oggetto, donandoci in ultima analisi il senso stesso della relazione oggetto/organismo, ci svela direttamente alcune caratteristiche del nostro io percipiente, partendo dalla percezione del corpo-proprio e dal relativo schema corporeo incarnato.

La percezione del corpo-proprio ci insegna quindi a mettere fra parentsi, a "radiare" lo spazio-tempo dall'esistente[184]. Tutto questo, bene inteso, sebbene *essere un corpo* significhi in prima istanza rimanere legato al mondo, dunque inerire *anche* a una specie di spazialità primordiale. Prendiamo il caso dei bambini: se li osservassimo nei loro primi tentativi di afferramento, ci accorgeremmo che essi guardano sempre l'oggetto che intendono afferrare e mai la propria mano che lo afferra. Per loro, i differenti segmenti del corpo non sono conosciuti se non nel loro valore *funzionale*. Per questo gli infanti non possiedono una grande coordinazione di movimenti. Confrontandoli con gli adulti, – vedendo cioè i bambini nella loro linea di sviluppo, – osserveremmo come questi arrivino a una visione d'insieme del proprio corpo assai più completa, proprio perché astratta[185]. Gli adulti – noi stessi – non riconoscono *con la vista* ciò che hanno avuto occasione di vedere più frequentemente (non riconoscono, ad esempio, la mano perché è la parte del proprio corpo che vedono più spesso). Noi sappiamo piuttosto riconoscere immediatamente la *rappresentazione visiva* anche di ciò che nel nostro corpo rimane invisibile. Lo stesso accade in un'allucinazione autoscopica, in cui il malato riconosce se stesso soltanto in un oggetto diverso dalla propria persona (pensiamo al personaggio di Adrian nel *Doctor Faustus* di Thomas Mann, 1947). Il possesso di uno schema corporeo funzionale e sviluppato ci permette infatti di riconoscere un oggetto che tocchiamo senza il bisogno di tradurre "nel linguaggio della vista" una mia impressione tattile[186].

---

[184] L'atteggiamento tipico dell'epoché husserliana.

[185] La teoria stadiale di Jean Piaget riconosce lo "*stadio operatorio formale*" (che s'instaura solo a partire dai 12 anni di età) come l'ultima tappa dello sviluppo cognitivo dell'individuo. Solamente a questo punto, il pensiero diviene finalmente ipotetico-deduttivo poiché consente di compiere operazioni logiche su premesse puramente ipotetiche e ricavarne conseguenze appropriate. Si opera infatti sul piano astratto senza bisogno di supporti materiali. Nello stadio operatorio formale, la realtà non è più la fonte dei propri atti, bensì una delle manifestazioni del possibile.

[186] Sempre all'interno della *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty legge e cita, criticandolo, il *Saggio di una teoria della visione* di George Berkeley (1709) riguardo all'associazione tra impressioni visive e impressioni tattili. Secondo il filosofo e teologo irlandese, noi non impariamo per abitudine ad associare le due cose: difatti se un nato cieco riacquistasse di colpo la vista non potrebbe lo stesso avere, nell'immediato, una corretta percezione della distanza. Merleau-Ponty la pensa differentemente. Il fenomenologo francese pensa sì che la connessione tra le varie impressioni (tattili e visive nell'esempio) non avvenga per abitudine, ma sottolinea come *la* connessione sia in un certo senso *originaria* all'interno del corpo, dunque immediata.

Il nostro corpo è acquisito, pertanto percepibile in virtù della sua legge di costruzione. Husserl parla in questi termini già in *Idee II* → Noi conosciamo la forma del nostro corpo *esattamente come* conosciamo *in anticipo* tutte le possibili prospettive di un cubo a partire dalla sua struttura geometrica. L'oggetto, del resto, si presta a essere percorso mentalmente nei suoi elementi. Tuttavia, per Merleau-Ponty, l'analogia non regge. Perché se il nostro corpo è anzitutto struttura, forma, *Gestalt*, "legge efficace" dei suoi stessi movimenti e mutamenti, esso dev'essere più conformemente paragonato, più che a un oggetto fisico (il cubo), a un'opera d'arte: la sua unità è infatti un'unità di significati (senso tattile, senso visivo, eccetera) e non l'unificazione intellettuale e prospettica delle percezioni sotto un'unica legge. *L'unità del corpo è garantita dall'atteggiamento*; il suo modo di essere nell'esistenza e il suo "stile" si esprime nei gesti e nei movimenti[187]. Allo stesso modo, un'opera d'arte presenta ed esprime la sua corporeità nella materialità. Un romanzo, una poesia, un quadro, un brano musicale: ogni opera d'arte è un "essere" di cui non si può distinguere l'espressione dall'espresso, il cui *senso* è accessibile solamente per "contatto diretto" (addirittura irradiandosi in una dimensione spazio-temporale).

Anche il nostro corpo è un nodo di significati. Tanti significati fanno, tutti insieme, un medesimo gesto. Tanti gesti fanno un corpo.

Non a caso, per Merleau-Ponty, ogni abitudine implica in sé un movimento. Ogni abitudine è motoria, oltreché percettiva. L'identificazione di percezione e motilità discende da una concezione della corporeità intesa come "ambiente anonimo", luogo d'incontro tra il soggetto e le cose mondane. La percezione degli oggetti si effettua nel corpo come "potere motorio" di annettersi gli oggetti, di farli propri. Ogni oggetto ha allora un valore d'uso, – un *affordance* direbbe Gibson, – ma possiede anche un altro valore di sorta. Pensiamo al bastone di un cieco che diviene una specie di prolungamento funzionale del proprio corpo[188]. L'esempio è tanto più evidente per dimostrare in che modo l'abitudine motoria *sia* effettivamente l'abitudine percettiva: l'uso del bastone "attenua" infatti il contatto e la pressione con l'oggetto, tuttavia, sebbene la percezione non avvenga più nell'immediato dell'epidermite ma attravero il media dello strumento-bastone, la Percezione legge gli stessi dati sensibili che la persona toccherebbe attraveso l'immediatezza delle proprie dita.

[187] La fenomenologia merleaupontiana sembra quasi voler sfociare nel comportamentismo. "Parlare" significa infatti non soltanto "dire attraverso le parole", ma anche "dire attraverso l'intonanzione, l'accento, i gesti, la fisionomia, eccetera". Il comportamento diviene un *plus valore*, una specie di supplemento di senso che non rivela i pensieri di chi parla ma la sorgente stessa dei suoi pensieri.

[188] Ne ha dibattuto Husserl in alcune riflessioni degli anni Trenta: l'utilizzo di uno strumento lega quello strumento al nostro corpo, come se si trattasse di un'estensione, di un organo accessorio. Non un organo nuovo però, poiché tale legame è limitato all'uso effettivo che viene fatto dello strumento (*Assosiative Passivität des Ich und Ichaktivität in der Untersten Stufe; Kinästhese in der Praktischen un Nichtpraktischen Funktion*. *Zur Konstitution der Tastwelt*. *Die Haptischen Kinästehesn*. Manoscritto inedito conservato a Lovanio nella signatura D 12 III). Il passo sarà ripreso dal neuroscienziato Giacomo Rizzolatti nella definizione del corpo come "agente di costituzione spaziale" (*So quel che fai*, 2005).

L'abitudine non consiste quindi nell'interpretare la pressione del bastone sulla mano come il segno di una determinata posizione del bastone stesso. Le prospettive di contatto bastone-cosa non sono indizi ma *aspetti* della percezione. Cioè dire: il bastone non viene più preso in considerazione, esso non è più un oggetto che il cieco percepisce, ma l'appendice strumentale del suo corpo che utilizza per percepire ciò che non potrebbe percepire altrimenti.

Tornando all'esempio dei bambini, vediamo che anche il processo di sviluppo sottende la medesima questione. Quando i bambini si abituano a fare qualche cosa, quando imparano, quando vengono addestrati, acquisiscono un certo atteggiamento e lo fanno anzittutto muovendosi rispetto alla spazialità primordiale del loro ambiente mondo, in una parola: *percependo*. Anche la mimesi si basa su questo[189]. Quando un infante impara a distinguere l'azzurro dal rosso lo fa sempre *per via percettiva* e non passando attraverso il concetto-significato di "colore" (rosso o azzurro che sia). Pertanto lo sguardo del bambino che osserva il comportamento di un adulto e lo imita, corrisponde a ciò che il bastone corrispondeva per il cieco.

Sia esso occhio, mano o bastone, il nostro "corpo esteso" è sempre vivo e senziente poiché apprende continuamente dei contenuti oggettuali. La coscienza nucleare, – la fenomenologica coscienza d'oggetto, – dà così forma a un corpo che diviene, anzitutto, un insieme di significati vissuti. Non per caso Damasio utilizza l'espressione "coscienza estesa" per indicare il flusso dei significati costruiti o introiettati all'interno dell'organismo[190].

---

[189] La mimetica sarebbe mera ripetizione meccanica, istituzione di automatismi, qualora non si fondasse su una stretta relazione empatico-percettiva. Ci sono dei passaggi molto raffinati in *Fenomenologia della percezione* (che comunque citerò più avanti) dedicati all'apprendimento infante-genitore che avviene tramite l'imitazione dell'atteggiamento adulto. In quei passaggi della sezione *L'Altro e il Mondo umano*, Merleau-Ponty riesce, a mio modo di vedere, a suggellare da un punto di vista fenomenologico le grandi intuizioni wittgensteiniane delle *Ricerche filosofiche* (l'imparare una regola, l'addestramento, il contesto signitivo dei *giuochi linguistici*, eccetera), andare oltre la linguisticità e al vuoto agire comunicativo. Merleau-Ponty riesce altresì ad anticipare i discorsi, oggi tanto in voga, sull'empatia fisiologica basati sull'evidenza di sistemi percettivi (presenti specialmente alla base del giro frontale inferiore dell'emisfero di destra) definiti dallo stesso scopritore Giacomo Rizzolati con l'espressione "*neuroni mirror"*. I neuroni specchio sono delle cellule motorie del cervello che si attivano sia durante l'esecuzione di movimenti finalizzati, sia osservando simili movimenti eseguiti da altri individui conspecifici. *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio* (2006) è il testo che Rizzolatti ha scritto assieme al filosofo Corrado Sinigaglia per divulgare la sua scoperta.

[190] Qui il modello damasiano che emerge dai testi del neurologo portoghese (primo fra tutti *Emozione e coscienza*, 1999) è presentato come una sorta d'integrazione della "dottrina fenomenologica". Con questo non voglio dire che Husserl, se fosse nato a Lisbona nel 1944, avrebbe parlato in questo modo; non voglio neppure asserire che la fenomenologia trascendentale possa oggi essere ridotta a una teoria psicologica interconnessionista tra mondo emotivo e razionalità. Ciò che vorrei provare a fare è però fondare una visione che prenda la fenomenologia come spunto e base teorica, riconoscendo alle intuizioni husserliane e merleaupontiane tutti i vizi ma anche le loro inestimabili virtù. Sarebbe infatti improponibile e assolutamente fuori luogo prendere, ad esempio, la fenomenologia trascendentale così per come Husserl l'aveva "sistematizzata" un secolo fa e provare ad attualizzarla nel dibattito contemporaneo. I limiti della speculazione filosofica del pensatore moravo sono chiari. La filosofia, quando parla di percezione e di coscienza, dovrebbe farlo non più utilizzando un mero linguaggio metafisico platonico (che inevitabilmente finisce per incartarsi nella vuota discorsità), piuttosto confrontandosi *perlomeno* con le evidenze sulla percezione e sulla coscienza derivate dalle più moderne scoperte scientifiche. Come detto, in questo, Merleau-Ponty è stato di gran lunga più avveduto di Husserl. Ciò nonostante, il modello fenomenologico nella sua interezza non riesce lo stesso a *cogliere* alcune sfumature di significato, né può arrivare a confermare, nella speculazione, alcune evidenze o intuizioni neuroscientfiche. La fenomenologia può *accogliere*, tuttavia, quelle intuizioni e quelle evidenze. In altre parole: la fenomenologia può essere

Conoscere e sentire sono due ambiti fenomenologicamente differenti, seppure correlati[191]. Non a caso il sentimento, – inteso come affezione neurale, – non è sempre conosciuto dalla coscienza. Damasio tende infatti a distinguere tre stati: [1] l'emozione; [2] il sentire; [3] il sentire reso conscio. Come visto, l'intenzionalità è compresente al modello neurobiologico ivi presentato. Quando un oggetto *x* si mostra alla coscienza esso chiama la stessa anzitutto a un'elaborazione-rappresentazione visiva. La contemporanea attivazione di alcuni siti neurali (corteccia prefrontale, amigdala, tronco encefalico) coinvolge il circuito mnestico sovrapponendo, per così dire, all'immagine dell'oggetto intenzionato un'immagine di un altro oggetto, precedentemente conosciuto. Il coinvolgimento dell'organismo è però segnalato anche dall'attivazione di siti d'induzione emotiva (alcuni nuclei monoamminergici, le cortecce somatosensitive, le cortecce del cingolo, oltre che le ghiandole endocrine)[192]. Tuttavia questo processo accade indipendentemente dal riconoscimento cognitivo dell'oggetto percepito. Cioè dire, il senso cosciente – ovvero la supposta sovrapposizione dell'oggetto presentificato con l'oggetto *x* presentato ora alla coscienza – è ancora da stabilirsi *significativamente*.

L'attenzione verso l'oggetto denuncia, come detto, non solamente la presenza di un oggetto nel mio campo visivo ma anche la presenza stessa *del* campo visivo. Per Damasio la fase preliminare dell'attenzione precede, essa stessa, la coscienza nucleare, ovvero una forma d'intenzionare ben precisa: la focalizzazione sulla relazione stabilitasi tra oggetto e organismo attratto. Differentemente da altre proposte però, – per quel che ci riguarda, specialmente da quella freudiana, – il modello suggerito da Damasio sottolinea come la coscienzialità intenzionante non sia

---

*non* in contraddizione con esse. Questo è il discorso che vorrei provare a portare avanti con la presentazione, anzitutto, dei modelli non soltanto teorici di Antonio Damasio o Gerald Edelman (che vedremo in seguito), come anche nella riproposizione di alcune intuizioni del primo modello freudiano.

[191] L'emozione e la coscienza (il sentimento e il giudizio) sono correlate dal fatto primordiale di *mirare* ambedue alla sopravvivenza dell'organismo. Per Damasio, entrambe le facoltà affondano le loro radici nella rappresentazione del corpo-proprio (*Emozione e coscienza*, p. 54). L'emozione non riguarda però più soltanto il piacere o la paura, riguarda anche fattispecie meramente simboliche, astratte. Durante la formazione di una determinata rappresentazione sensoriale, – ancora prima che essa prenda parte al flusso cosciente di pensiero, – un'emozione relativa instaura un certo meccanismo, riflessiologico e metabolico, all'interno dell'organismo. Essa può direttamente esprimersi, ad esempio, nel cambiamento del tono muscolo-scheletrico, come anche in un movimento del corpo. Secono gli studi più accreditati della psicobiologia delle emozioni (penso ad esempio ai lavori di Robert Plutchik), le emozioni correlano gli organismi di comportamenti adattivi immediati, siccome orientati alla sopravvivenza, mentre la coscienza mantiene il compito di *raffreddare* quel calderone emotivo qualora un comportamento indotto possa risultare controproducente. Ironia vuole, sottolinea Damasio, che la ragione necessiti comunque dell'emozione per "scaldare i suoi motori": ogni immagine percepita o evocata dalla coscienza è infatti accompagnata s*empre* da qualche tipo di risposta emotiva.

[192] Secondo il "modello Damasio", il substrato della rappresentazione delle emozioni è spiegabile come una raccolta di disposizioni neurali in un certo numero di regioni cerebrali situate nei nuclei subcorticali del tronco encefalico, dell'ipotalamo e dell'amigdala. Esisterebbero infatti delle rappresentazioni *implicite e inattive*, dunque non accessibili direttamente alla coscienza: stiamo parlando di semplici configurazioni potenziali che possono attivarsi esclusivamente come risposta emotiva. Lo stato emotivo comporta dunque cambiamenti che pervengono allo stato corporeo e allo stato cognitivo. Vale però anche il discorso contrario: qualsiasi cambiamento produce modificazioni di rappresentazioni, dunque, anche la modificazione di una rappresentazione *top-down*, secondo il modello cognitivista, induce una trasformazione a livello emotivo.

immediatamente associabile alla linguisticità del pensiero. Alla domanda "La mente cosciente si produce tramite il linguaggio?", il neurologo portoghese risponde convintamente "No". In questo, possiamo rivedere l'impronta stessa delle stratificazioni husserliane (*Ideen II*). Allora la coscienza non è semplicemente un'interpretazione verbale dei processi mentali, né il linguaggio è il "raffreddamento" che permette la giusta distanza dalla cosa percepita. Il linguaggio, – come ho sottolineato altre volte, – è una sorta di suggello del pensiero, non il suo fondamento, non la sua condizione.

> *Le parole e le frasi del linguaggio sono la traduzione di qualcos'altro, una conversione di immagini non linguistiche che rappresentano entità, eventi, relazioni e inferenze. Se il linguaggio opera per il Sé e per la coscienza nello stesso modo in cui opera in ogni altro caso, ovvero simboleggiando in parole e frasi ciò che già esiste in forma non verbale, devono esistere un Sé non verbale e un conoscere non verbale* (*Emozione e coscienza,* pp. 135-6).

Naturalmente l'esistenza del *Sé* – di un *Sé* prelinguistico – è per Damasio sperimentalmente evidente → Pazienti con gravi disturbi neurologici possono rimanere svegli e attenti e possono comportarsi nel modo più adeguato al fine di raggiungere i propri obiettivi. La presenza di azioni finalizzate e incoscienti mette infatti in mostra la contraddizione stessa di una piena coincidenza tra coscienza (nucleare) e linguaggio. A seguito di una lesione nell'area di Broca e Wernicke, – seguendo un altro esempio, – un afisico globale può comunque comunicare seppure fuori dai consueti segni linguistici. Egli non parla ma la sua coscienza è comunque attiva e funzionante, com'è funzionante il suo *Sé autobiografico*. Ripensiamo a riguardo anche agli esempi sul *neglect* presentati da Neil Carlson e Carlo Umiltà. Così come la memoria convenzionale può essere del tutto dispensata dal partecipare alla creazione della coscienza nucleare, così lo è, a maggior ragione, pure il linguaggio[193]. Proviamo a essere più precisi: secondo Damasio, la coscienza nucleare non è fondata sulla memoria estesa, semmai richiede la non compromissione e il buon funzionamento di

[193] Essere coscienti significa, in poche parole, fondamentalmente, possedere un *senso di Sé*. Ciò nonostante, il pretesto della coscienza rimane sempre l'originaria interazione con il mondo oggettuale. Scrive ancora Damasio: "*È presente una coscienza nucleare quando i dispositivi cerebrali di rappresentazione generano* una descrizione non verbale*, per immagini, del modo in cui lo stato dell'organismo viene modificato dalla elaborazione di un oggetto da parte dell'organismo stesso e quando tale processo intensifica l'immagine dell'oggetto causativo, mettendolo* in posizione saliente in un contesto temporale e spaziale" (*Emozione e coscienza*, p. 206). La coscienza dipende, dunque, dalla costruzione interna di una relazione oggetto/organismo. Secondo una prospettiva squisitamente neuropsicobiologica, infatti, l'organismo è un'unità, proiettato in mappe cerebrali → Le mappe sensomotorie (relative all'oggetto) producono sempre *modificazioni* delle mappe relative all'organismo; queste modificazioni sono a loro volta ri-rappresentate in altre mappe che rappresentano la *relazione* tra oggetto e organismo; queste rappresentazioni di secondo ordine si traducono in *immagini mentali* (Per Damasio, tutte queste mappe sono direttamente legate alla corporeità, poiché le serie di immagini mentali che descrivono queste relazioni possono essere benissimo tradotte come *sentimenti*).

una memoria a breve termine. Dire però che la coscienza richiede una forma di memoria operativa non significa dire che la coscienza nucleare coincida con essa. Questa "intenzionalità damasiana", – comprovando, di fatto, la non monoliticità della coscienza, suddivisibile perlomeno fra "coscienza nucleare" e "coscienza estesa", – non necessita difatti di una conoscenza fattuale di elementi unici e specifici. L'intenzionalità, – rappresentata secondo questo modello dalla coscienza nucleare, – può benissimo basarsi sulle generalità del pensiero[194].

La conoscenza oggettuale, come visto, rimanda, – tramite la relazione oggetto/organismo, – a una forma d'intenzionalità apprensiva, autoriflessa. Non siamo però ancora parlando di autocoscienza.

Nel 1865 il famoso fisiologo francese Claude Bernard coniò l'espressione *milieu intérieur* per designare l'ambiente interno all'organismo. Il concetto è l'anticamera del principio di *omeostasi* che Damasio fa risalire a un altro fisiologo: lo statunitense Walter Bradford Cannon. Esso indica il profilo interno del fluido entro cui le cellule rimangono stabili indipendentemente dall'ambiente esterno all'organismo. Naturalmente questo principio rappresenta, anche per lo stesso Damasio, l'impulso interno di autoconservazione, o meglio, la tendenza di un corpo a conservare se stesso (non a caso il biologo britannico Steven Rose preferiva a "omeostasi" il termine "*omeodinamica*"). In quanto *ibrido di piante e spettro*[195], anche l'organismo umano rischia infatti di deteriorarsi con l'alterazione di alcuni processi biochimici.

Per Damasio, il *senso di Sé,* – già precursore dell'io,[196] – ha un precedente biologico preconscio che il neurologo definisce *proto-Sé*.

Il proto-Sé è una "collezione" coerente di configurazioni neurali che formano, istante per istante, la mappa dello stato della struttura fisica dell'organismo nelle sue numerose dimensioni. Trattasi di una collezione incessantemente aggiornata di configurazioni neurali. Damasio lo definisce ancora *il sostrato biologico della coscienza* (p. 189).

Quando l'organismo instaura una relazione oggettuale, non si "scaldano" soltanto i nostri dati sensoriali ma anche quelli mnestici, motori, emotivi, propriocettivi. Come visto, le mappe

---

[194] Alcune chiarificazioni. Come visto, Damasio distingue LA coscienza perlomeno fra: [1] "coscienza nucleare" (corrispondente all'intenzionalità brentaniana), [2] "coscienza estesa" (corrispondente, in una certa qual misura, alla memoria e al flusso dei vissuti per com'erano stati già teorizzati nella fenomenologia husserliana). Ora il neurologo portoghese è riuscito sperimentalmente a dimostrare che le due forme di coscienza sono sì correlate ma per molti aspetti indipendenti. Difatti, se è vero che la compromissione della coscienza intenzionale compromette anche quella estesa, non è vero l'esatto contrario: quando infatti a essere disregolata è la coscienza estesa, la coscienza nucleare mantiene generalmente intatte le sue funzioni. Ciò da cui dipenderebbe invece l'intenzionare è il sentimento, o meglio ancora, l'emozione (ved. nota precedente). Questo perché la coscienza non è mai data senza un senso interiore basato sulle immagini di Sé, ovvero *il senso di un sé prelinguistico e preverbale che sappia mantenere la relazione (originaria) tra l'organismo e l'oggetto*. La coscienza si genera per impulsi (p. 157), essa si aggregga e si disgrega per ogni contenuto oggettuale di cui dobbiamo essere coscienti. Tuttavia, pur configurandosi rispetto a un oggetto, pur modificandosi rispetto alla relazione oggettuale, la coscienza rimane sempre e comunque, fondamentalmente, un "senso interiore".

[195] Friedrich Wilhelm Nietzsche, da *Così parlò Zarathustra* (riferimento dello stesso Damasio).

[196] Da intendersi come la parte di coscienza possidente di linguaggio.

sensomotorie concernenti l'oggetto creano delle modificazioni interne al soggetto percipiente, dunque, il cervello *causa* immagini[197] dell'oggetto *x* intenzionato: sono rappresentazioni inconsce

[197] Questa è probabilmente l'ennesima mia suggestione, ma tutto il discorso "prelinguistico immaginale" mi richiama alla mente un famoso tentativo "linguistico immaginale": mi riferisco alla particolarissima teoria linguistica che emerge nel *Tractatus logico-philosophicus*. La teoria del segno e del significato che Wittgenstein ci propone nella sua opera giovanile s'incentra difatti sul concetto chiave dell'immagine/proposizione: "*Noi ci facciamo immagine dei fatti*" (2.1). L'immagine/proposizione è un ritratto [*Bild*] della realtà, di cui condivide la medesima *forma/struttura logica*. È esemplificativa, a riguardo, la proposizione 4.012 ove Wittgenstein spiega come il segno → "aRb" sia un segno che designa una relazione *reale* tra un elemento fattuale "a" e un elemento fattuale "b". Questa proposizione logica è di certo immediatamente intuibile, contrariamente a quanto accade per un'espressione siffatta → "Piove", giacché essa non raffigura la medesima forma logica del fatto cui fa riferimento (l'addensarsi delle nuvole, le gocce di pioggia che cadono dal cielo, eccetera). Le proposizioni logicamente esatte saranno allora quelle che non si limitano a *dire* un fatto, ma che *mostrano* parimenti la relazione interna tra gli elementi fattuali, cioè dire la struttura logica dell'evento. Qualsiasi fatto ritratto mostra la totalità della combinazioni possibili all'interno della proposizione linguistica, sullo sfondo del mondo. Questa è la distinzione supposta tra il pensare/dire (del *logos* inteso come calcolo) e il pensare/vedere (l'intuizione mondana). Il *Tractatus* si apre con due asserzioni inequivocabili: "*Il mondo è tutto ciò che accade*" (1), "*Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose*" (1.1). I fatti sono stati di cose possibili [*Sachverhalt*], composti a loro volta da elementi atomici fissi, gli oggetti, la sostanza del mondo. Affermando che il mondo è tutto ciò di cui si può parlare, accettiamo allo stesso modo la seguente equazione → OGGETTO : NOME = FATTO : PROPOSIZIONE. I fatti, peraltro, sono delle realtà contingenti, siccome possono accadere o non accadere senza inferire per questo con gli altri eventi. Wittgenstein rinnega quindi qualsiasi vincolo causale tra ciò che accade, anzi taccia di superstizione una simile credenza. L'immagine/proposizione è a sua volta un fatto, qualcosa che accade, e non un oggetto sussistente: essa è piuttosto una concatenazione di diversi elementi proposizionali, che condivide con il fatto cui si riferisce la medesima struttura logica. Ciò sta alla base del cosiddetto parallelismo tra linguaggio e mondo, che dunque si rispecchia in una mera concordanza formale. Il rapporto tra immagine e fatto sta dunque nell'immediatezza della forma logica, di quella struttura che, – per quanto Wittgenstein voglia scongiurare, – non può che configurarsi come la mediazione di una grammatica logica trascendentale. Ecco perché il riconoscimento di un'immagine nell'immagine/proposizione sta proprio nell'unità del dire/mostrare: in questo modo, invero, il segno (proposizionale) *dice* il fatto cui si riferisce e *mostra* il suo senso (visibile dal pensiero). Alla triade fenomenlogica IDEALITÀ – COSCIENZA – OGGETTO, il *Tractatus* sostituisce la triade composta da: SEGNO – SENSO – FATTO (dove il "segno" sta per la proposizione, il "senso" per l'immagine logica e il "fatto" per la realtà cui ci si riferisce). Wittgenstein distingue propriamente il "simbolo" (o "espressione") come ciò che del segno rimanda al senso della proposizione, cioè dire il corrispettivo linguistico-proposizionale della forma logica grammaticale. Il simbolo è ciò che linguisticamente richiama il concetto di "cane", sia che io dica "*cane*", "*dog*" o "*Hund*". Il segno espressivo è dunque l'unità del significato e del significante, di ciò che è detto e di ciò che viene soltanto mostrato. La critica del linguaggio, – la filosofia, – preserva pertanto l'annoso compito di espellere tutti i segni-nonsense all'interno della proposizione, distinguendoli dai simboli espressivi. La purificazione del linguaggio permetterà allora la corrispondenza più esatta e immediata tra segno e senso. In questo la filosofia assume un ruolo pratico: quello di donare uno sguardo depurato, presentare la "giusta visione" delle cose. L'ascesi mistica è dunque un'epoché che conduce alla semplice costatazione di un mondo che è *il mio mondo*, un mondo cioè in cui soggetto e oggetto sono ricomposti sullo sfondo di una totalità di possibilità fattuali, in cui la contingenza rivendica un legame indissolubile con la necessità dell'esistenza e la meraviglia dell'esserci. Ma proprio poiché il pensiero è il luogo d'incontro tra fatto e immagine, Wittgenstein decide di assumere una prospettiva solipsistica. Il *solipsismo* rappresenta quella concezione filosofica che riconosce come essenti soltanto il soggetto e le sue rappresentazioni, e dunque la derivazione di ogni fatto dalle impressioni soggettive. In contrasto dunque al puro realismo. Paradossalmente, però, il solipsismo – afferma Wittgenstein – se condotto con rigore, coincide con lo stesso realismo (5.64), giacché ogni fatto esistente esiste a prescindere dalle mie stesse impressioni → L'occhio vede soltanto ciò che riesce a cogliere nel suo campo visivo, – la contingenza fattuale, – e non la necessità del bulbo oculare (5.63). Così il soggetto si ritrova a esperire il limite del mondo, dove l'"io" evapora, lasciando il mondo esattamente così com'è. "*A crede che p*", "*A pensa p*", "*A dice p*" sono allora tre espressioni differenti riconducibili alla medesima proposizione logica fondamentale: "*'p' significa p*" (laddove 'p' rappresenta il segno proposizionale, l'immagine, e p il fatto cui essa ci si riferisce). A non ha dunque alcun valore significante, si limita a descrivere 'p' ma è pur sempre 'p' a darci p. Ecco che l'unità tra A e 'p' – tra senso e segno – può essere mostrata, ma non detta. Ciò di cui solo si riesce a dire è la correlazione esterna tra un fatto-designato e un'immagine/proposizione (In altre parole: perché questa correlazione abbia luogo occorrerà chiamare in causa un'unità immediata nel pensiero, ovvero una forma logica impersonale/trascendentale, soltanto mostrabile e mai dimostrabile. La coincidenza tra il "mondo" e il "mio mondo" mette in campo, dunque, la medesima coincidenza tra 'p' e p.) Il mistico è pertanto la risultante logica di questa visione giusta, *sub specie aeternitatis*, il riconoscimento di una contingenza fattuale sullo sfondo di una necessità universale. Per Wittgenstein occorre che il mondo sia conosciuto logicamente, vivendo quindi l'esperienza di un limite linguistico: accorgersi di non poter parlare di ciò che è realmente essenziale, del *Mistico*, l'ineffabile, la forma logica del

che influenzano e modificano esse stesse lo stato interno dell'organismo (la "struttura" del proto-Sé). Noi "sappiamo di esistere" perché la narrazione di un oggetto ci mostra protagonisti dell'atto conoscitivo (una specie di *cogito ergo sum* rivisto e corretto), cioè dire, "sappiamo di essere noi quel soggetto che vede" perché la narrazione oggettuale raffigura anche un noi-che-vede-l'oggetto. La prima base del noi cosciente, tuttavia, è un'affezione fenomenologicamente data, una sensazione che scaturisce nella ri-rappresentazione del proto-Sé non cosciente mentre questi viene modificato. Il primo espediente della coscienza è la creazione di tale descrizione e il suo primo risultato è la *sensazione* di conoscere. Per questo il conoscere inerisce originariamente, – come in Husserl, così in Damasio, – a una descrizione preverbale.

Questo meccanismo di ri-rappresentazione, di ri-mappatura, è però fondamentale per comprendere anche la natura della stessa coscienza nucleare (o meglio, delle varie coscienze nucleari che si formano in ogni relazione oggettuale) che è appunto transitoria pur lasciando dietro di sé qualche residuo mnestico[198]. La memoria, secondo Damasio, è la forma della coscienza estesa: il *Sé autobiografico*.

---

linguaggio, la grammatica del mondo. In tutto questo, io ci ho visto sempre un mondo extralinguistico, per l'appunto, "immaginale".

[198] Il linguaggio e le stesse argomentazioni usate da Damasio nel testo *Emozione e coscienza* mi riportano alla mente un'altra opera, risalente a più di un secolo prima. Un'opera incompiuta, datata 1895, particolarmente grezza, ripudiata non a caso dal suo autore e che venne poi pubblicata, postuma, solamente nel 1950. Sto parlando del testo freudiano *Progetto di una psicologia* (o *Progetto per una psicologia scientifica*), opera attraverso cui l'ancora giovane neurologo Sigmund Freud tracciava, mediante una prima definizione del problema linguistico *nella* coscienza, un teorico funzionamento del mentale partendo dalla sua diretta generazione mnestica e percettiva. Con questo testo, Freud prova infatti a fornire un accurato modello neurofisiologico ad arco riflesso (conforme alle legge psicodinamica di Weber-Fechner → "L'intensità della sensazione varia proporzionalmente con il logaritmo della forza dello stimolo che la suscita") del funzionamento dell'apparato psichico. L'intento è di correlare i vari processi psicologici (sia mnestici, sia percettivi) al flusso di energia psichica presenti all'interno dell'unità costitutiva del sistema nervoso, il neurone. Questo significava, per Freud, spiegare come ogni processo mentale constasse nel trasferimento di energia all'interno di un sistema nervoso saldamente fondato sul principio inerziale [*Traegheitsprinzip*]. Tale principio d'inerzia tende tuttavia a essere *costantemente sfaldato* dalle continue stimolazioni interne (le *pulsioni*) e dalle pressioni esterne (gli oggetti conosciuti) che il corpo e la mente, in qualche modo, subìscono. Gli eccitamenti subìti tendono infatti a soddisfare la loro prerogativa di piacere (perché per Freud il corpo tende sempre al piacere, piacere inteso, come ricorda lo stesso Damasio, nell'equilibrio di uno stato di fame o di sete) attraverso una scarica energetica (o *funzione primaria*) che occorre nell'indurre il sistema nervoso ad abbandonare la sua originaria tendenza all'inerzia (l'omeostatica damasiana). Per contro, anche l'accumulazione di energia non scaricata, dunque accumulata e pronta semmai per una scarica futura, risulta tendenzialmente spiacevole per la Psiche. La *funzione secondaria* sta proprio, secondo Freud, nella gestione di questo accumulo di $Q\eta$ (quantità di energia): attraverso questa reggenza, l'energia s'immagazzina, diventando necessaria per un soddisfacimento futuro, maggiore, magari più gratificante, che sappia rispondere cioè alla biunivocità tra il desiderio specifico [*der Wunsch*] e il *suo* oggetto di soddisfazione (quel *segno di realtà*, o *Realitätszeichen*, non necessariamente presente *hic et nunc* alla coscienza), rispetto a un impeto immediato dato, invece, da una scarica istintiva. La funzione secondaria è quella disciplina che richiama il *principio di piacere* [*Lint prinzip*] al *principio di realtà* [*Realität prinzip*]. La costanza (il mantenimento ottimale e la gestione dell'energia) è il secondo principio su cui si basa la Psiche. Naturalmente, perché tutto questo possa accadere, occorre che la Psiche *sappia* immagazzinare, insieme all'energia, anche delle *informazioni mnestiche* mutuate dall'esperienza: per rendere questo plausibile, Freud prova allora a disegnare un rivoluzionario modello neuronico (che non troverà mai una conferma sperimentale) suddividendo le funzioni percettive da quelle mnemoniche. Esisterebbe perciò, – secondo il *Progetto,* – un *Sistema φ*, adibito agli stati percettivi, in cui i neuroni, direttamente collegati agli organi di senso, non opporrebbero alcuna resistenza al passaggio degli eccitamenti. Di contro, ecco un altro sistema, il *Sistema ψ*, destinato alle funzioni mnemoniche e i cui neuroni esercitano, tramite proverbiali barriere di contatto, una resistenza alla circolazione libera di energia. Questo secondo sistema fungerebbe da *deposito permanente d'informazioni* (le cosiddette *tracce mnestiche,*

La memoria è collegata, dal punto di vista neurale e cognitivo, sia al proto-Sé non cosciente, sia al Sé nucleare cosciente, il quale emerge, a ogni istante, nella *ripetizione* del processo conoscitivo[199].

Queste descrizioni non verbali di secondo ordine (ovvero le configurazioni transitorie della coscienza intenzionale) sono l'input di tutti i processi estesi della mente. Oltre alla memoria, – cioè dire gli invarianti della biografia di un individuo (l'insieme dei ricordi che descrivono l'identità), – le descrizioni sono necessarie per la *registrazione permanente ma disposizionale delle esperienze del Sé nucleare*[200]. Queste registrazioni possiedono l'importante caratteristica funzionale di potere

---

corrispettivo del *Sé autobiografico* in Damasio). Ogni traccia mnestica, frutto di una barriera di contatto facilitata, darebbe poi luogo a una specie di rappresentazione ideativa, o meglio, a un contenuto determinato di un atto di pensiero specifico. Freud postula difatti l'esistenza di un terzo sistema neuronico, il *Sistema ω*, che non lavora attraverso accumulazioni o scariche di quantità energetiche, piuttosto inducendo la Psiche a fare uno "sforzo qualitativo". Il cosiddetto *Sistema ω* rappresenta gli stati di coscienza (l'Io classico freudiano). Questo *Progetto di una psicologia,* come si evince dai pochi passi qui sintetizzati, rappresenta, pur nella sua paradossalità, un'opera filosoficamente importantissima, fondamentale soprattutto perché è in questo testo che, *per la prima volta*, Freud riduce l'ambito coscienziale del pensiero conoscitivo/osservante (*ω*) a quello linguistico: "*L'associazione verbale* […] *consiste nel collegamento dei neuroni ψ con i neuroni che servono alle rappresentazioni sonore e sono intimamente associati con le immagini verbali motorie. L'eccitamento procede in ogni caso dall'immagine sonora verso l'immagine verbale e di qui alla scarica. Quindi, se le immagini mnestiche sono costituite in modo tale che una corrente parziale può passare da loro alle immagini sonore e alle immagini verbali motorie, allora l'investimento dell'immagine mnestica si accompagna con l'informazione della scarica, informazione che è un segno di qualità e allo stesso tempo un segno di coscienza del ricordo. Ora, se l'Io reinvesta queste immagini verbali come ha già reinvestito le immagini della scarica esso crea per se stesso il meccanismo capace di dirigere correttamente l'investimento ψ verso i ricordi che emergono durante il flusso di Qη.* Questo è il pensiero cosciente, osservante" (p. 263). Come dimostrato, nel modello di Damasio, l'istituzione del *Sé* e del *proto-Sé* scombina un po' le carte in tavola di questo Io esclusivamente linguistico. Tuttavia, questo disegno freudiano presentato all'interno del *Progetto* si presenta solamente più grezzo di quello delineato un secolo più tardi dal neurologo portoghese, e rappresenta, a mio parere, un degno sistema antesignano. Infatti nel *Progetto* è ancora esplicitamente descritto il modo in cui, mediante l'attenzione (o "messa in parola" secondo il Freud più maturo, o "messa in immagini" seguendo invece Damasio), il pensiero genera scariche elettriche, diventando in questo modo cosciente: l'apparizione del segno di qualità (che poi prenderà forma compiuta mediante il linguaggio) avviene nell'ambito del sistema circoscritto ed esclusivo dei neuroni *ψ* (riconoscimento delle immagini sonore + attività di fonazione) precedendo dunque l'attivazione di ω. Nell'ambito di un pensiero "emancipato" il linguaggio sviluppa comunque quella funzione esclusivamente pratica di "raffreddamento" per tutte le pulsioni trattenute: "*Man mano che aumenta il numero di ricordi, nuove vie di spostamento si creano costantemente. Per questa ragione, si scopre che è vantaggioso seguire appieno tutte le diverse percezioni, al fine di trovare la via più favorevole; e questo è il lavoro del pensiero conoscitivo"* (p. 282). L'io, solamente definendosi mediante il linguaggio, può sottrarsi all'urgenza della scarica: la parola, cioè dire, *relativizza* ogni desiderio impellente, introducendo rappresentazioni alternative, simbolizzazioni associative, vie laterali di soddisfacimento, contenendo in questo modo finanche l'affetto suscitato da un ricordo penoso. Soltanto l'acquisizione del linguaggio verbale rappresenta, dunque, per il "primo" Freud, l'emancipazione necessaria per il pensiero, il passaggio dalla funzione primaria a quella secondaria, il distanziamento indispensabile della mente dalle pulsioni somatiche. Detto questo, naturalmente il limite freudiano – uno dei limiti freudiani – è però quello di considerare l'*emozione* (meglio, l'*emotività*) solamente alla stregua di *pulsione*, come qualcosa che va scaricato al più presto e che non ha – come invece accadrà nel modello teorico e sperimentale damasiano – un autentico valore funzionale. La prima funzione delle emozioni, scrive Damasio, è la relazione funzionale con l'ambiente esterno. La seconda funzione (ancora dal testo *Emozione e coscienza*) è il regolamento dello stato interno dell'organismo.

[199] Per quanto concerne l'età evolutiva, sottolinea Damasio, è plausibile che nelle prime fasi della nostra vita possa esistere solamente una reiterazione di stati del Sé nucleare che non assumono la forma definita di una narrazione coscienziale estesa.

[200] Damasio aveva già parlato all'interno de *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano* (1995) dell'ipotesi del "marcatore somatico". Se dovessi ora sintetizzare il senso del suo primo testo, direi che Damasio abbia voluto dimostrare quanto l'emozione sia fondamentale per la coscienza soprattutto per ciò che concerne lo scopo principe del ragionare pratico: l'atto decisionale. Chi decide, infatti, conosce la situazione in cui è immerso, come anche conosce le varie possilità di scelta, le conseguenze delle diverse decisioni prese, eccetera. La conoscenza esiste, infatti,

essere riattivate all'occorrenza[201], oppure trasformate in immagini esplicite, come anche potere essere parzialmente modificate mediante successive esperienze dello stesso genere o da esperienze simili. Come detto, secondo Damasio, *la coscienza viene creata a impulsi*: il proto-Sé originario, modificato dal primo oggetto intenzionale, diviene in un certo senso "inaugurale" di una forma *non* verbale di coscienza. Stiamo comunque parlando, – ed è importante sottolinearlo, – di diversi processi sinergici, dinamici, mai conclusi, che possono prendere forma tutti contemporaneamente: le varie strutture percettive che si attivano o riattivano davanti a un qualsiasi oggetto intenzionale

---

sotto forma di "rappresentazione nella memoria" e la memoria interna al ragionamento, assieme all'immaginazione di tutti gli scenari futuribili, è funzione dei costi/benefici di una determinata scelta. Ora, il criterio di scelta – è dimostrato – non è soltanto un mero calcolo razionale. Per questo Damasio ipotizza l'ipotesi (nota in letteratura psicologica come "marcatore somatico") di una funzione emozionale che funga propriamente come "corsia preferenziale" per i nostri ragionamenti decisionali. Ad esempio, un crampo allo stomaco – inconsciamente associato all'esito di uno scenario negativo rispetto a decisioni passate simili – ci porterebbe a escludere automaticamente alcune possibilità di scelta, a decidere entro un numero minore di alternative possibili. I marcatori somatici – letteralmente incarnati nel corpo – sono, per Damasio, esempi speciali di sentimenti generati a partire dalle emozioni secondarie (colpa, imbarazzo, gelosia, orgoglio), connessi gli uni alle altre, tramite l'apprendimento. La maggior parte dei marcatori somatici che noi impieghiamo per decidere "razionalmente" è stata infatti creata dal nostro cervello durante processi d'istruzione e socializzazione: non sono soltanto preferenze interne, ma anche influenze che ci derivano dalla cultura e dall'ambiente, convenzioni sociali, norme etiche. Sono percorsi introiettati in una specie di "Super-io corporeo". Per Damasio, il sistema neurale critico ai fini dell'acquisizione dei marcatori-emettitori-di-segnali si troverebbe, secondo alcune evidenze sperimentali, all'interno delle cortecce prefrontali. Le cortecce prefrontali ventromediane, quali "magazzino delle rappresentazioni disposizionali", ricevono infatti i segnali dalle regioni sensitive (nelle quali abbiamo visto si formerebbero le immagini-pensieri), nonché dai diversi settori bioregolatori del cervello. I pazienti con lesioni alle cortecce prefrontali – del resto il libro si apre con l'*American Crowbar Case,* il caso classico di Phineas Gage, l'operaio della tragedia del Vermont – sono risultati più attenti agli aspetti presenti della decisione, piuttosto che alle conseguenze future. Essi sono difatti definiti "miopi di futuro", o semplicemente avventati: il risulato delle lesioni nelle aree prefrontali è la perdita di ciò che i loro cervelli avevano acquisito rispetto al piacevole/spiacevole di una decisione. Questa lesione compromette, contemporaneamente, il ragionamento, l'emotività e soprattutto il dominio personale e sociale relativo a entrambe (p. 117).

[201] Come vedremo in dettaglio nel capitolo successivo, lo scienziato Gerald Edelman pensa che la coscienza-processo *emerga* dall'interazione del cervello, del corpo e dell'ambiente. La coscienza non può dunque ridursi a una proprietà di una singola area cerebrale. Quella di Edelman è una posizione apertamente antilocazionista che pure rifiuta l'olismo ingenuo (Noë). È chiaro che alcune parti del cervello siano necessarie all'emergenza della coscienza, al punto che danni in alcune di queste aree possono provocarne la perdita. Queste aree, tuttavia, pur necessarie, non sono sufficienti. La coscienza è un processo d'integrazione di aree diverse. La coscienza, per Edelman, è il risultato di un'interazione dinamica che coinvolge e unifica diversi gruppi di neuroni. Al modello computazionale, infatti, il neuroscienziato statunitense contrappone l'idea darwiniana della *selezione*: un intervengo epigenetico che interviene sulla variabilità di una popolazione. Nel cervello di un individuo, le popolazioni sinaptiche che soddisfano i criteri stabiliti dai sistemi di valore, hanno maggiori probabilità di sopravvivere e di contribuire alla produzione di comportamenti futuri. Anche per Edelman sono le emozioni ad attivare i sistemi di valore, dunque a dare un peso agli eventi e all'esperienza. L'attivazione dei sistemi di valore diviene il selettore di gruppi di neuroni che andranno così a costruire mappe da cui emergeranno la coscienza (e la memoria) di quell'evento. Edelman spiega questo collegamento tra aree cerebrali attraverso due concetti: il primo – che noi riprenderemo – è quello delle connessioni rientranti. Le aree si collegano fra loro in virtù di connessioni bidirezionali. Il secondo concetto (che ritroviamo peraltro in Varela) è quello della sincronia: nella formazione della mappa, le popolazioni di neuroni che entrano nel processo cominciano a scaricare alla stessa frequenza, secondo il medesimo ritmo. Il luogo del cervello dove è fortemente presente la rete delle interconnessioni rientranti è quello che collega il talamo e la corteccia (il sistema talamocorticale). Qui si realizza il nucleo dinamico, quel substrato neurale da cui emergerebbe, tramite la memoria del "presente ricordato", il fenomeno di coscienza. Questa coscienza emerge dall'attività del substrato nervoso, ma se ci fosse una relazione causale stretta, – suggerisce Edelman, – noi dovremmo trovare che a uno stato del nucleo dinamico corrisponde sempre e per tutti lo stesso stato di coscienza. Invece le configurazioni neuronali registrate per ciascun soggetto sono personali e differiscono da quelle di tutti gli altri. Come scriveva già James, la coscienza è privata, pur essendo commensurabile a quella degli altri. Torneremo nel prossimo capitolo su questi punti. Per la stesura della presente nota mi sono confrontato con il bellissimo testo di Francesco Bottaccioli *Psiconeuroendocrinoimmunologia. I fondamenti scientifici della relazione mente-corpo. Le basi della medicina integrata* (2005).

danno vita a molte storie intenzionabili nello stesso momento; questa è per Damasio l'essenza del "flusso di coscienza".

L'autore non per caso suggerisce, – pure da un punto di vista meramente neurofisiologico, – l'evidenza dell'esistenza di molteplici eventuali "generatori di coscienza" a diversi livelli del cervello. Esistono infatti diverse strutture cerebrali capaci di ricevere segnali convergenti da varie fonti, in grado cioè, almeno apparentemente, di costruire mappe non verbali di secondo ordine. Damasio cita tra gli altri i collicoli superiori, le cortecce del cingolo, i coordinati della struttura del talamo (p. 220)[202].

La coscienza che conosce l'oggetto risulta quindi trovarsi in uno stato di veglia maggiore. Una coscienza intenzionante è chiaramente più concentrata e possiede un'attenzione maggiore e rafforzata. Oltre a fornire una pura *sensazione di conoscere,* oltre a fornire un'evidenziazione dell'oggetto rispetto allo sfondo percettivo di riferimento, le nostre "immagini del conoscere", – assistite dalla memoria e dal ragionamento, – formano la base di semplici inferenze non verbali che vanno a rafforzare, attraverso il moto del sentimento, il processo stesso della coscienza nucleare. Questo perché noi immagazziniamo nella memoria non solamente gli aspetti della struttura fisica di un oggetto *x* intenzionato, ma anche tutti quegli aspetti fenomenologici relativi al coinvolgimento motorio ed emotivo del nostro organismo mentre coglie gli aspetti fisici suddetti (questa cosa è presente già in Merleau-Ponty, e viene anche ripresa nel testo *Perché non siamo il nostro cervello* di Alva Noë). La struttura dell'io che dunque viene formandosi ha il "sapore percettivo" di una specie di narrazione della coscienza di tipo preverbale (che secondo la mia prospettiva sarebbe non

[202] Ci sono molti spunti di neurofisiologia nel testo damasiano, non sempre confermati sperimentalmente. A ogni modo, l'autore suggerisce di leggere il funzionamento della coscienza partendo anche dalla sua neurologia. Ci spiega come lesioni bilaterali delle mappe d'informazione somatosensoriali del proto-Sé finiscano per danneggiare sempre la coscienza. Stiamo parlando delle zone del tronco encefalico superiore, come anche dell'ipotalamo. Anche lesioni bilaterali del talamo e della corteccia del cingolo possono creare lo stesso effetto. Una lesione bilaterale della corteccia temporale, tuttavia, non danneggia la coscienza nucleare pur indebolendo l'attività delle registrazioni della memoria (dunque del Sé autobiografico). Lo stesso accade per una lesione dell'ippocampo. Secondo Damasio, la coscienza nucleare dipende in modo quanto mai critico dall'attività di un numero particolarmente ristretto di strutture cerebrali filogeneticamente molto antiche (il tronco encefalico, le cortecce del cingolo, eccetera). L'interazione primitiva tra le strutture di questo insieme: [1] provvede alla creazione del proto-Sé; [2] produce la configurazione neurale del secondo ordine che descrive la relazione fra organismo (lo stesso proto-Sé) e l'oggetto; [3] modula l'attività delle regioni di elaborazione dell'oggetto che non appartengono all'insieme sopra descritto. Nonostante la matrice locazio-riduzionista delle sue descrizioni, Damasio rileva quanto la coscienza, in realtà, non possa esistere in un luogo specifico (l'autore criticherà molto aspramente anche la teoria dell'*homunculus* che definisce, senza mezzi termini, "abominevole", p. 230) ma in una profonda interazione funzionale delle strutture mentali (p. 327). Ciò di cui Damasio è comunque persuaso è l'*emersione* della coscienza da presupposti chiaramente biologici. Non a caso sottolinea come, nell'ambito delle strutture che provvedono al proto-Sé (e alla formazione delle mappe di secondo ordine), vi sia una notevole sovrapposizione di funzioni biologiche tra cui: [1] regolazione dell'omeostasi; [2] segnalazione dello stato del corpo riferito al "sistema" piacere/dolore; [3] partecipazione ai processi del sentire e dell'emozione; [4] partecipazione ai processi dell'attenzione; [5] partecipazione ai processi della veglia e del sonno; [6] partecipazione ai processi dell'apprendimento. Il ruolo dell'emozione è fondamentale poiché la coscienza dipende da regioni che sono evolutivamente più antiche, situate nelle profondità anatomiche del cervello.

troppo dissimile dalle strutture della categorizzazione antepredicativa presentate già nella fenomenologia husserliana).

La narrazione "percetteologica" della coscienza è una *narrazione di secondo ordine*[203], la quale può comunque essere convertibile direttamente in una linguisticizzazione del pensiero (una specie di *narrazione di terzo ordine*). Per Damasio, difatti, la coscienza non coincide con il linguaggio (com'era in Freud[204]) ma le è appena successiva[205]. La coscienza sta invece nel *vedere*, in un atto di presa-di-possesso di natura percettiva → Se l'esistenza della coscienza dipendesse dalle traduzioni verbali, – sostiene Damasio, – si dovrebbero allora tenere in conto le diverse traduzioni; ci sarebbero allora molteplici tipi di coscienza (alcuni veritieri, altri meno), molteplici livelli e intensità di coscienza (alcuni efficaci, altri meno) e anche vuoti di coscienza (pp. 226-27). Viceversa, dettagli non verbali, sfuggiti allo stato di attenzione linguistica, filtrano comunque nella mente creando lo stesso una presa-di-possesso. La narrazione percettiva è fisiologica e naturale, riguarda infatti le cosiddette "rappresentazioni immaginali". L'intera costruzione della conoscenza dipende dalla capacità di creare mappe di ciò che accade nel corso del tempo *dentro* il nostro organismo, *intorno* a esso, *al* nostro organismo e *con* il nostro organismo. Che cosa potrebbero implicare queste rappresentazioni immaginali per come Antonio Damasio ce le sta qui presentando? A mio parere, che la costruzione della conoscenza finisca per fondarsi quasi esclusivamente sul sentimento, o meglio sul sentire-il-sentimento.

Secondo la nostra particolare prospettiva, – che a questo punto potremmo anche definire *epistemologica,* – "conoscere" e "sentire" si ritrovano spesso, come dire, "mano nella mano", finendo finanche per scambiarsi le parti. Eppure ci sono delle considerazioni fondamentali rispetto alla fenomenologia filosofica che non possiamo trascurare o lasciare, per dovere storiografico, chiaramente insolute.

Husserl stesso, difatti, riguardo al ruolo delle emozioni e del moto specifico del sentimento, palesa un importante "retrofront". Tanto che pure la disamina delle *Ricerche logiche*, – la *Quinta*, per la precisione, – viene quasi completamente superata a partire dalle investigazioni di *Idee I*.

---

[203] Il "primo ordine" cui fa riferimento Damasio corrisponde al precursore biologico del proto-Sé. Questa distizione in ordini di narrazione è presente nel testo *Emozione e coscienza*.

[204] "*L'apparato di linguaggio ci è svelato perciò come una parte corticale dell'emisfero sinistro ricca di interconnessioni, tra le terminazioni corticali del nervo acustico e del nervo ottico, delle fibre motorie del linguaggio e del braccio*" (*Zur Auffassung der Aphasien* (1891), Fischer, Frankfurt am Main 2001, p. 147).

[205] Probabilmente è solamente all'interno del Sé autobiografico che il linguaggio comincia a trovare pianta stabile. Eppure anche il Sé autobiografico, – che per Damasio sarebbe appannaggio esclusivo dell'essere umano adulto, – è infine indipendente dal linguaggio. Esso non coincide neppure con il raziocinio, né con la memoria operativa. Anch'esso è una specie di sentimento, poggiato sul famoso paradosso jamesiano per cui il Sé, immerso nel flusso di passato, presente e futuro, immerso nel flusso di cose reali o immaginifiche, cambia continuamente procedendo nel tempo (mentre noi conserviamo il senso, – o meglio l'immagine, – di un Sé univoco che si mantiene identico per tutta la nostra esistenza). Questo "sentimento" è per Damasio il Sé autobiografico, forma della coscienza estesa (p. 263).

All'interno del testo del 1900-01, l'autore parla ancora di oggetti percettivi come "beni", enti dotati di un significato pratico e di un valore che si manifestano propriamente negli atti di sentimento, del desiderio e della volontà. Questo perché, nel determinare lo statuto dei sentimenti intenzionali, Husserl prende ancora spunto, pedisseguamente, dalle sole ricerche di Franz Brentano che avevano richiamato l'attenzione sul fatto per cui tutti i sentimenti (intenzionali) fossero *atti fondati su una rappresentazione*. Husserl parla, infatti, d'intenzioni affettive [*Gemütsintentionen*], cioè dire: atti emozionali [*Gemütsakte*] che non possiedono oggetti propri ma che ricevono l'oggetto *in quanto si fondano su degli atti intellettivi* (l'esempio classico è quello di un giudizio che motiva una gioia). Nelle lezioni sull'etica del 1908-09, l'atto emozionale è inteso ancora da Husserl come un atto *non oggettivante*, che non produce o non possiede un proprio oggetto. "*Il piacere e il dispiacere si rivolgono all'oggetto rappresentato, e senza questo rivolgersi non potrebbero affatto esserci*" (*Ricerche Logiche II*, p. 178). Gli atti intellettivi sembrerebbero dunque ancora indipendenti (nella possibilità cioè di sussistere anche senza atti emotivi propri). Ne consegue che l'emozione finisca per fondarsi su un atto intellettivo (un giudizio), nel senso che quest'atto intellettivo "motiva" dall'interno quello emozionale [*Gemüt*]. Ma questa prima disamina della vita emotiva verrà progressivamente superata non appena Husserl scoprirà quanto l'emozione rimanga fondamentale per la coltura dei valori.[206]

[206] Quando infatti *sentiamo* qualcosa *come* bello, quando dunque avvertiamo un bene, un valore [*Gutwert*], sarebbe irrazionale non provare gioia nell'averlo, nel vederne la realizzazione. Se assumiamo di "sentire" la bellezza di una certa cosa, – dunque anche il suo valore-bello [*Schönwert*], – la percezione del valore oggettuale può essere accompagnata dalla coscienza della mancanza dell'oggetto bello percepito. Tutto questo motiverebbe dall'interno "*un desiderio razionale e, se l'oggetto si desse come qualcosa di realizzabile, di una legittima volontà*" (*Lineamenti di Etica formale*, p. 66). Emozione, desiderio e volontà – come atti intellettivi – rimangono pertanto correlati siccome tre momenti precipui che scandiscono la struttura della razionalità pratica. Dapprima vi sarebbe una percezione del valore che si realizza nell'atto emozionale (l'esistenza dell'oggetto viene sentita come motivo di gioia o tristezza), dopodiché – se l'esistenza è sentita come motivo di gioia – sorgerebbe il desiderio. Infine, si passerebbe alla volontà. Sembrerebbe questa, dunque, la scansione ottimale di una pronta "etica intellettualistica", dalla quale, tuttavia, Husserl vuole prendere le distanze: i tre momenti – ci dice – non sono mai consequenziali ma sempre intrecciati l'uno all'altro. In realtà occorrerebbe pure distinguere due tipi di atti emozionali: [1] quelli che presuppongono una convinzione d'essere e dunque che si fondano su atti intellettivi (ved. *Ricerche Logiche*); [2] quelli che invece fanno apparire nuovi oggetti, cioè valori, come ad esempio la fedeltà, la lealtà, il coraggio, eccetera. Presto Husserl si accorge che la percezione del valore non può infatti sostenersi su una "teoria cognitiva delle emozioni" → "*Tutti gli atti in generale – anche quelli di sentimento e di volontà – sono "oggettivanti", "costituiscono" originariamente degli oggetti e sono sorgenti necessarie di diverse regioni dell'essere e quindi anche delle relative ontologie*" (*Idee II*, p. 294). Attraverso l'intuizione emozionale, ovvero il "sentire-il-sentimento", una coscienza valutante costituisce la sua oggettualità "assiologica", che è di nuova specie rispetto al semplice mondo delle cose: un "esistente" di una regione nuova. Un valore, chiaramente, non è come una pietra: un valore non si può vedere ma può essere *sentito*. I valori si danno alla coscienza soltanto nella maniera del *sentire emozionale*. Le emozioni rappresentano, dunque, una specifica modalità di esperienza attraverso cui si rendono accessibili alla coscienza oggetti che non potrebbero manifestarsi altrimenti. *Le emozioni "fanno vedere", "mostrano" nuovi oggetti e con essi "fanno apparire" nuove modalità pratiche, nuovi orizzonti intenzionali*. Questo senso introduce allora una dimensione totalmente nuova: "*con i nuovi momenti noetici si fanno avanti nei correlati nuovi momenti noematici"* (*Idee I*, p. 290). La vita emotiva ha una portata trascendentale straordinaria poiché, *soltanto in quanto dotato di sentimenti*, un soggetto può vivere in un mondo di valori e di sensi. Le emozioni non si basano su giudizi cognitivi. Pertanto, la razionalità delle emozioni deve essere cercata a un livello più profondo rispetto a quello di una semplice teoria cognitiva degli atti di pensiero. Per Husserl, tuttavia, le emozioni rimangono "razionali" siccome possono sempre essere tradotte in atti discorsivi. Soltanto la ragione dossica (discorsiva) può infatti esplicitare le emozioni, ci dice. Ciò nonostante, l'autore rimane assai lontano da una teoria cognitiva delle emozioni *à la* Carl

Stumpf, – maestro cui aveva non a caso dedicato le *Ricerche Logiche*, – secondo cui, un'emozione non passa, non si modifica e non si modula finché non si riesce a presentare a chi ne è preda lo stato di cose (la rappresentazione o il giudizio) sotto un'altra luce. L'Husserl di *Ideen* non denega quest'aspetto della vita emozionale ma ci spiega come anche l'emozione possa sostenere, – nel caso specifico del sentimento dei valori, – un atto intellettivo. "*Se l'emozione non fosse un dominio di intenzioni, se sul suo terreno non si prendessero decisioni, sia pure appunto nel modo della sfera emotiva, se non si esprimesse il proprio voto, allora il conoscere non potrebbe davvero trovare né un valutare né contenuti di valore, ma si imbatterebbe soltanto in vissuti ciechi*" (*Lineamenti di Etica Formale*, p. 81). Kantianamente parlando, è chiaro come, nonostante la ragion pratica abbia delle caratteristiche peculiari rispetto a quella puramente logica, quest'ultima mantenga un dominio che abbraccia l'intera vita della ragione, poiché solo con l'atto dossico, con la formulazione linguistica in giudizio, l'oggetto viene posto *in senso proprio* (solo con gli atti discorsivi emergono atti effettivamente obbiettivanti; diviene esplicito ciò che gli atti emozionali portano con sé). Qua sta pure la differenza husserliana tra la sfera logica e quella etica: mentre attraverso gli atti di giudizio ci riferiamo a dei contenuti giudicativi, attraverso gli atti di sentimento ci riferiamo a degli oggetti-valore. Il parallelismo è dato dal fatto che ogni atto del valutare può essere trasformato in un atto dossico (quando invece di fruire di una bellezza, diciamo "*Questo è bello*") e che è attraverso quest'espressione proposizionale che la ragione pratica diviene obiettiva. Da un lato, Husserl ha ritenuto di dovere prendere le distanze dall'intellettualismo etico; dall'altro, rimane convinto che bisognerebbe evitare di pensare la vita emotiva come una *struttura irrazionale*, espressione di meri stati psichici o *riduzionisticamente biologici*. I valori, gli oggetti della vita emotiva, hanno una loro struttura razionale conformi (ma non identici) a regole formali e proposizionali che – in quanto *analogon* – la ragione logica è capace di esplicitare. Così, in questa rappresentazione vi è una validità oggettiva del sillogismo, senza che questo dica qualcosa sulla verità del ragionamento. Ancora secondo Husserl, esistono forme del ragionamento pratico violando le quali si sconfina necessariamente nell'*irrazionalità pratica*. L'obiettivo di un analogo della logica formale nella sfera pratica è il *grande assente* di tutta la tradizione filosofica, da Aristotele a Kant. La tradizione, infatti, ha sempre cercato di fondare la vita etica interrogandosi sui suoi fondamenti contenutistici, su *che cosa sia il bene*, mentre avrebbe dovuto far precedere la ricerca da un'analisi che metta in luce le strutture formali e oggettive della razionalità pratica. Soltanto l'imperativo categorico kantiano ha rappresentato un espediente di etica formale. Husserl non intende però riprendere la problematica kantiana che è fuorviante ai fini del discorso. Husserl vorrebbe provare a portare alla luce una nuova regione dell'essere, ovvero quelle *forme apriori* delle proposizioni pratiche. Ma anche nella formulazione di una logica formale dell'etica (una teoria puramente formale dei valori) lo spettro rimane quello dello psicologismo. Se *V* è un valore e *A* è un ostacolo al suo raggiungimento, quest'ultimo dev'essere a priori un disvalore. Ne consegue che ogni valore non è mai tale in se stesso, bensì *all'interno delle relazioni che intrattiene con gli altri valori*. Ciò che emerge è un'intera assiologia formale all'interno della quale sono rinvenibili delle vere e proprie gerarchie di valori. Si delineano così "relazioni razionali" puramente formali tra i valori, per cui la ragione valutativa implica in sé la differenza tra valori fondamentali e valori derivati (*Lineamenti di Etica Formale*, p. 88). Questo discorso "grammaticale" non è troppo dissimile dalle intuizioni wittgensteiniane. Ecco dunque leggi della conseguenza, leggi evidenti della deduzione del valore: tutto ciò forma un sistema razionale dei valori. Ogni valore, rompendo *in pratica* con la propria origine empirica, s'inscrive in nessi di motivazione razionale. L'etica fenomenologica, – che comprende l'intera vita morale, – funziona soltanto se tutti i valori rimangono "incastrati" in rapporti reciproci, se persiste una conformità alla legge [*Gesetzmäßigkeit*]. L'assiologia formale non si esprime infatti sui contenuti della gerarchia, né rispetto al valore supremo. La vita etica si basa da un lato sulla percezione emozionale dei valori, mentre dall'altro non si esaurisce in un "emozionalismo etico", poiché non ogni valore sentito diventa un valore da volere e da perseguire. Quando una cosa ci colpisce, la possiamo infatti apprezzare come "buona". Questa cosa avvertita come buona s'inserisce immediatamente all'interno di un *sistema di valori* e viene dunque valutata *rispetto* agli altri. Nei confronti del valore assorbito da un valore superiore vi sarà dunque un *dovere relativo*. Un imperativo diventa invece *categorico* quando quel valore non può essere assorbito (subordinato) a nessun altro (*Lineamenti di Etica Formale*, p. 150). È chiaro, non soltanto nella terminologia utilizzata, l'ascendente kantiano in Husserl. Non a caso dall'assiologia formale, prende pure le mosse la discussione husserliana sulla volontà (che non esiste prima dell'apparire del valore e della gerarchia in cui esso s'inserisce). La volontà, ancorandosi all'assiologia formale, sfugge nuovamente alle strutture fisiologiche o anche soltanto biopsichiche. Così come sfugge all'identificazione con il desiderio (cosa che invece sosteneva ancora Hobbes in *Elementa philosophiae: De homine*). Per Husserl, attraverso l'atto del desiderio, un oggetto si manifesta nel modo del "*sarebbe bello se*", senza necessariamente divenire uno scopo; nella volizione (l'atto del volere) lo scopo è invece esplicitato. Il volere può scaturire da un desiderio, può essere "un desiderio che ha vinto sugli altri" ma può anche emergere indipendentemente da esso. Ad esempio, se desidero una somma di denaro ma il raggiungimento di tale somma comporterebbe compiere delle azioni che reputo ripugnanti, il mio desiderio non potrà trasformarsi in volontà (e questo non allude a una lotta fra desideri, come pensava Hobbes, bensì a un contrasto interno fra valori). Ciò che chiamiamo "indecisione", "dubbio", "propensione" sono infatti atti della ragione (pratica), eventi razionali derivanti dal rapporto al valore. La decisione, tuttavia, non scatta in modo automatico poiché il soggetto, durante il decorso percettivo, può "scegliere" (termine qui utilizzato impropriamente) anche di perseguire un valore inferiore o di agire, per così dire, contro il suo miglior giudizio. Il volere è suscitato dall'apparire del valore, ed è l'atto in cui questo valore si costituisce come scopo della volontà. Infine, andrebbe ancora rilevato come la volontà, secondo Husserl, non vada

Di là della semplice speculazione filosofica, ciò che a noi interessa maggiormente rimane, a ogni modo, il nodo pragmatico dell'emotività, la fondamentale praticità di agire non soltanto rispetto a un'emozione ma rispetto all'*emozione capitale* del nostro "sentire di stare al mondo". Questo è però il medesimo passaggio cui Husserl ci destina nel momento stesso in cui, – a partire da *Ideen,* – il fenomenologo finisce per riformulare tutta la sua teoria dell'intuizione emozionale, estirpandola di fatto dall'ingerenza cognitiva del giudizio e coniungandola, contemporaneamente, sotto la nuova prospettiva dell'agire (nota 207). *L'azione segue ciò che il soggetto sente, non semplicemente quello che il soggetto giudica giusto o sbagliato.* Affinché tutto il percorso fenomenologico trovi in sé una sua coerenza, Husserl presenta tuttavia la *Ragion pratica* del corpo [*praktischen Vernunft*] come un *analogon* (ontologico regionale) della Ragion logica pura. Nonostante la tara intellettualistica che pure il nostro vorrebbe evitare, solamente mediante questo parallelismo, Husserl riesce a scongiurare da un lato l'irrazionalità del sentimento, dall'altro l'intraducibilità del percettivo-corporeo – la categorizzazione antepredicativa – sotto una qualsiasi forma linguistica. Alla fine, una frase del tipo → "*Le emozioni ci guidano, mostrandoci, facendoci vedere nuovi "oggetti" altrimenti inconoscibili"*, o ancora la seguente → "*Soltanto l'emozione, e non dunque il giudizio, rivela l'orizzonte pratico dell'io*", – frasi che ho tradotto entrambe dall'interno di un discorso husserliano, – rivelano l'imprescindibilità di questo approdo integrativo alla neurofisiologia di Damasio, di cui vorrei tornare per un attimo a parlare (per spiegare, infine, la centralità della stratificazione sentimento/emozione).

Il senso di un Sé [*Selbst*] che sente è il senso di "qualcosa che accade nel nostro organismo", il quale deriva dall'atto dell'io percipiente di rappresentare il proprio proto-Sé (come detto,

---

confusa con la scelta: la volontà, infatti, non sempre si basa su una scelta. Per esempio, quando qualcosa s'impone immediatamente come un valore, la nostra volontà è *già data* con altrettanta immediatezza, senza che ciò dia luogo ad alcuna ponderazione. Il volere è invece il risultato di una scelta nel momento in cui si è presentata una domanda disgiuntiva del tipo *"È questo un valore da perseguire o no?"*. La domanda fondamentale cui Husserl vuole invece rispondere con l'assiologia dei valori è la seguente: "*Come devo dirigere la mia vita per essere felice?*", o anche, "*Come posso ordinare razionalmente la mia vita e le mie aspirazioni, come posso sfuggire alla penosa discordia con me stesso, come alla legittima riprovazione dei miei simili?*" (*Lineamenti di Etica Formale*, p. 32). Domande che non alludono certo a una dimensione psicologica ma che rispecchiano "*wittgen-kantianamente"* la "struttura ontologica del soggetto". *A* è superiore a *B*, e se scegliessi lo stesso *B* – ovvero il raggiungimento di un valore inferiore a discapito di uno maggiore – allora agirei irrazionalmente e questo mio comportamento produrrebbe una frammentazione della mia vita psichica, una scissione interna alla mia coscienza, una specie di "senso di colpa" (la sensazione di aver scelto in modo erroneo, o meglio: il sentimento di un'incoerenza della volontà). Husserl, allora, paradossalmente, sembra essere molto vicino a quella stessa idea di etica presentata da un altro grande tedesco, Johann Gottlieb Fichte (*Alcune lezioni su la destinazione del dotto*, 1794), secondo cui il *buon agire* conduce l'uomo a essere sempre "uno con se stesso", soggetto integro e puro, senza alcuna contraddizione interna: "*L'Io empirico, invece, determinato e determinabile da cose esterne, può contraddire a se stesso, e ogni volta che egli si contraddice dà una prova sicura d'essere determinato non secondo la forma dell'Io puro, non da se stesso, ma da cose esterne*" (p. 47). Per la stesura di questa nota ho liberamente attinto dalla monografia di Vincenzo Costa, nonché dall'articolo di Marco Deodati, *Intenzionalità emotiva e valore in Husserl*, «Dialegesthai», 2004.

l'anticamera biologica della coscienza). Ogni coscienza inizia *come* un sentimento (p. 375)[207]. Questo "senso interiore" è tuttavia differente dal senso dell'"emozione come oggetto" che deriva, invece, dall'atto di rappresentare le attività d'induzione dell'emozione (attività che avvengono nella strutturazione prelinguistica – o antepredicativa – di secondo ordine). Sentire un'emozione significa infatti possedere immagini mentali[208] originate nelle configurazioni neurali che rappresentano quei cambiamenti del nostro corpo costituenti l'emozione stessa[209]. Eppure, benché il sentimento sia

[207] Abbiamo visto che, per Damasio, *anche* la coscienza si riduce a un mero "sentimento interiore" (un'estremizzazione che non mi appartiene). La coscienza che vorrei tenere da conto, semmai, rimane quella husserliana e fenomenologica che necessiterebbe, comunque, d'innestarsi su di un qualche sostrato biologico-senziente. La "soluzione" damasiana è una soluzione integrativa e di raffronto rispetto alla coscienza, non certo sostitutiva, tantomeno confermativa della tradizione fenomenologica. La soggettività che caratterizza la nostra esperienza – parafrasando *L'errore di Cartesio* – è data dall'immagine di un oggetto *x* intenzionato con l'aggiunta dello stato del Sé: solo in questo modo il cervello riesce a creare una narrazione dispiegata in immagini. Nelle cortecce sensitive di ordini inferiori, come visto, si formano immagini corrispondenti a un oggetto *x* percepito. Allora il cervello reagisce a queste immagini. Anche nei nuclei subcorticali (l'amigdala, il talamo, i gangli basali, eccetera) cominciano a crearsi delle rappresentazioni disposizionali capaci di generare modificazioni nell'individuo. Soltanto il processo di risposta implica la prima forma di conoscenza (il senso di Sé). Dunque, il processo neurale *minimo* capace di produrre soggettività richiede l'elicitazione delle seguenti strutture: cortecce sensitive di ordine inferiore, centri somatosensitivi, regioni di associazione corticale (sensitivo e motorio), nuclei suborticali. Tutto questo processo neurale *non richiede assolutamente l'investimento linguistico*. Implica infatti una documentazione narrativa non verbale (ma di immagini-pensieri) che si avvale di strumenti rappresentazionali. Lo trovo molto coerente con le nostre investigazioni fenomenologiche: il linguaggio, per Damasio, risulta essere una specie di ri-conferma, un processo di "raffinazione della soggettività". Esso non è la sorgente del Sé, piuttosto la sorgente dell'io (p. 330).

[208] Secondo Damasio, la conoscenza fattuale che si richiede al fine di ragionare o di prendere una decisione "viene alla mente" sotto forma di immagini. Il pensiero è fatto in larga misura di immagini, ci dice. Damasio distingue però le "immagini percettive" dalle "immagini richiamate". In generale tutte le immagini sono costruzioni del cervello, reali per il Sé. Esse vengono strutturate a partire da recettori sensoriali efferenti (es. la retìna) come anche attraverso il controllo di alcune rappresentazioni contenute entro il cervello (ad esempio nei nuclei subcorticali). Le immagini sono il risultato di un intero "macchinario" neurale di percezioni, memorie, ragionamenti all'interno delle cortecce sensitive di ordine inferiore. L'attività di tali cortecce si costituiscono come elaborazioni complesse che si svolgono "dietro la scena" (gangli basali, midollo allungato, eccetera). Le "immagini percettive", nello specifico, sono dei segnali provenienti da un opportuno settore del corpo, segnali convogliati lungo gli assoni neuronali attraverso sinapsi elettrochimiche. Possono essere inerenti a percezioni sia interne (dolore), sia esterne (vista). Ogni collezione specifica riguarda collezioni di aree con relative popolazioni di neuroni. Le rappresentazioni topograficamente organizzate sono il risultato dell'interazione concentrata di queste aree. Non c'è alcun riduzionismo frenologico: Damasio dimostra che soltanto quando viene distrutto l'insieme o la stragrande maggioranza delle cortecce sensitive di ordine inferiore relative a un data modalità, svanisce la capacità di formare quel tipo di immagine. Per questo il deficit percettivo può essere estramamente specifico: ad esempio, nell'*acromatopsia*, un danno localizzato nelle cortecce visive di ordine inferiore provoca non solamente la mancata percezione del colore, ma anche la mancata raffigurazione mentale dello stesso. Ciò nonostante, – occorre ricordarlo, – stiamo sempre parlando di schemi potenziali di attività poiché le rappresentazioni topograficamente organizzate necessarie per l'esperienza-colore, nell'esempio, *vengono sempre create al momento sotto l'impulso di schemi neurali disposizionali*. Lo stesso possiamo dire anche per le "immagini richiamate": Damasio ci dice che il cervello non immagazzina i ricordi come fossero libri sugli scaffali ma che, per efficienza economica, ne conserva solo una parte. Il ricordo è dunque una specie di riproduzione non identica da cui si può risalire per ristrutturare l'evento specifico. La memoria è caratterizzata da un'attività che Damasio definisce "ricostruttiva" (*L'errore di Cartesio*).

[209] La raccolta di configurazioni neurali che costituisce il substrato di un sentimento scaturisce da due classi di cambiamenti biologici precipui: [1] dello stato corporeo e [2] dello stato cognitivo. Rispetto a [1] → Sappiamo che nel circuito corporeo vi sono segnali di cambiamento sia umorali (messaggi chimici trasmessi attraverso il flusso sanguigno) sia neurali (messaggi elettrochimici trasmessi per via nervosa). Quando il corpo cambia, il cambiamento viene registrato in rappresentazioni di strutture somatosensitive del sistema nervoso centrale (a livello del tronco encefalico). Nel circuito *come se* la rappresentazione dei cambiamenti legati al corpo viene quindi creato direttamente dalle mappe sensoriali sotto il controllo di altri siti (tipo le cortecce prefrontali). Rispetto a [2] → I cambiamenti dello stato cognitivo vengono generati quando il processo dell'emozione porta a secrezione di certe sostanze chimiche nei nuclei del prosencefalo basale, dell'ipotalamo e del tronco encefalico. Questi nuclei liberano neuromodulatori nella

immediato, noi non possiamo *sapere* di avere un sentimento se non dopo aver costruito la rappresentazione di secondo ordine – riferentesi alla relazione oggetto/organismo – necessaria alla coscienza nucleare. I sentimenti delle emozioni, a differenza dai sentimenti puri, sorgono da cambiamenti del corpo: sono tutti quei messaggi che le periferie del corpo rimandano al cervello. Oltre al percorso neurale dello stato emotivo all'indietro verso il cervello, l'organismo ha però seguito anche un parallelo "viaggio chimico". Istante per istante si traccia questa mappatura. Pertanto sentire un'emozione è propriamente, per Damasio, l'esperienza del *mentre* degli stati emotivi. L'essenza di questa forma di sentimento è appunto l'esperienza di tali cambiamenti in giustapposizione alle immagini mentali – "immagini del corpo" (o "del cambiamento") + "immagini di altro" (o "immagini mentali propriamente dette") – che hanno dato avvio al ciclo (*L'errore di Cartesio*, p. 210). L'essenza della tristezza o della felicità, per fare un esempio pratico, è la percezione di certi stati del corpo combinata con la percezione delle immagini-pensieri relative alla *nostra* tristezza e alla *nostra* felicità.

Il "sentimento di fondo" è invece l'immagine del nostro *paesaggio corporeo* quando questo non è agitato da nessuna emozione specifica. Ecco propriamente l'immagine coerente del Sé. Questa percezione di un Sé univoco è però un percorso di costruzione, un processo analogo, – almeno a detta di Damasio, – al processo percettivo mediante il quale l'io senziente intenziona il suo oggetto esterno. Ancora da *Emozione e coscienza*:

> *Può sembrare strano, a prima vista, che il sentimento di un'emozione – così intimamente coinvonto nella rappresentazione dello stato corporeo – arrivi a essere conosciuto soltanto dopo che* altre *rappresentazioni dello stato corporeo sono state integrate per dare origine a un proto-sé. E pare strano, senza dubbio, che il mezzo per sapere di avere un sentimento sia un altro sentimento. La situazione si fa comprensibile, tuttavia, quando ci si rende conto che il proto-sé, il sentimento di un'emozione e il sentimento di sapere di avere un sentimento sono emersi in momenti diversi dell'evoluzione e ancora oggi emergono a stadi diversi di sviluppo individuale. Il proto-sé precede il sentimento di base ed entrambi precedono quel sentimento di conoscere che costituisce la coscienza nucleare* (p. 337).

Emozione, sentimento e coscienza, – in quest'ordine preciso, – sono per Damasio intimamente e ineluttabilmente legati al corpo. Il processo è neurofisiologicamente scandito da

---

corteccia cerebrale. S'inducono determinati comportamenti (come ad esempio il gioco, l'esplorazione, la cura, eccetera), dunque si creano cambiamenti nell'elaborazione degli stati corporei (segnali ricevuti e inviati) e della stessa attività cognitiva.

passaggi precisi (che potremmo così, schematicamente, ordinare: [1] Un oggetto esterno induce nell'organismo un'emozione (senza la coscienza che questo accada)[210] → [2] Si attivano determinati siti neurali → [3] Si attivano siti d'induzione delle emozioni, ovvero un certo numero di risposte dirette al corpo e alle altre zone dell'encefalo → [4] Mappe neurali di secondo ordine rappresentano i cambiamenti avvenuti nel corpo → [5] Emergono i sentimenti → [6] Si verificano cambiamenti del proto-Sé che vengono proiettati in strutture neurale di secondo ordine → [7] Emerge un resoconto che descrive la relazione tra l'oggetto dell'emozione, portatore dello stato affettivo, e il proto-Sé.

Le teorie damasiane ci appaiono allora più che una semplice riproposizione della classica psicologica di James-Lange (secondo cui nel corso di un'emozione il cervello produce un cambiamento corporeo, dunque la sensazione relata diviene percezione di tale cambiamento), poiché possiedono una visione coscienziale tipicamente coerente con le rappresentazioni supposte di uno "schema corporeo".

[210] È bene precisare che il rapporto oggetto/organismo è anche per Damasio sempre bidirezionale ed eterodiretto. Vedremo più avanti (in un breve confronto ancora con Merleau-Ponty) come la coscienza che si produce alla fine del processo damasiano sia ancora, non cartesianamente chiara e distinta bensì torbida e opaca, inconfondibilmente vaga; ciò nonostante essa rappresenta non solo una *rivelazione* dell'esistenza per l'esistente, ma anche una "forma produttrice" per l'esistenza stessa. Damasio e Merleau-Ponty, – cioè dire, tradizione neurofisiologica e tradizione filosofica continentale-fenomenologica, – nonostante i nodi dei rispettivi determinismi, condivideranno l'espediente di una *praxis* declinata come "processo libero e creativo".

## *λ - Sulla "materia" della mente. Ancora a proposito della categorizzazione antepredicativa (alcune osservazioni)*

**ABSTRACT:** *Il neurone è caratterizzato da un'importante funzionalità elettrochimica, un alto grado di connettività e una forma irriducibile. I principi che regolano l'attività cerebrale non sono però ascrivibili al solo funzionamento delle cellule neuronali. Per Edelman, i principi che governano i cambiamenti di una coscienza emergente a impulsi sono definibili "epigenetici", relativi cioè all'esperienza e all'ereditarietà familiare. Tutti gli eventi biologicamente chiave si verificano infatti soltanto quando altri determinati eventi abbiano già avuto luogo. Pertanto la coscienza non è più pensabile come sostanza, come fosse una res cogitans, ma bisogna partire dal presupposto che la mente sia un "processo" intimamente legato alla materialità biologica (seppure non riducibile a essa). Tutte le cellule del sistema nervoso si dividono, migrano, muoiono, aderiscono le une alle altre e, soprattutto, si differenziano continuamente. È dunque l'attività di combinazione dei geni a determinare la forma ereditabile del cervello (la morfologia). Esiste una costante e ripetuta selezione di alcune configurazioni di cellule nervose che avviene partendo da una massa variabile di cellule di partenza. La selezione garantisce l'esistenza sia di configurazioni funzionali comuni, sia di una diversità individuale impressionante. Edelman elabora così la sua teoria della selezione dei gruppi neuronici (TSGN): il coordinamento selettivo dei complessi schemi d'interconnessione tra gruppi di neuroni operati dal rientro (ovvero attraverso il processo concernente lo scambio di segnali fra diverse mappe cerebrali) sono alla base del comportamento. È questa la forma biologica della categorizzazione percettiva, la discriminanza selettiva di un oggetto da altri oggetti operata per scopi adattivi che avviene anche tramite l'apprendimento e le funzioni mnemoniche. Attraverso questo capitolo, ho tentato di dare uno spessore biologico alle intuizioni precedenti, soprattutto nel raffronto continuo tra Edelman, Damasio, Freud e Husserl sul tema della percezione e della linguisticità.*

Una delle questioni più spinose del dibattito accademico contemporaneo riguarda la costruzione di un modello "filosofico" del mentale – o meglio della coscienza – capace di tener conto delle molteplici indicazioni che le neuroscienze cognitive, soprattutto negli ultimi decenni, hanno proposto a riguardo. L'atteggiamento più compiacente verso queste ultime parla infatti di *riduzionismo*[211] del mentale alle attività basiche della fisiologia neuronale. Ma noi abbiamo visto, – nell'esempio finora proposto con la teoria emergentista damasiana, – come la coscienza proceda specificatamente *per impulsi*, attraverso correlazioni sinaptiche. Questo modello, di primo acchito, parrebbe inconciliabile con la visione più ortodossa e "filosofica" che la fenomenologia, sin dalla sua fondazione storica, ha voluto incarnare. E in un certo senso è anche vero: i due modelli sembrano assolutamente inconciliabili, giacché la descrizione fenomenica *in prima persona,* – tipica dell'approccio husserliano, – non potrebbe concedere nulla all'oggettività *impersonale* del resoconto scientifico. Se però la fenomenologia – che per molti rappresenta l'ultimo approccio filosofico davvero valido alla teoria della coscienza – non venisse accolta con atteggiamento

[211] Teoria biologica che tende a ridurre i fenomeni vitali e la formazione di ogni organismo a un unico sistema teorico considerato più fondamentale (per esempio quello meccanicistico e quello atomico-molecolare).

conservatore e fideista, bensì come una buona indicazione metodologica, ecco che il dialogo tra scienza e filosofia potrebbe sorprendentemente riaprirsi, con benefici vicendevoli.

Già l'approccio riconducibile alla "neurofenomenologia" (dei vari Varela, Maturana, Zahavi, Gallagher) ha tentato d'imbastire un confronto proficuo tra le evidenze delle differenti discipline. Voglio dire: la prima persona non esclude assolutamente la terza, l'importante è che non sia ricondotta automaticamente a quest'ultima (e neppure viceversa). La filosofia, mediante l'approccio fenomenologico, può cogliere delle evidenze metodologiche precise, soprattutto di ordine etico o di natura estetica; la psicologia, attraverso le accertate tecniche d'investigazione neuroscientifica, riesce a rigirare lo stesso quadro osservando il medesimo oggetto di studio – sempre la coscienza – da una prospettiva differente. E qui mi rivolgo specificatamente ai filosofi: la fenomenologia può e deve *accogliere* alcune rilevanze che le scienze psicologiche hanno sottolineato negli anni, senza per questo sentire di essere entrata in contraddizione con se stessa. Perché questa nostra particolarissima "scienza dei fenomeni", – con tutte le implicazioni e le prerogative proprie che finora abbiamo tentato di evidenziare, – può validarsi soltanto se accettasse anzitutto di confrontarsi con l'oggetto reale di "fenomeno", e non più unicamente con la sua sbiadita copia concettuale e metafisica. Se accettiamo di prendere per buono il fenomeno dai manuali di scienza, – anche l'oggetto "attività neuronale" osservabile nell'atto stesso della sua intenzione, – sarà certamente molto più semplice ricostruire e potere validare il concetto filosofico di "coscienza" nelle implicazioni e con tutte le sfumature di carattere etico e/o estetico desiderate. Perché la coscienza non è solamente l'attività mentale, come quest'ultima non è soltanto riducibile all'elicitazione di alcune popolazioni neuronali. Ciò nonostante, è dal neurone che dobbiamo partire per poter parlare legittimamente di fenomenologia.

Alcuni fondamenti di anatomo-fisiologia dell'attività psichica sono imprescindibili per il proseguio del discorso → Una forma particolarmente irriducibile, un'imponente funzionalità elettricochimica, un alto grado di connettività: queste sono le tre caratteristiche materiche che lo statunitense Gerald Maurice Edelman, premio Nobel per la medicina nel 1972, riconosce come peculiari della cellula neuronale. Pensiamo che soltanto nella neocorteccia, – ove risiedono funzioni quali il linguaggio, il pensiero astratto, gli schemi motori complessi, l'apprendimento, l'ascolto musicale, – esiste un milione di miliardi di connessioni neuronali strettamente differenziate che si formano per ogni attività mentale. Con l'intento di superare ogni propaggine del nodo cartesiano, Edelman cita ancora lo psicologo William James – ma noi potremmo allo stesso modo citare il nostro Husserl delle sintesi passive – dicendo che la coscienza *non è pensabile* in quanto sostanza, in quanto *res cogitans*, piuttosto partendo dal presupposto che la mente sia un processo. Per Edelman, un processo intimamente legato alla materialità biologica del cervello, seppure non

riducibile a essa. Perché già la quantità e la densità delle reti neuroniche è di per sé conciliabile con l'idea di una "funzione cerebrale", ovvero di un'attività mentale (*Sulla materia della mente*). Infatti, il cervello è collegato al mondo esterno da neuroni altamente specializzati chiamati "trasduttori sensoriali", i quali forniscono, tramite i rispettivi organi di senso, segnali afferenti o d'entrata (mentre quelli efferenti, i segnali d'uscita, passano attraverso neuroni collegati ai muscoli e alle ghiandole). Come sappiamo, il sistema principale d'interconnessione neuronale è appunto la *sinapsi*, quella "struttura" in cui l'attività elettrica lungo l'assone del *neurone presinaptico* porta all'emissione di una sostanza chimica, detta *neurotrasmettitore* che induce, a sua volta, una nuova attività elettrica nel neurone che si trova dall'altra parte, e che viene dunque detto *postsinaptico*. Impulso elettrico chiama impulso chimico, e così viceversa. Ora, tutte le reti neuronali, – collegate agli strati sensoriali tramite fibre, – sono dette "*mappe topografiche"* poiché mettono in relazione, di fatto, attraverso percorsi specifici, quei punti appartenenti agli strati bidimensionali dei diversi recettori del corpo (i corpuscoli del derma, la retìna, la membrana timpanica, eccetera) con i punti corrispondenti sugli strati del cervello, il quale riceve infine dalla superficie, segnali tridimensionali.

Eppure, secondo Edelman, l'assetto anatomico del cervello e del sistema nervoso non è determinato esclusivamente da queste conformazioni anatomo-fisiologiche già date, bensì anche e soprattutto da tutta una serie di eventi che accadono all'individuo durante il suo sviluppo (p. 45). Per Edelman, i principi che governano i cambiamenti sono dunque "epigenetici", esperienziali, relativi all'ereditarietà familiare. Detto in altri termini: tutti gli eventi biologicamente chiave si verificano solamente qualora alcuni determinati eventi abbiano già avuto luogo. Quel che rende le mappe tanto interessanti è il fatto che questi eventi epigenetici, – quelli che dalla posizione creano la forma, – già a partire dallo sviluppo dell'embrione, devono in una certa qual misura "anticipare" tutte le future interazioni tra le superfici bidimensionali degli strati di recettori sensoriali e il mondo in cui l'individuo si muove.

Tutto il sistema di mappe e di reti viene creato dal movimento delle cellule durante il procedere dello sviluppo. Tuttavia questi elementi di embrionologia sperimentale non sono così importanti soltanto di per sé, – altrimenti anche noi finti fenomenologi potremmo farci ben poco, – ma perché palesano il medesimo procedimento attraverso cui si formerà e processerà l'attività cerebrale in futuro[212]. La "materia della mente" presenta, dunque, caratteristiche peculiari e a tratti sorprendenti, tanto che lo stesso Edelman è convinto di poter parlare di qualche cosa che non ha eguali in natura:

[212] "*Le regole di sviluppo dell'embrione governano anche lo sviluppo del cervello*" (*Sulla materia della mente*, p. 87).

*A una certa scala il cervello sembra una vasta rete elettrica, alla scala più macroscopica le sue connessioni e la sua organizzazione non assomigliano a quelle di alcun'altra rete naturale o costruita dall'uomo* (p. 49).

La costruzione di reti e di mappe non si esaurisce difatti con lo sviluppo: i neuroni protendono oltre le prime ramificazioni degli assoni, formando arborizzazioni nuove, sovrapposte, sempre più avviluppate. Ciò nonostante la maggior parte delle sinapsi rimane silente poiché non supporta alcun tipo di attività[213].

Rispetto alla prospettiva edelmanniana che egli stesso definisce *topobiologia*, tutte le cellule del sistema nervoso si dividono, migrano, muoiono, aderiscono le une alle altre e soprattutto si differenziano continuamente. È l'attività di combinazioni di geni a determinare una *forma*[214] ereditabile. In breve:

Alcune molecole dette *morforegolatrici* regolano, per l'appunto, l'adesione e il movimento cellulare. Queste proteine sono specificate da certi insiemi di geni in determinate regioni dell'embrione (la loro funzione principale sarebbe far aderire le cellule, connetterle). L'attivazione di geni per sottoinsiemi modifica la meccanica cellulare. Per Edelman, le cellule esprimono i geni nel tempo e nello spazio al fine di dirigere le molecole morforegolatrici, le quali, a loro volta,

[213] Darwin fu il primo a dire che la mente fosse comparsa con l'evoluzione. Edelman vuole fondare la sua *topobiologia* partendo proprio dalle descrizioni funzionalistiche del naturalista britannico: bisogna prestare attenzione alla forma animale – ci dice – perché il nocciolo della questione biologica rimane il tema della "selezione". Anche gli "oggetti intenzionali" andrebbero studiati come entità prima di tutto biologiche. Ciò significa, traslato, che *non possiamo pensare alla mente passando per il solo pensiero*. Persino la filosofia, dunque, deve passare prima per l'embriologia. Durante l'evoluzione, l'intenzionalità (come prerogativa propria del mentale) è emersa abbastanza tardi; il mentale stesso è emerso solamente con il sistema nervoso. La condizione minima del mentale è quindi una certa morfologia. Cartesio è descritto nel testo come il primo grande filosofo a mistificare questo dato inconfutabile, staccando irrimediabilmente filosofia e biologia. Edelman cita anche altri importanti filosofi, criticandoli sul medesimo punto: Locke, Berkeley, Hume, Kant hanno tutti dimenticato la *natura* degli atti di pensiero. "*Colui che comprende il babbuino contribuirà alla metafisica più di Locke*", scriveva Darwin sul suo *Taccuino M*. Edelman cita questo passo. Tuttavia, allo stesso modo, anche la psicologia ha commesso degli errori grossolani ed è finita col mettere da parte il nodo neurobiologico. Ai tempi di James – che pure fu un pioniere della coscienza-processo, – ad esempio, era ancora troppo forte l'uso dell'introspezione. Il comportamentismo fu invece una risposta esagerata e di segno opposto. Gli studi gestaltici hanno avuto il merito di restituire al discorso psicologico le realtà percettive. La vera rivoluzione copernicana avvenne però, a parere di Edelman, con la scoperta di Paul Broca: una lesione a una zona precisa dell'emisfero sinistro conduce all'afasia motoria (1861). Ciò nonostante, la psicologia (come per Husserl: troppo incline alla semplice gestione del dato osservabile) ha spesso dimenticato il nodo fondamentale del suo doveroso apporto scientifico: la relazione tra evoluzione e comportamento. Anche il comportamento – come già il mentale – presuppone infatti una certa morfologia. Per Edelman ciò corrisponde a dire che la selezione naturale influenza il comportamento e che, viceversa, il comportamento deve influenzare la selezione. Alcuni modelli comportamentali, del resto, sono specie specifici, soggetti cioè all'influenza genetica. Passiamo al punto edelmanniano: i geni modificano la forma non attraverso un'azione diretta, bensì attraverso complicate combinazioni. Quanto abbiamo visto rispetto allo sviluppo dell'embrione rimane valido anche per lo sviluppo futuro del cervello: l'effettiva formazione dell'anatomia cerebrale dipende da muscoli che agiscono sulle ossa, da nervi che agiscono sulla in un dato ordine, dipende tutto, cioè, dal resto del fenotipo.

[214] Il DNA "produce" RNA, il quale "produce" le rispettive proteine: di fatto è la cellula a produrre, secondo il fenotipo, la sua sostanza chimica. La forma della proteina dipende dunque dalla sequenza di amminoacidi, che a sua volta dipende dalla sequenza originale di parole codificate nel DNA corrispondente. La funzione della proteina, quindi, dipende dalla sua forma.

controllano il movimento delle cellule e la loro adesione. Queste azioni dispongono gruppi cellulari in prossimità gli uni degli altri, consentendo lo scambio di segnali induttivi che modificano l'espressione di geni omeotici. Il risultato finale è appunto la morfologia con la propria combinazione specifica di geni.

Come detto, il cervello si sviluppa in un modo analogo all'embrione: si formano mappe, strutture neurali con una certa funzione specifica. *Quel* che accade dipende però da *dove* accade: affinché si verifichi un evento in un certo luogo, occorre che in precedenza si siano verificati altri eventi in altri luoghi. Proprio per questo, *è impossibile trovare un'identica configurazione di cellule nervose nella stessa posizione e nello stesso momento persino in due gemelli geneticamente identici!* In base a criteri – a questo punto – topobiologici, possiamo dunque affermare che esiste una costante e ripetuta selezione di alcune configurazioni di cellule nervose che avviene partendo da una massa variabile di cellule di partenza. La selezione garantisce così l'esistenza di configurazioni funzionali comuni a tutti gli esemplari di una specie, nondimeno, garantisce *una diversità individuale a livello delle più minute reti neurali*.

La diversità, – pertanto la "coscienza individuale", – deriva dalla stessa natura dinamica degli eventi topobiologici.

Esistono forme di ragionamento caratteristiche della biologia che non compaiono in altre scienze. Ad esempio, il pensare in termini di "popolazioni". La variabilità degli individui di una popolazione – ci dice Edelman – è la sorgente di diversità sulle quali agisce la selezione naturale[215]. Sia che derivi *dal basso* (ovvero dai processi graduali dell'evoluzione stessa), sia che derivi *dall'alto* (ovvero dalla popolazione già caratterizzata da una caratteristica *x*), è sempre attraverso il "riconoscimento" che la selezione opera. Il riconoscimento è il continuo adattamento – o "unione adattiva" – tra gli elementi di un dominio fisico preciso e le novità che si presentano tra gli elementi di un altro dominio fisico più o meno indipendente dal primo. L'evoluzione opera *per selezione*, attraverso il riconoscimento, e non dunque *per istruzione-apprendimento*: non è sbagliato dire che il cervello apprende; è però più esatto affermare che esso opera come un sistema selettivo somatico, né più né meno, per esempio, del nostro sistema immunitario[216].

[215] Le popolazioni cui alludiamo sono le popolazioni dei neuroni all'interno delle mappe cerebrali.

[216] Nel 1972 Edelman assieme al biochimico inglese Rodney Robert Porter vinse il premio Nobel per la medicina proprio per gli studi sul sistema immunitario, nello specifico per la scoperta della struttura chimica dell'anticorpo. Senza voler entrare troppo nello specifico, Edelman è stato il primo ad affermare che il sistema immunitario (come altri sistemi specifici dell'organismo, tra cui quello nervoso) operasse attraverso il riconoscimento del sé dal non-sé. Un sistema comprensivo di *memoria*, dunque. I vecchi studi concernenti l'immunologia descrivevano il sistema immunitario come un sistema capace di operare "per istruzione", quasi fossero le molecole estranee a offrirgli informazioni. Oggi si sa, invece, che il sistema immunitario lavora in modo differente. All'interno del testo che stiamo tenendo da conto, *Sulla materia della mente*, Edelman cita la "teoria della selezione clonale" proposta dall'immunologo austriaco Frank Macfarlane Burnet, al quale si deve l'intuizione dell'esistenza di una tolleranza immunitaria

La prospettiva topobiologica, fondandosi fortemente sul tema della selezione, viene anche definita *darwinismo neurale*.

Il punto di vista selettivo ha inoltre il grande merito di sbarazzarsi definitivamente degli spettri dell'homunculus – quelli che ancora Daniel Dennett aveva definito "teatro cartesiano"[217]; – come riesce altresì a superare la visione più estrema di coscienziale restituiteci dalle teorie cognitiviste: *quel* calcolatore-elaboratore che possederemmo nella mente. Il nostro cervello è piuttosto, secondo Edelman, un sistema di selezione, il cui incontro con il mondo esterno avviene sì a posteriori, ma sulla base di un reportorio di variabilità già presente. Edelman elabora così la sua *teoria della selezione dei gruppi neuronici* (o *TSGN*).

I tre principi della TSGN sono riguardanti: [1] l'organizzazione iniziale dell'anotomia del cervello durante lo sviluppo, [2] la successiva selezione degli schemi di risposta da parte di quest'anatomia durante l'esperienza e [3] il tema del "rientro", ovvero il processo concernente lo scambio di segnali fra le diverse mappe cerebrali.

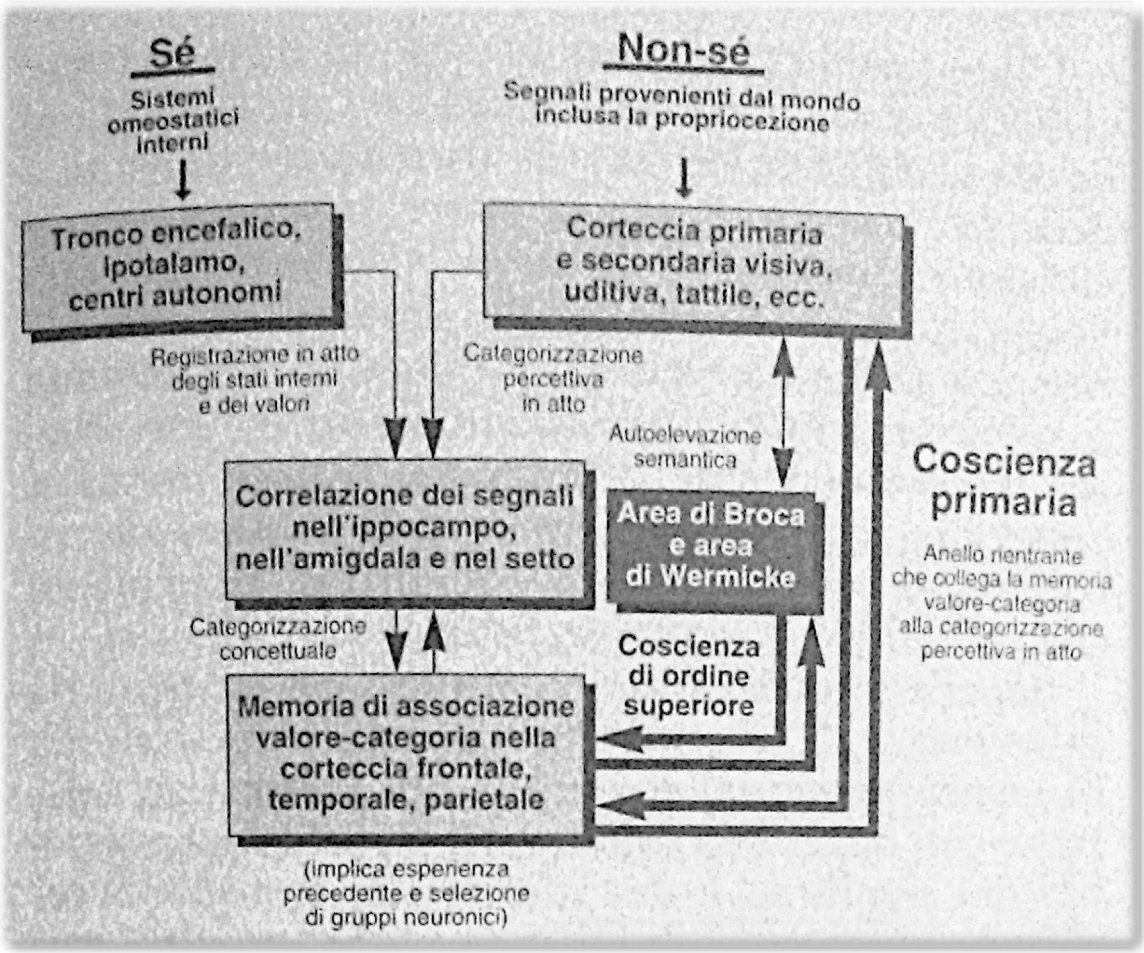
Premesso che ogni data specie possiede caratteristiche neuroanatomiche proprie che si delineano in fase di sviluppo, l'intero processo di selezione successivo coinvolge popolazioni di neuroni impegnate in una specie di "competizione" topobiologica. Edelman definisce *repertorio primario* quello che scaturisce dalla selezione somatica mediante gli schemi del codice genetico (fenotipo). Durante le diverse esperienze di comportamento, tuttavia, specifici processi biochimici possono rafforzare o indebolire le connessioni sinaptiche esistenti; vengono dunque "ritagliati" circuiti attivi e si crea, sulla base della funzionalità comportamentale, un *repertorio secondario*.

---

dell'organismo verso determinati antigeni, sviluppatasi durante la vita embrionale. Secondo Macfarlane Burnet, dunque secondo lo stesso Edelman, prima ancora d'incontrare molecole estranee, il corpo possiede già la capacità di produrre un vasto repertorio di molecole di anticorpi che poi si legano all'occorrenza alle molecole estranee (virus, batteri, eccetera) in modo complementare. Il sistema immunitario soddisfa, in questo modo, la definizione edelmanniana di "sistema di riconoscimento": esso appartiene a un dominio fisico e reagisce alle novità che emergono in modo indipendente in un altro dominio con la realizzazione di uno specifico legame e una risposta adattiva da parte delle cellule. In altri termini: dapprima il sistema genera (sviluppa) una popolazione variata di anticorpi, dunque, a posteriori, seleziona quelli più adatti. Questa memoria cellulare non inibisce in ogni caso l'introduzione di variazioni.

[217] Da Cartesio in avanti, il problema filosofico è sempre stato il rapporto mente-corpo, il cosiddetto problema dell'*homunculus* (che all'interno del nostro cervello determinerebbe il nostro agire intenzionale e cosciente). Il problema del "soggetto" è anche il tema filosofico su cui ci concentra Dennett: solo sbarazzandosene si potrà parlare del mentale in maniera scientifica. Rovesciando Aristotele, il filosofo di Boston giunge provocatoriamente a negare l'esistenza dell'anima, della coscienza: *Chi ci assicura che gli altri uomini non siano soltanto degli zombie incoscienti?* Ciò che esiste sono solo meccanismi meccanici; infatti la mente è soltanto un "teatro cartesiano", una continua riedizione di storie fittizie e inconsistenti che danno l'ipotesi illusoria della coscienza. Dennett dice: "La storia della filosofia è una storia che fa acqua da tutte le parti", ma è anche costellata di *pompe di intuizione*, ossia racconti filosofici, metafore, bellissimi esperimenti di pensiero. Anche la coscienza è una pompa intuitiva, una potente metafora tecnologica per spiegare l'attività della mente. L'essere umano è una macchina sofisticata e il concetto stesso d'intenzionalità di Brentano e di Husserl rimane lo strumento migliore per spiegare l'agire intelligente. Vi sono molteplici sistemi intenzionali, entità orientate nel mondo, con un'adeguata architettura dei processi d'informazione. I sistemi intenzionali coscienti sono un particolare sottoinsieme dei sistemi intenzionali. La mente stessa è un fenomeno, e l'idea stessa di coscienza come proprietà misteriosa e inconsistente rimane una metafora romantica. Quelli che Dennett chiama ancora "stati soggettivi" (la paura, il dolore, la gioia, le impressioni sensoriali, eccetera) devono darsi filosoficamente con il termine di *qualia*. Per la stesura di questa nota ho utilizzato l'antologia *Cervelli che parlano. Il dibattito su mente, coscienza e intelligenza artificiale* (a cura di E. Carli, Bruno Mondadori, 2003).

Psicologia e fisiologia si connettono nel "rientro", ovvero nella comunicazione tra queste due mappe cerebrali. Il coordinamento selettivo dei complessi schemi d'interconnessione tra gruppi di neuroni operati dal rientro sono alla base del comportamento[218]. Tutto questo è la forma biologica della nostra categorizzazione percettiva.




Per Edelman, infatti, la capacità di *categorizzare* – che infine costruisce il comportamento – è incorporata nel sistema nervoso. In che modo? Egli definisce "categorizzazione percettiva" la discriminanza selettiva di un oggetto da altri oggetti operata per scopi adattivi. Questa avviene mediante un campionamento separato delle diverse caratteristiche dell'oggetto: come se si creasse, in relazione all'oggetto *x* intenzionato, una "coppia di classificazione" nel cervello, un'unità minima composta da due mappe fuzionalmente distinte ma connesse mediante rientro di gruppi neuronici. Ciascuna mappa riceve così, indipendentemente l'una dall'altra, i segnali dall'esterno come pure

[218] Nei processi evolutivi, l'unità principale di selezione è il fenotipo. Nel cervello è invece un insieme di cellule a essere considerate come l'unità principale di selezione. Nessun neurone viene infatti selezionato singolarmente o isolatamente e non ci sono connessioni rientranti tra un singolo neurone in una mappa e un altro singolo neurone in un'altra. I vincoli scaturiscono dalla densità delle interconnessioni fra polazioni.

dalle altre mappe. Entro un certo periodo di tempo, la segnalazione rientrante finisce per rafforzare la connessione tra alcune combinazioni attive di gruppi neuronici presenti nelle due mappe mediante rafforzamento/indebolimento della sinapsi e delle fibre rientranti. Le due mappe si correlano durante il processo percettivo: se dunque la connessione è topografica, – ci dice Edelman, – esse sono in grado di correlare immediatamente eventi che accadono in un certo punto del mondo senza bisogno di un "supervisore" di ordine superiore. Anche in questo caso, pertanto, la coscienza sarà un "accadimento" successivo.

Esistono comunque molteplici mappe, – non soltanto due, – che producono sempre nuovi segnali. Per questo, la percezione è tanto indistinta e si rivolge soltanto passivamente alla coscienza. La proprietà del rientro consente infatti una sorta di *sintesi ricorsiva*, associando cioè i diversi segnali provenienti dalle molteplici mappe connesse mediante rientro al comportamento sensomotorio dell'individuo. Il rientro rende conto di una consolidata categorizzazione percettiva. Una struttura rappresentazionale di ordine superiore non ancora coscienziale, – semmai rispondente allo schema corporeo, – è appunto definita *mappa globale*, e serve per garantire la creazione di un ciclo dinamico che metta continuamente in corrispondenza gesti e posture con il comportamento indipendente dei vari tipi di segnali sensoriali. Tutto questo per dire: la categorizzazione non avviene in base a qualcosa di simile a un programma per calcolare un dato *x* in una certa area sensoriale (che poi esegue un nuovo programma in uscita col fine di dare un certo segnale motorio); quello che accade è che l'attività sensomotoria sull'intera mappa globale seleziona, di volta in volta, i gruppi neuronici che forniscono il comportamento *più adeguato*. Secondo lo schema della TSGN, la categorizzazione percettiva avviene sempre in riferimento a criteri di valori interni che ne definiscono l'adeguatezza e che garantiscono, infine, il soddisfacimento dei requisiti dei sistemi omeostatico-fisiologici da cui la vita dipende[219].

Un comportamento adeguato è un comportamento acquisito coerente con i valori di sviluppo stabiliti per via evolutiva. Scrive Edelman:

> *Secondo la TSGN, le forze che guidano il comportamento di un animale sono quindi configurazioni di valori selezionate per via evolutiva, che aiutano il cervello e il corpo a mantenere le condizioni necessarie alla vita. Questi sistemi vengono detti* omeostati *ed è l'associazione tra moto e campionamento dei sengali sensoriali, da cui deriva il comportamento, a modificare i livelli omeostatici* (p. 147).

[219] Dice Edelman: la selezione naturale ha dato origine a sistemi somatici selettivi. Che poi è il medesimo discorso che Damasio applicherà al ragionamento emozionale tramite l'ipotesi già descritta del marcatore somatico.

La triade fondamentale delle funzioni superiori del cervello – da cui deriverà dunque l'emersione della coscienza – è composta, secondo Edelman: [1] dalla categorizzazione percettiva, [2] dalla memoria e [3] dall'apprendimento. Pur "fondando" l'apprendimento, tuttavia, la categorizzazione percettiva e la memoria non possono infine prescindere da esso: ai fini del buon funzionamento globale dell'organismo è indispensabile quel collegamento con tutti i sistemi successivi di valore mediati (che si creano nei legami tra le mappe globali e l'attività dei cosiddetti centri edonici e del sistema limbico). L'apprendimento, per Edelman, coincide con l'atteggiamento di *attesa,* – com'era del resto nel modello freudiano, – ovvero nella possibilità di rimandare il soddisfacimento immediato dei valori di funzionamento richiesti dalle strutture fisiologiche. Dunque la memoria, intimamente legata a esso, è la capacità di *ripetere* una data prestazione: consiste nello specifico potenziamento di una capacità di categorizzazione acquisita in precedenza. Se i contenuti cambiano, cambia anche la memoria poiché cambiano, al contempo, anche le dinamiche delle popolazioni neurali.

Possiamo allora parlare di una continua *ricategorizzazione mnemonica*. Oltre alla memoria come ricategorizzazione, tuttavia, al fine di incorporare capacità categoriali sempre più ampie, l'organismo richiede un ulteriore sviluppo evolutivo, una sorta di salto qualitativo: la *capacità di formulare concetti*. Questa capacità indispensabile – che senza giri di parole coincide appunto con la *coscienza* – si sviluppa anche secondo Edelman (come già era in Husserl e nello stesso Damasio, ma diversamente da Freud) prima del linguaggio[220]. Questa coscienza riprende le medesime proprietà jamesiane, damasiane[221] e, – seppure in maniera meno definita, – husserliane: essa è personale, è mutevole e rivela infine "intenzionalità".

Per Edelman, la *coscienza primaria* è quello stato di consapevolezza mentale delle cose del mondo, in cui si hanno *immagini mentali* del presente, senza però la sensazione di essere una

[220] Per Edelman, *molto prima* del linguaggio. Damasio aveva invece sostenuto che la coscienza si sviluppasse *appena prima* del linguaggio (*Emozione e coscienza*). Nel modello freudiano, il linguaggio coincideva di fatto con lo scarto significativo e qualitativo del coscienziale. Per quanto concerne il nostro Husserl, il discorso è leggermente più complicato: mentre infatti nelle *Ricerche logiche* la sua prospettiva potrebbe quasi essere appianata alla visione di Freud (nell'equazione "coscienza = linguaggio"), già a partire da *Idee I* (1913), Husserl introduce una nuova stratificazione all'interno della significazione psichica, distinguendo così quella dimensione logico-espressiva, – e dunque linguistica, – presentata precedentemente, da un sostrato pre-espressivo, pertinente ancora all'ambito percettivo ma, di fatto, già significazionale. Il dato fondamentale è che, all'interno dell'intera prospettiva husserliana, non si capisce dove finisca la categorizzazione antepredicativa e dove inizi di concreto il *Selbst* (che finisce per confondersi irrimediabilmente con l'*Ich*). Non a caso ho voluto dedicare un capitolo intero a Damasio.

[221] In verità Damasio scriverà *L'errore di Cartesio* nel 1994, mentre Edelman aveva già pubblicato le sue opere negli anni precedenti (*Sulla materia della mente*, come detto, è del 1992). È chiaro che sia l'autore portoghese ad avere studiato e importato le teorie del collega statunitense, non viceversa.

persona con un passato e un futuro[222]. La *coscienza di ordine superiore* comprende invece il riconoscimento: rappresenta la consapevolezza di essere consapevoli[223].

Facciamo appena un breve riferimento alla neurofisiologia. Perché – ci dice Edelman – all'interno del sistema nervoso, esistono due diverse forme di organizzazione: la prima è il troncoencefalico, unitamente al sistema limbico (edonico) e al sistema legato ai comportamenti appetitivi; la seconda forma di organizzazione è invece il talamo corticale, funzionale ai comportamenti di apprendimento. Ciò detto, la coscienza definita "primaria" (nucleare, intenzionale) dipende specificatamente: dallo sviluppo del sistema corticale, dallo sviluppo di una memoria capace di collegare il sistema limbico al corticale e, infine, dallo sviluppo di un circuito capace di uno scambio ininterrotto di segnali rientranti tra la *memoria di associazioni valore-categoria* e le mappe globali che effettuano categorizzazioni percettive in tempo reale. Con la comparsa dei nuovi circuiti rientranti in tutte le modalità sensoriali avviene una specie di *categorizzazione concettuale di percezioni concomitanti*, e questo prima che i segnali percettivi diano un contributo duraturo a quel tipo di memoria (la memoria di associazioni valore-categoria di cui sopra). In questo modo specifico, l'interazione memoria + categorizzazione percettiva dà origine alla forma della coscienza primaria-nucleare. Invero si costruisce una scena assai complessa, poiché le categorizzazioni percettive si verificano simultaneamente, in tempo reale e, per ciascuna modalità di senso, attraverso il sistema corticale, compresi gli organi di successione. Cioè, detto in altri termini: seguendo le differenti linee percettive, è come se il cervello effettuasse un processo di autocategorizzazione concettuale *costruendo* e *accoppiando* categorizzazioni percettive passate ai segnali provenienti ora dai sistemi di valore:

> *L'esperienza percettiva (fenomenica) nasce dalla correlazione di un insieme di categorizzazioni percettive in corso da parte della memoria concettuale. La coscienza primaria è una sorta di «presente ricordato»* (p. 187).

La memoria di associazioni valore-categoria dipende, seguendo Edelman, dall'interazione incessante tra il Sé, – cioè dire, i sistemi omeostatici interni, – e i sistemi in rapporto con il

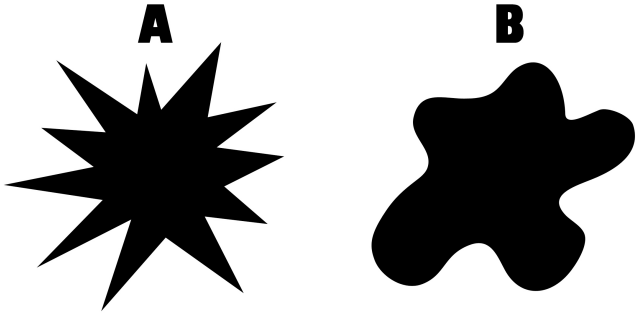
[222] La "coscienza primaria" di Edelman è sovrapponibile alla "coscienza nucleare" di Damasio. Allo stesso modo per cui, la "coscienza di ordine superiore" – che andrò ora a definire – coinciderà pressappoco con la stessa "coscienza autobiografica".

[223] Il problema dei *qualia* (gli aspetti qualitativi delle esperienze coscienti) è oggi centrale nel dibattito di filosofia della mente. Edelman è tra i primi a capire che essi non possono essere ignorati, tantomeno ridotti a mere appendici delle attività neurofisiologiche. Il problema nasce dal fatto che l'esperienza fenomenica è fatta *in prima persona,* e questo sembra impedire la formulazione di qualsiasi resoconto oggettivo. Eppure, non si può parlare di una coscienza neutra, vista "*dal punto di vista di Dio*", ignorando i sentimenti e le percezioni dell'osservatore. I qualia sono ineliminabili, – dice Edelman, – per questo non possiamo affidarci a nessuna descrizione linguistica per un punto neutro di osservazione. I qualia sono *punti di categorizzazione percettiva di ordine superiore*, relazioni che possiamo riferire a noi stessi e ad altri con un impianto mentale simile.

mondo[224]. Essa implica l'esperienza precedente, dunque la precedente selezione di gruppi neuronici. La coscienza che ne deriva non è però un mero epifenomeno (non lo era in realtà neppure nella prospettiva damasiana): questa coscienza primaria edelmanniana ha infatti la capacità di coadiuvare l'organismo nel riassumere e nell'organizzare i cambiamenti che avvengono in un ambiente con molteplici segnali paralleli. Questa coscienza collega le caratteristiche di tali segnali in base all'importanza relativa determinata dalla storia passata dell'individuo come pure dai suoi valori. Rappresenta, dunque, un immediato modo adattivo.

La coscienza primaria, come visto, opera soltanto nel presente e con il presente, all'interno del cervello, attraverso una categorizzazione concettuale. Allo stesso tempo, nondimeno, la categorizzazione percettiva *inconscia* tratta e organizza i segnali provenienti dal mondo esterno. Il percorso d'intreccio tra le due è un'immagine o una scena correlata, un reticolo che tiene insieme sé e non-sé, distinguendoli in maniera preverbale: "*La comparsa di un modello dell'interazione tra il sé e il non-sé deve aver proceduto la parola vera e propria*" (p. 195), scrive infatti Edelman. Dunque anche la grammatica e l'evoluzione della sintassi e dei concetti si basano sullo sviluppo dei mezzi neurali precedenti. La percezione anticiperebbe lo sviluppo del linguaggio. Per meglio dire: da un punto di vista prettamente epigenetico, la categorizzazione percettiva (antepredicativa) anticipa quella concettuale, che a sua volta anticipa il "miracolo" linguistico. Fin dove è sostenibile questo modello?

Il neuroscienziato indiano Vilayanur Subramanian Ramachandran in un recente volumetto divulgativo dal titolo *Che cosa sappiamo della mente* (2004) parla, ad esempio, della *teoria dell'innesco sinestetico del linguaggio*. Prendiamo le seguenti due forme: "A" è spigolosa, angolosa, con i contorni aguzzi e frastagliati; "B" è ameboide e tondeggiante, dai contorni morbidi e ondulati. Una si chiama "buba", l'altra si chiama "kiki". Se ora ci domandassimo, qual è buba e qual è kiki, – dice Ramachandran, – il 98% delle persone battezzerebbe "kiki" la figura A e "buba" la figura B. Infatti l'aspetto visivo di A, figura acuminata e spigolosa, ha in comune la qualità aspra del suono "kiki" allo stesso modo in cui l'aspetto tondeggiante di B richiama il suono "buba". È come se il cervello eseguisse un'*astrazione sinestetica a modalità incrociata*, riconoscendo la caratteristica




[224] Come detto in precedenza, al pari del sistema immunitario, anche il sistema nervoso opera e si sviluppa attraverso il riconoscimento del sé dal non-sé.

comune (asprezza dei contorni o del suono) accomunandole[225]. Questo accade anche in lingue il cui alfabeto difetta delle lettere "b" o "k".

La teoria dell'innesco sinestetico del linguaggio di Ramachandran sostiene che prima ancora dell'uso della parola sia in atto un'astrazione sinestetica a modalità incrociata, ovvero una traduzione preesistente dell'aspetto visivo in rappresentazione uditiva. Ciò potrebbe significare che esiste una medesima attivazione incrociata tra l'area visiva nel giro fusiforme e l'area di Broca, attivazione che genererebbe i "programmi" preposti al linguaggio, dunque la fonazione e l'articolazione della parola (ovvero le modalità di muovere labbra, lingua e bocca). Pensiamo anche alla lingua italiana e a espressione del tipo: "*piccino-picciò*", "*un po'* ", "*mimimo*". In tutti e tre i casi, le nostre labbra sono quasi chiuse, quasi a volere *imitare* l'aspetto visivo e le qualità designate. Allo stesso modo, quando pronunciamo le parole "*largo*" o "*enorme*": ecco che le nostre labbra tendono ad allargarsi[226].

Nel corso dell'evoluzione dell'*Homo Sapiens*, sono andate creandosi delle strutture vitali per il linguaggio: il tratto sopralaringeo, l'area di Broca, quella di Wernicke. Queste strutture – tornando a Edelman – servono a coordinare, attraverso le succitate connessioni rientranti, la produzione e la categorizzazione della parola. Tutto si è sviluppato secondo un ordine epigenetico ben definito, per la comparsa, prima della semantica, dunque del lessico, infine della sintassi, ovvero le basi della grammatica. Le aree di Broca e di Wernicke, soprattutto, sono state fondamentali per la creazione di una memoria che facesse interagire fra loro il livello fonologico, quello semantico e quello sintattico. Oggi sappiamo, infatti, che il cervello mette in relazione in modo ricorsivo la semantica con le sequenze di fonemi e, soltanto in seguito, genera corrispondenze sintattiche non partendo da regole preesistenti ma trattando l*e regole che si sviluppano nella memoria* alla stregua di oggetti da manipolare concettualmente. In questo modo, il linguaggio finisce per ampliare retroattivamente la memoria attraverso l'istituzione di un *ordine simbolico*.

[225] Osserva Ramachandran: non è un caso che le persone che presentano una lesione al giro angolare sinistro finiscono per associare le forme buba-kiki e i relativi suoni in maniera del tutto causale. Nel giro angolare hanno infatti sede i rudimenti della proprietà astrattiva.

[226] Forse esiste anche un'attivazione incrociata tra l'area corticale della mano e l'area corticale della bocca (che non a caso sono contigue nella *mappa motoria* di Penfield). Già Charles Darwin notò che quando qualcuno taglia qualcosa con un paio di forbici, inconsciamente, finisce il più delle volte con l'aprire-chiudere le mascelle emulando in questo modo il movimento delle dita. Questo fenomeno è detto *sincinesia,* ed è relativo alla comunicazione non verbale. Sappiamo infatti che l'emisfero destro e il cingolo anteriore sono capaci di produrre versi gutturali emotivi, i quali, combinati con i movimenti labbra-lingua-palato, hanno dato vita alle protoparole del genere umano: il linguaggio in questione è primitivo e senza sintassi. La sintassi deriva infatti dalla congiunzione parieto-temporo-occipitale preposta alle astrazioni. Secondo Ramachandran, il linguaggio sarebbe dunque "*la combinazione fortuita e sinergica di un certo numero di meccanismi che all'inizio si evolsero per altri scopi e in seguito furono assimilati dal meccanismo linguistico attuale*" (p. 81). Anche il "vedere" del sistema specchio ha contribuito, spostando l'attenzione dal concreto all'astratto, fondando di fatto il linguistico sul piano preesistente percettivo. La capacità di connessioni sinestetiche è probabilmente innata, invece la correlazione più complessa, a tre vie, fra suono del fonema, immagine delle labbra-lingua e propriocezione necessaria a leggere le labbra (labrolettura) viene acquisista soltanto durante l'infanzia, magari per imitazione.

Qualsiasi significato emerge dall'interazione tra la memoria di associazione valore-categoria e l'attività combinata delle aree concettuali e di quelle della parola. Parafrasando Edelman, se la coscienza ci occorre per la consapevolezza di essere consapevoli, allora il linguaggio aiuta questa coscienza a essere più cosciente. Tutto questo, traslato in termini di adattabilità evolutiva, – lo avevamo anticipato tra le righe nel capitolo *δ*, – ha uno straordinario valore pratico, sociale, pragmaticamente comunicativo.

Il *Sé sociale* è, per Edelman, il punto d'intersezione tra i sistemi di memoria e una rappresentazione concettuale di un sé vero e proprio. Occorrono infatti repertori cerebrali capaci di ritardare le proprie risposte, passando, per così dire, da un "principio di puro piacere" a un "principio di realtà": essi devono essere in grado di categorizzare i processi della stessa coscienza primaria-nucleare tramite mezzi di simbolizzazione, per confronto e per *ricompensa* nell'ambito della comunicazione sociale e dell'apprendimento. In altri luoghi, Husserl aveva scritto secondo "*rettifiche vicendevoli*" (*Krisis*): questa è ascrivibile però soltanto alla dimensione del confronto. Perché l'acquisizione della semantica – e questa è una prerogativa estranea alla prospettiva husserliana – passa anche per la ricompensa: poiché – scrive Edelman – si stabilisce una relazione fra simboli del linguaggio e l'appagamento di bisogni affettivi da parte di conspecifici durante le interazioni parentali (Wittgenstein, Merleau-Ponty), di cura (Heidegger) o di caratterre sessuale (Freud).

L'inserimento nella memoria a lungo termine di relazioni simboliche, acquisite mediante l'interazione con altri individui della stessa specie, è un fattore cruciale anche per il concetto di Sé. Questo è l'*aprés-coup* del linguaggio. Ciò nonostante, anche il Sé edelmanniano è *già* strutturato in una modalità pre-linguistica.

L'interazione tra la memoria di associazione valore-categoria e le memorie specializzate formano infatti un modello di mondo comprensivo, finalmente, anche di una forma passato e di una forma futuro[227]. Ne avevamo già parlato: anche i cosiddetti "qualia" possono ora essere descritti

[227] James definisce "attenzione" la presa di possesso da parte della mente, in forma chiara e intensa, di un pensiero o di un corso di penseri fra i molti che appaiono contemporaneamente possibili. Al pari dell'intenzionalità fenomenologica, infatti, l'attenzione jamesiana conferisce la direzionalità al pensiero, modulando le capacità di reazione con l'ambiente. Per James, l'attenzione sul presente crea il passato e il futuro. L'attenzione selettiva restituiteci però dalla psicologia non effettua alcun filtraggio del mondo esterno (ved. nota 135). La scelta selettiva è invece una scelta attiva fra le varie possibilità di attenzione. I meccanismi dell'attenzione sono infatti di varia natura, con un ambito che va dalla competizione percettiva alle scelte proprie della volontà. L'attenzione cosciente, ad esempio, ha una parte fondamentale nel processo di acquisizione di abilità complesse. E quella inconscia? Pensiamo a Freud: nel *Progetto di una psicologia*, l'autore viennese cerca di dare una spiegazione esplicita, in termini neurali, del rapporto tra processi consci e inconsci (ved. nota 198). In seguito lo stesso Freud "trova rifugio" nel concetto di *rimozione* per descrivere questo rapporto. Edelman, nel testo, cita ancora la rimozione come una soluzione compatibile al modello TSGN: la teoria di selezione dei gruppi neuronici implica difatti l'intervento di sistemi dipendenti da valori nella formazione della memoria. La descriminazione fra sé e non-sé richiede quindi la partecipazione di sistemi della memoria che restano inaccessibili alla coscienza: anche la "rimozione edelmanniana" è soggetta a ricategorizzazioni che minacciano l'efficacia stessa dei

come forme di ricategorizzazione, – da parte della coscienza di ordine superiore (non linguistica), – di relazioni percettive, pregne di valori, in tutte le modalità sensoriali, ovvero combinazioni concettuali di tali relazioni. "Orizzonti di senso", scriveva qualcuno. Per questo ogni coscienza – conclude Edelman – dipende dalla sua storia fenomenica e personale, dalla sua realizzazione fisica nel corpo, entrambe uniche e irripetibili[228].

---

concetti del Sé. La mente, scrive Edelman, non ha una descrizione sintattica delle rappresentazioni e delle operazioni mentali, si basa sulla biologia, sui concetti di morfologia evolutiva e di selezione. Pertanto il cervello – e poi anche la mente – è soggetto a due processi di selezione: quella naturale ("*La coscienza è comparsa come risultato della selezione naturale*", p. 232) e quella somatica, indipendenti l'una dall'altra. La coscienza edelmanniana deriva infatti da un insieme particolare di relazioni tra percezione, formazione dei concetti e memoria: funzioni psicologiche che dipendono da meccanismi cerebrali di categorizzazione e dai sistemi di controllo omeostatici. Freud, io credo, avrebbe apprezzato di gran lunga questa proposta.

[228] Edelman conclude il suo libro con la seguente affermazione: la filosofia è un atteggiamento della mente (p. 239). Che cosa vuole significare? Edelman, con *Sulla materia della mente,* ha cercato di fatto di scrivere un'opera di raccordo con le tradizioni di studio umanistiche. Biologia e filosofia, ammette, devono saper coesistere poiché entrambe discutono della medesima cosa. L'interesse per i temi della coscienza, infatti, hanno rappresentato l'abicì della storia stessa della filosofia. La triade sacra della speculazione filosofica, secondo Edelman, è dunque la seguente: Soggetto + Rappresentazione + Mondo. Tutti gli incartamenti successivi alla tradizione cartesiana (che s'innestano nel fraintendimento del cogito) trovano però nella TSGN la loro risoluzione. La TSGN ci dice chiaramente che non esiste alcuna *res cogitans*, alcun teatro cartesiano, alcun omuncolo perché, di fatto, tutte le particelle da cui le cose originano, semplicemente, non hanno coscienza. La mente che scaturì dai sistemi materiali, e che può tuttora soddisfarne obiettivi e scopi, è nondimeno il prodotto di processi storici e di vincoli fondati su insiemi di valori e connessi all'evoluzione. Secondo la TSGN, la memoria è pertanto l'elemento chiave della coscienza (poiché è legata al senso di continuità e a differenti scale temporali). La memoria, tuttavia, è sua volta interconnessa a una categorizzazione di tipo percettivo. Nella categorizzazione percettiva, infatti, esistono già un elemento temporale preciso e uno più esteso che lavora nella memoria stessa, fondata sui concetti. I movimenti dell'animale, scrive Edelman, guidano la categorizzazione percettiva. La costruzione della memoria dipende invece dall'attività dell'ippocampo. Poi ancora: *il passato, per gli esseri umani, ha un aspetto "concettuale" perché ha a che fare con ordinamenti di categorie.* Il senso del tempo interno alla coscienza di ordine superiore è infatti quello di "modulazione concettuale" del passato, del futuro: un evento conscio. Tutto questo prende spunto dalla categorizzazione percettiva, che invece conscia non è. Riprendiamo un tema filosofico classico: il concetto di "tempo". Noi fenomenologi sappiamo che è la mente (la coscienza) a derivare dal tempo il concetto di "successione". Non a caso il matematico olandese Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966) parlava di "*duità*" per spiegare gli eventi matematici → L'esperienza cosciente in atto + la consapevolezza diretta dell'esperienza passata creano i *matema*. Il concetto stesso di "numero", così presente anche nella vita di tutti i giorni, deriva, fenomenologicamente, non soltanto dalla percezione delle cose appartenenti al mondo esterno, ma anche dalle "percezioni interne". E così, ricorsivamente, si può arrivare alla nozione di numero naturale (pensiamo alla *Filosofia dell'aritmetica* del nostro Husserl). Edelman ha ben presente tutto questo mentre afferma: "*Ciascun individuo è soggetto non solo alla seconda legge della termodinamica (come tutti i sistemi materiali), ma anche a un insieme stratificato di eventi irreversibili di tipo selettivo, relativi alle sue percezioni e alla sua memoria*" (p. 262). Per questo, – ci dice ancora, – il riduzionismo è sciocco se applicato alla mente (p. 264-5). Perché gli individui sono creati mediante una sequenza di eventi del tutto improbabile e sono altresì vincolati rigidamente soltanto alla propria storia e alla propria morfologia. Nonostante questo, gli esseri umani possono godere di una straordinaria libertà di immaginazione, una straordinaria creatività: è dunque evidente che non possono appartenere alla stessa classe di oggetti intenzionali! Edelman cita anche Hannah Arendt: ne *La vita della mente* (1978), la filosofa seppe distinguere il pensiero puro o ragione [*Vernunft*] dalla comprensione interna, che ha invece un legame diretto con i processi cognitivi di percezione e sensazione [*Verstand*]. Coscienza e pensiero non sono mai la stessa cosa, perché il pensiero esiste soltanto sullo sfondo della coscienza. Pertanto – ripete ancora Edelman – qualsiasi tentativo di ridurre la psicologia alle neuroscienze cognitive, a un certo punto, è destinato a fallire. Perché il Sé riesce a emergere anche dalle interazioni fra persone in ambito culturale, seppure *innestandosi sempre su strutture biologiche che guidano la costruzione del significato*. Esistono regolarità biologiche dalle quali non si scampa. Tuttavia, esiste una coscienza fondata sui sistemi di valori formati nel corso dell'evoluzione e guidati dal linguaggio, una coscienza che condurrà all'ampliamento e alla modifica delle regolarità biologiche in ambito culturale. È un discorso che riprenderemo a breve, attraverso soprattutto la fenomenologia di Merleau-Ponty.

## *μ - La natura e il sentimento dello "stare bene al mondo"*

**ABSTRACT:** *Kant si chiede come possano effettivamente i concetti dell'Intelletto essere applicati alle intuizioni sensibili in una forma coerente e sistematica. Garroni afferma che la soluzione sta nella stessa Critica del Giudizio: nell'esistenza di un principio non logico-determinante (rappresentazionale), bensì estetico e soggettivo. Questo principio funzionerebbe attraverso una concordanza interna delle facoltà: quando infatti l'Immaginazione si trova spontaneamente d'accordo con l'Intelletto, e quando questo accordo susciterà piacere, allora l'oggetto sarà conforme alle finalità proprie del Giudizio riflettente. Kant parla di finalità immediata. La finalità del piacere motiva, in effetti, la scelta e lo stesso giudizio del gusto. Ciò che dona significato ai concetti puri dell'Intelletto è quindi lo stesso oggetto fenomenico cui essi si possono riferire nell'accordo delle facoltà. Per questo bisogna supporre una capacità molto sviluppata di sentire immediato: il giudizio estetico è essenziale poiché esso contiene il principio sul quale il Giudizio-facoltà fonda a priori la sua riflessione sulla natura, il principio di una finalità formale della natura secondo le sue leggi particolari (empiriche) che si coniugano rispetto alle nostre facoltà trascendentali superiori. Fenomenologicamente parlando, Sentimento e Natura possiedono una medesima forma. La bellezza contiene infatti quel principio non logico che precede e prepara soggettivamente la conoscenza (in termini di Stimmung) unificando il molteplice (in termini di Proportion). La bellezza è una specie di riscontro-supporto della conoscenza, in quanto essa esibisce antepredicativamente il compito proprio dell'Intelletto. Da questo confronto con Kant-Garroni, è possibile una riconversione della fenomenologia husserliana nei termini di "scienza rigorosa estetica ed epistemologica".*

Emilio Garroni propone una spiegazione del Kant epistemologo sicuramente eterodossa. *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del giudizio"* (1976) è il testo mediante cui il filosofo romano tenta d'illustrare compiutamente la sua tesi: bisogna riconoscere – questo ci dice: – la grandezza e il valore dell'epistemologia kantiana, di là del pregiudizio dell'innatismo. Diventa pertanto necessaria una comprensione diversa, di certo più approndita dell'ultima *Critic*a. Sulla falsariga delle argomentazioni di Garroni, credo si possa instaurare una medesima riconversione della stessa fenomenologia husserliana, in termini di "scienza rigorosa *estetica ed epistemologica*". Ciò rappresenterebbe il discorso più profondamente filosofico del mio lavoro, nonché la chiave per "strappare" definitivamente Husserl e la fenomenologia allo spettro del "cogitariesimo" cartesiano, e restituirla a una tradizione tedesca di ben più ampio respiro. Questa rincoversione è ai miei occhi una semplice chiarificazione, poiché evidenzia le ragioni per cui, sin dai suoi albori in quel di Halle, la fenomenologia abbia provato a ricercare non soltanto un principio logico-sintetico degli atti mentali, ma anche un sostrato estesiologico che interagisca *dall'interno* con il pensiero stesso.

Nella *Critica del giudizio*, il problema estetico e quello del finalismo della natura risultano essere particolarmente marginali rispetto al problema *trascendentale* della possibilità della conoscenza scientifica siccome produzione di leggi empiriche.

Infatti, nell'opera di Kant, il *Giudizio determinante* [*Bestimmende Urteilskraft*], che sembra fondarsi sulle leggi trascendentali date dall'Intelletto, è soltanto di carattere *sussuntivo*,

generalizzante. Ogni legge cioè, per così dire, gli è già prescritta a priori. Per questo il Giudizio-facoltà non ha bisogno di pensare *da sé* a una legge per poter sottoporre all'universale il particolare della natura, piuttosto necessiterà soltanto di tradurre *per sé* le leggi dell'Intelletto-facoltà. Seguendo Kant, sappiamo che esistono molteplici forme della natura e altrettante modificazioni dei concetti trascendentali universali della natura stessa. Queste modificazioni dei concetti trascendentali, tuttavia, vengono lasciate "indeterminate" dalle leggi che fornisce a priori l'Intelletto puro, poiché queste leggi non riguardano se non la *possibilità* di una natura "come oggetto dei sensi" in generale. È chiaro che dovranno pure esserci delle leggi differenti, empiriche, contingenti secondo il modo di vedere del nostro intelletto: queste altre leggi, per essere chiamate tali (come sarebbe richiesto pure dal concetto stesso di "natura"), dovranno perciò essere considerate non più contingenti ma *necessarie* secondo un principio, sconosciuto, dell'unità del molteplice (*Introduzione, § IV – Critica del giudizio*).

La natura è composta dai fenomeni naturali. Eppure i fenomeni diventano tali poiché sottoposti alle leggi intellettuali che il Giudizio applica. La relazione io-mondo non è però univoca, spiega Garroni: perché la natura è talmente varia che tutti i nostri concetti a riguardo (trascendentali, logico, universali) ammetteranno modificazioni assai numerose. Queste modificazioni ricadranno necessariamente sull'Intelletto che sarà dunque modificato, a sua volta, dall'*uso riflettente* del Giudizio.Il problema epistemologico sta nell'intendere la necessità di una *conformità* degli oggetti rispetto sia all'intuizione sensibile sia alle condizioni poste dall'intelletto. Il "problema noematico", che sembrava essere un cruccio tutto fenomenologico, è il medesimo problema kantiano dell'*analitica dei concetti*.

All'inizio Kant suppone un'indipendenza tra intuizione e conoscenza intellettuale. Questo primo punto di vista viene già risolto in sede di "legittimazione delle condizioni di una conoscenza in generale" mediante la cosiddetta *deduzione trascendentale* (siamo qui ancora all'interno della *Critica della ragion pura*). Con la sua terza *Critica*, lo stesso Kant si chiederà come possano *effettivamente* i concetti dell'Intelletto venire applicati alle intuizioni sensibili per darsi in una "conoscenza coerente e sistematica". Non può esistere infatti un principio oggettivo, una regola o un criterio per l'applicazione dei concetti intellettuali a fenomeni determinati che non esiga, a sua volta, di un'ulteriore regola che renda possibile la sua applicazione. Occorrerà, dunque, *un principio fondativo del Giudizio*: non un principio logico-determinante (o rappresentazionale di oggetti), bensì un principio squisitamente *estetico*. Non oggettivo, ma soggettivo. Questo principio che in Kant corrisponderà all'uso riflettente di cui sopra prende il nome di *Giudizio riflettente* [*Reflektierende Urteilskraft*]: al pari del problema fenomenologico del rapporto noesis/noema,

questo giudizio riflettente specificherà il rapporto interno delle rappresentazioni con il soggetto rappresentativo.

Come detto, il Giudizio determinante è solo sussuntivo, poiché esso non ha leggi proprie ma "si appoggia" alle leggi dell'Intelletto-facoltà. Un giudizio puramente determinante sembra potere produrre solamente *giudizi sintetici a priori*[229]. Giudizi siffatti non producono però conoscenza, o almeno non da soli, piuttosto forniscono le condizioni necessarie per ogni possibile produzione di conoscenza per gli *oggetti dati*. Spiega Kant: soltanto i cosiddetti *giudizi analitici,* – anch'essi per definizione a priori, – sono gli unici appannaggio esclusivo dello stesso Giudizio determinante. Dunque i giudizi sintetici a priori saranno, per così dire, un qualcosa che si troverà nell'intersezione fra il Giudizio determinante e il Giudizio riflettente, nella distinzione quasi fenomenologica fra considerazione funzionale e considerazione strutturale dell'oggetto. Risalire dal "condizionato" alla "condizione" significherà allora valutare in senso nuovo il Giudizio riflettente, quello che solo sembra sempre potersi riferire a un qualche ricorso all'esperienza: conoscenza a priori ma non pura. I *giudizi sintetici a posteriori* riguardano direttamente il Giudizio riflettente (in quanto è dato un particolare da sussumere o unificare sotto un concetto che deve essere trovato), ma riguardano anche indirettamente il Giudizio determinante (in quanto questi giudizi sono possibili perché contengono o presuppongono un giudizio sintetico a priori).

Per Garroni-Kant, tuttavia, solamente il giudizio sintetico a posteriori è il vero e proprio giudizio puro di conoscenza. Come detto, il giudizio estetico puro è un giudizio puramente riflettente[230]. Questo giudizio, nonostante non sia un vero e proprio legislatore della natura, "impone" comunque alla natura qualcosa in termini di sistematicità: esso comanda di considerare la casualità o la contingenza dei fenomeni mondani sotto il profilo di una specifica necessità (neppure per Kant, tuttavia, l'esperienza personale è mai del tutto proceduralizzabile). Come funziona però, concretamente, questo Giudizio riflettente su cui Garroni tanto insiste? Semplice, attraverso una concordanza interna delle facoltà.

Se dunque l'immaginazione si trova d'accordo *spontaneamente* con l'intelletto, – mediante cioè una rappresentazione data, – se dunque questo accordo susciterà un sentimento di piacere, allora l'oggetto sarà conforme alla finalità del Giudizio riflettente. Kant parla di finalità *immediata*,

[229] In Kant, non è comunque esatto riferirsi in modo indiscriminato a tutti i giudizi sintetici a priori. Occorrerebbe infatti distinguere quei principi dell'intelletto in cui è dato l'universale, da altri giudizi in cui è dato anche il particolare (non necessariamente empirico). A ogni concetto empirico appartengono infatti tre operazioni della facoltà spontanea della conoscenza: [1] l'apprensione del molteplice dell'intuizione; [2] la comprensione, ossia l'unità (di misura) sintetica della coscienza del molteplice nel concetto di un oggetto; [3] l'esibizione dell'oggetto corrispondente a questo concetto nell'intuizione. Queste tre operazioni corrispondono, per Kant, a tre facoltà dinstinte: l'immaginazione, l'intelletto e il giudizio determinante.

[230] Il termine "puro" non deve trarre in inganno: a dispetto della presunta purezza, tutti i giudizi estetici rimangono dei giudizi empirici. Scrive Garroni: il Giudizio riflettente come facoltà specifica starebbe al Giudizio determinante, come i giudizi estetici puri stanno ai giudizi puri di conoscenza.

non necessitante di alcun media concettuale, peraltro legata a una rappresentazione (ovvero a una *finalità rappresentata nella percezione*) precedente a ogni determinanzione conoscitiva. Che cosa ci ricorda? Neppure troppo vagamente l'esperienza immediata, originaria e antepredicativa su cui Husserl ha fondato la fenomenologia.

Il giudizio "*X è bello*" è un giudizio particolare, *sui generis*. Ci indica, infatti, un *x* oggetto mediante una rappresentazone individuale. Questo giudizio rappresenta senz'altro l'indicazione di un sentimento necessariamente singolare, e inoltre rappresenta un sentimento di piacere senza concetto. Ed è questo ciò che fa di un giudizio estetico puro un giudizio puramente riflettente: questo "*X è bello*", di fatto, non ci dice nulla dell'oggetto. "*X è bello*" è l'espressione immediata, nella forma del giudizio, di un sentimento di piacere[231].

La finalità del piacere *motiva*, dunque, – come avevamo già suggerito nell'ipotesi neurofisiologica contemporanea di Antonio Damasio[232], – la scelta e lo stesso giudizio del gusto. Questo piacere tuttavia nasce, secondo Kant, dall'accordo spontaneo e immediato di tutte le nostre facoltà conoscitive.

Ciò che quindi dona significato [*Bedeutung*] ai concetti puri dell'Intelletto è lo stesso oggetto fenomenico cui essi si possono riferire nell'accordo delle facoltà. Il riferimento oggettuale è però mediato, secondo la *Critica*, dallo *schema* come prodotto trascendentale dell'immaginazione: lo schema permette infatti d'istituire il concetto in principio. Si può allora affermare, senza fallo, che a livello del Giudizio trascendentale si darà il significato trascendentale dei concetti (dato che i principi dell'Intelletto stabiliscono l'applicabilità dei concetti secondo un criterio che indica *a priori* il caso in cui tali concetti debbano o non debbano essere applicati). Ma cosa darà significato a quel concetto di *finalità della natura* supposto, in modo che questo stesso possa istituirsi come concetto? L'unico significato proprio e fondativo è, secondo Garroni, quello estetico offerto dal sentimento di piacere che consegue all'accordo delle facoltà.

---

[231] Scrive Ramachandran: vi sono un'infinità di stili artistici nel mondo capaci di suscitare il sentimento del bello; il problema sarebbe semmai quello di rinvenire degli universali o dei principi primi che trascendano i confini di ogni genere di opera d'arte. Dalle pitture rupestri alle sinfonie di Vivaldi, le cose non cambierebbero poi troppo. Così, nel terzo capitolo del suo *Che cosa sappiamo della mente (Il cervello artista)*, l'autore prova a definire dieci leggi universali dell'arte (che egli individua nell'ordine: iperbole, ragguppamento percettivo, risoluzione di problemi percettvi, contrasto, isolamento modulare, simmetria, avversione per le coincidenze sospette e per le singolarità, ripetizione del ritmo o dell'ordine, equilibrio, metafora). Tuttavia, – dice il neuroscienziato indiano, – l'arte è anzitutto volutamente *iperbole*, ovvero esagerazione, distorsione della realtà intesa a procurare alla mente delle sensazioni piacevoli. L'iperbole è tipica delle caricature, in cui si cercano e si esasperano le caratteristiche specifiche di un dato oggetto naturale. A livello neuronale, vedere una certa caratteristica immediata riduce al minimo i calcoli e i processi mentali necessari a compiere determinate operazioni. L'iperbole è dunque una specie di "superstimolo" che ci getta meravigliosamente in pasto al mondo. Per questo, anche il raggruppamento percettivo è una costante di prim'ordine nelle opere d'arte (lo abbiamo visto nei riferimenti a Betty Edwards): il raggruppamento percettivo ci porta, "gestalticamente", a individuare gli oggetti nonostante il loro mimetismo; il ragguppamento percettivo, in un certo senso, ci solleva e ci dà piacere poiché ci guida nell'ordinare il mondo dal caos. Allo stesso modo, la risoluzione di problemi percettivi equivale alla risoluzione di un "nascondino visivo". È il procurare un "*Ecco!*" di bellezza nell'osservatore, la meraviglia di essere messi di fronte a un *senso originario*.

[232] Ved. capitolo *κ*.

Il comportamento animale è distinto da quello umano, – dice Kant, – perché quest'ultimo non è solo meccanico ma anche riflessivo-creativo. Le api che producono miele non svolgono le loro mansioni in maniera "artistica", poiché quella produzione di miele non è per loro *scelta libera*, non è un frutto della libertà ma dipende dal determinismo della natura e dall'istinto (che non è una condizione a priori)[233]. L'"arte" animale è mero soddisfacimento di un'inclinazione, senza alcun momento riflessivo. Istinto e intelligenza sono però egualmente importanti. Le regole e i principi dell'Intelletto trovano infatti il loro limite nell'essere molto generali; bisognerà dunque supporre una capacità molto sviluppata di *sentire immediato* le situazioni fattuali opportune, ovvero l'esistenza di un principio del Giudizio come *principio creativo e costruttivo*[234]. Per Garroni, ciò si traduce con l'evidenza che ogni considerazione estetica possieda in sé una stretta pertinenza con il profilo epistemologico: il Giudizio estetico è essenziale in una critica del Giudizio, poiché esso contiene *que*l principio sul quale il Giudizio-facoltà fonda interamente a priori la sua riflessione sulla natura, ovvero il principio di una finalità *formale* della natura secondo le sue leggi particolari (empiriche) che si coniugano rispetto alla nostra facoltà di conoscere. Cioè dire, – e questo è per noi fondamentale, – che senza questa finalità formale, l'Intelletto stesso non potrebbe mai ritrovarsi nella natura.

C'è un passaggio chiave nella *Critica del giudizio* in cui Kant si chiede se si possa presupporre con la sola ragione un *senso comune*:

> *Se le conoscenze debbono essere comunicabili, si deve poter comunicare universalmente anche quello stato d'animo che consiste nella disposizione delle facoltà conoscitive rispetto a una conoscenza in generale, e quella proporzione che conviene a una rappresentazione (con cui è dato un oggetto), affinché essa diventi una conoscenza; altrimenti senza questa proporzione, come condizione soggettiva del conoscere, la conoscenza, come effetto*, non potrebbe nascere (§ 21).

Come dire, occorre sempre una "disposizione" [*Stimmung*] delle facoltà ad accordarsi[235]. Secondo Kant, le rappresentazioni sensibili sono disponibili a essere colte ma rispetto a scelte

[233] Vedremo come alla fine del prossimo capitolo il concetto di "libertà" verrà riproposto da Merleau-Ponty secondo uno schema di fondo praticamente analogo.

[234] Anche secondo Kant, la percezione sembrerebbe non potersi configurare come un semplice atto di raccordo tra il cognitivo e il sensitivo; Deve essere, piuttosto, un'organizzazione interna: ciò che Husserl definisce categorizzazione antepredicativa.

[235] Del resto, anche rispetto alla prospettiva antropologica plessneriana, vediamo esistere una medesima *Stimmung* delle facoltà ad accordarsi (che ancora una volta segnalerebbe l'intrinseca continuità della "nostra" fenomenologia con la tradizione kantiana). Ogni senso, preso singolarmente – scrive Plessner, – privilegia il proprio contenuto; tuttavia la

soggettive e a unificazioni discordanti. Senza considerare che esse si presentano già differentemente nell'atto stesso dell'intuizione. Le rappresentazioni sensibili, – soprattutto nel caso degli oggetti dell'immaginazione, – sono diverse rispetto al prima e al dopo, come anche in considerazione della prospettiva fenomenologica di chi le assume. Il molteplice, come sappiamo, è organizzato in questo o in quest'altro modo, privilegiando ora l'uno, ora l'altro aspetto. Non esistono criteri logici dati, occorre piuttosto *scegliere* in modo che si stabilisca una proporzione [*Proportion*] favorevole e opportuna del fenomeno[236]. In questo modo, il sentimento di piacere diventa "universalmente comunicabile", – in quanto *Gemeinsinn*, "sentimento comune", – a salvaguardia non tanto della bellezza, quanto della stessa conoscenza[237].

Soltanto quando la percezione di un vantaggio possibile ci viene dato a priori, istintivamente, come capacità precostituita, allora quel vantaggio potrà essere, in situazioni determinate, effettivamente perseguito. L'atteggiamento umano, il comportamento, – seguendo ancora Kant-Garroni, – è fondato sulla *plasticità* delle sue scelte razionali, sulla volontà di perseguire istintivamente quel vantaggio, e non certamente sulla reiterazione di dinamiche logiche:

---

complessità dei sensi ci dona la molteplicità. Considerati di per sé, infatti, i sensi non rivelano altro che loro stessi. Inserendoli nell'insieme dell'organismo, – organismo che al contempo essi servono e dominano, – i sensi ci procurano invece l'accesso alla loro *unità complessiva*. Non a caso in sede biologica ha trovato grande efficacia e verifica il principio per cui i recettori sensibili debbano essere collegati all'azione. La nostra specificità sta però non nella misurazione fisiologica dei nostri stati d'animo, piuttosto nell'intreccio fenomenologico fra *Körper* e *Leib*. Questo *intreccio-intralcio,* come lo definisce Plessner, ci spinge a un'azione (a un comportamento attivo) volto all'*equilibrio*, lo abbiamo visto. Affinché l'azione "riesca", essa va però sottoposta a una pianficazione, cioè dire a un procedimento di *schematizzazione*: la configurazione di un sostrato. Tale schematizzazione dell'arbitrio presuppone che il sostrato diventi "oggettivo" e che si articolino opportunamente tutti i passaggi della sua configurazione. Oltre all'oggettivazione, comunque sia, l'azione umana è intrecciata al processo di soggettivazione. L'idea di un *sensus communis* è dunque, per Aristotele, fondata *dalla* e *nella* facoltà di percepire insieme già l'oggetto assieme all'atto percettivo stesso: esso risulterebbe così distinguibile dai vari "sensi esterni". Grazie a questo senso globale (quasi un senso interno dello "stare al mondo"), abbiamo accesso immediato all'elemento comune dei diversi sensi, – il movimento, la quiete, il numero, la misura, – a prescindere dalla loro elaborazione concettuale. Dal concetto aristotelico, la storia della filosofia ha cavato quel che poteva: "senso globale", "senso interno", "*common sense*", "percezione di percezioni", "apprensione", eccetera. Il teorema di un'unità motivante non estrinseca tra le diverse modalità delle singole regioni sensoriali trova del resto pure nella psicologia e nella fisiologia classiche un presupposto necessario ma non sufficiente. Plessner sottolinea dunque l'unità senso-motoria, declinandola come il modo specificatamente umano di agire. Questa motricità umana è propria di un soggetto che dispone di volontà, di una facoltà di *decisio*ne, in forza di una corrente impulsiva "centralizzata": la motricità rende mediati gli impulsi poiché schiude questo me stesso rispetto a ciò che mi sta di fronte. Nella nostra specie, la sollecitazione affettivo-sensoriale si accende, di preferenza, – per ragioni di economia cognitiva, – con l'impressione visiva di un'altra persona, colta simpateticamente nel suo insieme. È dunque la *sensualità*, il godimento del proprio corpo, a garantire il resto. Per potere però essere stimolati dal mondo, e per potere altresì godere delle proprie e altrui sensazioni, bisogna necessariamente assumere un atteggiamento passivo e antepredicativo.

[236] L'opportunità, – che riposa su una condizione più generale, e non quindi intellettuale, – rivendica una specie di *verifica conoscitiva* in un secondo momento, ovvero nella stessa possibilità di "proporzionamento". Qui, di fatto, il rapporto interno deve essere il più favorevole possibile al fine di ravvivare le diverse facoltà dell'animo (Intelletto, Giudizio, Immaginazione, eccetera) in relazione alla conoscenza di oggetti dati secondo specie generali. La *Stimmung* è dunque, secondo Kant, determinata soltanto dal sentimento, così come la determinazione e il proporzionamento rinviano, in definitiva, a un principio estetico. La nozione stessa di *Proportion* è una condizione soggettiva del conoscere.

[237] Spiega Garroni: c'è nella nostra conoscenza – perché essa sia effettivamente possibile – un qualcosa di irriducibilmente estetico, una *scelta soggettiva* non riducibile a principi intellettuali. È il principio del Giudizio riflettente, quella regola ideale che ha come unici rappresentanti sentimenti singoli (ma non semplicemente individuali) che formano, a loro volta, un sentimento comune, un "senso emozionale" universale.

ancora una volta il nodo emozionale. Kant declina "plasticità" come "creatività" (principio creativo), che sono in questo senso da considerarsi sinonimi.

La *creatività* non è infatti autocreazione del sapere, – dei dati materiali, – bensì "organizzazione del sapere", – dei dati materiali e del mondo, – ovvero capacità di costruire e ristrutturare continuamente la propria esperienza e la conoscenza del mondo *a condizioni date*. Ritorna il parallelismo Damasio / Merleau-Ponty (ved. nota 210). Questa capacità di costruire e ristrutturare non è tuttavia contenuta analiticamente all'interno delle condizioni del pensiero della specie umana, non sono limiti innati, ma derivano piuttosto dall'esperienza. Com'era già per Husserl, il limite della conoscenza sta nella stessa intuizione dei concetti (*Seconda ricerca logica*). Allo stesso modo, per Kant, il Giudizio non può essere contenuto analiticamente nell'Intelletto pur rimanendo, in un certo senso, interrelato a esso. Il *libero gioco delle facoltà* nasce proprio da questa autonomia / correlazione.

Esiste davvero – sembra chiedersi Kant – una rappresentazione dell'oggetto prima di ogni determinazione conoscitiva (e quindi legata immediatamente al sentimento di piacere)? Invero il piacere è legato alla semplice apprensione della *forma* di un oggetto d'intuizione senza il riferimento corrispettivo al concetto. Il piacere è una specie di percezione vaga in vista di una conoscenza determinata. Per Kant, quest'apprensione si fonda direttamente sul libero gioco delle facoltà dell'animo umano. Dunque, estetica ed epistemologia si completano irrimediabilmente[238]. Scriveva Kant già nella *Critica della ragion pura*:

> [Intelletto e intuizione] *non possono scambiarsi le funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, né i sensi pensare. La conoscenza non può scaturire se non dalla loro unione* (*Logica trascendentale*, *Introduzione*, *I*, secondo cv).

L'esperienza estetica produttiva e fruitiva presentatoci da Garroni mediante la *Critica* kantiana sul giudizio è il correlato della stessa conoscenza, non dunque una semplice mediazione. Essa rappresenta in tutto e per tutto *il fondamento di ogni esperienza del possibile*[239]. Per questo, potremmo dire che il principio estetico rappresenti lo stesso ipotetico e regolativo della ragione,

[238] L'unione del giudizio di gusto e del giudizio di conoscenza ha rilevanza, infatti, anche da una prospettiva squisitamente estetica. Kant, nondimeno, si oppone alla teoria della continuità fra esperienza estetica e conoscitiva (Baumgarten, Leibniz), ma non accetta neppure la teoria classica della distinzione specifica (Hutcheson, Shaftesbury). In questo, Kant rimane profondamente humiano: bellezza non è un predicato dell'oggetto e dunque esperienza estetica e conoscenza risultano essere congiunte in concreto ma intellettualmente distinguibili. Ancora dalla terza *Critica*: "*Si può dire in generale che la bellezza (della natura o dell'arte) è l'espressione di idee estetiche; con questa differenza, che nell'arte bella quest'idea deve essere motivata da un concetto dell'oggetto, mentre nella bella natura è sufficiente la semplice riflessione su di una intuizione data, senza il concetto di ciò che l'oggetto deve essere, per suscitare e comunicare l'idea di cui l'oggetto è considerato come l'*espressione" (§ 51). Queste idee estetiche sono rappresentazioni dell'immaginazione senza "adeguamento" effettivo di nessun concetto specifico. Sono pertanto quasi degli indicibili.

[239] Un "orizzonte di significato", dirà Merleau-Ponty.

visto però *come sentimento*. Fenomenologicamente parlando, stiamo naturalmente affermando che sentimento e ragione possiedono una *medesima forma*. Nulla di nuovo. Il principio estetico è quello riferentesi al gusto, alla bellezza. Per Kant, infatti, la bellezza contiene un principio non logico che tuttavia precede e prepara soggettivamente la conoscenza, in termini di *Stimmung*, unificando esteticamente il molteplice, in termini di *Proportion*. La bellezza è una specie di riscontro-supporto della conoscenza, in quanto essa esibisce *antepredicativamente* il compito proprio dell'Intelletto. Ancora Kant la definisce "*una conoscenza simbolica e abbreviativa*": un'apertura verso una futuribile conoscenza possibile.

Ancora un ultimo appunto rispetto alla "pragmatica del sentimento"[240]. Kant definisce la conoscenza "uno stato d'ansia" e anche "una specie di esercizio d'insicurezza". Che cosa vuole significare? Secondo il filosofo, qualsivoglia oggetto *x* conosciuto è sempre un oggetto limitato, parziale, frammentario. Questo crea timore nell'Intelletto. Ancora la bellezza avrebbe allora il compito *pratico* di rassicurare l'insicurezza della conoscenza. Il piacere estetico è infatti, – oltre che piacere fisico, *quel* sentimento dello stare bene al mondo, – anche un piacere di tipo intellettuale in quanto "*conservazione dello stato d'animo*" (§ 10, primo cv; § 12, secondo cv). Scrive ancora Kant: la gratificazione è data dalla possibilità stessa che diviene creatività, un principio e valore universalizzabile per ogni coscienza[241].

Perché, – come detto in precedenza, – senza i principi del Giudizio estetico, l'Intelletto non saprebbe ritrovarsi nella natura[242], vivendo un'alienazione senza fine.

---

[240] Nel corso di questo lavoro abbiamo dapprima sostenuto come la logica possieda una fondamentale valenza pratica. Questo punto, tracciato già nel capitolo *δ*, sarà brevemente ripreso e spiegato nel prossimo capitolo (*ν*) in termini di una più compiuta "fenomenologia del sociale". Nel capitolo *κ*, invece, avevamo parlato espressamente di una pragmatica interna del sentimento, pragmatica configurantesi propriamente come "spinta emotiva e motivazionale" (ved. Damasio). È chiaro che le due pragmatiche si rifanno a ordini del discorso differenti, ma non sono necessariamente antitetiche. La prima richiama, in effetti, a una mera proceduralità economico-sintetica che tavolta porta a delle "complicazioni" (basti pensare alle patologie dello spettro autistico, alla follia degli scienziati nazisti, alle coazioni a ripetere, eccetera), seppure rimanga naturalmente utile nell'ordine della politica e del comportamento organizzativo. La pragmatica della ragione non è certamente l'unica esistente. Esiste infatti una seconda regola dell'agire che è quella fondata sulle "passioni non raffreddate", sul sentimento patetico, sulla motivazione interna e sull'emozionalità. Quest'ultima ha sicuramente una valenza fenomenologica importante, sicuramente più accentuata. Tuttavia anche questa "pragmatica del sentimento" può incorrere in rischi più o meno gravi (come accade, ad esempio, nei blocchi emotivi, nelle nevrosi, negli atteggiamenti estetizzanti noti in psicoanalisi come "fuga dalla realtà", eccetera).

[241] È chiaro come Kant si muova non soltanto in funzione delle condizioni per cui si possa parlare o meno di esperienza, ma anche in funzione delle finalità e delle dinamiche profonde (psicologiche) dell'attrazione.

[242] Secondo Kant, – ci dice Garroni, – i fenomeni naturali non possiedono soltanto leggi meccaniche spiegabili a priori. Anche la natura possederebbe infatti un suo finalismo senza pretese di scientificità. È questa una visione quasi ilozoica, che prevede un'organizzazione interna del naturale, oggi diremmo, una sorta di *Anima mundi.* Il principio chiave di finalità, di fatto, non può essere supposto, seguendo Kant, soltanto come condizione della conoscenza particolare scientifica, piuttosto dovrà essere considerata la condizione di un'idealmente totale conoscenza della natura e delle sue leggi. È una supposizione necessaria alla Ragione, l'idea di un sistema-natura di cui non possiamo avere consapevolezza se non come sentimento. Mi sembrava una nota importante per inquadare il pensiero del più grande filosofo di Königsberg.

## *v - L'Altro e il mondo umano: fenomenologia del sociale*

**ABSTRACT:** *L'attività del singolo si sedimenta nel mondo collettivo perché ogni gesto può trasformarsi in strumento e significato originario, sino a dare luogo a una nuova "natura" che sembra indiscernibile dalla "cultura". Quando il mio sguardo cade su un altro corpo vivente nell'atto di agire, gli oggetti che ci circondano ricevono sin da subito un nuovo strato di significato: gli oggetti, per così dire, vengono animati dall'azione altrui, come dal mio sguardo. Ogni cosa diventa ciò che il comportamento fa di essa. Il mondo originario è naturalmente condiviso, sociale e culturale poiché anche l'Altro, seppure diverso da me, possederà un corpo che non è un semplice frammento di mondo, piuttosto un prolungamento della mia intenzionalità motoria. Per amplificare la centralità costitutiva della percezione, bisogna dunque imparare a vedere nei corpi i loro comportamenti, le loro espressioni. Perché agendo mostriamo, e mostrando facciamo emergere in ogni situazione la forma fenomenologica del mondo. L'etica dell'agire fenomenologico richiama quindi a una "responsabilità" (verso il mondo e verso gli altri). Collocarci nella società come fossimo un oggetto fra gli oggetti è praticamente impossibile. L'espressione, ciò nonostante, spesso può tradursi efficacemente in una forma linguistica. L'essere umano si è infatti linguisticizzato perché lo strumento-linguaggio è stato e continua a essere uno strumento utile all'economia delle nostre azioni. Pertanto il nodo "natura/cultura" può sciogliersi soltanto comprendendo il limite del linguaggio. Quando un bambino piange, è certamente il suo corpo fisiologico a segnalare uno stato di mancanza. Eppure il suo piangere verrà automaticamente interpretato dall'adulto anche come un segno comunicativo; l'adulto agirà riproducendo una risposta comportamentale altrettanto adattiva. All'interno del processo evolutivo, secondo Vygotskij, s'intersecano sempre due linee di comportamento: da una parte le funzioni psichiche primarie (biologiche), dall'altra le funzioni psichiche superiori (socio-culturali). Con l'esperienza il bambino imparerà ad associare la doppia valenza di ogni suo gesto: l'atto in sé e la sua volontà espressa. L'apprendimento umano presuppone infatti una "natura sociale specifica" e un processo mediante cui ogni individuo s'inserisce gradualmente nella vita intellettuale e culturale del contesto che lo circonda. La buona pedagogia ha per questo il dovere di tramandare oltre al segno il proprio significato: affinché questo sia possibile è necessaria una forma d'immersione patetica, condivisa ed emozionale. Non è un caso che i bambini apprendano la maggior parte delle cose attraverso le attività ludiche, perché il gioco li coinvolge non in maniera automatica ma nella complessità intellettuale, motivazionale ed emotiva.*

Io vivo *gettato* nella natura, scriveva Merleau-Ponty. Ciò nonostante, la natura non appare soltanto al di fuori di me (negli oggetti senza storia), poiché la natura è visibile nel centro magnetico della stessa soggettività[243].

[243] Il riferimento alla *prima* soggettività rimane invalicabile. È il tema dell'origine, del cominciamento da cui non possiamo assolutamente prescindere. Nonostante il valzer decostruttivista che spesso in queste stesse pagine abbiamo assecondato, rimane infatti per noi fondamentale qualche tipo di riferimento alla coscienza. Pertanto, il mio lavoro comincia con Husserl e non lo disperde lungo il cammino. Cerca piuttosto di sradicare il fenomenologo dalla mera tradizione cartesiana cui spesso l'Accademia l'ha segregato, per provare a reinserirlo in un orizzonte di pensiero tradizionalmente più vicino alla prospettiva kantiana presentataci da Emilio Garroni (ved. cap. *μ)*. Paradossalmente, il trascendentalismo husserliano è stato un superamento (nel senso hegeliano di *Aufhebung*) della visione kantiana. Considerando la grande "valenza *top-down*" del pensiero di Kant, potremmo arrivare a sostenere, assieme a Husserl, che l'unica cosa che il filosofo di Königsberg non avesse del tutto compreso è proprio il concetto di "trascendentale" (che infatti egli continua a inquadrare nell'a-priori dell'intelletto). Il luogo principe del trascendentale è invece, secondo la fenomenologia, propriamente il nostro corpo vivo [*Leib*]. È attraverso il nostro corpo che noi possiamo afferrare [*Wahrnehmung*] il mondo-già-dato in cui siamo gettati. Soltanto nell'avere della percezione il mondo diviene "nostro".

L'essere umano – fenomenologicamente inteso – vive immerso nella temporalità fluente esterna come anche, *allo stesso tempo*, in una propria temporalità biografica, ermeneutica e storica. Che cosa significa? Significa che tutta questa "gettatezza" esistenziale e originaria ci viene data nello stesso intreccio chiasmatico per cui la mente e il corpo si attraversano, l'una nell'altro: l'esperienza di un certo ambiente culturale e mondano, l'esperienza dei diversi comportamenti che ne corrispondono, l'esperienza di tutti gli agenti comportamentali che incontriamo lungo il cammino diventano, per noi tutti, l'esperienza unica e originale di un corpo proprio percipiente che si riscopre, – in virtù del nodo gordiano dell'*Alter,* – come un soggetto-gettato-nel-mondo-condiviso.

L'attività del singolo – ricordiamoci l'esempio husserliano dell'*Appendice III* di *Krisis* – può in effetti sedimentarsi nel mondo collettivo, trasformarsi in strumento e significato originario, fintanto da dare luogo a una nuova natura che sembra indiscernibile dalla "cultura". Il confine *nature*/*nurture*, natura/nutrimento, figura tra i grandi problemi della storia della filosofia. Fenomenologicamente parlando, tuttavia, rispetto cioé al nostro itinerario, natura e cultura presentano confini piuttosto sfumati. Lo avevamo notato all'inizio di questo lavoro attraverso le considerazioni husserliane riguardanti il ruolo della scienza, mediante l'esposizione dell'epoché come sospensione della superficie culturale in favore di un'emersione mirata del sostrato

---

La percezione, come detto, presentando il percetto mondano nella sua datità originaria, mostra di per sé l'originaria congruenza tra il mondo e il nostro corpo. È vero, nel mondo-della-vita, – il *nostro* mondo esperibile intuitivamente, – noi esistiamo *coscienzialmente*, in quanto soggettività operanti; eppure siamo, al contempo, degli oggetti tra gli oggetti: esistiamo cioè nella certezza diretta della nostra esperienza, prima di qualsiasi constatazione o sostruzione scientifica. Tutto ciò che esiste nella *Lebenswelt* husserliana ha ovviamente una sua certa "corporeità". Anche l'oggetto, che è in principio mero corpo fisico-materiale [*Körper*], diventa animato, poiché depositario di determinate proprietà spirituali e psichiche. Abbiamo visto che siccome "corpi" noi partecipiamo al mondo-ambiente attraverso i nostri organi percettivi (occhi, mani, eccetera), i quali svolgono un ruolo costante per la coscienza, unitamente alla mobilità egologica delle corrispettive cinestesi ("io vedo", "io muovo", eccetera). Le corrispondenze soggetto-oggetto ribaltano però le prospettive, tanto che diventa alla fine necessario un punto di vista vicendevole, intersoggettivo, affinché la coscienza possa compiersi compiutamente nel mondo. Naturalmente il modo in cui la coscienza assume il "controllo" del mondo-già-dato è nella manipolazione culturale, negli strumenti e nella conseguente trasmissione interelazionale delle competenze acquisite. Husserl dedica la sezione A (§§ 28 – 55), – *La via di accesso alla filosofia trascendentale fenomenologia attraverso la riconsiderazione del mondo-della-vita già dato*, – della terza parte della *Krisis*, – *Chiarimento del problema trascendentale e inerente funzione della psicologia*, – al concetto stesso di *Lebenswelt*, il mondo-della-vita. Questo mondo – spiega Husserl – è sempre presente alla coscienza, attraverso le sue strutture oggettuali originali, come anche nell'evoluzione dei diversi nostri *Erlebnisse*. Nel mondo-della-vita, *noi esistiamo originariamente* come oggetti tra gli oggetti, ed è esattamente quest'esperienza intersoggettivamente intuitiva e originaria a fondare qualsivoglia evidenza scientifica. Nelle *Meditazioni cartesiane* (1931) Husserl aveva introdotto il tema della *Paarung*, ovvero dell'appaiamento associativo originario (per somiglianza), al fine di una costituzione *passiva* del "noi" nell'intersoggettività [*Wir-Subjektivität*]. Eppure l'ideale della *Paarung*, – l'apprensione dell'altro in quanto *Leib* presentificato, – pur non scomparendo, sembra cedere il passo, all'interno della *Crisi,* a un'intersoggettività istituita, in maniera quasi paradossale, sulla trasmissione linguistico-comunicativa del senso. L'afferramento percettivo rimane però, per me, la nota fondamentale dell'impalcatura fenomenologica. Sul tema della *Paarung* come dimensione preegoica e pretetica dell'intersoggettività si sono incentrati soprattutto gli studi neurofenomenologici di Natalie Depraz (*Alterity and Facticity*, con D. Zahavi, Dordrecht, Kluwer, 1998; *On Becoming Aware: Steps to a Phenomenological Pragmatics*, con F. Varela e P. Vermersch, Amsterdam: John Benjamins, 2003).

significazionale originario e naturale[244]. Questo "naturale" ha però una chiara connotazione anche in senso biologico[245].

[244] Per Husserl, quello che gli scienziati possono constatare nella vita naturale del mondo rimane nell'ambito della superficie. La scienza deve essere considerata per ciò che è realmente: una realizzazione dello spirito umano, la quale presuppone, storicamente, un punto di partenza costituito dal mondo intuitivo della *Lebenswelt.* Se la scienza pone certi problemi e se li risolve, si tratta già dall'inizio di problemi che si pongono sul terreno di questo mondo prescientifico. La questione, semmai, è che nessuna psicologia, nessuna scienza obiettiva e nessuna filosofia ha mai tematizzato questo regno del soggettivo, che dunque non è mai stato realmente disvelato. Tale scopo è indubbiamente quello che si era prefissato Husserl con la filosofia trascendentale fenomenologica. Scriveva in *Krisis*: "*È innanzitutto necessaria l'epoché da tutte le scienze obiettive. Operare questa epoché non equivale ad astrarre da essa; non basta per esempio un ripensamento fittizio dell'esistenza umana attuale al di fuori di qualsiasi elemento scientifico. Piuttosto occorre un'epoché da qualsiasi assunzione delle nozioni delle scienze obiettive, un'epoché da qualsiasi presa di posizione critica attorno alla verità e alla falsità della scienza, un'epoché persino dalla sua idea direttiva, dall'idea di una conoscenza obiettiva del mondo"* (p. 164). Questa *epoché* (questa "messa tra parentesi") è dunque il primo passo verso il mondo-della-vita. Husserl spiega come sia necessario operare una sospensione del giudizio rispetto a tutti gli interessi mondani, una sospensione che tuttavia non muta nulla nel mondo naturale, né estingue le conoscenze obiettivo-aprioristiche della scienza. Così declinata, questa sospensione deve apparire come un'attività abituale: difatti, messa da parte qualsivoglia obiettivazione sovrastrutturale, in virtù di questa stessa epoché, il nostro sguardo riesce finalmente a rivolgersi in direzione di quel mondo soggettivo-relativo che è la *Lebenswelt*. In *Ideen I,* – l'opera in cui per la prima volta è esplicitata la pratica della sospensione dal giudizio, – Husserl aveva già delineato una strada molto più breve verso l'epoché, la cosiddetta "via cartesiana"; dal testo in questione: "*Noi mettiamo fuori azione la* tesi *generale* [la realtà] *che appartiene all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo in parentesi tutto quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale che è costantemente* qui per noi, alla mano *e che continuerà a permanere come realtà per la coscienza anche se noi lo mettiamo tra parentesi. Facendo questo, io non nego questo mondo, come fossi un sofista, non metto in dubbio la sua esistenza come fossi uno scettico, ma esercito l'*epoché *fenomenologica che mi vieta di considerare come esistente il mondo che mi sta dinanzi come invece faccio nella vita pratica e nelle stesse scienze positiviste*" (§ 32). Tuttavia lo stesso Husserl, all'interno dell'opera finale, *Krisis* (§ 43), terrà a indicare il limite costitutivo di questa prima operazione: lo svantaggio della pratica sospensiva cartesiana è che essa, pur portando all'ego trascendentale, lo rileva vuoto di contenuto. L'ego rivelato non è così riducibile a oggetto di un'esplicazione progressiva. Alla prima epoché deve allora seguire una nuova sospensione, un'epoché definitiva, atta a svelare e tematizzare il mondo-della-vita. Come dire, l'ego è solo quel passaggio necessario per poter raggiungere la comprensione del corpo proprio.

[245] La fenomenologia è una specie di "estesiologia filosofica"? Lo studio dei sensi, delle sensazioni vuole forse ricordarci quanto questi appartengano all'organismo vivente non in modo concettuale: i sensi vanno sempre considerati entro un quadro biologico. È il medesimo ragionamento che adotta Plessner: le informazioni sensoriali determinano e sono a loro volta determinate dalle azioni dell'organismo, secondo un *circolo presupposto senso-motorio* (o di relatività dei sensi all'azione). Ciò che si percepisce dipende da ciò che si fa, e ciò che si fa dipende da ciò che si percepisce. L'approccio biologico è inoltre ecologico: in virtù della co-appartenenza e della co-determinazione organismo/ambiente (percezione e azione), la funzione cognitiva dei sensi si sottrae all'alternativa cartesiana fra rappresentazione mentale e dato sensoriale immediato. I sensi non sono infatti meri canali d'informazione, bensì *lati* di un mondo che cammina insieme a loro. Oggettivazione, astrazione e trascendenza devono trovare una spiegazione nella corporeità e non fuori da essa. Siccome l'organismo umano non è di fatto predeterminato per un ambiente specifico, esso non possiede una vera e propria specializzazione organica, né un rigido programma comportamentale. Dunque la reazione di co-appartenenza tra organismo e ambiente risulta instabile e va ricreata e ridefinita di continuo con vari mezzi. È una relazione mediata dalla cultura, scrive Plessner. Ma in che senso? La stessa mediazione culturale comincia nel rapporto naturale percezione-movimento, il quale viene costruendosi grazie all'apprendimento di una serie di prestazioni per controllare e gestire il proprio corpo e le cose circostanti. La motricità assume allora il carattere dell'azione strumentale che pre-figura e pre-configura la cosa, trasformandola in vista di fini certi. Noi non ci limitiamo a percepire suoni, odori, colori, pressioni, linee, ripetizioni, eccetera; noi li produciamo continuamente (in quanto comportamento). Ogni diversità fenomenica è però anche una differenziazione sensoriale di ordine psicologico profondo. Se la differenziazione sensoriale fosse riduzionisticamente inquadrabile nell'elaborazione del cognitivismo mentale, dovremmo poter cancellare la diversità fenomenica dell'esperienza. Sappiamo che non è così, perché anche l'elaborazione mentale ha pertinenza corporea. Per questo, dice Plessner, l'estesiologia è già di per sé *lo studio dei modi attraverso cui la materia diventa spirito e lo spirito si fa materia*. La nostra vita percettiva abituale possiede infatti il carattere della fusione, della sovrapposizione, della comunicazione intersensoriale, sinestetica per antonomasia. La stessa base senso-motoria del percepire è un circolo che rafforza la mutua sollecitazione e solidarietà fra sensazione e movimenti: così la mano, l'occhio, l'orecchio si "istruiscono a vicenda" nell'incorporazione dei sensi (ved. nota successiva). Il mondo prende corpo nei sensi in questo modo, nell'ampiezza e nei limiti della costituzione sensibile. Mondo-luce, mondo-suono, mondo-rosso. Prendere corpo nei sensi non significa soltanto dare una configurazione e un segnale comportamentale,

Proviamo a ragionare attraverso un altro esempio, riprendendo il punto di vista psicologico. Noi sappiamo che quando un bambino piange vuole forse comunicarci il suo "*Ho fame*". È infatti il corpo fisiologico del bambino, – un corpo non ancora pronto a rispondere da sé alle proprie necessità, – a *segnalare*, attraverso il comportamento del pianto, uno stato di mancanza, l'urgenza endogena di un soddisfacimento. Un bambino che piange *apprende* piangendo che quel suo piangere originario verrà interpretato dall'altro, dal *caregiver*, dalla sua figura di accudimento come "*Il bambino ha fame*". Sembrerebbe che quel suo piangere *tanto naturale* possa venire culturalmente determinato in modo automatico. Tuttavia ciò che accade è che il pianto richiami nell'altro una risposta comportamentale di natura altrettanto adattiva. Con ciò vogliamo ripercorre quel crinale dialettico segnato dall'eterna contrapposizione psicologica "innatismo/culturalismo"? Ancora *nature*/*nurture*? Non esattamente. L'approccio fenomenologico ci permette di bypassare questa contrapposizione.

All'interno di un processo evolutivo, – affermava il grande psicologo cognitivista sovietico Lev Semënovič Vygotskij, – s'intersecano sempre due linee di comportamento: da una parte le funzioni psichiche primarie (biologiche), dall'altra le funzioni psichiche superiori (socio-culturali). Per Vygotskij, il processo stesso di "segnalizzazione", – cioè dire, quel processo mediante cui l'essere umano in fase evolutiva apprende l'utilizzo e la creazione dei segni, – ricalcherebbe in tutto e per tutto il modello pavloviano del riflesso condizionato. Egli definisce un "sistema di segni" come *uno strumento pratico che permette all'essere umano di agire* (*Pensiero e linguaggio*, 1934). Il bambino, in effetti, in un primo momento, utilizza soltanto degli strumenti esterni per agevolare le proprie funzioni cognitive e comportamentali. Il bambino guarda, osserva, riproduce mentalmente ricostruendo in sé lo scenario di un'operazione esterna (è la famosa teoria vygotskiana dell'*interiorizzazione*[246]). Sappiamo però che qualsiasi bambino non si limita soltanto a osservare e

---

bensì fare qualcosa, oggettivare, dare una configurazione, una coordinazione, un senso. Dare senso è pertanto un atto "spirituale" di natura biologica. Nella fenomenologia, la cultura non è solo un mezzo di compensazione ma è la paradossale appartenenza alla natura. L'essere umano è *eccentrico,* – scrive Plessner, – poiché manchevole di un centro preciso. Nell'eccentricità e nella funzione simbolica, l'antropologia tende a sostituire le contrapposizioni soggetto-oggetto ancora vive nella tradizione fenomenologica. Ma questo è un passaggio che noi non abbiamo intenzione di fare.

[246] Ancora Plessner parla di *funzione d'incorporazione dei sensi*: una specie d'interiorizzazione in cui però viene sottolineato il legame intimo fra sostrato sensibile e prodotto spirituale. È fondamentale questa precisazione affinché anche il nostro riferimento all'opera vygotskijana acquisisca una maggiore valenza fenomenologica. Secondo Plessner, come visto, ciascun senso ha il proprio fondamento oggettuale in ciò che esso e solo esso lascia emergere (tutti i sensi esibiscono, invece, complessivamente il "senso del molteplice"). La dimensione e il valore cognitivo dei sensi sembrerebbe però doversi limitare al solo ambito delle esigenze vitali dell'uomo, al raggio delle proprie azioni corporali. Il principio della corrispondenza modale, tuttavia, non deve essere inteso in senso strettamente fisiologico, altrimenti le qualità sensibili non misurabili (i cosiddetti "qualia") finirebbero per essere squalificate, declassate, in quanto secondarie, a fattori meramente soggettivi. Anche l'idea neuroscientifica limita spesso la trasposizione (dall'organo di senso) di uno stimolo nel "linguaggio" della nostra coscienza, del tipo: quanto di là della soglia biologica o fisiologica uno stimolo deve andare affinché possa agire sul nostro organismo senza che noi ce ne accorgiamo? Esiste, invero, una certa concordanza tra sensorialità (articolazione del mondo fenomenico) e motricità. L'individuo fenomenologico, rimesso a un apprendimento *socialmente mediato* da tutte le prestazioni senso-motorie, vede il suo sviluppo nel segno dell'antagonismo tra guida istintiva e guida cosciente, allo scopo di adattarsi alle

a interiorizzare gli usi e costumi esterni, bensì finisce sempre per apprendere anche da quei movimenti che per lui diverranno fondamentali: spostare la mano, tentare di afferrare qualcosa, eccetera. In questo modo, sperimenta non soltanto il mondo esterno ma anche il suo corpo proprio, con o senza l'altro. "*Il corpo esprime l'esistenza, allo stesso modo in cui la parola esprime il pensiero*", scriveva Merleau-Ponty[247]. L'adulto legge quegli stessi movimenti come un'indicazione, l'espressione di un volere endogeno: un "*Voglio quell'oggetto*". Il bambino successivamente può e riesce ad associare la doppia valenza del suo gesto: non solo l'atto di afferrare ma anche il gesto di comunicare quella volontà. Un comportamento diventato segno indica il doppio rimando interno/esterno: in questo caso è vero che il bambino *interiorizza* la regola secondo cui il movimento è *anche* un'indicazione. Vygotskij dice espressamente che il processo interpersonale modella l'intrapersonale[248]. L'intera storia della fenomenologia sembra invece suggerirci il contrario, cioé che l'intersoggettività sia un qualcosa di naturale e originario. Come tenere insieme le parti? All'interno dell'opera *La struttura del comportamento* (1942), Merleau-Ponty parla espressamente di "struttura" al fine di dirimere il rapporto d'interazione/condizionamento tra

---

disparate situazioni che l'ambiente-mondo, socialmente definito, di volta in volta esibisce. Un essere umano, nel suo rapporto percettivo, si trova a vivere costantemente in condizione di doversela cavare in un profluvio d'impressioni: deve farsi un quadro percettivo-mentale, selezionare, decidere, pro-gettare, muovendosi in un numero sterminato di possibilità su cui intervenire *efficacemente*. È in questa condizione di condanna alla libertà razionale che si sviluppano le discordanze tra sistema sensoriale e motorio. L'essere umano si sviluppa in un ambiente modellato dalla tradizione, tuttavia aperto a possibili azioni di trasformazione da parte degli individui in esso cresciuti e formatisi. Lo abbiamo visto attraverso l'opera straordinaria di Merleau-Ponty: quella umana è una "naturale artificiosità". Così anche per Plessner, la percezione sensoriale resta *la base di orientamento del vivente*, guidandone le azioni nello spazio, fungendo da filtro, punto di riferimento, segnale di calma o allarme, adempiendo altresì alle funzioni dei sensi, la cui chiave è il *come* della percezione (e non più la cosa percepita). È una *funzione* leggibile osservando il comportamento: la funzione d'incorporazione, per l'appunto. Il comportamento ha sempre a che fare con oggetti percipibili e le relative resistenze. Nell'incorporarsi *del* comportamento (e *nel* comportamento), la complessione del materiale sensibile viene incontro secondo il segno delle unità oggettuali, non dunque rispetto alla purezza modale. I nostri sensi cooperano insieme alla costruzione del mondo percepito, tuttavia ciascuna modalità compie la sua peculiare funzione di accesso agli stati e alle qualità della cosa percepita. La costante struttura oggettuale della cosa *appare* nel materiale iletico-sensoriale come se ne fosse rivestita o imbottita: cose, strumenti, macchine, esseri viventi, altri esseri umani popolano il nostro spazio comportamentale. A questo punto, – spiega Plessner, – l'astrazione, l'essere-distanziati dal corpo serve per adempiere i nostri comportamenti in modo diverso. La motricià umana è caratterizzata, a differenza di quella animale, da un *dissidio* originario e mai appianabile con le sensorialità, in una sorta d'irrelata relazione; e se è vero che le capacità di sviluppo e di declino dell'essere umano si basano su queste caratteristiche, l'esistenza corporea va appunto intesa alla stregua di un rapporto dell'uomo con sé *come* corpo e *rispetto* al corpo. L'incorporazione è insieme coscienza e autocoscienza. Non basta superare il pregiudizio cartesiano per cadere in preda dell'estremo opposto, né basta prendere unilateralmente il proprio corpo alla streagua di uno strumento. La corporeità non è semplicemente *essere* ma sempre anche *avere* un corpo: si tratta cioè, sempre, di un comportamento dell'incorporazione e rispetto all'incorporazione. I sensi superiori distali e prossimali svolgono allora un ruolo decisivo, che non si esaurisce del tutto neanche sulla soglia degli automatismi comportamentali, degli incoscienti processi riflessi del sistema neurovegetativo. Ne troviamo esempio nella costituzione delle situazioni emotive e delle tonalità affettive mediante le modalità cinestetiche, termiche, tattilo-visive, gustativo-olfattive, del dolore e della voluttà (tutte correlate ai sensi "situazionali", in contrapposizione ai sensi oggettuali). Incorporare è dunque *coltivare un comportamento*. Per Plessner, – come forse per Merleau-Ponty, – il mondo circostante va adattato alle nostre particolari modalità comportamentali, senza che con questo il nostro corpo perda la sua condizione di apertura.

[247] *Fenomenologia della percezione*, p. 234.

[248] Per Vygotskij, l'interiorizzazione delle forme culturali di comportamento definisce la ricostruzione dell'attività psicologica sulla base delle operazioni coi segni: pertanto, sia il linguaggio esterno-comunicativo, sia il linguaggio interno-egocentrico si rivolgono alla mente, forgiando la base di ciò che Vygotskij definirà "linguaggio interiore", ovvero la capacità astrattiva.

organismo e ambiente: sia il comportamento, sia lo stimolo ambientale rappresentano una struttura, in quanto entrambi non riducibili alla sola somma di elementi estrinseci. Ambedue sono totalità dotate di senso. Ora, il comportamento-come-struttura sottende diversi gradi di condizionamento e autonomia dell'organismo rispetto all'ambiente: l'organismo inerisce all'ambiente, fa parte di esso, tuttavia può modellarlo in maniera libera e creativa, – come vedremo in seguito, attraverso l'originalità proattiva del lavoro[249], – mediante cioé il raffinamento delle proprie capacità mentali di navigazione (nel tempo, nello spazio) e alla possibilità di *simbolizzazione*. L'essere umano è infatti un insieme di fisicità, di organicità e di spiritualità, e i segnali per lui possono divenire simboli, poiché procedimenti di elaborazione[250].

Ancora Vygotskij sostiene che i bambini imitino le azioni degli adulti: la mimesi rafforza, in questo modo, l'acquisizione degli schemi comportamentali che si assommano nell'individuo. L'adattamento sarebbe allora una mera meccanica della ripetizione? Non può bastarci. Fenomenologicamente siamo portati a ragionare sull'origine di quell'atteggiamento mimetico, siamo portati a guardare di là del convenzionalismo comunicativo-linguistico, a scorgere, nel linguaggio, oltre il linguaggio, un "senso emozionale" della parola.

Anche i primi abbozzi del linguaggio andrebbero ricercati anzitutto in una grammatica gestuale-emozionale[251]. Io comunico con l'Altro, sì in riferimento a un ambiente, ma anche in riferimento a una specie di conspecificità (non soltanto biologica). Certo, non posso comprendere l'interezza gestuale di un cane. Però non posso neppure comprendere *in toto* il mondo di un essere umano primitivo. Non è infatti sufficiente che due soggetti coscienti abbiano gli stessi organi e lo stesso sistema nervoso perché anche le stesse espressioni emotive si diano in entrambi i casi nei medesimi gesti[252]: un giapponese sorride nella collera, un europeo si dimena. Il limite del mio mondo, però, non è soltanto il limite wittgensteiniamente dato del mio linguaggio[253], piuttosto il limite critico del *senso originario ed emotivo* delle mie azioni. Un soggetto parlante s'innesta su un soggetto pensante, il quale s'innesta sul soggetto senziente incarnato. Per questo, noi filosofi spesso sbagliamo nell'insistere con il tema sfacciatamente lacaniano del significante, quando presumiamo di poter ridurre quel pianto soddisfatto dell'infante, – l'esempio da cui abbiamo cominciato, – a una forma di educazione civica imposta dalla società attraverso la madre. La fenomenologia della forma ci ha invece insegnato che il corpo-altrui è, per noi, l'espressione autentica di un comportamento

[249] Da intendersi alla maniera hegeliana e marxiana.
[250] Un cane allenato a saltare su una sedia non farà mai uso, in mancanza di una sedia, di uno sgabello o di un seggiolone. Ciò che manca all'animale è propriamente questo sistema di elaborazione (Vygotskij).
[251] Ricordate la "teoria *buba-kiki*" di Ramachandran?
[252] In ogni caso, – ci dice la psicologia, – almeno sei emozioni primarie (gioia, tristezza, paura, rabbia, sorpresa, disgusto) si darebbero in maniera universale.
[253] La chiarezza del linguaggio, scrive Merleau-Ponty, si stabilisce su una specie di "fondo oscuro": pertanto, se spingessimo la nostra ricerca a fondo nel linguaggio, capiremmo che *il linguaggio non esprime altro che se stesso*. Come un vuoto.

originario *e allo stesso tempo*, – in quanto culturalizzabile, – culturalizzato. Detto ciò, non possiamo certo dimenticare che quello stesso corpo-altrui, – quel corpo che noi percepiamo nell'immediatezza sensuale della percezione viva, – è anche un oggetto culturale, poiché capace di donarci quel tracciato di senso di cui è composta non solo l'ontogenesi bio-culturale dell'individuo, ma anche la storia filogenetica del mondo collettivo. Quest'ultima, tramandabile soltanto nel segno husserliano[254].

[254] Il mondo naturale *significa* per noi l'orizzonte di un'esperienza possibile. Non a caso soltanto all'interno della nostra cerchia sociale, della comunità cui noi apparteniamo e a cui noi siamo *direttamente* legati, possiamo rinfrancarci dinanzi ai "fatti sicuri" delle verità obiettivamente ri-conosciute. È un passaggio fondamentale, poiché suffraga la teoria di una specificità transfenomenologica dei *giuochi linguistici*. Husserl ci pone, infatti, dinanzi a un esperimento mentale: se da un momento all'altro fossimo gettati in un ambiente-mondo completamente differente dal nostro, con regole e giuochi propri, per esempio in Africa, piuttosto che in Cina, ci accorgeremmo come le verità degli africani o dei cinesi, i fatti che per loro sono assodati e verificati, o verificabili, non sono *in generale* quelli che noi riteniamo tali. È l'impossibilità di un qualsiasi multiculturalismo? Non proprio. Perché rispetto a questo primo straniamento, in Africa piuttosto che in Cina, ponendoci di fronte alla costatazione di questo nuovo stato di cose, potremmo egualmente rinvenire delle verità che travalicano qualsiasi relativismo: ci renderemmo conto cioè che anche il mondo-della-vita, malgrado la propria dossicità, possiede una sua struttura generale (*Krisis*, p. 167). Silvia Lanzetta ha scritto una cosa del genere in un bellissimo articolo dal *titolo Lo sguardo fenomenologico attraverso l'arte aborigena* (in *Divenire in Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato* a cura di Roberta Lanfredini). È la questione di sempre, che non ci stancheremo mai di sottolineare: il mondo-della-vita ha già in via prescientifica le medesime strutture che vengono ricalcate dalle obiettività scientifiche. Anche l'esistenza di un corpo nel senso della fisica non eccettua l'esistenza di un corpo vissuto intuitivamente (e primariamente esperibile). Tuttavia occorre, secondo Husserl, una chiara distinzione sistematica delle strutture universali dell'a-priori universale della *Lebenswelt,* – così come una distinzione sistematica dell'a-priori universale del mondo universale obiettivo, – per potere finalmente definire la problematica universale rispetto al modo in cui l'a-priori obiettivo naturale si fonda sull'a-priori soggettivo-relativo del mondo-della-vita (la questione delle *regioni* dell'ontologia). Questo mondo, per noi, – il mondo in cui siamo gettati, – non è per questo dato occasionalmente: esso è piuttosto, sempre e necessariamente, l'ambiente universale, l'orizzonte entro cui si svolge qualsiasi nostra prassi relativa. La nostra vita è sempre un vivere-la-*certezza*-del-mondo, un mondo configurato quale orizzonte di oggetti e al contempo quale "campo intenzionale". Tutti gli oggetti del mondo, infatti, non ci sono, – anch'essi, – soltanto già dati come "qualche cosa del mondo" (*etwas aus der Welt*), siccome realtà "realmente" essenti. Siamo sempre noi a diventarne coscienti mediante modi soggettivi di apparizione e di datità. Eccolo il senso profondo della fenomenologia: la constatazione che la semplice "vita dentro al mondo" non può essere lo scopo ultimo dell'epoché. Occorre sempre una nuova sospensione: la riduzione dell'essere-già-dato nel mondo, del soggetto che diviene, in questo modo e in questo senso, un oggetto tra gli oggetti. L'essere-già-dato del mondo-della-vita diviene infine un tema autonomo e universale poiché avviene attraverso un mutamento radicale del nostro *atteggiamento naturale*, una modificazione che ci tira definitivamente fuori dalla vita naturale mondana. Questa è appunto la peculiarità dell'*epoché trascendentale*. Forse una pura utopia, o forse roba da pratiche meditative orientali. Per chiudere il cerchio: la prima epoché, – la messa tra parentesi delle validità obiettive, – era un atteggiamento abituale, un graduale avvicinarsi alla *Lebenswelt*. La seconda epoché rappresenta invero l'unica astensione compiutamente fenomenologica: operata *una volta per tutte*, ci permette infatti di mettere fuorigioco in un solo colpo quell'atteggiamento d'inconsapevole partecipazione al flusso ininterrotto di esperienze, giudizi, valutazioni e conclusioni relative. Per Husserl, soltanto attraverso l'epoché trascendentale, noi possiamo assumere una condotta definitiva che ci ponga al di sopra e al di là della vita universale (soggettiva e intersoggettiva) della coscienza nella quale il mondo è "qui" indiscutibilmente a portata di mano [*vorhanden*]: "*Se diciamo che l'io percepisce il mondo e ci vive dentro il mondo naturalmente, che è interessato al mondo, avremo allora, nell'atteggiamento modificato fenomenologicamente un raddoppiamento dell'io: al di sopra dell'io ingenuamente interessato al mondo si stabilirà come spettatore disinteressato l'io fenomenologico*" (*Meditazioni cartesiane*, § 15). Questa liberazione dal mondo equivale alla scoperta della correlazione universale, in sé assolutamente conchiusa e autonoma, tra il mondo e la coscienza del mondo (la vita di coscienza che produce le validità mondane). L'epoché universale dischiude quindi al filosofo un nuovo modo di esperire: il mondo fatto "fenomeno". Quest'operazione, diretta conseguenza dell'epoché fenomenologica, è definita da Husserl *riduzione trascendentale*. Così tra le pagine di *Krisis*: "*L'essere-già-dato di un mondo di cose essenti nella costante evoluzione dei modi relativi di datità: il mondo che per essenza in qualsiasi vita naturalmente fluente si dà come ovviamente essente, essente in una pienezza inesauribile di sempre nuove ovvietà, le quali tuttavia sono costantemente nell'evoluzione delle apparizioni e delle validità soggettive. Noi lo rendiamo ora conseguentemente tematico, in quanto terreno di tutti i nostri interessi, dei nostri progetti di vita, di cui le scienza teoretiche e obiettive costituiscono soltanto un gruppo particolare"* (p. 181).

Qui e in nota sono stati toccati vari punti, di carattere psicologico, esistenziale, sociale. Come avrete intuito, in effetti, in fenomenologia le considerazioni non possono dirsi conchiuse in un ambito preciso ma, come strati, necessitano sempre di diverse sintesi che richiamano a differenti, e spesso improbabili, correlazioni. Husserl parla di rado di questioni sociali, eppure *Krisis* possiede un sostrato etico invidiabile[255]. L'etica, dal canto proprio, sappiamo essere la scienza dei comportamenti più adeguati. E i comportamenti più adeguati riguardano necessariamente il noi e l'Altro, il mondo-ambiente condiviso e la società civile.

Nella civiltà – scrive Merleau-Ponty a un certo punto della *Fenomenologi*a – l'io percepisce la presenza dell'altro soggetto *in forma anonima*. Ci suona strano. Perché questo sembrerebbe contrastare con il carattere squisitamente esistenziale e personale dell'attività di ogni soggetto fenomenologicamente inteso: come può infatti un'attività personale *incarnarsi* in una forma dalla "realtà anonima"? Invero il giudizio qui sollevato dall'autore francese implica un problema filosofico assai più generale, quello della meta-esperienza dell'alterità. Se l'io personale è di fatto *irripetibile*, come si può soltanto sostenere che *l'io* possa percepire un *altro-io*? In che modo infatti l'io personale, soggettivo, individuale riesce a coniugarsi efficacemente in un "io-plurale"? Sotto quale forma si può istituire quella che Deleuze chiamava "la quarta persona del singolare"? Affermare che l'io possa costituire l'Altro *per analogia* con se stesso, attraverso cioè il *riconoscimento* di una forma-coscienza altrui, è una soluzione se non illusoria, sicuramente riduttiva. Alla lunga non regge. Perché l'*analogon,* lo sappiamo, è soltanto una categoria logica, e se c'è una cosa che la fenomenologia ci ha finora insegnato è che qualsivoglia scarto linguistico-coscienziale deve sempre fondarsi attraverso un'*anticipazione antepredicativa*, una specie originaria, la forma opaca di un "significato percettivo"[256]. Nella fenomenologia, potremmo dire, l'essere umano non riconosce l'essere umano nel linguaggio, ma attraverso l'odore. Per questo, è ancora una volta *quel* corpo a poterci dare la risposta che noi tanto agoniamo: il corpo altrui, come anche il mio corpo proprio, oggetti di una coscienza che soltanto mediatamente pensa e costituisce. Il mio corpo proprio è infatti il luogo, o meglio l'attualità stessa del fenomeno d'espressione [*Ausdruck*] mio e altrui. In esso, tutte le esperienze sensoriali formano l'unità dei sensi e dell'oggetto, dunque anche l'impressione verbale [*Darstellung*] e il significato intellettuale

[255] La pubblicazione delle lezioni husserliane sull'etica (*Husserliana*, vol. XXVIII, 1988) ha di fatto sottolineato questo tema, accentuando l'interesse degli studiosi riguardo alle relative connessioni con il problema politico in Husserl. Molti hanno infatti tentato di ricostruire attraverso un'accurata analisi testuale un chiarimento del senso della discussione politica partendo dall'analisi della soggettività fenomenologica. Tra gli studi più accreditati, Renzo Raggiunti cita: Rocco Donnici, *Le lezioni di Husserl sull'etica e sulla teoria del valore*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XI, 1991, pp. 109-129; Natalie Depraz, *Phenomenological Reduction and the Political*, in «Husserl Studies», 1995, 12, pp. 1-17; Yves Thierry, *Conscience et humanité selon Husserl. Essay sur le sujet politique*, Paris, 1995.

[256] Da leggersi equivalente al "senso emozionale" utilizzato prima.

[*Bedeutung*]. Tutto è ricompreso nell'incrocio sensuale, sessuale[257] e percettivo dell'esperienza del corpo vivo.

Diceva Jean-Paul Sartre: l'Altro sta di fronte a me come un essere *in sé*, tuttavia l'Altro esiste anche *per sé*, in quanto coscienza. Dal mio punto di vista egotico, infatti, io imparerò dapprima, a situare l'Altro in un contesto oggettivo (nel fraintendimento cioé di un oggetto fra gli oggetti), dopodiché comincerò a considerarlo astrattivamente come una pura coscienza pensante. Ora, se il corpo fosse soltanto un oggetto fisico, un frammento di estensione materiale, – come vorrebbe buona parte del riduzionismo oggettivo-scientifico cui abbiamo spesso fatto riferimento, – ogni esperienza autentica dell'alterità sarebbe comunque preclusa al mio sguardo e, allo stesso modo, l'attribuzione a questo corpo-oggetto-altrui di una coscienza *analoga* alla mia risulterebbe soltanto il frutto di un mio atto arbitrario. Cambiare paradigma, – fondare una "scienza umanistica", – significa invece concepire le prospettive e il punto di vista in maniera autenticamente fenomenologica, cioè dire nel nostro inserimento nel mondo condiviso, dunque considerare la percezione non più come costituzione dell'*oggetto vero*, piuttosto come la nostra inerenza alle *cose vere*. Non per caso, il proposito filosofico originario del buon Edmund Husserl: tornare alle cose stesse.

Se esperisco *il mio inerire* della coscienza al corpo e *il mio inerire* del corpo al mondo, – attraverso cioè i campi sensoriali, – anche la percezione dell'Altro e la pluralità delle coscienze mi saranno date in maniera quasi automatica. Se per me che rifletto sulla percezione, il soggetto percipiente appare fornito di un "montaggio primordiale nei confronti del mondo" (Merleau-Ponty), cioè dire, se questo io-percipiente appare trascinare con sé questa medesima cosa-viva-corporea, perché mai gli altri corpi non potrebbero egualmente avere delle coscienze siffatte? Rimaniamo evidentemente ancora nel campo della pura astrazione filosofica. Eppure sapremo abbandonare tutta questa "stanca filosofia" nel momento in cui lasceremo decadere anche il primato materialistico del corpo fisiologico (dal quale dovere trovare necessariamente *il modo di trascendere* per potere pensare un corpo altrui), per affidarci alla dialettica percettiva del comportamento-espressione. Eliminato il mondo autentico, – parafraso Nietzsche, – non avremmo più bisogno neppure del mondo apparente. Questa cosa del comportamento-espressione, tuttavia, è riuscita assai meglio a

[257] La sessualità, per Merleau-Ponty, rappresenta una delle potenzialità del corpo proprio. Essa esprime un approccio multiforme al mondo, non localizzato in un organo preciso, né determinato. In un'intera sezione della *Fenomenologia della percezione*, il francese polemizza con Freud e la sua psicoanalisi. Il riferimento è a *L'introduzione alla psiconalisi* (1915-17) che Merleau-Ponty rilegge in questo modo → *Ogni atto umano ha un senso*. Il senso dell'atto sessuale non può però ridursi al solo genitale, dunque anche la vita sessuale non può esprimere il semplice effetto di processi di cui gli organi genitali rappresentano la sede. Per questo la libido non è un mero istinto (ovvero un'attività naturalmente orientata verso fini determinati), piuttosto una capacità generale di aderire ad ambienti diversi acquisendo strutture di condotta (*atteggiamenti*).

Merleau-Ponty che non a Husserl, terribilmente impelagato nell'infinita contrapposizione filosofica "linguistico/non-linguistico".

Gli esseri umani non vivono isolati, bensì sempre legati a tutti gli altri. Husserl sembra tradurre questo passaggio con una postilla non di poco conto, ricordandoci che ciascuno di noi, ognuno con le proprie percezioni, le proprie presentificazioni, le proprie certezze, i propri dubbi relativi, partecipa nella vita in comune "puntellando" costantemente il punto di vista dell'Altro. Linguisticamente o meno, siamo in aura di "agire comunicativo":

> *In questo accomunamento, attraverso rettifiche vicendevoli, ha luogo anche una costante evoluzione delle validità. Nella reciproca comprensione, le mie esperienze e i risultati delle mie esperienze si connettono con quelle degli altri, entrano in una connessione analoga a quella che si produce tra le varie serie di esperienze nell'ambito della mia, oppure dell'altrui vita d'esperienza. Quindi anche qui, di fronte alla singolarità normale, si produce la concordanza intersoggettiva della validità, e perciò un'unità intersoggettiva nella molteplicità delle validità e di ciò che in esse è valido* (*Krisi*s, p. 190).

Queste "rettifiche vicendevoli", quali esposizioni e ritrattazioni delle proprie validità dossiche, frutto del confronto, del dubbio, – finanche di fraintendimenti linguistici, – sembrano infatti investire la *comunicazione* di una fondamentale funzione epistemica, quella funzione che Husserl stesso aveva tentato di denegare con la propria teoria della categorizzazione antepredicativa[258].

Al fine di amplificare la centralità costitutiva della percezione, bisogna imparare a vedere nei corpi i loro comportamenti, le loro espressioni[259] poiché, – come insiste non per caso Merleau-Ponty, – anche la coscienza stessa non può mai configurarsi originariamente se non come una sorta

---

[258] Un altro passaggio a tal riguardo: "*Il mondo ambiente, in quanto linguisticamente determinato, si arricchisce ed amplia intersoggettivamente come medesimo. Vita comunitaria che si amplia e tende in forma "politica" all'universalità di una prassi, fin dove arriva una comunicazione possibile. Universalità della prassi come universalità di prassi che è armonicamente soddisfacente ed intersoggettivamente soddisfacente. Universalità della comunità linguistica* […] *Questo sapere universale, come oggettivo, accessibile a ognuno, dà ad ognuno una conoscenza universale del mondo familiare pratico* […] *e quindi il fondamento del sapere per tutti i piani pratici, ed in particolare per tutte le possibilità, fini e vie pratiche, verso il fine ultimo del rendere possibile una prassi universale politicamente soddisfatta*" (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana, Band XV, Beilage XII; *Per la fenomenologia dell'intersoggettività*, testi dal lascito, trad. it. a cura di C. Di Martino).

[259] Husserl aveva negato al soggetto la possibilità di avere un'esperienza immediata e autentica degli altri soggetti. L'esperienza dell'alterità si coniuga nella sua idea in un'empatia [*Einfühlung*] che *conduce* il soggetto a una sorta di ricostruzione dell'altro non dissimile dall'*analogia con se stesso*. Per Merleau-Ponty, l'esperienza dell'Altro è invece primariamente esperienza del corpo altrui: io posso infatti conoscere l'Altro come conosco me stesso, attraverso quei "comportamenti-come-significati".

di "coscienza percettiva", come *il soggetto attivo di un comportamento*. Perché il corpo-come-oggetto non è solo un fenomeno originario ma è anche, semplicemente, l'oggettivizzazione dell'originaria esperienza del corpo come "inerenza del soggetto alle cose". Eccolo di nuovo, natura e cultura che s'intrecciano. Ed è qui che la fenomenologia di Husserl, ancora strettamente legata al "pensiero-di-vedere", – o secondo l'accusa di Helmuth Plessner, al "pensiero vedente", – viene superata dalla fenomenologia stessa: amplificare il nodo percettivo significa affermare che anche il pensiero non è visione ma *sguardo in presa su un mondo visibile* (*Fenomenologia della percezione*, p. 456)[260].

Se la coscienza accoglie il mondo soltanto perché *nel mondo* essa è immersa, se la coscienza conosce il mondo solamente perché *nel mondo* essa è gettata, allora anche l'Altro sarà accolto e compreso nella medesima maniera. L'altra coscienza potrà infatti essere dedotta soltanto attraverso il ritmo unisono[261] del nostro percepire: le sue espressioni emozionali assieme alle mie potranno

[260] Ultima incursione (per ora) sulla prospettiva husserliana, tanto per rimarcarne il "deficit originario" → Husserl afferma che il compito proprio della fenomenologia – in quanto "scienza rigorosa" o "filosofia trascendentale", – era quello di tematizzare il mondo-della-vita, quel "fiume eracliteo" meramente soggettivo e apparentemente inafferrabile. Operando dunque l'epoché trascendentale (come visto anche nelle note precedenti) si diviene osservatori disinteressati del mondo: il nostro sguardo, per così dire, rivolto alla *meraviglia* dei fenomeni, non indaga più l'essere, né l'essere-così delle cose, piuttosto impara a considerare ciò che da sempre vale e continua a valere *per noi*, in quanto essente ed essente-così (questo "sguardo disinteressato" dato nella riduzione trascendentale è tra l'altro, a mio squisito parere, del tutto sovrapponibile all'esperienza del *Mistico* in Wittgenstein. La suggestione che ho voluto proporre troverebbe comunque una propria legittimazione genealogica in quel sentimento di "meraviglia dinanzi al mondo" che in Arthur Schopenhauer, – autore che sia Husserl, sia Wittgenstein conoscevano molto bene, – spalanca lo sguardo metafisico dell'uomo verso l'inquietudine della cosa in sé). Tornando a noi, l'Essere e l'Essente-così, come anche l'Esser*ci* se vogliamo, trova nella percezione il suo radar, il "luogo" proprio del trascendentale. È infatti attraverso la percezione che la coscienza intenzionale inerisce al suo oggetto. Ci sono, infatti, sempre compositi sguardi prospettici che si rivolgono alla cosa. Ogni sguardo intenzionale si configura come una rappresentazione-*di*, ed è portante di un proprio senso specifico (*di* questa figura, *di* questo colore, eccetera) che si concerta solamente all'interno di una *sintesi discreta d'unificazione*. Eppure noi non ci accorgiamo dell'elemento soggettivo-trascendentale dei modi rappresentazionali degli oggetti, cioè dire: siamo immediatamente coscienti della cosa esistente ma non del nostro *Erlebnis*, che muta di momento in momento. Ciò nonostante è proprio il "di" della rappresentazione l'orizzonte specifico investigato dalla riflessione fenomenologica husserliana, quell'orizzonte trascendentale che si riferisce alle singolari cinestesi egotiche, a tutte le apparizioni e alle possibilità in esse co-fungenti. L'analisi intenzionale fin qui esplicata non è in effetti, per noi, delle più esaustive poiché rimane in funzione di una cosa immobile, data riguardo una distinta presentazione [*Präsentation*] percettiva. Insomma, risulta buona per la filosofia e l'astrazione, meno che mai per la vita reale. Senza volere essere cattivi… ma a furia di vedere la cavallinità, rischiamo seriamente di perdere di vista il cavallo! Husserl, in ogni caso, è cosciente che le cose del mondo circostante percettivo si danno solo transitoriamente in un modo aleatorio. Le sintesi rappresentazionali – ci dice – sono infatti sintesi del movimento e del mutamento in cui l'elemento percettivo non è mai isolato bensì correlato alle ripresentazioni [*Repräsentation*] immaginative, come alle rimemorazioni e alle aspettazioni protensionali: "*La percezione si riferisce soltanto al* presente. *Ma quando si dice presente si suppone anche che questo presente ha dietro di sé un* passato *infinito e, davanti a sé, un aperto* futuro. […] *Se noi consideriamo astrattamente la percezione per sé, noi scopriamo che la sua operazione intenzionale è la presentazione* (Gegenwärtigung); *l'oggetto si dà come oggetto che è "qui", che è qui e originalmente nella presenza* (Präsenz). *Ma entro questa presenza, nella presenza di un oggetto che ha un'estensione e una durata, è inclusa la continuità di ciò che-è-ancora-per-la-coscienza, di ciò che è definito e che non è più affatto intuitivo, una continuità di "ritenzioni" e, nella direzione opposta, una continuità di "protensioni"* (*Krisis*, p. 187).

[261] La questione del ritmo è davvero molto affascinante. Ne hanno parlato in modo e in epoche assai diverse molti autori fin qui citati: Herder, Lipps, Bergson, Varela, Edelman. Lo stesso Plessner, nel già discusso *Antropologia dei sensi*, dedica un capitolo intero all'*Estesiologia dell'udito*. La sopravvalutazione del campo occhio-mano, – ci dice, – deriva dalla convinzione tutta filosofica che vedere significhi conoscere. Intuire e concepire, vedere e afferrare concettualmente, sono non a caso tutte metafore per una medesima cosa. Le percezioni acustiche sono state, di contro, sempre sottovalutate dalla filosofia. Si dimentica, peraltro, che il linguaggio si costruisce su basi acustico-motorie

essere confrontate e identificate, se verranno cioè riconosciute delle correlazioni *precise* tra la sua e la mia mimica, tra i miei e suoi fatti psichici privati. Un'emozione è allora l'espressione di un cambiamento interno al mio corpo? Non voglio rispondere alla fisiologia. Fenomenologicamente, ciò che m'interessa è affermare che un'emozione – a differenza di un pensiero – non è facilmente camuffabile (in quanto non è facilmente dimostrabile). Spiegava Damasio: il sorriso autentico, controllato dalla corteccia limbica (precisamente a livello dei gangli basali), viene espresso negli occhi da due muscoli fondamentali, l'orbicolare e lo zigomatico maggiore, di cui soltanto quest'ultimo *vanta una forma di controllo conscio*. L'immenso discorso che qui si vuole sottendere finisce per tenere insieme gli studi sulle espressioni emotive di Charles Darwin, come anche la correlazione neuronale delle recenti scoperte di Giacomo Rizzolatti; non è un *fil rouge*, ma un intreccio di 125.000 miliardi di sinapsi!

Su questi soliti punti (comportamento, espressione, mimesi, eccetera) anche la "vecchia" filosofia può vantare i suoi crediti, e sono crediti comunque importanti. Ancora Merleau-Ponty cita il collega tedesco Max Scheler in un passaggio illuminante della *Fenomenologia della percezione*. Già il filosofo di Monaco di Baviera sottolineava infatti qualcosa di assai sintomatico: come un bambino di appena quindici mesi finisca per spalancare la sua bocca qualora, nella finzione del gioco, io gli afferrassi un dito e lo portassi tra i miei denti fingendo di morderglielo. Oggi diremmo che questo riflesso è il risultato di un sistema di schemi comportamentali a base innata con un qualche significato adattivo. Diremmo che c'entrano i neuroni mirror. Scheler-filosofo, tuttavia, teorizza più semplicemente l'esistenza di un modello di *riconoscimento originario*: anche se il bambino non conosce l'*immagine* della sua bocca o dei suoi denti, *egli sa istintivamente* che la sua bocca e i suoi denti sono simili ai miei. Quel morso simulato ha allora un carattere originariamente intersoggettivo. Per questo il bambino percepisce le sue intenzioni nel suo corpo, *dunque* il mio

---

(probabilmente perché l'attenzione richiesta dalla complessa facoltà del linguaggio distoglie dalla sua matrice). Il suono, senza distanza, ha un importante ruolo segnalatore → l'espressione "*Ascolto qualcosa*" dovrebbe essere trattata come un qualsiasi "*Vedo qualcosa*", con l'"aggravante" che non si possono chiudere le orecchie come si fa con gli occhi! Un carattere strutturale del modo acustico è infatti la capacità di penetrazione, da non intendere nel senso di intensità o insistenza. Questo carattere si manifesta nel volume e nell'impulso, anche se il momento della voluminosità appartiene anche ad altre regioni sensoriali (anzi, in realtà, la pienezza andrebbe sempre vissuta come *intermodale*). Ogni successione e ogni cambiamento di colori e di forme vengono vissuti al primo sguardo come un ordine che si ripete. Tuttavia, solo trasponendo la ripetizione in un campo acustico-motorio, abbiamo il ritmo. Herder asseriva che l'ascoltare noi stessi fosse la base principale della formazione del linguaggio (anche Husserl, come sottolineato da Costa, in *Idee II* dedica passaggi fondamentali al ruolo riflessivo della voce). Per Herder, però, l'udito rimane il senso più elevato: "*L'udito è il senso mediano dell'uomo rispetto alla sfera della percettività dall'esterno. Il tatto avverte ogni cosa soltanto in sé e nel suo organo; la vista ci proietta per grandi spazi al di fuori di noi; l'udito, quanto a grado di comunicabilità, sta nel mezzo*" (*Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche, Parma, 1995, p. 85). La facoltà di produrre suoni e rumori, la semplice circostanza che noi, in ambito sonoro, siamo attivi e contemporaneamente passivi, costituisce la base di partenza per ogni scienza che si voglia occupare della materia acustica. Il fenomeno acustico fondamentale è la duplicità recettivo-produttiva, la consonanza del nostro produrre-recepire suoni. Nella fenomenologia questa consonsonza è la base dell'empatia.

corpo con il suo corpo, e di qui le mie stesse intenzioni nel suo corpo[262]. Questa di Scheler è certamente una specie di "ragionamento per analogia", che non soltanto vuole ricostruire l'Altro a partire dalla mia esperienza fenomenica e soggettiva, ma che ci vuole pure ricordare come, in fasi particolari del nostro sviluppo, l'io abbia chiaramente bisogno dell'Altro-corpo e dell'Altro-mente per poter compiutamente sviluppare il *suo* di corpo e la *sua* di mente, non ancora del tutto maturi per rispondere al mondo in maniera soddisfacente e del tutto adeguata. Una pura prospettiva psicoanalitica (Bion).

Ricolleghiamoci un'altra volta a Vygotskij. Egli sostiene che uno dei grandi pregiudizi di tutta la psicologia è sempre stato quello di pensare che linguaggio e intelligenza potessero avere origini evolutive differenti[263]. Non è così, in quanto prima di potere padroneggiare il proprio comportamento, il bambino deve comunque sapere padroneggiare quello che gli sta attorno[264]. Pertanto, necessiterà di un'organizzazione che soltanto il linguaggio può dargli. I bambini parlano sempre mentre agiscono, – nota Vygotskij, – perché parlare e agire rappresentano per loro la medesima, complessa funzione psichica[265]. Perché voglio recuperare il discorso vygotskijano?

---

[262] Lo psicologo e biologo neozelandese Colwyn Trevarthen (1993) mobilita il concetto di "intersoggettività primaria" all'interno dei suoi studi sperimentali sul tema della regolazione emotiva. Il bambino, – ci dice, – fin dai primi mesi di vita, possiede un insieme di competenze che lo orientano a interagire e a comunicare con gli altri in maniera efficace e puntuale (*innate protoconversational readiness*) utilizzando una gamma di *segnali* che concorrono a formare un vero e proprio "dialogo sociale". Il neonato possiede, secondo l'autore, una *motivazione innata a comunicare* che si esprime attraverso lo sguardo, le vocalizzazioni, il *babbling*, la mimica facciale e, soprattutto, nella capacità di utilizzare regole conformi a quelle che governano le conversazioni (come ad esempio l'alternanza dei turni). Tutto questo denota l'operare precoce di una *mente intenzionale* e di una vera e propria competenza socioemotiva. Nella teorizzazione di Trevarthen emerge pertanto, con estrema chiarezza, come la consapevolezza "Sé/altro" sia regolata dalla capacità di usare le sensazioni e gli stati d'animo (propri e altrui) come strumenti. Del resto anche le recenti scoperte in ambito neurobiologico riescono ad avvalorare queste posizioni, mettendo in luce come la coordinazione intermodale, l'intersoggettività e la memoria poggino su un substrato organico rappresentato da una particolare tipologia di neuroni, denominati per l'appunto "specchio": il bambino preverbale avrebbe allora a disposizione un meccanismo evolutivo di connessione automatica con il mondo che gli consentirebbe, non da ultimo, di regolare l'emotività individuale attraverso la percezione dell'altro. Per la citazione rispetto al pensiero di Colwyn Trevarthen mi sono avvalso del testo *La regolazione delle emozioni* (2009) di Olimpia Matarazzo e Vanda Lucia Zammuner. Affronteremo questi argomenti nei prossimi capitoli.

[263] Il riferimento è principalmente a Piaget, il quale, con la sua teoria del "linguaggio egocentrico" finisce per sminuire il ruolo evolutivo del linguaggio stesso. Per il sovietico, infatti, alla linguisticizzazione del pensiero va riconosciuta una fondamentale valenza di organizzazione psichica e cognitiva, imprescindibile per la maturazione delle attività del bambino.

[264] Il gestaltista Kurt Koffka – non a caso citato da Merleau-Ponty – spiega come il bambino sia capace di determinare il "centro di gravità" del suo campo percettivo: valutando l'importanza relativa di tutti gli elementi che "si muovono"dallo sfondo. Vygotskij afferma invece che l'intera organizzazione visivo-spaziale viene determinata *ex novo* dal linguaggio. Anche la temporalità assume un nuovo status mediante la linguisticizzazione: l'attività futura è infatti rappresentata dai segni, al punto che tutto il sistema psichico emergente nel bambino viene riconfigurato tramite *funzioni di intenzione e rappresentazione simbolica di un'azione finalizzata*. I bisogni istintuali diventano, attraverso il linguaggio e la relativa linguisticizzazione della psiche, bisogni secondari (Freud).

[265] Il legame che s'instaura fra uso degli strumenti e linguaggio influenza, secondo Vygotskij, parecchie funzioni, come anche la percezione (e tutte le operazioni sensomotorie) o l'attenzione, parti dinamiche del comportamento. Insistiamo sul punto perché, anche in fenomenologia, ogni strato agisce a ritroso sul substrato da cui si è generato. Vygotskij ha naturalmente una prospettiva differente: egli ci dice che il bambino piccolo comincia sempre con l'*etichettare* le cose. Questo "dare etichette" lo aiuta nel poter discernere dal campo percettivo un solo oggetto a cui poter dedicare l'attenzione. L'etichetta è, chiaramente, un segno, una categoria, una sintetizzazione. Questo segno – in quanto tramandabile – non rimane peraltro nell'etere, ma esprime a sua volta la sua significazionalità, cambiando l'ambiente-

Perché tentare di reinserire per l'ennesima volta questo percorso linguistico in uno scenario convintamente fondato sull'antepredicazione? La risposta è semplice: perché, nonostante tutto, il linguaggio esiste, ed esiste nella maniera che soprattutto il secondo Wittgenstein e Vygotskij hanno definito: nell'orizzonte di un'utilità sociale e pratica. L'essere umano si è linguisticizzato perché lo strumento-linguaggio è stato (e continua a essere) uno strumento assai utile per l'economia delle nostre azioni.

Il linguaggio non è un miracolo evolutivo, e non può essere neanche un comodo asserto, bensì un tassello fenomenologico importante: il tassello pratico.

Tiriamo le somme del nostro discorso fenomenologico. Sappiamo che l'Altro non potrà mai essere visto come coscienza, come persona, finché io stesso mi penserò soltanto in modo assoluto, se continuerò a cogliere il mio cogito nella sua evidenza apodittica. Io possiedo anche un corpo ed è proprio l'opacizzazione che connatura questo mio corpo a sventare il pericolo della trasparenza, calandomi nel mondo. L'esperienza mondana è dunque, – per Husserl, come per Merleau-Ponty, – originaria e originariamente interpersonale. Il mondo non è uno spettacolo privato da raccontare agli altri. Sono io a far parte di questo spettacolo di corpi psicofisci, di corpi animanti e di corpi animati. Quando infatti il mio sguardo cade su un corpo vivente in atto di agire, gli oggetti che lo circondano – e mi circondono – ricevono sin da subito un nuovo strato di *significato*. L'oggetto, per così dire, viene animato. Dalla sua azione, come dal mio sguardo. Ogni cosa diventa ciò che il mio/nostro comportamento, – wittgensteiniamente sociale e condiviso, vygotskijanamente interiorizzabile, – farà di essa. Perché questo stesso mondo non potrà mai essere il "mio mondo privato" (se non nella *finzione linguistica* del pensiero). Il mondo originario è sempre condiviso poiché, anche l'Altro, seppure diverso da me, possederà un corpo che non sarà un semplice frammento del mondo, piuttosto un prolungamento *anche* della mia intenzionalità motoria. Che significa? Significa che attraverso le azioni degli altri esseri umani, attraverso le scoperte scientifiche, la laboriosità di tutti, anch'*io posso muovermi tra gli oggetti* che più mi sono lontani, dando a essi un significato preciso. Eccomi, Neil Armstrong, a posare per primo un piede sulla Luna! Eccomi, Albert Einstein, a teorizzare la relatività! Perché entrambe le cose sono state possibili dal momento in cui l'uomo primitivo ha sognato di farle.

Le parti del mio corpo formano un sistema integrato. Allo stesso modo, anche il mio corpo e il corpo dell'Altro sono un tutt'uno, il rovescio e il diritto di un medesimo fenomeno intenzionale. Naturalmente sto parlando di una fondazione non strumentale e quasi preadamitica della relazione "io-tu-mondo": una forma di vita aperta, non solamente di natura biologica e sensoriale, ma una

---

mondo. Il segno crea infatti connessioni fra lo stimolo e la risposta. L'apprendimento dell'uso pratico delle parole è il mezzo mediante cui il bambino impara a padroneggiare se stesso e il mondo.

pura prospettiva socialistica: un *orizzonte comune di significato*. Il nostro è infatti un ambiente-mondo unico, esclusivo, originale, con tutti quegli utensili che noi stessi manipoliamo e al cui utilizzo veniamo, direttamente o indirettamente, "addestrati" (ancora Wittgenstein, ancora Vygotskij). Tuttavia l'"educazionalità", – che pure è possibile perché esiste un linguaggio, strumento tra gli strumenti,[266] – finché sarà impartita soltanto linguisticamente, ovvero mediante la sola superficialità del segno-rituale, quest'educazionalità, dicevo, rimarrà manipolatura essa stessa: in questo caso diverremmo noi stessi l'oggetto delle nostre pratiche, contenitori vuoti da riempire, corpi da plasmare. L'ordine del discorso, fortunatamente, non esaurisce l'esperienza umana. *Foucault e i foucaultiani di tutto il mondo uniti* dimenticano, di fatto, il nodo che tutti ci tiene al mondo, quel nodo biologico che non a caso essi per primi rinnegano. L'educazionalità che si dà autenticamente all'interno e attraverso lo schema corporeo, assicura sempre la piena corrispondenza fenomenologica, *dunque immediata*, fra ciò che si vede fare e ciò che noi stessi facciamo, fra ciò che ci dicono di fare e ciò che noi stessi sentiamo di volere fare.

L'intuizione psicologica nota in letteratura come *zona di sviluppo prossimale*[267], è probabilmente la più importante teorizzazione di Vygotskij. Oltre ad essere una distanza (ved. nota) tra due momenti dello sviluppo, essa rappresenta, metaforicamente, l'ipotetica distanza tra un insegnamento coatto e un insegnamento condiviso. Inoltre sottolinea, per l'ennesima e ultima volta, la funzionalità pratica della mimesi, la quale non può essere pensata come un processo di scimmiottamento meccanico (in quanto si può imitare soltanto ciò che si trova all'interno del proprio livello di sviluppo). L'apprendimento umano – ce lo dice lo stesso Vygotskij – presuppone una natura sociale specifica e un processo mediante il quale il bambino *si inserisce gradualmente* nella vita intellettuale e culturale di coloro che lo circondano. Fenomenologicamente, la buona pedagogia consiste nel tramandare insieme al segno il proprio significato. Presente Husserl? Affinché questo sia possibile è necessaria una forma d'immersione patetica condivisa ed

[266] Il linguaggio è un oggetto culturale (un utensile) *necessario* alla percezione dell'Altro. Dice Merleau-Ponty: nell'esperienza del dialogo si costituisce un terreno unico, dove la mia parola e quelle del mio interlocutore s'inseriscono in un ambiente comune di cui nessuno di noi è il creatore. In questo modo le nostre prospettive finiscono per scivolare l'una nell'altra, in una reciprocità perfetta, coesistendo in un medesimo mondo. Questa presa di coscienza diviene tale, tuttavia, soltanto da adulti. Il bambino in principio vive in un mondo che crede immediatamente accessibile a tutti, ma ognuno per sé. Il bambino infatti non possiede un'autocoscienza definita, né può comprendere quindi il mondo e altri. Solamente verso i dodici anni, – osserva Piaget, – il fanciullo matura il suo cogito, accedendo così alle prime "verità" del razionalismo (con il cogito, infatti, comincia la lotta delle coscienze, ognuna delle quali persegue in modo simbolico la morte dell'altra).

[267] Scrive Vygotskij: esiste un livello di sviluppo effettivo che coincide con il risultato di certi cicli evolutivi già completati. Cioè dire, quel grado di sviluppo in cui la risoluzione di determinati problemi può avvenire autonomamente. Molti bambini, tuttavia, dimostrano potenzialità assai più sviluppate quando quegli stessi problemi vengono indagati sotto la guida di un insegnante. La zona di sviluppo prossimale è la distanza tra il livello effettivo di sviluppo così come è determinato dal *problem-solving* autonomo e il livello di sviluppo potenziale così come è determinato mediante il *problem-solving* sotto la guida di un adulto.

emozionale; non a caso i bambini apprendono la maggior parte delle cose attraverso le attività ludiche. Il gioco coinvolge in maniera complessiva il bambino, a livello emotivo, intellettuale, motivazionale. Nel gioco – scrive Vygotskij – è fondamentale il seguire una regola. Non esiste alcun gioco senza regola; anche la situazione più immaginaria, di qualsiasi forma di gioco si tratti, contiene delle regole di comportamento. Se infatti l'infante è ancora condizionato dal realismo della cosa esterna, se per lui ogni percezione è uno stimolo per l'attività motoria, crescendo imparerà che nel gioco le cose possono perdere la propria forza determinante. Così il bambino comincia ad agire indipendetemente da quello vede, moderando il proprio impulso immediato, modellando la propria volontà. Il bambino si muove dando un nuovo significato alla situazione[268]. Scrive Vygotskij: *l'attributo essenziale nel gioco è una regola che diviene desiderio*.[269] In questo modo, per il bambino che gioca, mettere in pratica le regole diventa una forma di piacere, che coinvolge il corpo proprio, l'intera emotività. Un bambino che gioca agisce poiché desidera, e nel desiderare mette in pratica ed esprime se stesso e i suoi desideri. Non si obbedisce a una regola, – neppure in società, – la si segue in un atto di autodeterminazione. Pertanto, così come il gioco vygotskijanamente inteso dona al bambino una nuova forma di desiderio, anche le relazioni esprimono la propria intima autenticità originaria – nel modo fenomenologico – qualora non si riducano a mere reiterazioni linguistiche e simboliche. Ogni atto ha lo scopo di riscaldare il "senso vivo".

Il linguaggio è solo la superficie, il modo più efficace in cui si è andata cristallizzandosi l'ontologia sensuale.

Io percepisco l'Altro, in prima istanza, come comportamento, come condotta. Ad esempio, percepisco il suo cordoglio o la sua collera, il suo pianto o la giovialità delle sue azioni. Rapportandomi soltanto ai gesti, non potrei comunque avere un'esperienza *interna* della sofferenza o della rabbia che l'altra persona sta provando. Ciò che rimane sempre e comunque ai miei occhi è solo un comportamento. Wittgenstein però sbagliava (pur sapendo di sbagliare), poiché l'Altro non si esaurisce di certo nella sua condotta, come non si esaurisce nelle sue parole. Direbbe Husserl: quei comportamenti sono *per lui* originariamente "situazioni vissute" e possono diventare *per me* "situazioni appresentate".

Le difficoltà della percezione dell'Altro, – le difficoltà fenomenologiche relative all'empatia e all'intersoggettività, – non dipendono comunque soltanto dall'intrusione del pensiero oggettivo,

[268] Per Vygotskij, un oggetto condiziona un altro oggetto semanticamente. Ovvero il trasferimento di significati viene facilitato dal fatto che il bambino accetta una parola come proprietà di un cosa: egli non vede la parola ma la cosa che la parola designa. La parola "cavallo", ad esempio, quando applicata a una scopa o a un bastone vuole significare "*C'è un cavallo nella scopa (o nel bastone)*". Non è questo, però, il punto fenomenologicamente rilevante.

[269] Qualcosa *a là* Spinoza, del tipo: "un'idea che è diventata desiderio, un concetto che si è trasformato in una passione".

non cessano pertanto con la scoperta del comportamento, e neppure con la fondazione percetteologica dell'*anonimia*. Una falsa soluzione al problema fenomenologico fondamentale – "Come posso *io* conoscere l'Altro autenticamente?" – potrebbe consistere nella riproposizione di una riduzione fichtiana delle coscienze finite (gli io empirici) a oggettivazioni di una specie di coscienza infinita, ovvero nella forma logica dell'Io-puro-trascendentale: non *io penserei*, ma *Dio penserebbe in me come nell'altro*. Questa soluzione filosofica ha però rappresentato soltanto l'ipostatizzazione del paradosso solipsistico: un mondo di solitudini monadiche che parlano, tutt'assieme, d'intersoggettività. Husserl non ne è mai venuto a capo, semplicemente perché la filosofia da sola non può farcela. Tutto ciò che ci è dato e che è vero originariamente è infatti una "ripresa riflessiva dell'irriflesso", la tensione della mia esperienza verso un'esperienza altrui. Soltanto con Merleau-Ponty, il problema filosofico di capire il modo in cui l'io possa trascendere se stesso svanisce nell'evidenza di un corpo già esistente nel mondo, nella natura, fra altri corpi fisici e senzienti.

Ancora Sartre diceva che il mio sguardo può reificare la realtà, rendere tutto un oggetto, comprese le persone. In un certo senso, come abbiamo visto, ciò è vero. Ma questo, appunto, rappresenta solo un falso problema filosofico, dal momento in cui la soggettività trascendentale è originariamente *soggettività intersoggettiva*[270]. Husserl stesso lo aveva stipulato all'interno delle

[270] Come visto, Merleau-Ponty avanza a questo proposito un'argomentazione tipicamente esistenzialistica: l'esperienza dell'alterità è una *negazione* della soggettività soltanto se si concepisse l'esperienza soggettiva come astrattamente universale. Io non posso, tuttavia, permettermi di nullificare il mondo in cui vivo, perché io non posso prescindere da esso, dalla società, dall'altro. Il vero sarebbe piuttosto considerare la stessa esistenza come un'*apertura a una situazione* → Io sono gettato in una situazione che non ho scelto, tantomeno creato [Kierkegaard, Heidegger, Sartre]; questa situazione, comunque sia, non può essere ridotta a una pura necessità. La situazione in cui vivo è infatti natura, ambiente della mia esistenza, il mondo in cui mi muovo e in cui posso, in un modo o nell'altro, realizzare la mia *libertà* come destino. Questa libertà non può essere assoluta, ma sebbene sia una forma di libertà altamente contingente, non sarà per questo da buttare via. Tutta la dialettica sulla libertà che Merleau-Ponty utilizza nell'ultima parte della *Fenomenologia della percezione* è, a mio avviso, l'espressione più bella del suo percorso filosofico. Egli infatti riconosce la coscienza come flusso continuo e inglobante di situazioni e di stati, riprendendo esplicitamente le tesi che già furono di Husserl e di Bergson. Tuttavia, Merleau-Ponty ci dice che la coscienza non può mai del tutto oggettivarsi. Che cosa significa? L'atto proprio con cui il soggetto conferisce un senso agli oggetti e alle situazioni [*Sinngebung*] è per il fenomenologo l'origine stessa della libertà umana. La nozione di libertà esige infatti che la nostra *decisione* si confronti con il determinismo in cui siamo gettati, per poterci immergere nell'avvenire. Essere liberi significa potere fare qualcosa *creativamente* in modo tale che l'istante successivo benifici di quello precedente in cui si è *scelto* di fare qualcosa. *La libertà consiste nel fare*. Come lo stesso Sartre, Merleau-Ponty è convinto che il sogno escluda la libertà, poiché nell'immaginario, – come anche nella finzione del puro filosofare, – ci basta protenderci verso un significato per credere di possederlo davvero. Nel sogno non esiste alcun ostacolo del reale, dunque non c'è nulla da fare. La libertà è infatti proattività, *spinta creativa*, e non si deve assolutamente confondere con le decisioni astratte. Allo stesso tempo, non può esistere, per questo, neppure una libertà già data, bell'e fatta, confezionata, ed è quindi sbagliato pensare che essa sia possibile senza alcun potere d'iniziativa. Nulla ha *senso* e *valore* se non "per me" e "grazie a me". Quel suo "*Sinn-Gebung"* significa: "noi siamo ciò senza cui le cose non avvrebbero senso". A differenza però di Sartre, – che ne *L'essere e il nulla* rivendicava l'assolutezza della libertà, – Merleau-Ponty non vuole ragionare di libertà senza campo. La libertà di cui parla Sartre, scrive il fenomenologo, rischia di tramutarsi in una sterile acquisizione permanente, uno "stato di natura" che non necessita poi di ricostruirsi, né di riconfermarsi di fronte alle sfide delle situazioni reali concrete. La libertà sartriana rischia di porre l'uomo nell'inedia, nella staticità di un'accettazione passiva e acritica di questo "Essere assoluto", e ciò rappresenta, per Merleau-Ponty, tutto il contrario oggettivo della libertà. L'uomo *non è*, l'uomo *fa*. Condannare l'uomo all'Essere significa renderlo dimentico della dinamicità e della processualità della continua liberazione cui egli è chiamato. Perché la libertà non è un assoluto potere di attribuire senso agli oggetti, come

*Meditazioni cartesiane* osservando come la soggettività trascendentale, – ovvero quella condizione che consente agli io empirici reali di farsi soggettivi, – inerisca al rapporto primitivo ed empatico con l'Altro. Il passaggio successivo che assieme a Merleau-Ponty abbiamo sin qui condotto è stato quello di sbarazzarci del vestigiale suffisso "trascendentale", perché non ci occorre: se esiste una coscienza, ed esiste, sarà soltanto una coscienza incarnata!

L'ultima considerazione riguarda infine il carattere sociale dell'esistenza fenomenologica. Ragionare da corpi viventi significa infatti accettare di "cadere vittime" di una qualsiasi specie di percezione non appena ci si impegni in una qualche condotta, non appena ci muoviamo nel mondo. Agendo *mostriamo*, e mostrando c'impegnamo a far emergere ciò che Wittgenstein ancora definiva la forma logica del mondo e che noi sappiamo essere molto più di un semplice simulacro di senso. L'etica dell'agire fenomenologico richiama a una "responsabilità". Collocarci nella società come fossimo un oggetto fra gli oggetti è pertanto *praticamente* impossibile, com'è impossibile dire che la società sia un mero oggetto di pensiero. Una costruzione, un'astrazione, un'utopia. Perché il sociale esiste, nel noi delle nostre condotte, nei nostri comportamenti, negli untensili che adoperiamo, nei nostri contesti linguistico-regolativi. Il sociale esiste *sempliciter* nella nostra natura. Si può rinnegare tutto, non Aristotele[271].

se si stesse nel giardino dell'Eden: nel rapporto originario fra la nostra esistenza e il mondo – quel rapporto che costituisce la nostra stessa esistenza – *si stabilisce un senso oggettivo* che io non posso modificare-rifiutare. Posso anche giocare, fingere che le Alpi siano soltanto un mucchietto di terra e sassi, tuttavia questa finzione del pensiero non modifica affatto il senso che le Alpi hanno *in relazione al mio corpo*. La *Gestalttheorie* fa sì che esistano delle forme privilegiate, *eidos*, uguali per tutti. La libertà comincia da qui.

[271] È in virtù di questo che Merleau-Ponty arriva ad affermare che la nazione, o la classe sociale, o qualsiasi organizzazione politica, non possono essere ridotte a mere fatalità storiche che finiscono per assoggettare l'essere umano dall'esterno. Il suo pensiero è molto hegeliano su questo punto: le istituzioni non sono valori che l'individuo pone e crea di per sé, ma *modi di coesistenza che s'innestano* a partire da determinate condizioni e situazioni esterne. Non ci sono scuse per non agire.

## *ξ - Fenomenologia dell'intersoggettività: attaccamento e cultura*

**ABSTRACT:** *Il capitolo continua sulla falsariga del precedente la discussione sulla presunta dicotomia "natura/cultura", deviandola però, dal tema più ampio del sociale al più classico e fenomenologico tema dell'intersoggettività. Sappiamo che la coscienza è originariamente intersoggettiva. Questa originarietà non può però essere data solo dalla convenzione di un mondo comune condiviso, perché essa dipende da un aspetto interattivo, istintivo, percettivo ed emozionale che poggia sull'evidenza clinica della funzione di "attaccamento". Il legame del bambino con la madre mostra infatti una forma d'intersoggettività primaria che non può considerarsi congiunta all'apprendimento (ma derivata dal desiderio biologicamente fondato di mantenere la prossimità fisica con la figura materna). Esiste dunque una forma di motivazione ancora più intrinseca e intenzionale. L'attaccamento ci dona una prospettiva sulle sensazioni e sugli stati corporei sconosciuti alla tradizione fenomonologica. Ciò che accomuna la psicobiologia evolutiva con la prospettiva fenomenologica è però l'asserzione per cui gli esseri umani sono, anzitutto, delle creature che tendono alla socialità. L'azione rappresenta infatti il primo mezzo per esprimere l'inclinazione sociale che possediamo in quanto umani. Sappiamo che il nodo fenomenologico sul senso descrive la comprensione dell'oggetto nella comprensione della sua funzione del mondo: proprio in virtù dell'oggettività intersoggettiva del senso-funzione, la coscienza imparerà dal comportamento-espressione degli altri l'utilizzo che dell'oggetto viene fatto. Prima di osservare i comportamenti altrui, prima di poterli interpretare secondo un senso mondano, prima di potermi rispecchiare, io dovrò tuttavia sentire qualche cosa che originariamente mi lega al mondo e agli altri. La circolarità del capitolo ci dona la "base sicura" per le nostre investigazioni fenomenologiche.*

Torniamo al costrutto dell'intersoggettività. Ciò che accumuna la psicologia evolutiva con la nostra particolare prospettiva fenomenologica è l'asserzione per cui gli esseri umani sono, anzitutto, delle creature sociali (che si muovono, che perseguono degli scopi, che agiscono nel mondo e rispetto agli altri). L'azione rappresenta infatti il primo mezzo per *esprimere* l'inclinazione sociale che possediamo *in quanto* umani[272]. Potremmo dunque sintetizzare una mera teoria dell'innatismo? Non proprio.

Vincenzo Costa, nel suo *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura* (2010), è certamente più definitivo sul tema. Costa pensa che la spiegazione evolutiva, – la quale ipotizza l'esistenza di strutture innate che rendono possibile la specifica capacità umana di entrare in relazione con altri soggetti, – rappresenti una maniera piuttosto semplice di chiarire il tema dell'intersoggettivo. Non esisterebbe un vero e proprio innatismo, dunque nessun pattern congenito di comportamenti specifici. Eppure la nostra coscienza rimane una coscienza *originariamente* intersoggettiva.

[272] Non è un caso che nel testo di Vittorio Gallese e Massimo Ammaniti, *La nascita della intersoggettività* (testo da cui trarremo considerazioni a piene mani per la stesura del presente capitolo), si parli esplicitamente e a più riprese di una vera e propria "propensione sociale congenita" che il bambino possederebbe sin dalla nascita e che impara a utilizzare gradualmente.

C'è da dire che "innato" non significa "*già pronto alla nascita*", ma che "*si manifesta nel corso della vita dell'individuo, fornendogli le giuste capacità adattive nelle differenti fasi dello sviluppo*". Come l'universale linguaggio degli occhi (Baron-Cohen[273]) che lo stesso testo di Costa porta come esempio.

Ricordiamo con Husserl l'esistenza ovvia di un mondo comune *già dato*, un mondo che vale *per noi* in quanto *senso dell'essere*, e di cui noi, nel nostro vivere-insieme-agli-altri, facciamo parte. Ammettere così, a cuor leggero, l'ovvietà di questa esistenza significa però dimenticare il problema profondo insito al rapporto con l'*Alter*. Problema su cui Sartre, per esempio, aveva fondato la sua intera filosofia. Per Costa, l'altro viene "semplicemente" incontrato in un mondo circostante comune. Questo "incontro" risulta, dunque, fenomenologicamente valido dal momento in cui tutta la tradizione, la storia – e l'altro – siano originariamente dati all'interno del soggetto. Infatti, un soggetto è tale perché immerso nei legami intenzionali con l'altro diverso da sé. La cosa pensante si costituisce insieme con l'altra, al pensiero, il pensato. Il rapporto con l'altro – ci ricorda Husserl-Costa – è più originario del soggetto stesso, poiché la propria sfera intima è, sin dall'inizio, strutturata dall'ambiente. E l'ambiente si manifesta sotto forma di cultura. Giuste osservazioni. Inoltre, la comprensione degli oggetti culturali è intrinsecamente intersoggettiva: ogni mio singolo atto di coscienza porta strutturalmente in sé tutti gli altri, il mondo, la cultura, la tradizione. Denegando Baron-Cohen e ragionando ancora con Costa, possiamo quindi dire che la *vera* intersoggettività non può fondarsi sul legame psichico di una teoria della mente, piuttosto, sulla lettura dell'altro *in contesto*: conoscere l'altro vuole dire interpretare la sua posizione nel mondo. Pertanto noi comprendiamo un tic e lo distinguiamo da un ammiccamento perché compresdiamo la diversità dei contesti di senso. Una capacità che, per Costa, non deriva affatto dalla biologia, piuttosto dal nostro essere sociali (nel senso di *storicizzati*): i gesti non son risposte innate; sono gesti significativi che possiedono uno statuto sociale e culturale determinato. Gli altri, la socialità, la storia sono dentro di noi sin dall'inizio. Per questo, quando utilizziamo un significato, quando "seguiamo una regola", lo facciamo nel medesimo modo in cui gli altri – del mio stesso contesto signitivo, del mio stesso giuoco linguistico – lo farebbero se si trovassero al posto mio.

[273] Simon Baron-Cohen sostiene che questo linguaggio sia un esempio perfetto di linguaggio universale: infatti il movimento degli occhi viene letto istintivamente e automaticamente sulla base di una dotazione biologico-evolutiva (*Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, The MIT Press, New York-Cambridge (MA), 1995, p. XVI). Costa risponde invece con l'esigenza di rivedere questo "linguaggio universale" come la risultante di codici stabiliti socialmente: "*Credo ci si potrebbe ragionevolmente chiedere che cosa distingua* a) *un ammiccamento da* b) *un tic, da* c) *fare la parodia di un tic per divertire qualcuno e da* d) *fare pratica dell'ammiccamento o dell'imitazione del tic. Davanti a questo gesto, un meccanismo formatosi evolutivamente dovrebbe innescare una certa comprensione della mente altrui, ma non si capisce proprio quale essa possa essere e da che cosa possa trarre indicazioni per passare dall'osservabile (il movimento delle palpebre) al non osservabile (gli stati mentali dell'altro). In realtà, credo che la risposta ci porti assai lontani dall'idea di un istinto innato che si è stabilito evolutivamente*" (pp. 40-1).

L'associazione segno-significato sembra essere fenomenologicamente derivabile dall'*abitudine* e dalla stipulazione di un codice di significanti.

Esisterebbe un sistema di regole all'interno del quale necessariamente emerge la relazione del significato. Seguendo il ragionamento, l'idea di mente parrebbe al dunque superabile, siccome, wittgensteniamente (e vygotskijanamente), il pensiero privato deriva dall'interiorizzazione di una conversazione originariamente pubblica[274]. Perché Costa tende a sottolineare la fondamentale originarietà dell'intersoggettivo rispetto alla vecchia dicotomia soggettivo-oggettivo. È un tema husserliano centrale, condivisibile. Tuttavia lo stesso Costa, pur facendo riferimento a strutture universali dell'esperienza (p. 78), sembra di fatto dimenticare il ricorso che Husserl fa all'idea di *ontologia regionale*, idea secondo la quale ogni contesto oggettivo e sfumatura di senso data culturalmente non può mai cancellare il rimando originario alla *struttura universale* di cui è una variazione spazio-temporale. La ripetizione del segno in contesto, che so, di un grafema (cane, **cane**, *cane*), non svuota la stessa forma *ideale* della naturale ed essenziale variabilità manifestabile nella forma sensibile. Con questo voglio forse dire che il ragionamento di Costa non sia fenomenologicamente valido? Non di certo, perché anzi egli sottolinea quanto queste strutture facciano parte del nostro mondo e del nostro ambiente esperito (come condizioni di fenomenicità). Voglio però evidenziare quanto il ragionamento di Costa, *in pratica*, non riesca a integrare le mancanze insite alla fenomenologia (soprattutto husserliana) di elementi filosoficamente più esaurienti. Il tema della coscienza, del Sé, non è infatti superabile all'interno della sola tradizione fenomenologica, neppure con l'eccezionale ricorso alla corporeità. Il problema, qui, non è il rischio di una naturalizzazione della coscienza, ma l'occorrenza di una coscienza! Bisognerebbe rivolgersi alla psicologia, alla psicoanalisi, alle scienze cognitive, accogliendo ciò che di buono possono dirci *sulle* intersoggettività, senza la paura di alimentare quel contrasto *natura / nurture* che la filosofia, da sola, non può derimere. Sì, la coscienza è originariamente intersoggettiva, ma questa orignarietà

[274] Alla stessa maniera, Costa critica il tema del Sé preverbale e la distinzione *coscienza estesa / coscienza nucleare* in Damasio. Il senso della struttura originariamente intersoggettiva della coscienza escluderebbe difatti, per Costa, qualsiasi strato dell'esperienza non strutturato dalla cultura, dalla linguisticità, dalla socialità. La coscienza nucleare non può essere intesa come una paracoscienza soltanto emotiva. Per Damasio, – come già affrontato ampiamente nel capitolo *κ*, – i processi mentali più primitivi non dipendono dal linguaggio: "*Damasio propone l'esempio di una paziente cui era stato asportato l'intero emisfero sinistro, considerato – dal punto di vista neuronatomico – area deputata al linguaggio. Nonostante questa mutilazione, la paziente mostrava evidenti segni di coscienza, e persino di una vita di coscienza sufficientemente complessa, testimoniata dal fatto che, seppure con grande difficoltà e con molti limiti, riusciva a usare i pronomi personali e un linguaggio rudimentale.* Questo mostrerebbe che la coscienza nucleare, che in questo caso significa capacità di pensare e di avere una vita autocosciente, cioè una conversazione interiore, non dipende dal linguaggio, *poiché la paziente aveva difficoltà a usare il linguaggio, ma non a pensare*" (pp. 51-2). Costa deduce, di contro, che questa coscienza è resa possibile poiché derivante da una coscienza linguistica: "*Quella che viene chiamata coscienza nucleare è dunque solo il residuo di una coscienza normale. Essa è cio che resta* dopo *il danno neurologico*: non è ciò che viene prima di una coscienza estesa, ma un frammento di coscienza estesa. *La coscienza nucleare di cui parla Damasio è un fenomeno complesso, già lavorato dalla cultura, dalla storia e dalla società, non la base su cui si sviluppa la sociale e intersoggettiva*" (p. 54).

non può essere data solo dalla convenzione di un mondo comune condiviso. Bensì da un aspetto interattivo, istintivo, percettivo ed emozionale che poggia sull'evidenza clinica della funzione di *attaccamento*[275].

Superando la prospettiva della psicodinamica classica (Freud) e le stesse teorie sull'apprendimento sociale (Sears, Maccoby, Levin), lo psicologo e psicoanalista britannico John Bowlby ha presupposto per primo che il legame del bambino con la madre non sia da considerarsi congiunto all'apprendimento, ma che derivi, piuttosto, dal desiderio *biologicamente fondato* di mantenere *la prossimità fisica* con la figura di attaccamento[276]. È dunque una motivazione intrinseca, innata, assolutamente legata all'emotività:

> *Molte delle emozioni più intense sorgono durante la formazione, il mantenimento, la distruzione e il rinnovarsi di relazioni di attaccamento.* […] *L'incontestato perdurare di un legame è sentito come fonte di sicurezza e il rinnovarsi di un legame come motivo di gioia* (*Costruzione e rottura dei legami affettivi*, pp. 137-8).

Massimo Ammaniti e Vittorio Gallese, nel recente *La nascita della intersoggettività. Lo sviluppo del Sé tra psicodinamica e neurobiologia* (2014), tentano una critica *tout-court* all'approccio sistematicamente riduzionista delle neuroscienze rispetto al tema della coscienza. Anche l'intersoggettività rischierebbe infatti di appiattirsi alla mera competenza linguistica, alla metacognizione sociale, alle rappresentazioni simboliche basate sulle regole formali sintattiche. Cioè dire, alla teoria della mente. Questo ce lo aveva detto lo stesso Costa, pur partendo da considerazioni e argomenti completamente differenti: non possono essere soltanto i nostri stati mentali – i quali mappano credenze e desideri – a donarci il senso *originario* del nostro rapporto con il mondo. Noi non possiamo ridurci a leggere la mente dell'altro (Baron-Cohen) come stessimo gettando un ponte che colleghi la nostra all'altrui intenzionalità, dacché "*l'idea di gettare ponti è senza senso*" (Costa).

L'attaccamento predice l'attrazione reciproca tra madre e bambino, l'esigenza originaria del contatto fisico. Abbiamo già accennato al fatto che le madri vengano richiamate dal volto del

[275] Sottolinea Gallese: mentre l'attaccamento si focalizza sull'esperienza di sentirsi sicuri, specie nelle situazioni che richiedono protezione, il sistema intersoggettivo regola l'esperienza della condivisione e dell'appartenenza, che è centrale nella famiglia e nel gruppo. Ciò nonostante, attaccamento e intersoggettività sono strettamente correlati.

[276] Da un punto di vista neuroanatomico, molti studiosi hanno evidenziato il ruolo della corteccia orbitofrontale, in particolare quella dell'emisfero destro, nel regolare i meccanismi affettivi dell'attaccamento. Lo stesso sistema sarà presentato, come vedremo, da Baron-Cohen come precursore dell'empatia. La corteccia orbitofrontale è infatti coinvolta nel riconoscimento dello "stato emotivo di un altro", generando internamente le rappresentazioni somatosensoriali che simulano cosa l'altro stia provando (Ralph Adolphs).

proprio bambino perché le stimola a livello affettivo a orientarsi verso di lui e a prendersene cura. Invero è come se il bambino avviasse una specie di "schema infantile" che attiva l'attenzione e i comportamenti di accudimento nell'adulto. Questo "sistema di orientamento" – che non a caso coinvolge la corteccia orbitofrontale mediale – permette l'interazione fra il genitore e il bambino, il quale preferisce i volti alle forme non umane[277] e privilegia, altresì, il linguaggio rispetto ai suoni non linguistici. Lo vedremo.

Il sistema di orientamento madre-bambino è quasi appannaggio esclusivo dell'emisfero destro, che svolge un ruolo principale nell'ambito dei suddetti processi "intenzionali". Questo perché, nello sviluppo infantile, il senso primario del sé è probabilmente più affettivo che cognitivo, tanto che la struttura (o nucleo) del sé può dirsi costruitasi intorno all'esperienza emotiva. Il neuropsicologo Allan Schore sottolinea che:

> […] *l'emisfero destro del bambino, dominante nell'elaborazione dell'informazione emotiva, visiva e prosodica e per il riconoscimento delle espressioni affettive materne, profondamente investite dal bambino fin dai primi momenti della vita, sia sintonizzato dal punto di vista psicobiologico con l'output che deriva dall'emisfero destro della madre, coinvolto nell'espressione e nell'elaborazione delle informazioni emotive e nella comunicazione non-verbale spontanea* (*La regolazione degli affetti e la riparazione del sé*, pp. 45-6).

E se la percezione delle espressioni facciali rappresenta uno dei canali comunicativi salienti per il bambino, è comunque lo *sguardo* a costituire la forma maggiormente attivante di comunicazione preverbale[278]. Riprendendo un discorso più fenomenologico, potremmo dire che sarà grazie allo sguardo che il bambino, – trovandosi con l'altro che lo accompagna, che prova a

[277] La ricerca empirica ha confermato un'accentuata attrazione per gli schemi facciali umani, che si verifica nei bambini immediatamente dopo la nascita. Già verso i due mesi, infatti, i bambini sono in grado di individuare e riconoscere il viso della madre. Le interazioni facciali tra bambini e genitori si sviluppano molto precocemente, sono bidirezionali e caratterizzate da esperienze di rispecchiamento che favoriscono il legame affettivo di attaccamento, la base per lo sviluppo sociale ed emotivo. Del resto già Darwin (1872) spiegava che la peculiare configurazione facciale infantile era atta a stimolare affettivamente gli adulti, facilitando l'adattamento e la sopravvivenza dell'infante bisognoso di accudimento. Konrad Lorenz (1943) ha poi evidenziato come il volto infantile agisca esattamente come uno schema: attraverso meccanismi innati, esso stimola il legame e l'affetto negli adulti. Oggi sappiamo che gli adulti presentano un'aumentata attivazione delle aree frontali e talamo-corticali in risposta alle immagini del proprio bambino e, specificatamente le madri, nelle aree dell'insula mediale e nel giro del cingolato, dorsalmente e ventralmente al genu (lo stesso avviene nelle esperienze sentimentali o comunque nelle esperienze affettive altamente gratificanti).

[278] Bowlby è persuaso che il contatto visivo sia un elemento centrale per la formazione dell'attaccamento alla madre; anche Trevarthen ci spiega come il bambino e il *caregiver* si impegnino sin dall'inizio in una protocoversazione, mediata non solo dalle vocalizzazioni e dai gesti, ma anche dal "contatto" occhio-a-occhio (2001). Il tema dello sguardo è vivo anche all'interno della tradizione psicoanalitica: ad esempio, Donald Winnicott ha suggerito che il bambino, mentre guarda la madre che lo sta guardando, rivede se stesso negli occhi materni ("La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile" in *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1974).

insegnargli o semplicemente a dirgli qualche cosa, – imparerà a esperire se stesso come "l'altro di un altro". Del tipo: "*Lui sta guardando la mia mano, come io avevo guardato la sua!"* (Costa). Sono processi non ancora riflessivi ma esperienziali, che tuttavia performano la coscienza. Per un bambino, in effetti, la sensazione di una mano estranea che tocca la sua, qualora accompagnata dall'*esperienza visiva* della mano altrui che tocca la propria, produce l'idea di un corpo che può essere toccato – dunque visto – *anche* dalla distanza. Così la dialettica soggetto-oggetto riscopre quel corpo che *si ha* e *non si è* (*Idee II*) [279].

L'attaccamento ci dona però una prospettiva sulle sensazioni e sugli stati corporei sconosciuti alla fenomenologia.

L'intersoggettività dell'attaccamento è un'intersoggettività che trascende definitivamente qualsiasi mentalismo, – soprattutto delle rappresentazioni simboliche (la teoria della mente), – e che si coniuga nell'*intercorporeità* (Schore, 1994, 2003, 2012).

Anche i sistemi uditivi, l'afferrare, l'aggrapparsi, tutto gioca un ruolo fondamentale per il bambino. Oltre il contatto visivo-facciale, infatti, quello cutaneo è importantissimo nel predire una diade sicura. Lo sviluppo dell'attaccamento non può peraltro prescindere dalla reciprocità fisica: l'infante e il caregiver sono fin da subito mutuamente coinvolti, e lo saranno in modo sempre più selettivo e individuato; soltanto a partire da questo scambio di prossimità, affettività e calore potrà quindi svilupparsi una lettura della mente e un attaccamento sicuro anche sul piano simbolico. Un'importante competenza genitoriale enfatizzata dallo psicoanalista Peter Fonagy sta inoltre nella peculiare capacità dell'adulto "evidente subito dopo la nascita, di concepire il bambino come un'entità mentale all'interno della relazione" (1998). Questo rappresenta però, a mio avviso, un secondo passaggio di sviluppo: ciò che renderebbe l'originario atteggiamento intersoggettivo un vero e proprio *sistema motivazionale dell'attaccamento*[280].

Alla stregua di una fondazione passiva della coscienza, così, la prossimità fisica, – o meglio, la "sicurezza percepita", – pur fondandolo, non riuscirà a esaurire il segreto dell'attaccamento. Infatti il bambino si sentirà più sicuro, non solo quando il caregiver sarà vicino e raggiungibile, ma

[279] È questa la chiave per mettere in mostra una prima forma di *associazione corporea*. All'inizio, infatti, l'infante non riesce ad appaiare il proprio corpo vivo con il corpo dell'altro, semplicemente perché lui non sa che esiste una somiglianza tra il corpo proprio e quello altrui. Infatti il bambino piccolo non può vedere la propria faccia (neanche riflessa) quando ride o piange. La prima forma di somiglianza esperita è quella delle mani (Merleau-Ponty): il bambino vede le sue mani come quelle del genitore, simili; così, attraverso le sue mani, comincia finalmente a costituirsi come un'unità psicofisica altrettanto valida: "*Toccare la propria mano con l'altra mano significa sentirsi toccato, per cui le mani sono un luogo della costituzione di* un Sé corporeo*, che è una precondizione affinché si giunga all'interazione con un altro Sé*" (Costa, p. 203).

[280] Secondo Fonagy, l'attaccamento è strettamente legato alla motivazione, mentre la capacità di mentalizzazione descriverebbe l'abilità d'interpretare il proprio o l'altrui comportamento in termini di desideri, sentimenti e credenze (*Regolazione affettiva, mentalizzazione e sviluppo del sé*, 2002). Fonagy ha inoltre affermato che la relazione tra attaccamento sicuro e mentalizzazione può essere diretta o modulata dal gioco di finzione, dagli stati mentali verbalizzati e dall'interazione fra pari ("Prevention, the appropriate target of infant psychotherapy", in *Infant Mental Healt Journal*, 19, pp. 124-150).

anche quando egli *imparerà* a predirne i comportamenti, le azioni, le richieste. È uno scarto comunicativo imprescindibile affinché il bambino possa sviluppare, indipendentemente dalla relazione genitoriale, una propria coscienza adattiva e funzionale. È uno scarto che dall'espressivo-preverbale conduce al linguistico, mai viceversa[281]. Sebbene radicati in una prospettiva "psiconeurofenomenologica", – così attenti alla dimensione passiva del coscienziale, cioè dire, all'emozionalità, – possiamo comunque considerare il processo intersoggettivo anche nella definizione di Daniel Stern: "*un sistema motivazionale di base* […] *una tendenza universale a comportarsi secondo le modalità caratteristiche della specie*"[282] (p. 81).

L'io non è mai un sistema psichico isolato ma, secondo Colwyn Trevarthen, gli esseri umani nascono per coinvolgersi nell'imitazione reciproca e nella mutua regolazione emozionale: è la sua teoria dell'*intersoggettività primaria* (1977). Trevarthen parla, non per caso, di comportamenti ritmici incarnati, di *matching,* di rispecchiamento sequenziale: tutto ciò che viene espresso in differenti modalità sensomotorie emergendo nel flusso dello scambio originario madre-bambino. Già la psicologia dello sviluppo ci aveva insegnato che nel periodo che va dai tre ai nove mesi di vita, la sincronia tra genitore e bambino cambia, diminuisce cioé la frequenza dello sguardo reciproco e aumenta la condivisione attentiva sugli oggetti esterni[283]. "*In che modo e da chi potrei apprendere che cosa servono a fare le cose del mio mondo se non da altri?*", si chiede Costa[284]. Possiamo ricollegare forse il discorso, dacché [1] il nodo fenomenologico sul senso descrive sempre la comprensione dell'oggetto nella comprensione della sua funzione nel mondo e, [2] proprio in virtù dell'oggettivà intersoggettiva del senso-funzione, l'io dovrà vedere dagli altri l'utilizzo che dell'oggetto viene fatto (esperendo allo stesso tempo l'altro come un soggetto intenzionale che esegue azioni dotate di senso nel mondo). Questo passaggio, quest'apertura fenomenologica al possibile del mondo, è comunque fondato su dinamiche di attaccamento funzionali. Solo così l'io potrà assumere la sua particolare prospettiva monadica, una "*buona* visione indipendente". Naturalmente, ciò avviene per gradi. Nello stesso periodo di tempo, infatti, – ci spiega ancora la

[281] Quando Bowlby ha introdotto il suo costrutto teorico (1969/1982), ha sottolineato l'importanza del sistema-vicinanza, della prossimità fisica, della corporeità (per lui analoga, negli uomini, come nei primati non umani). Solo successivamente l'attaccamento si è avvicinato alla teoria della mente (Tomasello, Nobbson, Lyons-Ruth), volendo riconoscere una discontinuità tra gli esseri umani e gli altri primati: la peculiarità del nostro sistema di attaccamento sarebbe allora la capacità acquisita di attribuire intenzioni, credenze e desideri agli altri. "*La condivisione esplicita degli stati intenzionali è diventata una forza più potente nell'evoluzione umana* […] *questo cambiamento ha influenzato anche il sistema di attaccamento bambino-genitore, spostando il centro della relazione di attaccamento dai più visibili comportamenti messi in risalto da Bowlby, come l'aggrapparsi e il seguire, ai processi intersoggettivi primari, come lo scambio dei segnali affettivi*" ("The interface between attachment and intersubjectivity: Perspective from the longitudinal study of disorganized attchment". *In Psychoanalytic Inquiry*, 2006, p. 598).

[282] "L'intersoggettività come sistema motivazionale fondamentale". Tr. it. in *Il momento presente. In psicoterapia e nella vita quotidiana*. Raffello Cortina, Milano 2005.

[283] Secondo Trevarthen l'attenzione condivisa è paragonabile a una nuova forma d'intersoggettività (che non a caso egli definisce "secondaria"). Allo stesso modo Stern aveva descritto tre forme di intersoggettività: [1] compartecipazione dell'attenzione; [2] compartecipazione dell'intenzione; [3] compartecipazione degli stati affettivi (o sintonizzazione).

[284] *Fenomenologia dell'intersoggettività*, p. 201.

psicologia dello sviluppo, – comincia a cambiare pure la cosiddetta struttura *lead-lag* (quella in cui è un partner a condurre l'interazione con l'altro): se quindi all'inizio è solo il genitore a condurre e il bambino a seguire, successivamente, a partire dai nove mesi, le interazioni si diranno di mutua sincronia[285]. Entrambi diventano, in un certo senso, responsivi ai ritmi reciproci. Lo stesso Trevarthen precisa che questa sincronia è possibile perché il bambino possiede, sin dall'inizio, *quell'*innata propensione a recepire gli stati soggettivi delle altre persone. Egli la descrive quasi fosse una forma di propensione sociale che, oltre alla mutua regolazione della propria e altrui organizzazione endogena, spinge l'individuo alla collaborazione con gli altri e alla consapevolezza cooperativa.

Nonostante gli apparenti punti di contatto, non possiamo però prescindere di considerare l'intersoggettività di Trevarthen altra cosa rispetto alla *nostra* fenomenologia. L'intersoggettività primaria si basa su circuiti cerebrali che integrano i movimenti espressivi degli occhi, della bocca, dell'apparato vocale, delle mani, della postura (esattamente come se il cervello del neonato rilevasse i movimenti e le espressioni corrispondenti mentre il caregiver conversa attraverso *markers* temporali e morfologici). Non c'è niente di fenomenico. Essa si radica in una prospettiva quasi esclusivamente mimetica: l'intersoggettività secondo Trevarthen viene espressa, non a caso, tramite le protoconversazioni e l'imitazione neonatale, facendo poco o nulla riferimento a quel "primo sentimento", quella coloritura percettiva, che invece era ancora rinvenibile in Bowlby. L'attaccamento è per noi una specie di "aurora" dell'esperienza in prima persona; un modo primordiale di sentire, di sentire l'altro, il corpo altrui (sovrapponibile *per forma* al fenomenologico e originario sentimento-dello-stare-al-mondo). Comprendo che, in un certo senso, l'accostamento possa suonare come una forzatura dacché, in fenomenologia, l'altro-fenomeno non è mai percepibile a partire dalla forma fisica, bensì dalla sua espressività (dunque dalla sua coscienza). Ma il problema è proprio questo: che per percepire una coscienza occorrerebbe *sempre* una coscienza. La coscienza, tuttavia, non nasce con il corpo, che invece ne è il veicolo, la *condicio sine qua non*. Noi nasciamo anzitutto come corpo. Ed è dunque sul corpo che dobbiamo tornare per consegnare alla nostra teoria la chiave dell'intersoggettivà[286].

---

[285] Una sincronia radicata anche e soprattutto nel corpo: la struttura ritmica delle interazioni riflette infatti, secondo Robert Feldman (2006, 2007), i ritmi biologici del bambino. Non a caso egli parla di "danza reciproca", di co-regolazione per la coordinazione del *timing* personale e dei movimenti condivisi. Anche lo stesso Trevarthen ribadisce l'importanza della musicalità nella relazione primariamente intersoggettiva fra bambino e caregiver: i bambini sono infatti attratti dalla melodia e dalla prosodia emozionale del linguaggio materno. Tanto che essi tendono a coinvolgersi nelle interazioni con ritmi sincronici di vocalizzazioni, gesti, movimenti corporei, al fine di appaiarsi alle espressioni musicali della madre (ved. anche nota 261).

[286] Rispetto alle problematiche di carattere genetico, è chiaro che l'analisi fenomenologica appaia inficiata dal fatto che noi non possiamo vantare alcun accesso *diretto* alla nostra vita infantile. Dei nostri primi vissuti, infatti, noi non possediamo alcun analisi descrittiva; possiamo tuttavia attuare una ricerca "decostruttiva" e "riscostruttiva" (Costa), oppure meglio, una specie di *formulazione di ipotesi* riguardo alla struttura intenzionale originaria. Questo metodo, tra

Per dirimere il nodo dell'intersoggettività nel senso più fenomenologico possibile, bisogna "regredire" a un livello che preceda il rapporto io-tu. Bisogna giungere a quella sorta di "pre-io" che con Damasio avevamo definito *proto-Sé*. Secondo Costa, tuttavia, il pre-io è altra cosa: ovvero la struttura di un soggetto che possiede già un campo visivo e le cinestesi attraverso cui esprimere una certa coordinazione sensomotoria (tra l'occhio e la mano, per esempio), pur senza possedere una comprensione del mondo, né un'autocoscienza. Costa si gioca, per così dire, la chiave del "comportamentista puro"[287]: il soggetto in questione sarebbe una specie di Asperger che pur osservando le azioni degli altri e l'uso delle cose, non risale alle intenzioni e agli stati mentali di chi esegue quelle azioni. L'individuo-tabula-rasa, seguendo quel comportamento osservabile, accoglie quella stessa possibilità d'azione che diventa, così, la *sua* possibilità di azione. Questo accogliere, questa comprensione, questo introiettare, definisce l'apertura del soggetto-non-più-Asperger al regno del possibile, al mondo dei rimandi, all'*esistenza*. Cogliendo l'uso-significato, l'individuo spezza il cerchio istintuale e il meccanismo associativo; diventa, in altri termini, una *coscienza culturale* capace finanche di risalire ai vissuti altrui (specie se coordinati da comportamenti dotati di senso)[288].

Così l'apertura dona all'io le dimensioni fondamentali dell'esistenza: il *mondo* come possibilità d'azione, il *tempo* come limitazione, l'*altro* come prospettiva. Non a caso comparirebbero anche le emozioni secondarie, quelle cosiddette sociali[289], le stesse che nascono dall'interazione con gli altri. Per questo, a partire dal secondo anno di vita, il bambino potrà vergognarsi per qualcosa che ha fatto poiché esperirà il suo comportamento come un corpo-oggetto-osservabile dall'altro, giudicabile dall'esterno.

Nonostante la bella spiegazione di Costa, tuttavia, a me sembra chiaro quanto questa "apertura" non possa essere quella originaria: il bambino che vede la mano dell'altro e che dalla mano risale all'intenzione, il bambino che si vergogna perché il suo giocattolo è meno bello di quello dell'amichetto, ci presenta un individuo già culturalizzato, che ha già introiettato un *certo* modo di vedere le cose. Fenomenologicamente parlando, ci ritroviamo dinanzi a un'esperienza non definita da nessuna epoché. La sua "struttura naturale", infatti, è stata, per così dire, già performata da un qualche linguaggio, e le rappresentazioni mentali che egli avrà richiameranno necessariamente *anche* la forma dell'introiettamento. Tanti studi empirici ci hanno chiamato a

---

l'altro, non sarà neppure più fenomenologico *sensu stricto*, poiché la ricostruzione della coscienza a un determinato stadio di sviluppo è tipica della psicologia.

[287] Laddove noi avevamo giocato, convintamente, quella del soggetto sensistico, "tutto emozioni" molto più simile a un cane o a un gatto che non a un ritardato mentale.

[288] Sarebbe infatti questo il passaggio che non riesce a compiere il bambino autistico.

[289] Allegria, orgoglio, invidia, vergogna, ansia, gelosia, rassegnazione, delusione, speranza, nostalgia, rimorso, offesa, delusione, perdono (Paul Ekman, *Te lo leggo in faccia. Riconoscere le emozioni anche quando sono nascoste*. Editore Amrita, collana Scienza e Compassione, 2008).

diffidare dalla prospettiva culturale. Nonostante questo, la filosofia misconosce sistematicamente il lato sensoriale e veramente fenomenico (come quell'emozionalità originaria che sola permetterebbe la manifestabilità dell'altro, e dunque l'apertura). Il sospetto che ho è che ogni filosofia della coscienza finisca, in un modo o nell'altro, per ricascare nel Linguaggio come in un "presupposto-posto"[290]. Ne è un esempio il tentativo dello stesso Costa di ricostruire una fenomenologia genetica (dunque la psicologia dello sviluppo che ne deriverebbe) sul ruolo fondamentale della *voce*, dell'ascolto, della parola.

> La voce sgorga da dentro di me, *non deriva da un rapporto del corpo con il mondo: è un'autoaffezione pura* (p. 208).

"Voce sgorgante", presentataci come "autoaffezione pura[291]" (sebbene derivi chiaramente da un qualche *imprinting* materno, addirittura prenatale[292]).

Ma cos'avrebbe questa voce di così unico? Qual è la *peculiare struttura fenomenologica* che la renderebbe tanto fondamentale? Spiega Costa: la voce non ha spazialità, non ha una localizzazione nell'epidermide; essa si cancella, "evapora", nel momento stesso in cui si produce.

---

[290] Roberto Finelli definisce "circolo del presupposto-posto" la dottrina per la quale una categoria universale genera realmente i presupposti fenomenici in cui si manifesta.

[291] Credo che Costa si riferisca a questo termine mutuandolo da Michel Henry. Il concetto di *autoaffezione* gioca un ruolo importante nella fenomenologia dell'autore francese: designa la proprietà fondamentale della vita, il suo effettivo "provarsi". Nell'autoaffezione, *ciò che affetta* non è diverso da *ciò che viene affettato*; una condizione che può presentarsi solo nella vita: "*La vita infatti è ciò che si autoaffetta in un senso così radicale e decisivo che la vita è affezione, che è affetta e non è affetta da nient'altro che da se stessa, da nessuna esteriorità e da niente di esteriore; al punto che è essa stessa a costituire il contenuto della propria affezione*" (*Io sono la verità. Per una filosofia del Cristianesimo*, p. 131).

[292] Riprendo, a mo' di provocazione, la medesima nota che Vincenzo Costa inserisce a questo punto sull'importanza della voce materna (documentata da ampie ricerche empiriche) per lo sviluppo del feto. Parliamo naturalmente di "apprendimento prenatale". Ormai sappiamo infatti che il feto risponde a stimoli sonori che sono, a loro volta, capaci a modificarne il battito cardiaco. Il feto preferisce inoltre il suono della voce materna al suono di quelle di altre donne. Non a caso Manuela Lavelli ha suggerito che "*la precoce preferenza per il volto materno è probabilmente determinata dalla capacità di percezione intermodale caratteristica dei neonati, e connessa all'apprendimento prenatale della voce materna*" (*Intersoggettività. Origini e primi sviluppi*, Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 76). In effetti, è stato sperimentalmente dimostrato che anche i neonati, sebbene possiedano una soglia uditiva molto alta, percepiscono gli stimoli sonori in modo attutito rispetto all'adulto. Ciò nonostante, sono particolarmente reattivi ai suoni dopo la nascita. Cominciano, già nei primi mesi, a orientare il proprio loro corpo in modo sensomotorio, direzionando gli occhi e la testa verso un suono ritmico, e dimostrano la capacità di discriminare i suoni umani da altri tipi di suoni. La grande caratteristica però è che i neonati, molto presto, – potremmo dire fin da subito, – riconoscono la voce della propria madre. In una situazione sperimentale, subito dopo la nascita, alcuni lattanti sono stati muniti di auricolare e hanno ascoltato per almeno dodici ore la voce registrata della madre e le voci di altri sconosciuti. Entro i primi tre giorni di vita, gli stessi neonati erano già in grado non solo di riconoscere la voce materna ma di preferirla, mostrando una più intensa attività di suzione durante l'ascolto della stessa. Cosa ci dice questo? Forse che sarebbe meglio rinunciare alle ferree dicotomie natura/cultura, dal momento che l'apprendimento coincide non solo con la nascita ma anche, addirittura, col periodo prenatale. Ci mostra anche, però, quanto il rapporto madre/bambino sia "originario", molto più fondamentale di quanto già non si credesse. La prospettiva dell'attaccamento ha dato lustro a questo rapporto, focalizzando l'intersoggettività in chiave biologica e superando di fatto la strenua contrapposizione fra prospettive naturali e culturali. Parlare di *imprinting* materno, a mio parere, rende ingiustificata l'enfasi per la presunta autoaffettività della voce. Approfondirò il discorso nel proseguo nel capitolo.

Pertanto, la voce precederebbe il costituirsi stesso del dentro e del fuori visivo, in quanto anticamera dello spazio percettivo: un'autoaffezione che il bambino riconosce come il suo stesso Sé. La voce, manifesto intangibile della coscienza; un'*ora* senza *qui*.

Il bambino non può vedere la propria faccia irritata – continua ancora Costa – e dunque non sarebbe capace di attribuire l'irritazione alla faccia irritata del genitore[293]. Tuttavia, quel bambino che non può riconoscere le espressioni del volto, riuscendo comunque a udire la propria voce, potrà riconoscere e riconoscersi nella voce dell'altro. Dalla voce si riuscirebbe a "ricostruire" il corpo, dunque. Così anche nel pianto. Una cosa del tipo: "*Quando piango ho la stessa espressione di quello li*" (p. 206). Per questo l'espressione del pianto, – ovvero la sua forma antepredicativa, – assume con l'altro un significato nuovo: il piangere diviene un *gesto significativo*. È qui che, secondo Lacan, si attuerebbe il pervertimento verso l'Altro: il bambino piange, la mamma dà un significato a quel pianto → "*Piange perché ha fame*"[294]. È qui che, secondo lo stesso Wittgenstein, in maniera forse meno traumatica di Lacan, avverrebbe la rifondazione linguistica del sentimento. Ma questo è un discorso che apre scenari incommensurabili:

> *Un bambino si è fatto male e grida; gli adulti gli parlano e gli insegnano esclamazioni e, più tardi, proposizioni. Insegnano al bambino un nuovo comportamento del dolore. "Tu dunque dici che la parola 'dolore' significa propriamente quel gridare? – Al contrario; l'espressione verbale del dolore sostituisce, non descrive, il grido* (*Ricerche filosofiche*, § 244)[295].

---

[293] Invero la piscobiologia delle emozioni ci dice l'esatto contrario (Plutchik).

[294] Cioè dire, nella traduzione *linguistica* di quell'istinto, il bambino finisce per dimenticare irrimediabilmente il proprio desiderio profondo (quello che gli causava il pianto) per consegnarlo al Linguaggio, al ruolo insoddisfacente dell'Altro (la madre).

[295] La retroattività del linguaggio sembra quindi costituire e sostituire – per Wittgenstein – qualsiasi significato dato percettivamente. Ma fino a che punto? Il problema è il medesimo dell'impostazione di Costa. Ammettere che qualcosa detenga in sé un significato esatto, giacché condiviso, non è infatti lo stesso che asserire che il senso debba essere necessariamente univoco. Il linguaggio è parte costituente dell'essere umano, al pari delle ossa e delle viscere, ma questo basta per deputarlo a fondazione del significato? Evidentemente non in maniera esclusiva, e anche Wittgenstein ne renderà conto. Del resto, – come visto già in Husserl, – non è imprescindibile implicare, nell'originaria costitutività del linguaggio, la formulazione di un senso unicamente linguistico. Dire che il linguaggio conformi in sé l'intera vita psichica dell'uomo, – sia catalizzato in un centro egotico, sia restituito attraverso una regolarità convenzionale, – è diverso dal dire che *nel* linguaggio l'uomo può esprimere l'interezza della sua vita psichica. Husserl sottoscrive questo assunto; Wittgenstein se ne ricorda laddove declassa da significante tutto ciò di cui non si può parlare (tutto ciò che non è più linguaggio, l'indicibile, l'incomunicabile). Dire, di fatto, che non è possibile un linguaggio privato, – asserzione che sento di condividere, a patto di definire il linguaggio con un'accezione prettamente comunicativa, – non significa che non è possibile anche un privato (anche fosse un intimo *privo* di linguaggio). Wittgenstein non è certo così ingenuo, semplicemente dequalifica ciò che non gli interessa, – poiché il suo intento recondito rimane quello di spiegare come *funziona* il linguaggio, – rilevando come nella significazione di uno stato d'animo sia più importante la definizione esterna piuttosto che il sentimento psicologico. "Sensazione" è difatti una parola del linguaggio comune, condivisa da tutti, non di un linguaggio che io soltanto posso comprendere: "*Ciò che è essenziale nell'esperienza vissuta privata non è, propriamente, il fatto che ciascuno possiede il proprio esemplare, ma che nessuno sa se l'altro ha anche* questo*, oppure qualcosa di diverso. Sarebbe quindi possibile – benché non verificabile – l'ipotesi che una parte dell'umanità abbia* una *sensazione di rosso, e un'altra parte ne abbia un'altra"* (§ 272). L'idea di un "rosso" privato appare

Tornando al punto di Costa: sarebbe dunque la peculiare "struttura della voce", decisiva nella formazione dei gesti significativi, a produrre la socialità e la capacità di ascrivere all'altro le intenzioni (dal momento che tutte le espressioni corporee, compreso lo stesso piangere o gridare, possono essere usate *anche* per ingannare o mentire). Con esse, in maniera quasi analogica, s'avvera pure una compiuta autocoscienza.

Un determinato suono emesso dal mio vicino diventa, attraverso la *nostra* cultura, un gesto pienamente intersoggettivo a cui si attribuisce un significato condiviso del tipo coscienza-coscienza. Così anche le emozioni, che si trasformano in "oggetti condivisi", poiché "*a renderli condivisibili sono le espressioni (vocali o facciali) attraverso cui vengono segnalate ad altri*" (p. 207). In quanto "coscienza che prende forma", difatti, è la voce a produrre il passaggio dalle conversazioni di gesti (più istintivi e naturali) all'interazione. Una volontà di potenza comunicativa che si esprime sin dalla prima lallazione.

Ma è proprio la "struttura fenomenologica della voce" a essere diversa da come la vorrebbe descrivere Costa. La presunta peculiarità non potrebbe neppure inserirsi in una compiuta prospettiva di piscologia dello sviluppo. Perché la voce non è sinonimo di coscienza. I sordomuti ne sono un esempio; né è un esempio il caso di Victor, il classico della psicologia conosciuto come "il ragazzo selvaggio dell'Aveyron"[296].

I bambini emettono suoni e imparano a parlare, divenendo in grado di discriminare i fonemi della propria lingua in modo sempre più selettivo. Eppure mostrano anche un'abilità analoga nei confronti dell'ascolto. Tanto che Chomsky ipotizza l'esistenza di un dispositivo innato e universale per l'acquisizione del linguaggio. I bambini potrebbero discriminare i fonemi di altre lingue che pure non vengano mai utilizzate all'interno del proprio contesto comunicativo (Eimas, Miller e Jusczyk, 1987). Sono dunque in grado di distinguere tra categorie fonetiche differenti, – le occlusive sonore (b, d, g) da quelle sorde (p, t, k), ad esempio, – dimostrando di percepire la lingua

---

visibilmente un'assurdità, non parimenti la possibilità di rinvenire un sentimento privato che si rapporti alla determinazione di un oggetto. Ma siamo di nuovo in regime di fenomenologia, un regime di verità che Wittgenstein ha abbracciato per un breve periodo della propria speculazione filosofica, e che poi ha accantonato in maniera forse sin troppo sbrigativa: "*Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo "coleottero". Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero soltanto guardando il* suo *coleottero. – Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella sua scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura immaginare che questa cosa mutasse continuamente. – Ma supponiamo che la parola "coleottero" avesse tuttavia un uso per queste persone! – Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del giuoco linguistico; nemmeno come un* qualcosa*: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota. – No, si può 'dividere per' la cosa che è nella scatola; di qualunque cosa di tratti, si annulla. Questo vuol dire: Se si costruisce la grammatica dell'espressione di una sensazione secondo il modello 'oggetto e designazione', allora l'oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante"* (§ 293).

[296] Mi riferisco alla storia del "selvaggio" avvistato e catturato quasi due secoli fa in una foresta della regione francese chiamata Midi-Pirenei: non aveva un nome, non parlava, non emetteva suoni, e fu chiamato "Victor" (con la pronuncia francofona "VicTOR" enfatizzando la seconda sillaba) per quell'unica predilezione per la vocale "o". Fu al centro di un acceso dibattito pedagogico e filosofico nel 1799. La sua storia è stata poi raccontata dal grande cineasta François Truffaut ne "*Il ragazzo selvaggio*" (1970). Per un approndimento sul tema, consiglio il testo di Geoff Rolls *Casi classici della psicologia* (2005).

parlata in base alle medesime informazioni usate dagli adulti. Il fatto è che questa capacità di discriminazione fonetica che nei piccoli copre l'ampio ventaglio di tutte le lingue, non si mantiene costante nel corso dello sviluppo. Già con il primo sviluppo (9-10 mesi) si determina infatti un decremento nella capacità di riconoscere quei fonemi che non appartengono alla lingua madre. Questo indica l'influenza che esercita l'ambiente esterno, dunque la cultura rispetto alla struttura. Nel primo anno di vita si assiste, infatti, a uno spostamento peculiare che trasforma una capacità di percezione fonetica *tendenzialmente universale* in una competenza sempre più specifica, funzionale e adattiva. Esiste un prima e un dopo la cultura, certo.

Per questo, ci sarebbe anche da ricordare che, secondo Piaget, la scoperta della propria voce avviene esattamente nel periodo sensomotorio (e nel sottostadio delle *reazioni circolari primarie*), tra il primo e il quarto mese di vita, in cui ogni attività sensomotoria *si trasforma* in funzione dell'esperienza: il bambino che, casualmente, trova un risultato nuovo e interessante, cerca di conservarlo attraverso le ripetizioni. Le sue azioni sono comunque, sempre, *incentrate* sul corpo proprio. Per Piaget, la ripetizione realizza, *nel corpo*, una sintesi di assimilazione e accomodamento che porta alla costituzione di nuovi schemi e di nuove abitudini. La suzione del pollice è, in prospettiva, di eguale importanza del suono della propria voce. Perché sono tutte attività sensoriali, spesso edoniche, che finiscono per stimolare *bottom-up* lo sviluppo cognitivo, tanto da trasformare un'organizzazione meramente biologica (un proto-Sé) in un'organizzazione psicologica (un Sé). L'individuo è come se si creasse sviluppando schemi di comportamento. Pertanto, l'infante cercherà di guardare ciò che sente, afferrare un oggetto per guardare meglio, portarlo alla bocca per conoscerlo, guardare le proprie mani mentre le muove. *L'intermodalità sensomotoria del corpo fa nascere la coscienza, non certo la sola voce.*

Eppure Costa preferisce lo stesso seguire Husserl, sviscerando sino al midollo un passo centrale di *Idee II*:

> *Per distinguere lo spettro dal reale incarnarsi di una soggettività del suo io in un corpo non è del tutto corretto ricorrere ai fantasmi spaziali. Perché così non si prende in considerazione il ruolo assolutamente essenziale del farsi sonoro di una voce prodotta da sé stessi, di quella voce che inerisce alle propre cinestarsi, alle cinestasi originarie dei muscoli vocali. Ciò manca anche nella prima teoria dell'empatia che abbiamo dovuto abbozzare. Secondo le mie osservazioni, sembra che nel bambino la voce che egli stesso produce e che poi sente per via analogica costituisca il ponte dell'obiettivazione dell'io, cioè per la formazione dell'*alter*, prima ancora che il bambino colga e possa cogliere l'analogia sensibile del suo*

> *corpo vivo visivo con quello dell'"altro", e a maggior ragione prima che possa attribuire all'altro un corpo vivo tattile e un corpo vivo capace di volizione* (p. 99).

Dichiararsi dalla parte dell'attaccamento, non cancellare la lezione psicoanalitica o della psicobiologia dell'emozioni è, secondo me, fondamentale per non relegare la fenomenologia genetica a una forma primigenia di ermeneutica filosofica, o peggio ancora di comportamentismo. Perché prima di osservare i comportamenti dell'altro, prima di poterli interpretare secondo un senso mondano, prima di potermi "rispecchiare", *io dovrò sentire qualche cosa che originariamente mi lega al mondo e agli altri.*

## *o - Neuroni specchio: la "scoperta del secolo"?*

**ABSTRACT:** *Attraverso il sistema dei "neuroni specchio", la neuroscienza ipotizza l'esistenza di un meccanismo neurobiologico coinvolto nella condivisione emozionale ed empatica. Gallese e Rizzolatti hanno teorizzato per primi il cosiddetto approccio della "simulazione incarnata (degli scopi e delle intenzioni motorie)" come alternativa alla più classica teoria della mente. La loro teoria sviluppa gli studi neurofisiologici condotti sulla corteccia premotoria ventrale e sulla corteccia parietale posteriore delle scimmie macaco, studi che hanno messo in evidenza la relazione fra sistema motorio corticale (funzionalmente organizzato in termini di scopi motori) e cognizione. Il presupposto è quello di decostruire lo schema ancora dominante in neuroscienza (la successione di percezione, cognizione e movimento) con l'intento di fornire una modalità più integrata delle facoltà: un corpo-cervello che comprende agendo. Un'idea teoricamente in linea con la fenomenologia. Perché per "afferrare" un oggetto dobbiamo al contempo "raggiungerlo" e "localizzarlo": il cervello deve infatti compiere costantemente una sequela di processi che vanno dalla codifica delle relazioni spaziali che intercorrono fra il mio arto e l'oggetto, alla trasformazione di date informazioni in comandi motori. Gli oggetti sono "ipotesi d'azione": iscritti intorno a noi, nel nostro ambiente-mondo, e alla portata delle nostre e altrui intenzioni. La sincronicità di azione e comprensione ci mostra, inoltre, una profonda interdipendenza della costituzione degli oggetti e dello spazio che traspare dal comune rimando all'orizzonte primario dell'azione. Comprendere un significato (anche osservato nell'altro) significa sapere agire. Secondo la fenomenologia, tuttavia, l'esperienza dell'altro rimane irriducibile a un'associazione semplice di motilità e rimandi contenutistici. Essa è l'intreccio di almeno tre strati fenomenologici: l'esperienza di essere un'unità psicofisica; la capacità di operare una sintesi dell'identificazione e del riconoscimento basata anche sulla somiglianza del proprio e altrui corpo; la capacità di leggere come sensati determinati comportamenti.*

La tensione verso la relazione e la consonanza intenzionale è primaria. Ultimamente la ricerca tende a inserire il discorso all'interno del più ampio dialogo sui "neuroni specchio". S'ipotizza infatti l'esistenza di meccanismi neurobiologici coinvolti nella capacità di condividere la propria emozionalità. Questa stessa consonanza (intenzionale) è così descritta nel testo di Ammaniti e Gallese:

> *L'attivazione del sistema dei neuroni specchio-insula-sistema limbico in risposta alle espressioni facciali dei bambini sostiene l'ipotesi che il meccanismo specchio, fondamentale per la rappresentazione e la comprensione dell'azione, venga attivato maggiormente dalle espressioni che coinvolgono la mimica e che hanno un obiettivo sociale (per esempio la trasmissione di un'emozione)* (p. 160).

Il cosiddetto approccio della *simulazione incarnata* (*degli scopi e delle intenzioni motorie)* è ciò che Gallese-Ammaniti propongono come alternativa alla classica teoria della mente. Secondo quest'ultima, difatti, l'intersoggettività umana si svilupperebbe ontogeneticamente seguendo fasi maturazionali universali, sino al raggiungimento di una fase finale coincidente con la piena

competenza linguistica. La competenza linguistica sviluppa l'essenza della cognizione sociale, connessa a sua volta alla comprensione del comportamento altrui. In sintesi, la teoria della mente ci dice che, nella nostra vita di tutti i giorni, noi agiamo dando un significato al comportamenteo dei nostri partner sociali. Tuttavia, secondo questa visione classica, il comportamento altrui può essere pienamente compreso solo quando lo si attribuisce a qualche stato mentale nascosto[297]. Da qui deriva anche la concezione dell'intersoggettività tipica della filosofia analitica, per cui la comprensione degli altri corrisponderebbe alla manipolazione di rappresentazioni simbolico-informazionali in accordo a un *set* di regole sintattiche formali.

Di contro, quella della simulazione incarnata non è una teoria meramente speculativa. Essa prende spunto dai famosi studi neurofisiologici condotti sulla corteccia premotoria ventrale e sulla corteccia parietale posteriore delle scimmie macaco. Tali studi hanno messo in evidenza quanto il sistema motorio corticale, funzionalmente organizzato in termini di *scopi motori*, giochi un ruolo importante nella cognizione. La parte più anteriore della corteccia premotoria ventrale della scimmia macaco è stata per questo denominata area F5. È l'area deputata al controllo dei movimenti della mano e della bocca. Una prima categoria di neuroni presenti in questa zona non codificano, comunque, i parametri fisici del movimento, quali la forza o la direzione, piuttosto definiscono la relazione pragmatica tra l'agente e l'obiettivo dell'atto motorio. Una seconda categoria di neuroni ivi presente è invece composta da particolari cellule multimodali che scaricano sia quando la scimmia osserva un'azione eseguita da un altro conspecifico, sia quando essa stessa esegue la medesima azione. Sono i celeberrimi *neuroni specchio* (Gallese et. al., 1996; Rizzolatti et al., 1996; Rizzolatti, Gallese, 1997; Kraskov et al., 2010)[298].

Il neuroscienziato Giacomo Rizzolatti e il filosofo Corrado Sinigaglia sono riusciti a divulgare il tema attraverso il testo fondamentale *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio* (2005). Il presupposto era di decostruire l'idea dominante in neuroscienza, – di cui lo schema semplificato: PERCEZIONE → COGNIZIONE → MOVIMENTO, – secondo la quale le aree motorie delle cortecce cerebrali sarebbero state destinate a compiti meramente esecutivi senza alcuna valenza percettiva o cognitiva di sorta. In verità, oggi sappiamo che attraverso ogni atto motorio si dà un'azione "che dona coscienza alla coscienza" sotto forma di informazioni desunte dall'ambiente, il quale assume immediatamente un significato diverso. Secondo Rizzolatti, la triade PERCEZIONE-COGNIZIONE-MOVIMENTO integra un'unità indissolubile, quella di un corpo-

[297] La comprensione delle altre menti è dunque intesa come un processo predicativo, inferienziale, simil-teorico; mentre gli stati mentali sono concepiti come stati teorici di una "teoria psicologica del senso comune", per questo denominata *folk psychology*. Comprendere gli altri diviene un'attività metarappresentazionale, poiché quando si attribuisce esplicitamente un contenuto mentale agli altri, ci si rappresenta anche le loro rappresentazioni mentali.

[298] Neuroni con proprietà simili sono stati in seguito scoperti in una regione della corteccia parietale posteriore reciprocamente connessa all'area F5 e nella corteccia motoria primaria.

cervello che comprende agendo. Un'idea neanche troppo dissimile dalla *nostra* fenomenologia. Grazie al sistema specchio – ci dice – noi sappiamo che il riconoscimento degli altri, delle loro azioni e intenzioni dipende in prima istanza dal nostro patrimonio motorio e dalle possibilità delle nostre azioni[299]. Quando noi intenzioniamo un oggetto *x,* – ad esempio una tazzina di caffè, – ancora prima di eseguire il relativo gesto di afferramento, le dita della nostra mano cominciano già a prefigurarsi la conformazione geometrica della porzione d'oggetto che ci interessa. La cute, il movimento, l'intenzione, lo scopo: tutto prende forma nel nostro "schema corporeo" e tutto ci dà informazioni per la conoscenza effettuale dell'oggetto. Per molto tempo, le neuroscienze avevano ritenuto che i fenomeni sensoriali, quelli percettivi e quelli motori fossero ripartiti in aree corticali nettamente distinte: *aree sensoriali*, *aree motorie*, *aree associative* (a queste ultime spettava il compito precipuo di legare assieme le informazioni provenienti dalle diverse aree per formare i cosiddetti "percetti")[300].

Raggiungere l'oggetto e afferrarlo sono intenzioni che iniziano e si svolgono in parallelo. Non esiste una successione, un prima e un dopo: "*prima raggiungo x*", "*poi afferro x*". L'afferrare, ad esempio, richiede il coinvolgimento cruciale della corteccia motoria primaria, quest'area però non ha un accesso diretto all'informazione visiva. Sono pochi neuroni che si trovano nella corteccia motoria primaria che rispondono agli stimoli visivi e non possiedono comunque caratteristiche tali da poter trasformare le proprietà geometriche degli oggetti nelle opportune configurazioni motorie. Questa trasformazione avviene in conformità con un'altra area (la regione ventrale), contenente le rappresentazioni motorie della mano e della bocca, le quali sono in parte sovrapponibili (ved. nota

[299] Come vedremo nel proseguo del capitolo, questa particolare categoria di neuroni risulterà decisiva anche per l'insorgenza di un terreno d'esperienza comune che sta all'origine della nostra capacità di agire come "soggetti sociali".

[300] Secondo il vecchio modello classico (in alcuni casi ancora dominante), il sistema motorio possederebbe solamente un ruolo periferico (ricordiamo le rappresentazioni del *simiunculus* di Clinton Nathan Woolsey e dell'*homunculus* di Wilder Penfield). Esisterebbe dunque una distinzione fra l'area motoria primaria (MI) e le aree motorie supplementari (SMA). Questa visione, – già in contrasto con l'organizzazione citoarchitettonica delle parte posteriore del lobo frontale (corteccia motoria) dei primati secondo Korbinian Brodmann, – rispecchiava comunque l'idea di un'unitarietà funzionale del sistema motorio corticale (punto di arrivo delle informazioni sensoriali elaborate nelle aree associative). Oggi sappiamo, invece, che la corteccia motoria non solo non è organizzata in due aree soltanto (MI e SMA) ma che risulta formata da una costellazione di regioni diverse (mesiale, dorsale, ventrale). Sono aree motorie e premotorie (quest'ultime hanno comportamenti diversi in risposta a stimoli sensoriali e rivelano differenze consistenti durante i movimenti attivi). Si sta infatti superando, seppure lentamente, l'antica dicotomia sistema motorio / sistema sensoriale. Oggi sappiamo che il lobo prefrontale svolge un ruolo significativo nelle funzioni cosiddette di "ordine superiore", quali la memoria di lavoro e la pianificazione temporale delle azioni (coerenza delle azioni). La corteccia del cingolo è invece coinvolta nell'elaborazione delle informazioni motivazionali e affettive. Nella corteccia parietale posteriore, la funzione (storicamente riconosciuta) delle associazioni, è quindi affiancata da un'attività neurale che si connette ad atti motori. Esiste, però, – ancora oggi riconosciuta, – una distinzione fra un'area motoria posteriore e un'area motoria anteriore. Una distinzione in base alle funzioni. Le aree posteriori ricevono infatti dal lobo parietale una ricca massa d'informazioni sensoriali che utilizzano per l'organizzazione e il controllo del movimento (elaborandole attraverso una serie di processi paralleli che vedono ogni circuito coinvolto nell'effettuazione di specifiche trasformazioni sensorio-motorie). Alle aree anteriori giungono, invece, scarse informazioni sensoriali ma molteplici informazioni cognitive, ovvero di ordine superiore (pianificazione, motivazione, controllo). La corteccia frontale agranulare e la corteccia parietale posteriore risultano inoltre essere un mosaico di aree anatomiche e funzionali distinte. È ormai dimostrato come le funzioni sensoriali, percettive e motorie non siano prerogative esclusive di aree fra loro separate.

179): qui la maggior parte dei neuroni non codifica singoli movimenti, bensì atti motori, movimenti coordinati da un fine specifico. Questi "neuroni intenzionali" si eccitano per prefiguarazioni del tipo "afferrare-con-la-mano", "afferrare-con-la-bocca", "afferrare-con-la-mano-e-con-la-bocca" ma non per le singole azioni non finalizzate (muovere la mano, muovere la bocca, eccetera). Alcuni neuroni di questa area rispondono selettivamente agli stimoli visivi. Nella regione ventrale, infatti, esistono neuroni a dominanza motoria, neuroni visuo-motori e neuroni a dominanza visiva[301].

Sappiamo inoltre che l'area ventrale possiede, dal punto di vista anatomo-funzionale, una stretta e mutua connessione con l'area intraparietale anteriore (AIP), i cui neuroni sono attivi durante i movimenti della mano.

Secondo Gibson, la percezione visiva di un oggetto, – che coinvolge la corteccia temporale inferiore e le aree parietali inferiori, – comporta l'immediata e automatica selezione delle sue proprietà intrinseche, che ci consentono di fatto d'interagire con esso (attraverso l'AIP e la corteccia premotoria ventrale F5). Queste non sono solamente delle proprietà fisiche o geometriche astratte, incarnano piuttosto delle *opportunità pratiche* che l'oggetto offre all'organismo che lo percepisce. Le opportunità offerte all'"io-posso" sono definite *affordances*. L'informazione visiva si traduce così, automaticamente, in informazione motoria. Oltre a queste informazioni è però importante considerare quanto l'azione e il movimento dipendano dalle nostre intenzioni e dalle nostre scelte (per questo è coinvolto pure il lobo prefrontale[302] e l'area della corteccia del cingolo).

Malvyn Goodale e David Milner sottolineano ancora come la corteccia parietale posteriore svolga un ruolo cruciale nelle trasformazioni sensomotorie necessarie per l'esecuzione delle *azioni guidate dalla vista*. Il sistema visivo consta di due settori differenti, entrambi fondamentali per il raggiungimento dei centri superiori: la *via dorsale* e la *via ventrale*. Lo "*stream*" ventrale trasporta le informazioni necessarie per la percezione degli stimoli (coinvolgendo la corteccia temporale inferiore); mentre quello dorsale, le informazioni necessarie per il controllo dell'azione

[301] Un esperimento condotto con una scimmia macaco permette di valutare le sue azioni rispetto a tre situazioni distinte: [A] afferrare con visione dell'oggetto *x*; [B] afferrare *x* al buio; [C] fissare *x*. Si è notato come alcuni neuroni scarichino soltanto durante la presa (casi A, B), mentre altrettanti solamente durante la vista dell'oggetto (casi A, C). L'aspetto più soprendente emerso nelle registrazioni dei singoli neuroni della corteccia premotoria ventrale è comunque la *selettività* per certi tipi di atto, per particolari modalità di esecuzione e rispetto ai tempi di attivazione. Rizzolatti la definisce una sorta di "vocabolario di atti motori con implicazioni funzionali": vediamo infatti che una certa percentuale di questi neuroni scarica sia durante l'effettiva esecuzione dell'azione, sia durante la mera osservazione dell'oggetto. Esiste inoltre un'elevata congruenza fra la selettività delle risposte motorie e delle risposte visive. La vista appare quasi un "atto potenziale", una forma preliminare di azione. "*Vediamo perché agiamo, e possiamo agire proprio perché vediamo*" scriveva Georg Herbert Mead, citato da Rizzolatti nel testo. I neuroni in questione reagiscono, infatti, non al semplice stimolo (cioè alla sua forma, al suo aspetto sensoriale) bensì al *significato* che esso riveste per il soggetto in azione. Un'altra citazione di Rizzolatti → Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione*: "[la percezione] *ci fornisce un modo di accedere* […] *all'oggetto "originale", se non addirittura "originario": nel gesto della mano che si dirige verso un oggetto è racchiuso un riferimento all'oggetto* […] *come quella cosa molto determinata verso la quale ci proiettiamo, presso la quale anticipatamente siamo*" (pp. 193-5). Bisogna considerare gli atti motori come atti propri di orientamento e di presa, che contribuiscono alla configurazione del mondo come un ambiente abitabile per noi e per gli altri, per le nostre e altrui azioni e intenzioni.

[302] ved. Damasio.

(coinvolgendo la corteccia parietale posteriore). Il neurofisiologo Marc Jeannerod ha pertanto suggerito di distinguere fra "un modo semantico e un modo pragmatico" di elaborare le informazioni: il primo (il flusso ventrale) è quello che porta alla comprensione cosciente del mondo esterno; il secondo (il flusso dorsale) quello che serve per la comprensione-programmazione motoria[303]. Tuttavia il modello Milner-Goodale, benché funzionale, appare troppo rigido e ancora una volta ancorato a quella dicotomia "percezione/azione" che Sinigaglia e Rizzolatti vorrebbero invece superare[304].

Come abbiamo visto, per "afferrare" un oggetto dobbiamo al contempo "raggiungerlo" e "localizzarlo". Il cervello deve costantemente compiere una sequela di processi che vanno dalla codifica delle relazioni spaziali che intercorrono fra il nostro arto e l'oggetto alla trasformazione di date informazioni in comandi motori. Per questo, sempre all'interno della corteccia premotoria ventrale, alcuni neuroni, cosiddetti *bimodali* (perché sia somatosensoriali, sia visuali) vengono stimolati unicamente quando lo stimolo visivo è nelle vicinanze del campo recettivo-tattile[305]. Difatti, entrambe le aree, – deputate all'afferrare e al raggiungimento dell'oggetto, – pur essendo differenti, sono caratterizzate dalla presenza di alcuni neuroni che rispondono anche agli stimoli visivi. La rappresentazione dello spazio (codificato a livello della corteccia premotoria e del lobo parietale inferiore) presenta inoltre un carattere tendenzialmente attivo[306]: ogni punto dello spazio fisiologico diviene infatti uno *scopo* per i diversi movimenti del nostro corpo (movimenti prensili, dello sguardo, di locomozione, eccetera). Solamente a partire da tutti i movimenti, il nostro corpo riesce a mappare lo spazio che ci circonda rispetto ai nostri scopi. Lo spazio assume *per noi* e *intorno a noi* forma e significato[307].

---

[303] M. Jannerod, *The Neural and Behavioural Organization of Goal-directed Movements*, Oxford University Press, Oxford 1988; *The Cognitive Neurosciense of Action*, Blackwell, Oxford 1997.

[304] Risulta infatti un modello assai debole per spiegare, ad esempio, le sindromi neurologiche dovute alle lesioni del lobo parietale inferiore destro (il *neglect*, che abbiamo già considerato) in cui si percepiscono comunque gli stimoli dallo spazio controlaterale alla lesione. Inoltre il modello Milner-Goodale non tiene in conto del fatto che la via dorsale possegga, in verità, un'articolazione ben più complessa e riferisca una suddivisione fra una via dorsale propriamente detta e un terzo *stream* ibrido, la *via dorsale-ventrale.*

[305] I campi recettivi-visivi della maggior parte dei neuroni bimodali restano ancorati ai rispettivi campi recettivi-somatosensoriali e risultano, pertanto, indipendenti dalla direzione dello sguardo. Qualunque sia la direzione del nostro sguardo, non appena l'oggetto entra nei campi recettivi visivi e percutanei, la sua posizione viene spazialmente definita. Tale localizzazione anticipa il contatto vero e proprio. Lungi dal risolversi in una mappa unitaria, la rappresentazione corticale dello spazio appare comunque rinviare a forme e modalità di costruzione differenti, ciascuna delle quali è deputata all'organizzazione e al controllo di atti che presuppongono una specifica localizzazione (vicino/lontano) dell'oggetto *x* rispetto all'effettore di volta in volta coinvolto.

[306] Questo sembrerebbe un punto di contrasto rispetto alla "costruzione passiva" della coscienza che avevamo fatto nostra desumendola da Husserl e dalla *Gestalt*.

[307] Sinigaglia e Rizzolatti citano a proposito il pensiero di Jules-Henri Poincaré. Anche il fisico, filosofo e matematico francese era convinto che non si potesse considerare lo spazio come un presupposto già predefinito. Lo spazio è sempre un contesto da costruire mediante lo strumento del nostro corpo: "*È in rapporto al nostro corpo che situiamo gli oggetti esterni, e le uniche relazioni di questi oggetti che ci possiamo rappresentare sono le relazioni con il nostro corpo*" (*Scienza e metodo*, 1908, Einaudi, Torino, 1997, p. 85).

Piaget stesso ha notato come i bambini di tre anni passino gran parte del tempo a osservarsi le mani, probabilmente per calibrare lo spazio peripersonale. Solamente al terzo mese di vita, infatti, ovvero dopo aver sviluppato i movimenti degli occhi, la maturazione della lente oculare permette loro di raggiungere lo spazio lontano (il neonato vede solo a 20 centimetri di distanza), basandosi sulla conoscenza acquisita dello spazio vicino. Finalmente il bambino può costruirsi il proprio spazio extrapersonale. La costituzione motoria dello spazio, – in virtù della quale la stessa appare come un sistema di azioni coordinate, – offre l'opportunità di chiarire un aspetto della dicotomia vicino/lontano, impossibile da spiegarsi rispetto alla sola interpretazione sensoriale delle rappresentazioni spaziali. È una visione dinamica, pragmatica, – diremmo "chiasmatica", – dello spazio. Qui gli oggetti non sono che "ipotesi d'azione": iscritti intorno a noi, nel nostro ambiente-mondo, e alla portata delle nostre intenzioni, dei nostri gesti (Merleau-Ponty). Dalla portata deriva infatti la possibilità di distinguere lo spazio rispetto alla distanza, di definire il vicino e il lontano, la possibilità di cogliere la natura dinamica del confine che separa l'uno dall'altro. La sincronicità di azione e comprensione ci mostra, inoltre, una profonda interdipendenza della costituzione degli oggetti e dello spazio che traspare dal comune rimando all'orizzonte primario dell'azione (Husserl, Merleau-Ponty, Zahavi).

Nel discorso, in questo panorama di azione e comprensione, Rizzolatti e Gallese hanno naturalmente inserito la loro grande scoperta, osservata primariamente nelle scimmie macaco: il sistema specchio. I neuroni facenti parte di questo sistema si distinguono dalle cellule canoniche per la capacità di attivarsi *anche* nella visione di un'azione osservata in un altro individuo. Sono neuroni altamente selettivi, rispondenti all'osservazione di un solo, determinato tipo d'atto. Il confronto con le risposte visive e l'attività durante gli atti motori consente, dunque, di cogliere la congruenza fra l'atto motorio codificato e l'atto motorio osservato che è però efficace nell'attivarlo: esistono allora neuroni specchio che si attivano rispetto ai movimenti della mano (l'afferrare), neuroni ingestivi (che riguardano la bocca), neuroni comunicativi, eccetera[308].

Gli specchio sono neuroni che traggono i loro input sensoriali direttamente dal lobo parietale inferiore (e indirettamente dal solco temporale superiore). Gli specchio non sono però neuroni "preparatorii" (molto diffusi, invece, nella corteccia premotoria e attivi prima dell'effettiva esecuzione dei movimenti). Non si limitano neppure a meri stati di attenzione e di attesa. Jeannerod ha suggerito una teoria funzionale basata sull'analisi dell'*immaginazione di tipo motorio* (*motor*

[308] A differenza degli altri neuroni specchio, quelli comunicativi rispondono alla vista di atti intransitivi: lo stimolo visivo è qui secondario rispetto all'interpretazione osservata nella scimmia macaco per quanto concerne la risposta. Ciò nonostante, – evidenzia Rizzolatti, – nelle scimmie, l'ingerire e il comunicare rimandano a un substrato neurale comune. È una relazione piuttosto interessante.

*imagery*)[309]. In ogni caso, la funzione primaria di questi neuroni non è l'imitazione. Gli specchio hanno una funzione evolutivamente più originaria di quella mimetico-imititativa: essi stanno alla base del riconoscimento e della comprensione del significato degli "eventi motori", ossia degli atti dell'altro. Ciò che però ne contraddistingue l'attivazione durante l'azione, in quanto neuroni motori, non è solo il fatto che essi ne codifichino tipo, modi e tempi di realizzazione, ma che ne controllino l'esecuzione. La convalida degli effetti genera, difatti, una conoscenza motoria di base rispetto al significato degli atti codificati dai vari neuroni (una conoscenza utilizzabile sia durante l'esecuzione, sia durante l'osservazione dell'azione altrui). Inoltre, l'attivazione del medesimo pattern neurale rivela quanto la comprensione delle azioni altrui presupponga, da parte dell'osservatore, la stessa conoscenza motoria che regola l'esecuzione della propria. L'ampia selettività dei neuroni specchio favorirebbe anche una maggiore fluidità dell'azione; infatti ogni atto si prefigura, in quanto specifico, all'interno di una catena compiuta di azioni. Il nostro cervello è come un enorme archivio di repertori motori, complessi schemi che lo psicologo sovietico Aleksander Romanovič Lurija ha definito "melodie cinetiche" (proprio per indicarne la complessa fluidità che viene messa in opera nei differenti atti della vita quotidiana). La prefigurazione motoria è però, secondo Sinigaglia-Rizzolatti, anche funzione del significato finale e dello scopo delle azioni: più univoca sarà l'informazione offerta dal contesto e dall'oggetto interagente (ad esempio con la mano del soggetto osservato) più selettiva risulterà l'attivazione dei relativi atti motori potenziali[310].

La scoperta del sistema specchio nelle scimmie ha portato gli scienziati a interrogarsi sulla presenza di neuroni analoghi anche nell'uomo. Ricerche sperimentali (studi di elettrofisiologia, *neuroimaging* funzionale) hanno confermato l'esistenza di un medesimo sistema di risonanza organizzato a livello somatotopico: neuroni in grado di codificare tanto lo scopo motorio, quanto gli aspetti temporali dei singoli movimenti che lo compongono[311]. La vista di atti compiuti da altri determina, nell'osservatore, un immediato coinvolgimento delle aree motorie deputate all'organizzazione e all'esecuzione di quegli atti. Comprendere un significato, – ci dice Rizzolatti, – significa saper agire (all'interno di un contesto).

[309] Un ragazzo che studia il violino, che ascolta e osserva il suo maestro prima di riprodurre una medesima melodia, nell'osservazione delle dita del maestro che si muovono sui tasti, genererà una propria "rappresentazione motoria interna". Infatti la mera osservazione di un'azione compiuta da altri evoca nel nostro cervello un atto motorio potenziale analogo a quello osservato.

[310] Nella situazione sperimentale, quando gli stimoli sensoriali (le azioni osservate) presentavano aspetti di ambiguità, l'attivazione di uno o più atti motori potenziali, intenzionalmente concatenati fra loro, hanno lo stesso consentito alla scimmia macaco di decifrare le intenzioni dell'attore dell'azione, scegliendo l'azione più compatibile (la soluzione) rispetto allo scenario osservato.

[311] Gli specchio, nell'uomo, codificano atti motori transitivi e intransitivi; sono in grado di selezionare sia il tipo di atto, sia la sequenza dei movimenti che lo compongono. Il sistema specchio umano non necessita inoltre di una effettiva interazione con gli oggetti, attivandosi anche quando l'azione da parte dell'altro è soltanto mimata.

> *Non è dato ma compreso, cioè* riafferrato da un atto dell'osservatore. *Tutta la difficoltà consiste nel concepire opportumente questo atto e nel non confonderlo con un'operazione conoscitiva. La* […] *comprensione dei gesti è resa possibile dalla reciprocità delle mie intenzioni e dei gesti altrui, dei miei gesti e delle intenzioni leggibili nella condotta altrui. Tutto avviene come se l'intenzione dell'altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo*[312].

Alla stregua di Merleau-Ponty, Sinigaglia-Rizzolatti ci spiegano come l'atto dell'osservatore sia un atto potenziale, capace cioè di rendere possibile quella "reciprocità" di azioni e intenzioni che sta alla base dell'immediato riconoscimento del significato gestuale. Nulla che reclami il linguistico: il movimento altrui acquista per me un significato immediato, fenomenologicamente originario[313]. Rientra allora il discorso sulle emozioni, e più precisamente l'assunto secondo cui le

[312] *Fenomenologia della percezione*, p. 256.

[313] Naturalmente, fin dalla scoperta del sistema specchio, ci si è chiesti quanto questi neuroni potessero essere alla base dell'imitazione e del linguaggio. Nel sesto capitolo di *So quel che fai*, Sinigaglia-Rizzolatti aprono un'ampia panoramica sulla questione. Rispetto al concetto di "imitazione", esistono infatti due definizioni: [1] "imitare" significa replicare un atto che in qualche modo appartiene al proprio patrimonio motorio dopo averlo visto fare da altri; [2] "imitare" significa apprendere un pattern di azioni nuove con la capacità di riprodurlo dettagliatamente. Riguardo alla prima definizione, due sono i principali modelli teorici. Uno si basa su una netta separazione fra codici sensoriale e motorio: l'imitazione sarebbe possibile in virtù di processi associativi che collegherebbero elementi che non hanno, tra loro, nulla in comune. L'altro modello presuppone invece che l'azione osservata e quella eseguita debbano condividere il medesimo codice neurale (Wolfgang Prinz, ad esempio, parla di "azione e compatibilità ideomotoria"). Rispetto a questo, uno "schema rappresentazionale comune" appare modulato dalla comprensione da parte dell'osservatore del tipo di atto (o meglio dallo scopo o stadio finale dei movimenti compiuti dal dimostratore). Secondo il sistema specchio, lo schema rappresentazionale comune non andrebbe comunque considerato come uno schema astratto, amodale, bensì un meccanismo di trasformazione diretto di informazioni visive in atti motori potenziali. Questi discorsi, tuttavia, riguardano solamente l'imitazione-come-ripetizione. Perché nell'imitazione-come-apprendimento le cose vanno considerate differentemente. Stando all'etologo St. Andrews Richard Byrne, l'apprendimento tramite imitazione risulta dall'integrazione di due processi distinti: il primo consente all'osservatore di segmentare l'azione da imitare nei singoli elementi che la compongono (ovvero di convertire il flusso continuo dei movimenti visti in una stringa di atti appartenenti al suo patrimonio motorio); il secondo processo considera invece gli atti motori codificati nella sequenza più idonea affinché l'azione rispecchi quella del dimostratore. Il *brain imaging* dimostra non a caso un'intensa ed estesa attivazione di una regione della corteccia frontale corrispondente all'area 46 di Brodmann e dell'area della corteccia mesiale anteriore (area preposta alla memoria di lavoro). Dunque le proprietà specchio non denotano altro che la presenza di un meccanismo di *accoppiamento* diretto delle informazioni visive provenienti dall'osservazione di atti altrui con le rappresentazioni motorie a esse corrispondenti. Le aree corticali mesiali si attivano 800 ms prima dell'avvio dell'azione, e ciò sembra suggerire che la loro attivazione rifletta in ogni caso la *decisione* dell'individuo di agire. La relazione fra meccanismi specchio e sistemi di controllo (come è chiaro nell'*ecoprassia*) permette di verificare alcuni aspetti legati all'imitazione precoce nei neonati o ai comportamenti pseudo-imitativi negli adulti (Darwin). Per Rizzolatti, infatti, il sistema specchio crea e determina uno spazio di azione condiviso: "*Questi processi iniziali suscitano risposte che portano al raggiungimento degli atti in corso; e questi riaggiustamenti, a loro volta, stimolano altre risposte le cui fasi preliminari producono nuovi riaggiustamenti*" (G. H. Mead, *La coscienza sociale e la coscienza del significato*, tr. it. in *La voce della coscienza*, Jaca Book, Milano 1996, p. 68). È in virtù di tali mutui riaggiustamenti, che gli atti animali acquistano una valenza sociale (consentendo di prefigurare forme di comunicazione che anticipano quelle più propriamente intenzionali). Il sistema specchio, con lo sviluppo, sarà sempre più "controllato": occorre infatti incorporare nella propria coscienza motoria gli effetti che i nostri e altrui gesti hanno sulle condotte sociali, così da poterli riconoscere una volta che essi sono compiuti. Bisogna quindi che i gesti convertiti non siano solo di tipo transitivo, bensì concernenti quel repertorio motorio in grado di codificare atti intransitivi, pantomimici o espressamente comunicativi. Vygotskij suggerisce di pensare la gran parte degli atti intransitivi dei

emozioni offrono al nostro cervello uno strumento essenziale per orientarsi tra le molteplici informazioni sensoriali e, dunque, per innescare automaticamente le risposte adattive più opportune, ovvero quelle atte a promuovere la sopravvivenza, l'omeostasi, il benessere dell'organismo (Damasio).

Gran parte delle nostre interazioni con l'ambiente dipende infatti dalla capacità di percepire e comprendere le emozioni altrui. Ad esempio il disgusto, che, almeno nella sua forma primitiva, è legato all'assaggiare o annusare del cibo stomachevole. Il disgusto, caratterizzato da movimenti tipici della bocca, delle narici, degli occhi, coinvolge la regione anteriore dell'insula. La stessa regione, tuttavia, si attiva anche alla vista di espressioni facciali di disgusto provenienti da altri. L'esperienza del disgusto proprio e la percezione del disgusto altrui rimandano a una medesima base neurale, costituita dalla stessa regione dell'insula sinistra, nonché dalla corteccia del cingolo dell'emisfero destro[314]. Basta questo esempio per teorizzare un sistema specchio valido anche per la dimensione emotiva? Gallese-Ammaniti sembrano essere persuasi di sì, e rispetto a questi assunti, – congiuntamente all'attaccamento e all'intersoggettività primaria di Trevarthen, – postulano l'idea di

---

bambini come derivati da atti transitivi osservati: quando un oggetto è a portata di mano il bambino lo afferra; ma quando è lontano il bambino protende il braccio per raggiungerlo stimolando altresì il pronto intervento della madre. Così il bambino impara che quel suo gesto può essere usato *anche* come un segnale per indicare l'oggetto che vorrebbe prendere ma che non può afferrare. In merito, lo psicologo Steven Pinker si chiede: "Perché non pensare che i primi passi verso il linguaggio umano siano stati compiuti quando un insieme di analoghi richiami quasi referenziali fu sottoposto al controllo volontario della corteccia cerebrale, consentendo, dapprima, la formulazione di tutta una serie di segnali per definire gli eventi complessi e, successivamente, l'applicazione della capacità di analizzare la combinazione di richiami alle parti di ognuno?". Non sarebbe un discorso funzionale. Infatti è dimostrato che le vocalizzazioni dei primati non umani sono legate esclusivamente a comportamenti emotivi (e soltanto in rare occasioni, quando non sono auto-referenziali, veicolano un messaggio univoco: un allarme). Il discorso di Pinker è inammissibile anche secondo un quadro fisioanatomico: perché mentre i circuiti neurali alla base dei richiami dei primati non umani sono mediati dalla corteccia del cingolo, dal diencefalo e dal tronco encefalico, nell'uomo ci sono alcune aree preposte per il linguaggio, localizzate intorno alla scissura laterale (di Silvio) e la parte posteriore del giro frontale inferiore. Occorre semmai indagare le aree deputate al controllo del linguaggio umano, esaminando le proprietà funzionali delle regioni temporo-parietali e frontali inferiori. L'area di Broca possiede, come sappiamo, proprietà motorie non riconducibili esclusivamente a funzioni verbali, e presenta un'organizzazione simile all'area analoga della scimmia macaco (la F5). L'area di Broca si attiva durante l'esecuzione dei movimenti ortofacciali, brachiomanuali e orolaringei; è inoltre deputata al riconoscimento delle azioni. Pertanto, è supponibile che il linguaggio debba necessariamente evolversi da un sistema di comunicazione gestuale controllato dalle aree corticali laterali (la tesi si Rizzolatti). Una visione ancora più estrema è quella di Peter F. MacNeilage che ha sostenuto che il linguaggio sia riconducibile alla mera apertura-chiusura della bocca: esso rappresenta il frutto di un'evoluzione del sistema articolatorio che avrebbe avuto origine dal ciclo mandibolare tipico della masticazione del cibo. Non è infatti un caso che la maggior parte dei cambiamenti cerebrali necessari al linguaggio avrebbero avuto luogo nella regione frontale analoga all'area di Broca, che per i primati non umani è deputata alla masticazione. Michael Corballis sottolinea anche l'importanza del sistema brachiomanuale (che corrisponde all'abilità di maneggiare e costruire strumenti). Ancora Michael Arbib evidenzia l'importanza dei comportamenti imitativi, delle pantomime, di tutti quei protosegni brachiomanuali necessari per rendere efficace e affidabile la comunicazione. Richard Paget, infine, ha cercato di mostrare come, al pari dei protosegni manuali, anche quelli vocali fossero legati a gesti pantomimici: soltanto a partire da una natura condivisa, essi hanno poi potuto assumere una funzione comunicativa, dando vita a un protolinguaggio verbale. La lingua e la bocca riproducono in miniatura le pantomime eseguite dalla mano, accompagnando specifiche emissioni di suoni: la vocale "a" e la vocale "i" si riferiscono in origine a qualcosa di grande e di piccolo (ved. Ramachandran).

[314] L'emozione dell'altro è prima di tutto costituita e direttamente compresa mediante il riutilizzo dei medesimi circuiti neurali su cui si fonda l'esperienza in prima persona di quella stessa emozione. Sia l'osservazione, sia l'imitazione dell'espressione facciale delle emozioni di base attivano infatti lo stesso ristretto gruppo di strutture cerebrali (corteccia premotoria ventrale, insula, amigdala). Gli affetti e le emozioni possono essere comprese pienamente soltanto considerando il ruolo del sistema motorio corticale nel dare senso alle nostre azioni e a quelle degli altri.

un'empatia connaturata nell'essere umano. Ne parleremo compiutamente nel prossimo capitolo. Adesso bisogna considerare una voce discordante rispetto alla grande scoperta del sistema specchio: cosa ne pensano, infatti, i fenomenologi?

Secondo la prospettiva di Vincenzo Costa, l'attività dei neuroni specchio, – lungi dal fondare l'emotività, – non spiegherebbero neppure l'ascrizione di una vita psichica simile alla nostra a un altro essere del mondo: questi neuroni esistono, e a volte sono attivi; tuttavia con la loro scarica non avrebbe luogo alcuna esperienza dell'alterità. Una recente ricerca (Gazzola et al., 2007) ha palesato come le aree parietali posteriori e premotorie ventrali, parte del circuito che esprime il meccanismo specchio, vengano attivate dall'osservazione delle azioni della mano, anche quando sono realizzate da un braccio robotico non antropomorfo; l'importante è che le azioni del robot siano dotate di senso[315]. Nessuna vita psichica, in questo caso, viene tuttavia esperita con l'attivazione del sistema specchio, come invece accade con l'osservazione dell'azione altrui: abbiamo dunque la stessa base neurale, ma *due* differenti esperienze. Ciò è fenomenologicamente rilevante.

*L'esperienza dell'altro* non è un'associazione semplice di motilità e rimandi contenutistici, piuttosto l'intreccio di almeno tre strati fenomenologici: [1] l'esperienza di essere un'unità psicofisica; [2] la capacità di operare una sintesi dell'indentificazione e del riconoscimento basata anche sulla somiglianza del proprio e altrui corpo vivo; [3] la capacità di leggere come sensati determinati comportamenti (Costa, p. 102). L'esperienza dell'altro è un atto sintetico-passivo, che probabilmente conosce un suo corrispettivo nella struttura neurale, ma che difficilmente potrà occorrere nell'attivazione unitaria del solo sistema specchio.

Altre ricerche empiriche sembrano confermare la tesi di Rizzolatti: che i neuroni specchio, oltre a rendere possibile la comprensione delle azioni, rendono possibile anche la comprensione delle intenzioni altrui. Gli specchio dell'area premotoria risultano infatti attivati sia di fronte all'esecuzione di azioni, sia dinanzi ad azioni suggerite dal contesto (seppure non effettivamente eseguite). Come dire: i neuroni specchio scaricano non solamente davanti all'azione di un altro individuo, ma anche di fronte alle sue intenzioni. Riprendo l'esempio di Costa (p. 168) → Abbiamo due tavoli: uno imbandito per il pasto; un altro da fine pasto, da sparecchiare. Su entrambi vi sono poggiati due bicchieri con dell'acqua, e un individuo va per afferrarli. Ora, un osservatore vedrà la medesima scena (l'altro che afferra il bicchiere) ma nel primo caso attiverà il sistema specchio *come se* l'altro dovesse bere, mentre nel secondo come nel caso in cui l'altro dovesse buttare

[315] Nel medesimo studio sperimentale è stato notato come i neuroni specchio si attivino anche quando gli osservatori mancano congenitamente di entrambi gli arti superiori, e non sono quindi in grado di afferrare un oggetto con la mano. In questo caso, l'azione di afferramento osservata attiva le rappresentazioni motorie della bocca e del piede nel cervello dei pazienti. Questo perché il meccanismo specchio premotorio-parietale tende a generalizzare gli scopi. L'esempio è citato nel già citato testo di Ammaniti e Gallese, *La nascita della intersoggettività*.

l'acqua del bicchiere nel lavandino per sparecchiare. Questi esperimenti mostrerebbero, in effetti, un certo parallelismo fra l'esperienza fenomenica e le strutture neurali. Costa suggerisce però di considerare il sistema specchio non come la base neurale del comportamento, bensì come *il meccanismo neurale in cui si è iscritto e codificato il nostro sistema fenomenico di rimandi*: la comprensione delle azioni altrui è infatti possibile solo nella comprensione dei rimandi di senso che costituiscono il nostro mondo, ovvero nell'uso possibile degli oggetti, come nel contesto pratico cui ci riferiamo. Non a caso gli specchio rispondono più attivamente ad azioni collocate in un contesto determinato, piuttosto che in un laboratorio[316]. Facendo il verso a Rizzolatti, Costa risponderebbe: "*So quel che fai perché viviamo nello stesso mondo*" (p. 169).

[316] La comprensione delle azioni e delle intenzioni altrui rimane mediata, secondo Costa, dalla comprensione di un certo mondo. Per questo, i neuroni specchio non andrebbero interpretati sulla base di una concezione meramente innatistica (un'innata capacità di "risuonare"), piuttosto a partire da una visione storica, culturalizzata. Gli specchio *codificano schemi di azione*, ovvero quelle possibili motilità che ci danno l'apertura a un ordine simbolico. Sono strutture geneticamente predisposte a ricevere l'inscriversi *incarnato* di un sistema di rimandi di senso; plasmabili epigeneticamente dal corso delle nostre esperienze (al punto che la presenza di parametri di esperienza del mondo esterno, la "cultura", risultano fondamentali per la strutturazione dei circuiti corticali). "*Si tratta di* mondanizzare il cervello*, di studiarlo a partire dalla rete semantica che lo rende un cervello, piuttosto che un mero ammasso di neuroni*" (p. 175).

## *π - Il mito dell'empatia. Psicologia e fenomenologia ancora a confronto*

**ABSTRACT:** *La mimetica, il risuonare, il sintonizzarsi, l'identificarsi, il proiettarsi nello spazio altrui. E ancora: la comprensione degli atti mentali dell'altro, il capire le sue intenzioni e motivazioni. Naturalmente l'empatia fenomenologica dell'appaiamento percettivo (Paarung) è assai differente dall'empatia raccontataci dalle neuroscienze. Per Husserl, essa indicava unicamente la capacità di comprendere la posizione dell'altro nel mondo, ovvero la sua esperienza, la sua situazione. L'empatia (Einfühlung) è in fenomenologia un atto di coscienza che racchiude in sé la relazione triadica io-mondo-altro. È il tema della presentificazione passiva, un sentimento di compartecipazione. Nell'empatia, il soggetto del vissuto empatizzato non è però lo stesso che compie l'atto di empatizzare. Rispetto alla neuroscienza, la fenomenologia condivide però l'idea per cui l'empatia non possa esaurirsi nel solo contagio emotivo. L'emozionalità deve coadiuvare una specie di comprensione, d'identificazione con il punto di vista altrui. Emozionalità, contagio, comprensione, identificazione-mimesi, raddoppiamento di prospettiva: tutto questo viene garantito, secondo Baron-Cohen, dal cosiddetto "circuito neuroanatomico dell'empatia". Eppure, come il legame d'attaccamento aveva visto una qualche forma precorritrice nel mondo animale, anche la "qualità empatica", svincolatasi dalla cultura, deve ricercare qualcosa che gli sia simile perlomeno tra i mammiferi superiori, una forma intermedia che si manifesti in alcuni caratteri evolutivi.*

Le medesime precisazioni utilizzate rispetto al tema dell'"intersoggettività" (cap. ξ) possiamo riferirle anche al discorso sull'empatia. Come l'intersoggettività fenomenologica non può difatti ridursi a qualsivoglia teoria dell'imitazione, – semmai dell'interazione, – così l'empatia data dall'appaiamento percettivo [*Paarung*] poco o nulla ha a che fare con l'"empatia mentalizzata" delle neuroscienze. Non per caso, Costa suggerisce un uso "parsimonioso" del termine, almeno in ambiente fenomenologico (p. 35): è una parola ormai abusata, semplice, vaga, che finisce per racchiudere genericamente e indiscriminatamente tutto quello che riguarda la mimetica, il risuonare, l'identificarsi, il proiettarsi nello spazio percettivo-emotivo altrui, e così via. All'interno della tradizione fenomenologica (Husserl, Stein, Merlau-Ponty), tuttavia, l'empatia indica unicamente *la capacità di comprendere la posizione dell'altro nel mondo, ovvero la sua situazione*. L'empatia [*Einfühlung*] è un atto di coscienza che racchiude in sé la relazione triadica io-mondo-altro. È il tema della presentificazione: "[l'empatia è] *un atto originario in quanto vissuto presente, mentre è non-originario per il suo contenuto*" (*Idee I*).

La presentificazione del vissuto si realizza, come visto, attraverso l'emersione del vissuto, nella sua esplicitazione riempiente, nell'oggettivazione comprensiva del vissuto esplicitato. Rispetto agli altri moti di presentificazione rivelati nella dimensione passiva della coscienza (cap. θ), nell'empatia, il soggetto del vissuto empatizzato non è però lo stesso che compie l'atto dell'empatizzare. Per mezzo dell'empatia si realizza una specie di "espansione" del mio campo: è come se, alle mie esperienze vissute originarie, si affiancasse un'altra forma di esperienza, la quale, pur non facendo parte della mia originarietà (dell'originarietà del mio flusso), pur non essendo stata

da me direttamente vissuta, si annuncia in qualche modo *in me* con un carattere reale e non solo come fantasmagorica. Continua Costa: l'empatia fenomenologica non significa "sentire quello che sente l'altro", "entrare nella coscienza dell'altro", "immaginare *come se*"[317], "avere vissuti simili", "avere vissuti analoghi" perché soltanto il passaggio dal rapporto mente-mente al rapporto io-mondo-altro caratterizza il passaggio dalla psicologia dell'empatia alla fenomenologia dell'empatia. Tuttavia, ancora seguendo la voce di Edith Stein sappiamo che, diversamente dall'atto del giudizio [Ein-*Sicht*], – che viene rivolto ad afferrare e comprendere argomenti, idee e rappresentazioni altrui (o comunque le conseguenze causali di un fatto nella natura e nella storia), – l'atto conoscitivo tipico dell'em-patia [Ein-*Fühlung*] si rivolge precisamente alla somma, alla totalità degli atti percettivi dell'altro, alla sua esperienza interiore, *alla stessa personalità dell'altro*. L'empatizzare [*Einfühlen*] è chiaramente un sentire [*Fühlen*], la forma fenomenologica del "sentire insieme". Questo sentire non mi mostra però il vissuto dell'altro, piuttosto la sua esperienza[318]. Che cosa significa percepire non il vissuto ma l'esperienza del vissuto? Prova a spiegarcelo Costa (p. 185): essere in empatia con l'altro non significa essere arrabbiati se l'altro lo è; significa *comprendere* la

[317] Per Damasio, il cervello crea una serie di mappe del corpo che non rispondono esattamente allo stato reale in cui esso si trova. Tuttavia, è attraverso le medesime aree somatosensitive che sarebbe possibile "simulare" gli stati corporei altrui in modo efficace (*Alla ricerca di Spinoza*, p. 144). Non a caso, l'ottavo capitolo del testo di Vincenzo Costa (*Fenomenologia dell'intersoggettività*) si conclude con alcune considerazioni riguardo al circuito "*come se*" damasiano (ved. anche nota 209). La sintesi sarà la seguente: "*La simulazione è solo una variante dell'immaginazione*" (p. 194). Noi siamo infatti abituati a pensare alle "immagini dell'immaginazione" come a delle copie sbiadite delle immagini percettive (dacché, secondo Damasio, il cervello lavora facendosi immagini delle cose). Ciò nonostante, – ed è un discorso controintuitivo, – la differenza *reale* tra questi due tipi di immagine non è quantitativa. Non è cioè una mera questione di "vivacità". Tra percezione e immaginazione esistono vere e proprie differenze strutturali. Per esempio, nella percezione il contenuto s'impone → La macchia è rossa, punto. Mentre nell'immaginazione noi possiamo anche giocare/decidere il colore di una determinata cosa. L'immaginazione è dunque caratterizzata dalla libertà di un *come se*. Immaginare vuole dire rapportarsi a qualcosa *come se* ci fosse (E. Husserl*, Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. it di A. Staiti, a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 152). Il decorso immaginativo, per di più, non possiede nessuna pretesa di realtà, e infatti non può incorrere in alcuna "delusione" (*Lezioni sulla sintesi passiva*). L'irrealtà dell'immaginazione ha comunque una sua consistenza psichica. Costa ci invita a prendere in considerazione l'esempio di un bambino che ascolta una fiaba. Mentre ascolta, il bambino non creerà necessariamente e continuamente immagini per ogni aspetto, ogni passaggio della fiaba raccontata. La storia viene compresa senza che a ogni parola venga associata un'immagine. Eppure nella comprensione della fiaba, l'immaginazione non è assente: si comprende soltanto se si riesce ad *immaginare le emozioni* nel modo del *come se*: "*Immagino ciò che proverei se fossi al posto del protagonista. Vivo quelle emozioni come se fossi lì*". L'empatia, secondo Costa, funziona in modo analogo (pur non essendo ricalcabile *tout-court* al modo dell'immaginazione). Nell'empatia, io mi traspongo immaginativamente in un altro qui-ora, raddoppiando di fatto il mio punto di vista (ved. anche nota successiva).

[318] Questo appaiamento, questo raddoppiamento dell'esperienza spezza di fatto l'identità del tempo e dello spazio, poiché adesso l'ora è simultaneamente un "qui-ora" e un "lì-ora". L'esperienza dell'altro è una *situazione* di campo, un punto del rapporto triadico io-mondo-altro, come sottolinea Costa: l'empatia indica l'esperienza in cui il movimento del corpo dell'altro non viene appreso come mero movimento fisico. Certo, riconosco nell'altrui una natura psicofisica, simile ma diversa dalla mia. Io apprendo-riconosco però, soprattutto, delle azioni dotate di senso, frutto di un'*espressività*, l'espressione stessa di una vita psichica, di motivazioni. Provo empatia se riesco ad ascrivere una mente all'altro, dunque se riesco a comprendere il significato di ciò che accade nel mondo attraverso l'altro (siccome le parole, i suoi gesti, il suo arrossire o il suo arrabbiarsi sono *segni interpretabili* come espressioni di vissuti). L'empatia si concluderebbe nella mutua interscambiabilità dei punti di vista.

sua ira come un sentimento dotato di senso[319]. Siamo palesemente in un *cul-de-sac*, poiché "sentire" non può significare "comprendere".

Bisogna allora tornare alla spiegazione biologica dell'empatia, riaffidarsi alla neuroscienza? Il rischio – ragiona ancora Costa – sarebbe quello di considerare la relazione emotiva come un atto di contagio psichico: non interattivo ma istintuale. ll suo è però un chiaro pregiudizio, tutto filosofico. Perché l'accettazione di qualsivoglia emozionalità, relegata di nuovo all'hegeliana "pappa del cuore", è lontana persino dalla prospettiva sentimentale steiniana:

> *Se un bambino vede piangere un altro, piange anche lui; se vedo i miei coinquilini aggirarsi per casa con aria corrucciata, io pure divento di cattivo umore; o ancora: per scacciare un dispiacere, vado in cerca di un'allegra compagnia. In questi casi parliamo di contagio di sentimenti o di trasmissione di sentimenti. Ed è chiaro che i sentimenti attuali suscitati in noi non rivestono alcuna funzione conoscitiva, e che per mezzo di essi non si manifesta l'esperienza vissuta estranea, come avviene invece nell'empatia* (*Il problema dell'empatia*, p. 97).

Questo distacco dichiarato dal mondo degli istinti relega la fenomenologia all'ennesimo intellettualismo filosofico dalla vaga coloritura emotiva. Il solito tentativo barocco di "salvare capra e cavoli". Nella prospettiva di un soggetto che empatizza (cioé condivide) il dolore dell'altro, sentendo lo stesso dolore ma provando cose differenti. Costa parla, però, sulla scia di Husserl: "*Soffrire insieme non significa soffrire per la stessa cosa dell'altro, ma aver*ne *compassione, soffrire per il fatto che l'altro soffre perché soffre*"[320]. Ciò significa ridurre la condivisione delle emozioni alla vecchia prospettiva monadica, poiché l'oggetto intenzionale di chi partecipa al dolore rimane, di fatto, differente dall'oggetto che è il correlato intenzionale di chi patisce *originaliter*. Queste asserzioni sono diversi dalla sintesi che si vorrebbe (e che in fondo condividiamo tutti, come un'ovvietà): "*Sento che stai soffrendo ma non sento ciò per cui soffri"*. Fa difetto il discorso preventivo: il pretendere l'empatia come una specie di giudizio, una visione raddoppiata, una comprensione di un'*analoga* situazione mondana[321]. "*Il rapporto di comprensione delle emozioni*

---

[319] Come sottolinea Costa, è questa la *querelle* storica Husserl/Lipps. Così il fenomenologo: "*Se attraverso l'empatia esperisco che l'altro è adirato, io non sono a mia volta adirato, così come non lo sono se mi immagino un'ira o se mi ricordo meramente della sua*" (*I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo* (1910-11), trad. it. di V. Costa, Quodlibet, Macerata 2008, p. 74).

[320] *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*, "Husserliana", Bd. XXXVII, hrsg. von H. Peucker, Kluwer, Dordrecht 2004 (trad. it di N. Zippel, a cura di F. S. Trinca, *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920-1924*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 190.

[321] Tutto questo rientra nel campo trascendentalistico dell'intersoggettività, non nella sfera dell'empatia. L'empatia necessita infatti di una percezione-affezione che riguardi il corpo dall'interno e da vicino, qualcosa che superi il "problema" dello sguardo.

*non è un rapporto mente a mente*, – scrive Costa, – *ma un incontrarsi nel mondo*" (p. 191). Non è mai un rapporto mente-mente, eppure ogni discorso fenomenologico sembra ricadere nell'astrattismo filosofico di sempre. In un platonismo delle essenze, nel mondo del rappresentazionale, nel mentale, nel linguaggio metafisico (Derrida[322]).

Che l'empatia non possa esaurirsi nel solo contagio emotivo è chiaro[323]. Anche il discorso di Baron-Cohen (*La scienza del male*) riflette difatti lo stesso presupposto: l'emozionalità deve coadiuvare una specie di comprensione, d'identificazione con il punto di vista dell'altro. Emozionalità, contagio, comprensione, identificazione-mimesi, raddoppiamento di prospettiva: tutto questo viene garantito, secondo lo psicologo britannico, rispetto al cosiddetto "circuito dell'empatia". Anche l'entusiasmo per i neuroni specchio deve infatti tenere conto di un sistema neurofisiologico ben più articolato:

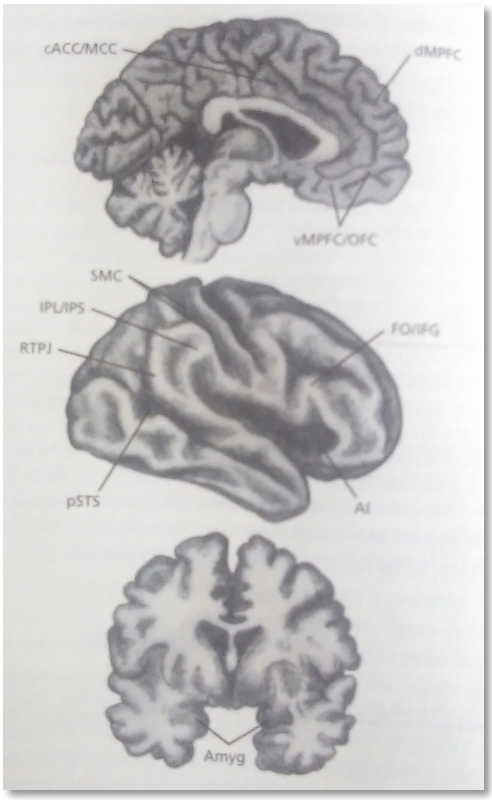
> *Alcune persone si affrettano a pensare che i neuroni specchio, da soli, possano essere equiparati all'empatia, ma va tenuto presente che il sistema dei neuroni specchio è stato verificato solo attraverso registrazioni di singole cellule per l'ambito delle azioni, che possono quindi rappresentare semplicemente dei "mattoni" per l'empatia. Il sistema specchio è per esempio coinvolto nella* mimica*, come accade quando si imbocca un bambino e, quando questi apre la bocca, l'apriamo anche noi, o quando qualcuno, sbadigliando, ci fa sbadigliare* […] *È stato anche ipotizzato che il* contagio emotivo *sia una forma di empatia* […] *Anche in questo caso si può immaginare che questo tipo di "contagio" avvenga senza che ci sia bisogno di pensare coscientemente ai sentimenti dell'altro.* […] *L'empatia sembra essere qualcosa di più di questo rispecchiamento automatico* (pp. 33-4).

---

[322] *La fenomenologia e la chiusura della metafisica. Introduzione al pensiero di Husserl* [*La Phénoménologie et la clôture de la métaphysique: introduction à la pensée de Husserl*, in «Epoches», 7, Atene, febb., pp. 181-189, 1967]. Traduzione dal francese di Raoul Kirchmayr.

[323] La risonanza empatica con le emozioni percepite si attua inconsciamente attraverso i corpi, così come attraverso le menti. Frans de Wall chiarisce che "*questo consente al soggetto di mettersi 'nella pelle' dell'altro, condividendone a livello corporeo le emozioni e i bisogn*i" ("A bottom-up view of empathy", in *The Primate Mind.* Harvard University Press, Cambridge 2012, p. 123). È un meccanismo di percezione-azione in linea con l'ipotesi damasiana sui *markers* somatici delle emozioni (e con la prospettiva fenomenologica di Merleau-Ponty e Alva Noë). Un possibile meccanismo sottostante l'empatia e l'imitazione – ancora de Wall (1998) – è dunque l'*identificazion*e, ovvero il mappare a livello corporeo il sé nell'altro. La mimesi sarebbe basata sulla capacità di accoppiare il proprio e l'altrui schema corporeo. Secondo altri, – Tania Singer e Georg Hein ("Human empathy trough the lens of psychology and social neuroscience", in *The Primate Mind.* Harvard University Press, Cambridge 2012), – le interazioni intersoggettive sono caratterizzate da vere e proprie sequenze evolutive. Dapprima il "contagio", che avviene quando le emozioni sono trasferite da una persona all'altra senza alcuna consapevolezza (tipica nei bambini che piangono se vedono un amichetto piangere). L'"empatia" sarebbe dunque la fase evoluta del contagio poiché la condivisione si arricchisce della consapevolezza. L'ultima sequenza è però quella più propriamente cognitiva: la "mentalizzazione", che implica invece l'inferenza cognitiva sullo stato mentale dell'altro. Per la stesura della presente nota ho utilizzato il testo *La nascita della intersoggettività* di Ammaniti e Gallese.

Attraverso la risonanza magnetica funzionale (fMRI) è stato possibile tracciare un quadro completo delle regioni cerebrali che hanno un ruolo centrale nell'empatia. Ne *La scienza del male*, Baron-Cohn esamina molte delle aree di cui abbiamo già accennato nel corso del presente lavoro[324]. Vediamole brevemente.




La prima regione nel circuito dell'empatia è la corteccia mediale prefrontale (MPFC), suddivisibile in una parte dorsale (dMPFC) e una parte ventrale (vMPFC). La dorsale è quella coinvolta nella (meta)rappresentazione dei pensieri e dei sentimenti degli altri. La ventrale, come visto, è invece la zona che Damasio ha indicato come responsabile per la memoria emotiva (l'ipotesi del marcatore somatico)[325]. Quest'ultima zona si sovrappone alla corteccia orbitofrontale (OFC), i cui danni possono portare i pazienti a perdere la capacità di giudizio e inibizione sociale. La corteccia orbitofrontale, in particolare quella dell'emisfero destro, gioca come visto un ruolo fondamentale nel regolare i meccanismi affettivi dell'attaccamento, generando le rappresentazioni somatosensoriali necessarie a simulare cosa sta provando l'altro (Adolphs et. al, 2000). Adiacente, l'opercolo frontale (FO) è fondamentale poiché, oltre al circuito dell'empatia, risulta coinvolto nell'ambito del linguaggio[326]. L'opercolo frontale è collocato sopra al giro frontale inferiore (IFG), la zona chiave per la risposta di almeno quattro emozioni di base (felicità, tristezza, rabbia, disgusto)[327]. L'opercolo frontale e il giro frontale inferiore sono collegati al lobulo parietale inferiore (IPL); tutte e tre queste strutture fanno parte del sistema dei "neuroni specchio" (cap. o). La porzione caudale della corteccia cingolata anteriore (cACC), – detta anche corteccia cingolata mediale (MCC), – si attiva invece come "matrice del dolore" (dolore sia esperito, sia osservato

[324] Esse sono: l'insula anteriore, l'amigdala, la porzione caudale della corteccia cingolata anteriore, la corteccia mediale prefrontale dorsale/ventrale, l'opercolo frontale, il giro frontale inferiore, il lobulo parietale inferiore, il solco parietale inferiore, la corteccia cingolata mediale, la corteccia orbitofrontale, il solco temporale superiore posteriore, la giunzione temporoparietale destra, la corteccia somatosensoriale. In verità, sarebbero da considerarsi anche le attività dei geni che modulano, in positivo o in negativo, gli ormoni e i neurotrasmettitori che intervengono maggiormente nel circuito dell'empatia (serotonina, dopamina, ossitocina, testosterone).

[325] Il celebre Phineas Gage subì un trauma proprio alla vMPFC (ved. nota 200).

[326] I danni in questa zona coinvolgono l'espressione del linguaggio, dunque la difficoltà di produrre un linguaggio parlato fluente. Traumi all'opercolo frontale determinano la cosiddetta *afasia di Broca*. Baron-Cohen spiega che il coinvolgimento del FO nel circuito dell'empatia deriva dalla presunta equivalenza all'area del cervello delle scimmie coinvolta nella codifica delle intenzioni e degli obiettivi degli altri animali.

[327] Il disgusto è dunque elaborato nell'insula anteriore, la felicità nello striato ventrale, la rabbia nella corteccia supplementare motoria e la tristezza in molte regioni, tra cui l'ipotalamo (Chakrabarti, Bullmore, Baron-Cohen, 2006). Quanto più si è empatici, tanto più il giro frontale inferiore sarà attratto dalle espressioni emotive facciali.

negli altri). L'insula anteriore (AI) ha un ruolo fondamentale per l'empatia negli aspetti corporei della consapevolezza di sé[328]. Al contrario, la giunzione temporoparietale (RTPJ) riguarda il giudizio e le credenze altrui: è la zona centrale per tutte le dinamiche del riconoscimento e per la teoria della mente. Vicino alla giunzione temporoparietale, la porzione posteriore del solco temporale superiore (pSTS) è l'area principalmente coinvolta nel direzionamento dello sguardo in direzione dello sguardo altrui. La corteccia somatosensoriale è coinvolta non soltanto nella codifica delle esperienze tattili, ma anche nella semplice osservazione di altri che vengono toccati[329]. Infine, l'amigdala, situata sotto la corteccia, nel cuore del sistema limbico: essa è direttamente coinvolta nell'apprendimento emotivo, nell'osservazione/imitazione delle espressioni facciali e, in generale, nella regolazione delle emozioni[330].

Il neuroscienziato di origine francese Jean Decety, tenendo presente la concettualizzazione evolutiva, neurobiologica e clinica del "sistema empatico", definisce lo stesso come un processo interattivo di tre componenti fondamentali: [1] la "condivisione affettiva tra il sé e l'altro", basata su meccanismi di accoppiamento tra percezione/azione. Questa capacità può essere concettualizzata come l'abilità di rilevare e risuonare con lo stato affettivo immediato di un'altra persona (nella scia dell'intersoggettività primaria di Trevarthen); [2] "l'autoconsapevolezza", senza la quale la sola condivisione affettiva ricadrebbe nella dinamica del "contagio emotivo"; [3] la "flessibilità", utile per adottare e modulare il punto di vista altrui. Quest'ultima capacità è inoltre connessa alla funzione riflessiva, la quale consente agli individui di attribuire agli altri degli stati mentali (Fonagy)[331].

Della teoria della mente abbiamo già accennato, anche perché è la dimensione entro cui Baron-Cohen ha disposto la sua celebre teoria sull'autismo (*Mindblindness: an essay on autism and theory of mind,* 1995). Naturalmente l'impostazione neuroscientifica e la formazione rispetto alle tematiche della disabilità intellettiva lo portano a costruire ora la sua personale teoria dell'empatia in una sorta di continuità con il tema trattato negli studi precedenti. Il Quoziente di empatia (QE), che abbiamo menzionato (nota 55), stabilisce infatti sette livelli della capacità di empatizzazione,

---

[328] Sia uomini sia donne attivano la cACC e l'AI se vedono soffrire qualcuno che considerano corretto o simpatico (Singer et al., 2006).

[329] "*Quando ci identifichiamo con il disagio di qualcun altro, lo facciamo in un modo molto sensoriale. Questa netta risposta cerebrale ci dice che, pur senza una decisione cosciente, per metterci nei panni di un'altra persona non dobbiamo solo immaginare come ci sentiremmo nella sua situazione, ma sperimentarla come se avessimo effettivamente quella sensazione. Non c'è da stupirsi che sussultiamo involontariamente quando vediamo qualcun altro farsi male*" (Baron-Cohen, p. 32).

[330] L'amigdala è inoltre coinvolta nel sistema di comparazione degli stimoli ricevuti con le esperienze passate (sistema della memoria emozionale), dunque nell'elaborazione delle esperienze olfattive e nel comportamento sessuale. Oltretutto rappresenta un centro d'integrazione per i processi neurologici superiori. La connessione olfattiva alle aree cerebrali della ricompensa *(reward*) sociale riguarda coinvolge anche l'attivazione neocorticale in rispsota ai segnali multimodali che intervengono nella pianificazione e nella regolazione affettiva (Chiba, Kayahara, Nakano, 2011).

[331] J. Decety, P.L. Jackson, "The functional architeture of human empathy", in *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews*, 3, pp. 71-100.

con due estremi che possiamo sintetizzare nelle definizioni di "cervello autistico" e "cervello empatico"[332].

Concludiamo però con un riferimento a un testo ormai imprescindibile: *L'età dell'empatia* (2009) dell'etologo e primatologo Frans de Waal. Il riferimento ci permette infatti di spostare il

[332] In realtà Baron-Cohen, ne *La scienza del male,* definisce questi sette livelli anche rispetto al segno positivo e negativo. Così, ad esempio, il grado zero dell'empatia con polarità negativa corrisponderebbe alle personalità Borderline (tipo B), Psicopatico (tipo P) e Narcisista (tipo N); mentre il grado zero dell'empatia con polarità positiva risponde tipicamente alla disabilità intellettiva Asperger. Al *livello 0*, in generale, una persona non possiede alcuna empatia: parliamo di una persona che non può provare rimorso o senso di colpa perché non capisce quello che prova l'altro. Al *livello 1*, la persona è in qualche modo in grado di riflettere su ciò che ha fatto se ferisce un'altra persona, solo che non riesce a fermarsi mentre lo sta facendo (Baron-Cohen diagnostica una specie di "cilecca" (p. 20) del circuito cerebrale dell'empatia). Al *livello 2*, una persona ha ancora notevoli difficoltà con l'empatia, ma ne possiede abbastanza per evitare le aggressioni fisiche (ha comunque necessità di feedback espliciti per capire se sta facendo del male o meno). Il *livello 3* è il livello mediano, tipico delle persone che sanno di avere difficoltà con l'empatia ma che tentano di mascherarla o di compensare. Sono persone tendenzialmente evitanti. Al *livello 4,* una persona ha un livello empatico medio-basso; sono maggiormente gli uomini a incarnare questo livello in cui le socialità sono preferibili quando non toccano gli argomenti riguardanti le emozioni. Al *livello 5*, gli individui (nella maggioranza di genere femminile) hanno un'empatia al di sopra della media. Mentre al *livello 6*, le persone che possiedono una forte carica empatica vivono focalizzate sui sentimenti degli altri, "quasi uscendo da sé per controllarli ed essere di conforto". Sommariamente, il negativo del grado 0 è per Baron-Cohen caratterizzato dall'egoismo di individui capaci di atti crudeli poiché focalizzati soltanto su loro stessi. Molto più interessante, invece, il discorso sugli "zero-positivi" perché, a parte le difficoltà con l'empatia, gli Asperger possiedono una mente estremamente precisa ed esatta. Il loro cervello (che mostra anomalie proprio nelle regioni che presiedono all'empatia) elabora informazioni diverse, asettiche, ma non per questo inutili. Lo spettro autistico porta la mente a *sistematizzare* continuamente, a ricercare lo schema, il modello che sovraintende il cambiamento delle cose. Il cervello umano, in generale, possiede la capacità di cogliere i modelli (la fenomenologia husserliana è, per esempio, un "chiarimento" delle *eidos*); gli Asperger, tuttavia, hanno un cervello maggiormente sintonizzato sull'individuazione dei modelli. "*La sistematizzazione è la capacità di analizzare i cambiamenti di struttura, per capire come funzionano le cose*" (Baron-Cohen, 2006). Aiutandoci a predire il futuro degli eventi, l'individuazione di schemi prevedibili e controllabili ci fornisce infatti anche un accesso diretto alla "verità", dal momento che i modelli ci aiutano a stabilire se le nostre predizioni sono vere o false. La caratteristica principale di questi schemi è il loro essere "fuori dal tempo": "*È la mente umana a vedere gli stessi schemi che si ripetono nel mondo, indipendentemente dal tempo in cui è vissuta. Modelli senza tempo. La mente che sistematizza esce dal tempo per osservare verità che non sono legate al presente in quanto, come minimo, si sono verificate in passato e sono state confermate nel presente. E, almeno per quanto riguarda i modelli naturali, le verità possono essere eterne*" (p. 94). Possiamo giocare, dicendo che questa descrizione corrisponde per filo e per segno alla visione eidetica del primo Husserl, ma non lo faremo. Perché continua Baron-Cohen: "*Ci sono due modi per sistematizzare. Il primo è con la sola osservazione. Osserviamo i dati che cambiano, e poi cerchiamo uno schema di questi dati* […] *Controlliamo se la nostra predizione per il futuro è corretta e corroborata. La legge viene dunque mantenuta finché non si presentano nuovi dati che non quadrano con la legge* […] *Il secondo modo di sistematizzare comporta l'osservazione più un'operazione. Osserviamo i dati e quindi eseguiamo alcune operazioni (la manipolazione di una variabile) per osservare l'effetto* […] *Entrambe queste due forme di sistematizzazione portano a regole della forma "se p, allora q"* (pp. 94-5)". Ancora Baron-Cohen definisce "meccanismo di sistematizzazione" quella parte del cervello che percepisce modelli di cambiamento nell'informazione. Anche qui esiste una classificazione per livelli (0-6) che ricalca all'inverso il QE. Ad esempio, le persone in cui il meccanismo è regolato dal *livello 5* sono palesemente interessate agli schemi. Ma solo al *livello 6* troviamo gli Asperger, il cui meccanismo di sistematizzazione è regolato costantemente sul livello massimo, quello che ricerca la piena predicibilità degli eventi: per loro, infatti, ogni cambiamento è tossico. Ciò che interessa all'autistico è *la forma della Verità* sotto ogni aspetto. Non c'è alcun posto per la finzione, il linguaggio figurato, le interpretazioni, le emozioni. Perché l'empatia richiederebbe una sospensione del giudizio per contemplare il diverso punto di vista, la fluttuazione dell'animo, l'interazione. Se qualcuno particolarmente scosso dovesse dire a un Asperger qualcosa del tipo "*Devo andare al funerale di un mio caro amico*", questi potrebbe rispondergli semplicemente: "*Ok. A che ora torni?*". Qual è dunque la tesi di fondo di Baron-Cohen? Lo preannuncia asserendo che il rovescio della medaglia della freddezza autistica sta nel disinteresse totale per i fenomeni senza regole, tipico del mondo delle emozioni. Le persone con autismo classico trattano infatti le persone come oggetti, tuttavia, chiusi nel loro mondo di schemi e regole rigide, non creano danni agli altri (come fanno i borderline o gli psicopatici). Gli Asperger hanno sì un'empatia compromessa ma una sistematizzazione potenziata e "*ciò solleva la domanda: dove sarebbe l'Homo Sapiens se il meccanismo di sistematizzazione non fosse arrivato fino a livelli elevati?*" (p. 103). L'autismo potrebbe dunque risolversi in una conquista evolutiva?

nostro punto di vista dalle "cattive filosofie", per puntellare finalmente la *nostra* fenomenologia di una dimensione incarnata, interattiva, integrata.

Come il legame d'attaccamento vedeva una qualche forma precorritrice nel mondo animale – pensiamo alle paperette di Lorenz e alle sue considerazioni sull'*imprinting*, o agli studi sui piccoli primati di Harry Frederick e Clara Mears Harlow[333], – così anche la qualità empatica, *svincolata dalla cultura*, deve infatti ricercare qualcosa che gli sia simile perlomeno tra i mammiferi superiori. Considerando obbligatoriamente l'empatia almeno in parte genetica, dobbiamo pensare a una forma intermedia che si manifesti in alcuni caratteri evolutivi animali. Così, de Waal ipotizza corrispettivi meno sviluppati di empatia, ad esempio, nei comportamenti delle scimmie o degli altri animali che condividono il loro cibo con i membri del gruppo. È stato infatti dimostrato che quest'altruismo non viene mosso solamente dalla parentela genetica, ma che esista anche per i conoscenti e, in alcune circostanze, per i conspecifici in genere (de Waal, Leimgruber, Greenberg, 2008). Ancora de Waal ha descritto il modo in cui, dopo una lotta tra scimmie, il perdente veniva "consolato" dagli altri membri del gruppo: mentre si lecca le ferite, capita infatti che qualche altro animale gli si avvicini, lo tocchi o lo circondi con un braccio.

Esistono comunque, naturalmente, dei limiti palesi alle osservazioni comparative. Sappiamo infatti che mentre gli esseri umani possono utilizzare il dito indice per segnalare qualcosa agli altri, come pure per attirare l'altrui attenzione, il medesimo gesto, l'azione di indicare è quasi inesistente negli animali. Addirittura negli stessi primati. Come è poco presente il comportamento d'inganno[334]. Potrebbe sembrare dunque evidente quanto gli animali siano sprovvisti di vere e proprie capacità empatiche (almeno in senso mentalistico): essi non saprebbero infatti immedesimarsi nel pensiero altrui, seppure possono reagire alle emozioni[335]. Pur non riducendosi a essa, l'empatia non può esistere senza una qualche "comprensione"; sarebbe un contagio emotivo, forse una forma più primitiva[336], qualcosa di simile ma, per l'appunto, di qualitativamente differente.

---

[333] Tra il 1958 e il 1965, gli Harlow allevarono cuccioli di macaco privandoli della madre. Alle scimmiette furono dati due surrogati materni: un peluche di morbida stoffa, e un altro di metallo, fornito però di biberon dal quale era possibile succhiare il latte. Dopo ripetute osservazioni, gli Harlow videro che le scimmiette trascorrevano la maggior parte del loro tempo avvinte al pupazzo di stoffa, alla ricerca di calore, seppure privo di biberon, mentre si attaccavano alla sagoma metallica solo per poppare.

[334] Dal testo di Baron-Cohen: "*Un altro impressionante esempio ci viene dai cercopitechi, dove le madri che attraversano a nuoto i campi di riso allagati per raggiungere il terreno asciutto possono portare il piccolo attaccato alla pelliccia del loro ventre. Mentre la testa delle madri è tenuta fuori dall'acqua, molte non si rendono conto che la testa del loro piccolo è sott'acqua cosicché, quando arrivano sane e salve sull'altra riva del campo, trovano che il loro piccolo è tragicamente annegato. Questo evidenzia chiaramente quanto le scimmie possano non tenere conto del punto di vista di un altro animale*" (p. 125).

[335] Daniel J. Povinelli, "Can animals empathize?", in *Scientific American Presents: Exploring Intelligence*, 9, 67, pp. 72-5.

[336] In riferimento alla nota 324 sulla teoria di Tania Singer e Georg Hein.

## BIBLIOGRAFIA


AA. VV.

2003 *Cervelli che parlano. Il dibattito su mente, coscienza, intelligenza artificiale* (Damasio, Davidson, Dennett, Dreyfus, Edelman, Rorty, Searle, Stich), a cura di E. Carli, Bruno Mondadori, Milano.

ACCARDI, FRANCESCA

2012 *Emiplegia sx da stroke dell'arteria cerebrale media dx: tra emozione, cognizione e neuroni a specchio,* Tesi di Laurea in Terapia della Neuropsicomotricità dell'età evolutiva, Relatore M. Marzio, Università degli Studi di Roma Tor Vergata.

ALCARO, MARIO

2009 *L'oblio del corpo e del mondo nella filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano.

ALES BELLO, ANGELA

2012 *…e la coscienza? Fenomenologia Psicopatologia Neuroscienze,* con P. Mangaro, Laterza, Bari-Roma.

2013 *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico,* Castelvecchi, Roma.

AMMANITI, MASSIMO e GALLESE, VITTORIO

2014 *The Birth of Intersubjectivity. Psychodynamics, Neurobiology, and the Self,* W. W. Norton & Company; *La nascita della intersoggettività. Lo sviluppo del Sé tra psicodinamica e neurobiologia*, tr. C. Trentini, Raffaello Cortina, Milano, 2015.

AUSTIN, JOHN LANGSHAW

1961 *Other Minds,* in *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson & G. J. Warnock. Oxford: Oxford University Press, originally published in 1946; *Le altre menti*, in ID., *Saggi filosofici*, a cura di P. Leonardi, Guerini e Associati, Milano, 1990.

1962 *How to do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Ed. J. O. Urmson, Oxford: Clarendon; *Come fare cose con le parole*, a cura di C. Penco e M. Sbisà, tr. di C. Villata, Marietti, Genova, 1987.

BAGGIO, GUIDO

2015 *La mente bio-sociale. Filosofia e psicologia in G. H. Mead,* ETS, Pisa.

BANCALARI, STEFANO

2010 *Eidos versus intersoggettività: una prospettiva husserliana sull'impossibile,* «Archivio di filosofia», LXXVII, 1, pp. 229-238.

2013 *Il paradosso dell'intersoggettività*, in E. Baccarini, M. Deodati, *Husserl domani*, pp. 57-72, Aracne, Roma.

2015 *Il fenomeno limitato. Lo statuto della fenomenologia ne Les Noces de l'Agneau di Emmanuel Falque*, in C. Canullo, P. Gilbert, Emmanuel Falque. *Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione,* Le Lettere, pp. 67-80, Firenze 2014.

BARBERA, MARIA LUISA

2011 *Oltre il dissimile. Le basi storico-filosofiche dell'omeopatia hahnemanniana*, HMS, Como.

BARILE, EMILIA

2013 *Pensare Damasio. Due o tre cose che so di lui,* Franco Angeli, Milano.

BARON-COHEN, SIMON

1995 *Mindblindness: an essay on autism and theory of mind,* MIT Press/Bradford Books.

2011 *Zero Degrees of Empathy: A New Theory of Human Cruelty.* Penguin/Allen Lane. Published in the US as *The Science of Evil: On Empathy and the Origins of Human Cruelty; La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà,* tr. G. Guerrerio, Raffaello Cortina, Milano, 2012.

BENOIST, JOCELYN

2005 *Les limites de l'intentionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, collection «Problèmes & controverses»; *I limiti dell'intenzionalità. Ricerche fenomenologiche e analitiche*, a cura di Lodovica Maria Zanet, Bruno Mondadori, Milano, 2008.

BENVENISTE, ÉMILE

1966 *Problèmes de linguistique générale*, 1, Paris, Gallimard.; *Problemi di linguistica generale*, Saggiatore, Milano, 1971.

BERTI, ENRICO

2003 *Ontologia e metafisica. Un punto di vista aristotelico*, in C. Bianchi e A. Bottani, *Significato e ontologia*, Franco Angeli, Milano.

BIANCA, MARIANO L.

2005 *Rappresentazioni mentali e conoscenza. Un modello teorico-formale delle rappresentazioni mentali,* Franco Angeli, Milano.

BION, WILFRED RUPRECHT
1951 *Experiences in Groups, Human Relations*, vols. I-IV, 1948–1951, reprinted in *Experiences in Groups* (1961); *Esperienze nei gruppi*, ed. 2016, Armando Editore, Roma.
1963 *Elements of Psycho-Analysis*, London: William Heinemann. Reprinted London: Karnac Books. Reprinted in *Seven Servants* (1977); *Gli elementi della psicoanalisi*, ed. 2015, Armando Editore, Roma.
1985 *Seminari Italiani*, Edizioni Borlaa, Roma.
1992 *Cogitations*, London: Karnac Books; Cogitations-Pensieri, ed. 2010, Armando Editore, Roma.
2009 *Apprendere dall'esperienza*, Armando Editore, Roma.
BOTTACCIOLI, FRANCESCO
2005 *Psiconeuroendocrinoimmunologia. I fondamenti scientifici delle relazioni mente-corpo. Le basi razionali della medicina integrata*, Red!, Milano.
BOTTIROLI, GIOVANNI
2013 *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino.
BUCCA, ANTONINO
2012 *Percezione, sensazione, sistemi specchio. L'empatia e l'origine del linguaggio,* «Dialegesthai», Mondodomani, Roma.
BUONGIORNO, FEDERICA
2014 *Il pre-categoriale nel primo Husserl: fonti e problemi*, Dottorato di Ricerca in Filosofia, supervisori: F. S. Trincia, M. Capozzi, Università degli Studi di Roma La Sapienza.
CAMAIONI, LUIGIA e DI BLASIO, PAOLA
2002 *Psicologia dello sviluppo,* Il Mulino, Bologna.
CARLSON, NEIL R.
2012 *Physiology of Behavior*, University of Massachusetts, Amherst, 11th ed.; *Fisiologia del comportamento,* Piccin, Padova, ed. 2015.
CASSIRER, ERNST
1990 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff;* tr. inglese *Substance and Function*,1923; *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia, Firenze, 1970.
CATALANO, ENRICO
2009 *The Embodied Mind. Una possibile convergenza tra neuroscienze e fenomenologia nell'analisi dell'esperienza cosciente,* Tesi Laurea Specialistica in Psicologia Clinica e Neuropsicologia, Relatore M. Antonelli, Università degli Studi di Milano Bicocca.
CHALMERS, DAVID
1996 *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press; *La mente cosciente*. Mc-Graw Hill, Milano, 1999.
COHEN, HERMANN
1887 *Kants Begrundung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*; *La fondazione kantiana dell'etica*, ed. it. a cura di Gianna Gigliotti, Milella, Lecce, ed. 1983.
COSTA, VINCENZO
2009 *Husserl*, Carocci, Roma.
2010 *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma.
2014 *Il movimento fenomenologico*, La Scuola Editrice, Brescia.
COSTA, VINCENZO e FRANZINI, ELIO e SPINICCI, PAOLO
2002 *La fenomenologia*, Einaudi, Torino.
DAMASIO, ANTONIO
1994 *Descartes'Error: Emotion, Reason, and the Human Brain,* Putnam; *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, ed. 1995.
1999 *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt; *Emozione e coscienza*, Adelphi, ed. 2000.
2003 *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt; *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, ed. 2003.
2010 "*Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain",* Pantheon; *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente,* Adelphi, ed. 2012.
DARWIN, CHARLES
1872 *The Expression of Emotions in Man and Animals*, Londres, John Murray; *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, a cura di P. Ekman, tr. di F. Bianchi Bandinelli e I. C. Blum, Bollati Boringhieri, Torino, ed. 2012.
DAWKINS, RICHARD
1976 *The Selfish Gene.* Oxford: Oxford University Press; *Il gene egoista*, Arnoldo Mondadori, Milano, ed. 1992.
DE CAROLIS, MASSIMO
1999 *Una lettura del «Tractatus» di Wittgenstein*, Cronopio, Napoli.

DE LILLO, MASSIMO
2005 *Freud e il linguaggio. Dalla neurologia alla psicoanalisi*, Pensa Multimedia, Lecce.
DE SAUSSURE, FERDINAND
1916 *Cours de linguistique générale*, a cura di Charles Bally, Albert Riedlinger e Albert Sechehaye, Payot, Losanna-Parigi; *Corso di linguistica generale*, tr. italiana Ferdinand de Saussure, a cura di Tullio De Mauro, Laterza, Roma-Bari, 1967.
DE WAAL, FRANS
2009 *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, Harmony Books; *L'età dell'empatia. Lezioni dalla natura per una società più solidale*, Garzanti, 2011.
DE WAAL, FRANS e FERRARI, PIER FRANCESCO
2012 *The Primate Mind. Built to Connect with Other Mind.* Harvard University Press, Cambridge.
DECETY, JEAN
2002 *The functional architeture of human empathy* (con P. L. Jackson) in *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews*, 3, pp. 71-100.
2015 *Empathy, justice and moral behavior* (con J. M. Cowell) in *American Journal of Bioethics – Neuroscience*, 6(3): 1-12.
2015 *Why empathy has a beneficial impact on others in medicine - Unifying theories* (con A. Fotopoulou) in *Frontiers in Behavioral Neuroscience*, 8: 457.
DELEUZE, GILLES
1968 *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris; *Differenza e ripetizione* (1968), tr. Giuseppe Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano, ed. 1997.
1969 *Logique du sens*, Minuit, Paris; *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, ed. 2005.
1991 *Qu'est-ce que la philosophie?*, en collaboration avec Félix Guattari, Les éditions de Minuit, Paris; *Che cos'è la filosofia?*, tr. Angela De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996.
DEODATI, MARCO
2004 *Intenzionalità emotiva e valore in Husserl*, «Dialegesthai», Mondodomani, Roma.
DERRIDA, JACQUES
1962 *Introduction à "L'origine de la géométrie" de Edmund Husserl*, 1962; trad. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, Jaca Book, Milano 1987/2008.
1967 *Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, 1967; trad. it. e cura di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1968/2001.
DEPRAZ, NATALIE e ZAHAVI, DAN
1995 *Phenomenological Reduction and the Political*, in «Husserl Studies», 12, pp. 1-17.
1995 *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, The MIT Press, New York-Cambridge (MA).
1998 *Alterity and Facticity*, Dordrecht, Kluwer.
DEPRAZ, NATALIE, VARELA, FRANCISCO JAVIER e VERMERSCH, PIERRE
2003 *On Becoming Aware: Steps to a Phenomenological Pragmatics,* Amsterdam: John Benjamins.
DONNICI, ROCCO
1991 *Le lezioni di Husserl sull'etica e sulla teoria del valore*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XI, pp. 109-129.
DUESING, KLAUS
1997 *Selbstbewußtseinsmodelle: Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, München, Fink Wilhelm Gmbh.
EDELMAN, GERALD
1987 *Neural Darwinism: The Theory of Neuronal Group Selection; Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali*, Einaudi, Torino, ed. 1995.
1988 *Neurobiology. An introduction to Molecular Embriology*. Basuc Books, New York.
1990 *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness* (Basic Books, New York; *Il presente ricordato. Una teoria biologica della coscienza*. Rizzoli, Milano, ed. 1991.
1992 *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, Basic Books; *Sulla materia della mente*. Adelphi, Milano.
EDWARDS, BETTY
1979 *Drawing on the right side of the brain: a course in enhancing creativity and artistic confidence.* Los Angeles, New York: J. P. Tarcher ; distributed by St. Martin's Press*; Disegnare con la parte destra del cervello,* tr. M. Archer e D. Prasso, quinta edizione (*Il nuovo disegnare con la parte destra del cervello*), Longanesi, Milano, ed. 2002.
FERRARI, ARMANDO
1992 *L'eclissi del corpo. Una ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma.
2005 *Il pulviscolo di Giotto. Saggi psicoanalitici sullo scorrere del tempo*, Franco Angeli, Milano.
FERRARIS, MAURIZIO
2012 *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Bari-Roma.

FERRETTI, FRANCESCO
2007 *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Bari-Roma.
FINELLI, ROBERTO
2006 *Tra moderno e postmoderno. Saggi di filosofia sociale e di etica del riconoscimento*, Pensa Multimedia, Lecce.
2010 *La "scomposizione" della personalità e la funzione dell'Io come "sintesi" nell'opera di Freud*, in S. Freud, *L'Io e l'Es – Inibizione, sintomo e angoscia*, tr, it. a cura di R. Finelli e P. Vinci, Newton & Compton, Roma.
2010 *Perché l'inconscio non è strutturato come un linguaggio*, in S. Freud, *Compendio di psicoanalisi*, tr. it. a cura di R. Finelli e P. Vinci, Newton & Compton, Roma.
2011 *Riflessioni sparse su identità, negazione*, alterità, in F. Migliorino (a cura). *Scarti di umanità*, p. 13-35. Il Nuovo Melangolo, Genova.
2012 *Il declino irresistibile dell'ideologia del postmoderno*, in "Consecutio temporum. Hegeliana, Marxiana, Freudiana", n. 2.
FODOR, JERRY
1983 *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, MIT Press; tr. it. *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà*, Il Mulino, Bologna, ed. 1988.
FONAGY, PETER
1998 *Prevention, the appropriate target of infant psychotherapy*, in *Infant Mental Healt Journal*, 19, pp. 124-150.
FREUD, SIGMUND
1891 *Zur Auffassung der Aphasien. Eine kritische Studie*, a cura di P. Vogel, Fischer Taschenbuch, Frankfurt, 2000; *L'interpretazione delle afasie. Uno studio critico*, tr. di C Armentano, a cura di F. Napolitano, Quodlibet, Roma, ed. 2010.
1893 *Quelques considération pour une étude comparative des paralysies organiques et hystériques (1893)*, in *Gesammelte Werke*, I, Imago, Publishing Co., London 1952; *Alcune considerazioni per uno studio comparato delle paralisi motorie organiche e isteriche (1983)*, in ID., Opere 1892-1899, vol. 2, Boringhieri, Torino 1968.
1895 *Entwurf einer Psychologie* (Manuskript; gemeinsam mit Josef Breuer); *Progetto di una psicologia*, Biblioteca Bollati Boringhieri, Torino, ed. 2000.
1900 *Die Traumdeutung; L'interpretazione dei sogni,* Universale Bollati Boringhieri, Torino, ed. 1985.
1920 *Jenseits des Lustprinzips*; *Al di là del principio di piacere,* Biblioteca Bollati Boringhieri, Torino, ed. 2007.
1925 *Die Verneinung,* Erstveröffentlichung: Imago, Bd. 11 (3), 1925, S. 217-21. *Gesammelte Werke*, Bd. 14, S. 11-5; *La negazione*, Biblioteca Bollati Boringhieri, Torino, ed. 2000.
1974 *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, 1909, in ID., *Opere 1909-1912*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino.
1978 *Autobiografia*, 1929, in ID., *Opere 1924-1929*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino.
1985 *Introduzione alla psicoanalisi. Prima e seconda serie di lezioni* [*Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse (1915-17). Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Pshichoanalyse (1932)*], tr. di Marilisa Tonin Dogana ed Ermanno Sagittario, Universale Bollati Boringhieri, Torino.
1999 *Compendio di psicoanalisi*, 1938, Biblioteca Bollati Boringhieri, Torino.
2008 *Metapsicologia* (*Pulsione e loro destini, La rimozione, L'inconscio, Supplemento meta psicologico alla teoria del sogno, Lutto e melanconia*), Biblioteca Bollati Boringhieri, Torino.
GALLESE, VITTORIO
2006 *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività: Una prospettiva neurofenomenologica.* In: *Neurofenomenologia*, a cura di M. Cappuccio, pp. 293-326, Bruno Mondadori, Milano.
2006 *La consonanza intenzionale: Una prospettiva neurofisiologica sull'intersoggettività e sulle sue alterazioni nell'autismo infantile,* Dedalus, anno I, numero 0: pp. 18-29.
2007 *The 'conscious' dorsal stream: embodied simulation and its role in space and action conscious awareness*, «Psyche», 13/1.
2007 *Before and below 'theory of mind': embodied simulation and the neural correlates of social cognition*, «Philosophical transactions of the royal society B: biological sciences», 362, pp. 659-69.
2009 *Neuroscienze e Fenomenologia*. In: Enciclopedia Treccani Terzo Millennio, in press.
GALLESE, VITTORIO e GUERRA, MICHELE
2015 *Lo schermo empatico. Cinema e neuroscienze*, Raffaele Cortina, Milano.
GARRONI, EMILIO
1976 *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del Giudizio"*, Bulzoni, Roma.
GASBARRI, ANTONELLA e TOMAZ, CARLOS
2005 *La memoria. Aspetti neurofisiologici*, Edises, Napoli.
GIARDINI, FEDERICA
2000 *Nuove ricerche sulla dimensione passiva della coscienza in Husserl*, in Paradigmi, 53, pp. 317-338.

GREGORY, RICHARD
1966 *Eye and Brain: The Psychology of Seeins*, Weidenfeld and Nicolson, London; *Occhio e cervello. La psicologia del vedere,* Raffaello Cortina, Milano, ed. 1998.
2009 *Seeing Through Illusions*, OUP, London; *Vedere attraverso le illusioni,* Raffaello Cortina, Milano, ed. 2010.
HADOT, PIERRE
2004 *Wittgenstein et les limites du langage* di Pierre Hadot, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris; *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 2007.
HENRI, MICHEL
1963 *L'essence de la manifestation*. Presses Universitaires de France, P.U.F., Paris.
1996 *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Seiul, Paris; *Io sono la verità. Per una filosofia del Cristianesimo*. Prefazione all'edizione italiana e trad. di Giuliano Sansonetti, Queriniana, Brescia, 1997.
HOLENSTEIN, ELMAR
1972 *Phänomenologie der Assoziation*, La Haye, Nijhoff.
HUSSERL, EDMUND
1891 *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* C.E.M. Pfeffer (Robert Stricker), Halle-Saale; *La filosofia dell'aritmetica*, tr. e cura di Giovanni Leghissa, Bompiani, Milano, 2001.
1900 *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Max Niemeyer, Halle a. d. S.; *Ricerche logiche*, volume 1: *Prolegomeni a una logica pura*: Prima e seconda ricerca, a cura di Giovanni Piana, Il Saggiatore, ed. presso Net, Milano, 2005.
1901 *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Halle a. d. S.; *Ricerche logiche*, volume 2: *L'intero e la parte*: Terza e quarta ricerca; Quinta ricerca; Sesta ricerca, a cura di Giovanni Piana, Il Saggiatore, ed. presso Net, Milano, 2005.
1913 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di Enrico Filippini, tr. it. Giulio Alliney, Einaudi, Torino, 1950.
1929 *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* Halle; *Logica formale e trascendentale: saggio di critica della Ragione Logica*, tr. it. Guido Davide Neri prefazione di Enzo Paci, Laterza, Roma-Bari, 1966.
1931 C*artesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag, Nijhoff, 1950; *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1997.
1936 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. v. Elisabeth Ströker, 3. Aufl. Meiner, Hamburg 1996; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di Walter Biemel, prefazione di Enzo Paci, tr. di Enrico Filippini, Il Saggiatore, Milano, 1997.
1970 *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuskripten (1918-1926)* Husserliana XI; *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di Paolo Spinicci, tr. di Vincenzo Costa, Guerini, Milano, 1993.
1970 *Zur Logik der Zeichen (Semiotik), Ausfätze und Rezensionen (1890),* Husserliana XII, Den Haag, Nijhoff; *Semiotica*, a cura di Carmine Di Martino, presentazione di Carlo Sini, Spirali, Milano, 1984.
1973 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana, Band XV, Beilage XII; *Per la fenomenologia dell'intersoggettività*, testi dal lascito, tr. it. a cura di C. Di Martino.
2008 *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo* (1910-11), trad. it. di V. Costa, Quodlibet, Macerata.
IALENTI, ALESSANDRO
2009 *Le strutture del pensiero intenzionale, i momenti del pensiero, la coscienza e la soggettività teoretica in Husserl,* «Dialegesthai», Mondodomani, Roma.
IOCCO, GEMMO
2005 *Profili e densità temporali. Edmund Husserl e la forma della coscienza (1890-1918)*, Laterza, Roma-Bari.
JEANNEROD, MARC
1988 *The Neural and Behavioural Organization of Goal-directed Movements*, Oxford University Press, Oxford.
1997 *The Cognitive Neurosciense of Action*, Blackwell, Oxford.
JOB, REMO e RUMIATI, RINO
1984 *Linguaggio e pensiero*, Il Mulino, Bologna.
LACAN, JACQUES
1978 *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud. 1953-54*, Einaudi, Torino.
1995 *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino.
2003 *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi. 1964*, Einaudi, Torino.
2006 *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi. 1954-1955*, Einaudi, Torino.

LAING, RONALD DAVID
1959 *The Divided Self*, Tavistock Publications, London; *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, tr. D. Mezzacapa, Einaudi, Torino.
LANFREDINI, ROBERTA
2004 *Fenomeno e cosa in sé: tre livelli di impossibilità fenomenologica*. In: R. Lanfredini. *Fenomenologia applicata. Esempi di analisi descrittiva*, pp. 155-173, Guerini e Associati, Milano.
2005 *Architettura della conoscenza e ontologia*. In: R. Lanfredini. *Architettura della conoscenza e ontologia*, pp. 7-37, Mimesis, Milano.
2006 *La filosofia della mente e il "problema della coscienza"*. In: L. Handjaras, F. Firrao. *Rinnovare la filosofia nella scuola*, pp. 201-219, Editrice Clinamen, Firenze.
2009 *Un caso di a priori materiale? Il corpo vivo nella fenomenologia di Husserl*. S&F Scienzaefilosofia.It, vol. 2, pp. 140-150.
2010 *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il problema del sentire*. "Humana.Mente", vol. 14, pp. 53-65.
2011 *Qualia e sensazioni: Merleau-Ponty e la nozione di esperienza*. In: R. Lanfredini. *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, pp. 69-86, Guerini e Associati, Milano.
2012 *Fenomenologia e epistemologia*. In: A. Cimino, V. Costa. *Storia della fenomenologia*, pp. 395-416, Carocci, Milano.
2014 *La struttura fenomenologica dell'emozione*. In: G. Matteucci, M. Portera. *La natura delle emozioni*, pp. 109-127, Mimesis, Milano.
2014 *Essere una cosa che sente: il sotto-categoriale in Maurice Merleau-Ponty*. Rivista Di Psicoanalisi, vol. LX, pp. 433-453
2014 *Natura e naturalismo: Husserl e Merleau-Ponty filosofi della mente*. In: R. Lanfredini, S. Vitale. *Pensare in ultimo. Merleau-Ponty dopo Merleau-Ponty*, pp. 11-31, Moretti&Vitali, Bergamo.
2014 *The Mind-Body Problem in Husserl and Merleau-Ponty*. In: A. Reboul. Mind, Values, and Metaphysics, pp. 471-482, Springer, Berlino.
2014 *Husserl e il problema della coscienza fenomenica*. Paradigmi, vol. XXXII, pp. 55-72.
2015 *Phenomenology of the thing and phenomenology of the living being. Philosophical Inquiries*, vol. III, pp. 37-51.
2015 *Il problema della materia in fenomenologia*. In: R. Lanfredini. *Materia*, pp. 91-111, Mimesis, Milano.
LAVELLI, MANUELA
2007 *Intersoggettività. Origini e primi sviluppi*, Raffaello Cortina, Milano.
LANZETTA, SILVIA
2011 *Lo sguardo fenomenologico attraverso l'arte aborigena;* In: R. Lanfredini. *Divenire di Merleau-Ponty. Filosofia di un soggetto incarnato*, Guerini e Associati, Milano.
LE DOUX, JOSEPH
1998 *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, Simon & Schuster, Touchstone; *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, tr. di S. Coyaud, Baldini e Castoldi, Milano, 2014.
LEGRENZI, PAOLO
1980 *Storia della psicologia*, Il Mulino, Bologna.
2002 *Prima lezione di scienze cognitive*, Laterza, Bari-Roma.
LEGRENZI, PAOLO e UMILITÀ, CARLO
2014 *Perché abbiamo bisogno dell'anima. Cervello e dualismo mente-corpo*, Il mulino, Bologna.
LÉVINAS, EMMANUEL
1930 *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di Silvano Petrosino, Jaca Book, Milano, ed. 2002.
LIPPS, THEODOR
1913 *Zur Einfühlung*, in «Psychologische Untersuchungen». Vol. 2. Ed. Th. Lipps. Leipzig: Engelmann.
LOHMAR, DIETER
2006 *Konstitution der Welt-zeit, in Passive Synthesis and Life-World; Sintesi passiva e mondo della vita*, a cura di A. Ferrarin, ETS, Pisa.
LOMBARDI, RICCARDO
2016 *Metà prigioniero, metà alato. La dissociazione mente-corpo in psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino.
LOWEN, ALEXANDRE
1994 *Joy: The Surrender to the Body; Arrendersi al corpo,* tr. L. Baldaccini, Astrolabio - Ubaldini, Roma.
LYONS-RUTH, KARLEN
2013 *The interface between attachment and intersubjectivity: Perspective from the longitudinal study of disorganized attchment*. *In Psychoanalytic Inquiry*.
LUCANTONI, MICHELE
2013 *Empatia: un ritmo dell'essere*, in «Riflessioni sistemiche», numero 8, luglio, Roma.

MAJOLINO, CLAUDIO
2008 *Les 'essences' des Recherches logiques*, «Revue de Métaphysique et de Morale», pp. 89-112; Id., *Husserl and the Vicissitudes of the Improper*, «The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy», 2008, pp. 17-54, in particolare pp. 24-31.
MARCOLUNGO, FERDINANDO
2008 *Il problema dell'intenzionalità nella filosofia di Merleau-Ponty,* Dottorato di Ricerca in Filosofia, supervisore: N. Pirillo, Università degli Studi di Verona.
MECACCI, LUCIANO
1995 *Storia della filosofia del Novecento,* Laterza, Bari-Roma.
MERLEAU-PONTY, MAURICE
1942 *La structure du comportement*, Presses universitaires de France, collection «Bibliothèque de Philosophie contemporaine», Paris; *La struttura del comportamento*, a cura di Marcello Ghilardi e Luca Taddio, Mimesis, Milano, ed. 2010.
1945 *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, collection «Bibliothèque des Idées», Paris; *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, ed. 2003.
1951 *Le philosophe et la sociologie*, dans *Cahiers Internationaux de Sociologie*, numéro 10, 1951 (Republié dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Éditions Gallimard, NRF, 1960, Paris, pp. 123-142.)
1952 *Sur la phénoménologie du langage*, dans Herman Leo Van Breda (éd.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Éditions Desclée de Brouwer, 1952 (texte d'une communication faite en 1951 au premier Colloque international de Phénoménologie, à Bruxelles). (Republié dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, NRF, 1960, pp. 105-122).
1953 *Éloge de la philosophie. Leçon inaugurale faite au Collège de France le jeudi 15 janvier 1953*, Éditions Gallimard, Paris, 1953; *Elogia della filosofia*, a cura di C. Sini, SE, Milano, ed. 2008.
1964 *Le visible et l'invisible*, texte établi par Claude Lefort, Éditions Gallimard, collection «Bibliothèque des Idées», Paris, 1979. (Publié dans la collection «Tel» à partir de 1979); *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano, ed. 2007.
1966 *Sens et non-sens*, Éditions Nagel, Paris. (Republié avec une nouvelle pagination à partir de 1996 aux Éditions Gallimard, NRF, collection «Bibliothèque de philosophie»); *Senso e non senso*, Il Saggiatore, Milano, ed. 2009.
1988 *Méthode en psychologie de l'enfant*, dans M. Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Éditions Cynara, Paris, 1988. (Réédité en 2001 sous le titre *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Éditions Verdier, collection «Philosophie»).
MEAD, GEORGE HERBERT
1934 *Mind, Self and Society*, edited by Charles W. Morris, University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2010.
1996 *La voce della coscienza*, a cura di C. Bombarda, Jaca Book, Milano.
MINKOWSKI, EUGÈNE
1933 *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psycopathologiques,* Collection de l'évolution psychiatrique, Paris; trad. it. di Giuliana Terzian, *Il tempo vissuto: fenomenologia e psicopatologia*, prefazione di Enzo Paci, Einaudi, Torino, ed. 1968.
MONTAGNER, ELEONORA
2014 *Il problema dell'individuazione soggettiva nelle filosofie del processo (Le problème de l'individuation subjective dans les philosophies du procès),* Dottorato di Ricerca in Filosofia, Tutor: P. Rodrigo e L. Vanzago, Università degli Studi di Pavia.
*Le influenze merleau-pontiane nella psicopatologia fenomenologica contemporanea*, Dottorato di Ricerca condotto in cotutela con l'Université de Bourgogne di Digione, coordinamento E. Franzini e P. Rodrigo.
MORRIS, DESMOND
1967 *The Naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal,* Jonathan Cape, London; *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo,* tr. it. Bergami, Bompiani, Torino, ed. 2003.
MORSELLI, GRAZIELLA
2009 *La fenomenologia e l'analisi della soggettività,* «Dialegesthai», Mondodomani, Roma.
NANCY, JEAN-LUC
1988 *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée; *L'esperienza della libertà,* 2000, tr. di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino.
1992 *Corpus*, Paris, Métailié; *Corpo teatro*, tr. di Antonella Moscati, 2010, Cronopio, Napoli.
NICOLETTI, ROBERTO e RUMIATI, REMO
2011 *I processi cognitivi,* Il Mulino, Bologna.
NOË, ALVA
2010 *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness.* Hill and Wang; *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano.

PACI, ENZO
1957 *Per la logica di Husserl*, in «Aut Aut», XLII.
PATERNOSTER, ALFREDO
2007 *Il filosofo e i sensi. Introduzione alla filosofia della percezione*, Carocci, Roma.
2014 *Introduzione alla filosofia della mente*, Laterza, Bari-Roma.
PATERNOSTER, ALFREDO e MARRAFFA, MASSIMO
2011 *Scienze cognitive. Un'introduzione filosofica*, Carocci, Roma.
2012 *Persone, menti, cervelli. Storia, metodi e modelli delle scienze della mente,* Mondadori Università, Milano.
2013 *Sentirsi esistere. Inconscio, coscienza, autocoscienza,* Laterza, Bari-Roma.
PLESSNER, HELMUTH
1970 *Anthropologie der Sinne,* in: *Philosophische Anthropologie*; *Antropologia dei sensi*, tr. M. Russo, Cortina, Milano, ed. 2008.
PLUTCHIK, ROBERT
1994 *The Psychology and Biology of Emotion*, American Psychological Association; *Psicologia e biologia delle emozioni*, Bollati Boringhieri, Milano, ed. 1995.
POINCAIRÉ, HENRI
1908 *Science et Méthode*, Paris; *Scienza e metodo*, 1908, Einaudi, Torino, ed. 1997.
POVINELLI, DANIEL J.
1998 *Can animals empathize?*, in Gallup, Gordon G., Jr. *Scientific American Presents: Exploring Intelligence*, 9, 67, pp. 72-5.
RAMACHANDRAN, VILAYANUR S.
2003 *The Emerging Mind*, The BBC Reith Lectures, Profile Books Ltd; *Che cosa sappiamo della mente*, tr. L. Serra, Mondadori, Milano, 2004.
RECALCATI, MASSIMO
2007 *Elogio dell'inconscio: dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*, Bruno Mondadori, Milano.
2007 *Il miracolo della forma. Per un'estetica psicoanalitica*, Bruno Mondadori, Milano.
2009 *Melanconia e creazione in Vincent Van Gogh*, Bollati Boringhieri, Torino.
2010 *L'uomo senza inconscio. Figure di una nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano.
2012 *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina, Milano.
2012 *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano.
2015 *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del moderno*, Feltrinelli, Milano.
2016 *Jacques Lacan. La clinica psicoanalitica: struttura e soggetto*, Raffaello Cortina, Milano.
RIZZOLATTI, GIACOMO e SINIGAGLIA, CORRADO
2006 *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano.
ROLLS, GEOFF
2010 *Classic Case Studies in Psychology,* Routledge, London; *Casi classici della psicologia,* a cura di L. Piccardi e S. D'Amico, Springer-Verlag, Milano, ed. 2011.
ROSCH, ELEONOR e LYOD, BARBARA
1978 *Cognition and categorization*, Hills dale NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
ROSCH, ELEONOR, THOMPSON, EVAN e VARELA, FRANCISCO JAVIER
1991 *The embodied mind. Cognitive science and human experience*, con J. Varela e E. Thompson, Cambridge, MA: MIT Press, Cambridge; *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Feltrinelli, 1992.
ROSSI, MARIA GRAZIA
2013 *Il giudizio del sentimento. Emozioni, giudizi morali, natura umana*, Editori Riuniti, Roma.
RUGHETTI, GIACOMO
2013 *Körper e Leib. Il corpo in Husserl tra Ricerche logiche e Lezioni sulla sintesi passiva,* Tesi di Laurea in Scienze Filosofiche, Relatore R. Finelli, Università degli Studi di Roma Tre.
RUSSELL, BERTRAND
1921 *The Analysis of Mind*, George Allen & Unwin, London; *L'analisi della mente*, tr. L. Breccia e J. Sanders, Newton & Compton, ed. 2007.
SANTROCK, JOHN W.
2006 *Educational Psychology*; McGraw-Hill Education, New York; *Psicologia dello sviluppo,* McGraw-Hill Education, Milano, ed. 2013.
SEARLE, JOHN ROGERS
1984 *Minds, Brains and Science*, London; *Mente, cervello e intelligenza*, Bompiani, Milano, ed. 1987.
1997 *The Mystery of Consciousness*, New York, New York Review; *Il mistero della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano, ed. 1998.
SILVERTHORN, DEE UNGLAUB
2007 *Human Physiology: an integrated approach,* Pearson Education; *Fisiologia. Un approccio integrato*, Casa Editrice Ambrosiana, Milano, ed. 2009.

SIMONDON, GILBERT
2006 *Cours sur la perception. 1964-1965,* Les éditions de la Transparence, Paris. (Réédité en 2013 pour P.U.F., Presses Universitaires de France).
SMARGIASSI, MARIO
2009 *Solipsismo e intersoggettività nella fenomenologia trascendentale di Edmund Husserl,* «Dialegesthai», Mondodomani, Roma.
SOLANO, LUIGI
2013 *Tra mente e corpo. Come si costruisce la salute,* Raffaello Cortina, Milano.
SPINICCI, PAOLO
2000 *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Cuem, Milano.
2005 *La visione e il linguaggio. Considerazioni sull'applicabilità del modello linguistico all'esperienza*, Guerini e Associati, Milano.
2015 *Lezioni sulle "Ricerche filosofiche" di Wittgenstein,* Cuem, Milano.
SUMMA, MICHELA
2011 *Das Leibgedächtnis. Ein Beitrag aus der Phänomenologie Husserls*. Husserl Studies 27.
2012 *Body Memory and the Genesis of Meaning*. In: Koch S., Fuchs T., Summa M., Müller C., eds. *Body Memory, Metaphor, and Movement*. John Benjamins, Amsterdam.
2014 *Normalità o processi di normalizzazione? Le analisi husserliane sulla dimensione orto-estetica e il carattere dinamico dell'esperienza percettiva,* In M. Failla, Percepire. Attualità fenomenologiche, Paradigmi, vol. XXXII, pp. 73-90.
STRAWSON, PETER FREDERICK
1950 *On Referring*, in *Mind*, 1950.
STEIN, EDITH
1917 *Zum Problem der Einfühlung* (dissertazione), Halle; *Il problema dell'empatia*, 1919, ed. Studium, Roma, 1998.
SCHOPENHAUER, ARTHUR
1819 *Die Welt als Wille und Vorstellung,* erster Band, 1819. (zweite, vermehrte Auflage 1844; dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Auflage 1859); *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. di A. Vigliani, Mursia, Milano, 1982.
TARDITI, CLAUDIO
2011 *Introduzione alla fenomenologia francese: temi e percorsi*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento.
TINABURRI, EGIDIO
2011 *Husserl e Aristotele. Coscienza immaginazione mondo,* Franco Angeli, Milano.
THIERRY, YVES
1995 *Conscience et humanité selon Husserl. Essay sur le sujet politique*, Paris.
TRINCIA, FRANCESCO SAVERIO
2008 *Husserl*, *Freud e il problema dell'inconscio,* Morcelliana, Brescia 2008.
UMILITÀ, CARLO
1999 *Manuale di neuroscienze,* Il Mulino, Bologna.
2008 *La neuropsicologia della coscienza*. In Sistemi intelligenti, 20, pp. 395-404.
2011 *Il cervello. La macchina della mente*, Il Mulino, Bologna.
2012 *Immagini colorate e neuromania*. In R. Rumiati, *Pensiero Azione Emozione* (pp. 125-139). Il Mulino, Bologna.
VARELA, FRANCISCO JAVIER
1997 *Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem*, in Journal of Consciousness Studies, 3; *Neurofenomenologia: una soluzione metodologica al "problema difficile"*, «Pluriverso, Biblioteca delle idee per la civiltà planetaria», Anno II, numero 3, novembre, p. 8.
1999 *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues in Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford University Press (with J. Petitot, B. Pachoud, and J-M. Roy, eds.).
2001 *La coscienza nelle neuroscienze*, intervista di S. Benvenuto, pubblicata online.
VARELA, FRANCISCO JAVIER e MATURANA, HUMBERTO
1987 *Tree of knowledge*, Shambhala, Boston; *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano, ed. 1992.
VYGOTSKIJ, LEV SEMËNOVIC
1954 *Pensiero e linguaggio*, Giunti-Barbera, Firenze. Tredicesima edizione (2008) a cura di L. Mecacci, Laterza, Bari-Roma.
1987 *Il processo cognitivo*, tr. C. Ranchetti, Bollati Boringhieri, Torino.
WINNICOTT, DONALD WOODS
1945 *Primitive emotional development*., Int. J. Psychoanal., 26:137-143.
1953 *Transitional objects and transitional phenomena*., Int. J. Psychoanal., 34:89-97.
1957 *Mother and Child. A Primer of First Relationships*, New York: Basic Books, Inc; *I bambini e le loro madri*, trad. Maria Lucia Mascagni e Renata Gaddini, ed. 1987, Cortina, Milano.
1967 *The location of cultural experience*, Int. J. Psychoanal., 48:368-372.

1971 *Playing and Reality*. London: Tavistock Publications; *Gioco e realtà*, trad. Giorgio Adamo e Renata Gaddini, prefazione di Renata Gaddini, ed. 2005, Armando Editore, Roma.

WITTGENSTEIN, LUDWIG

1921 *Logisch-Philosophische Abhandlung*, in "Annalen der Naturphilosophie", n. 14; *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. inglese a cura di F.P. Ramsey e C.K. Ogden, London, 1922; Tr*actatus logico-philosophicus*, tr. italiana [1964] a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino, ed. 2009, in appendice *Quaderni 1914-16.*

1953 *Philosophische Untersuchungen*, G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Oxford; *Philosophical Investigations*, tr. inglese a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Oxford, 1953; *Ricerche filosofiche*, tr. italiana [1967] a cura di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino, ed. 2009.

1958 *The Blue and Brown Books* (1933-4 e 1934-5), edito da R. Rhees, Basil Blackwell, Oxford; *Libro blu e Libro marrone*, tr. italiana [1983] a cura di Amedeo G. Conte, introduzione di Aldo Gargani, Einaudi, Torino, ed. 2000.

1964 *Philosophische Bemerkungen*, edito da R. Rhees, Francoforte sul Meno, 1964; *Philosophical Remarks*, trad. inglese a cura di R. Rhees, Oxford 1964; *Osservazioni filosofiche*, tr. italiana a cura di M. Rosso, Einaudi, Torino, 1976.

1967 *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, tr. italiana a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano.

1977 *Bemerkungen über Farben* (1950-51), a cura di G.E.M. Anscombe, Univ. of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1977; *Remarks on Colour,* remarks on Goethe's *Theory of Colours*, 1991; *Osservazioni sui colori*, introduzione di Aldo Gargani, tr. di M. Trinchero, Einaudi, Torino, ed. 1981.

2000 *The Big Typescript* (1932-33), a cura di Michael Nedo, Wien, Springer- Verlag; *The Big Typescript*, Einaudi, Torino, 2002.

ZAHAVI, DAN e GALLAGHER, SHAUN

2008 *The Phenomenological Mind*, Routledge; *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina, Milano, 2009.

ZAMMUNER, VANDA LUCIA e MATARAZZO, OLIMPIA

2009 *La regolazione delle emozioni*, Il Mulino, Bologna.

ZINGARI, GUIDO

1987 *La comprensione della possibilità*. Riflessioni su «Per una fenomenologia ermeneutica» di E. Nicoletti, in: Aquinas n. 1 p. 141-146.

1988 *Il soggetto e la comprensione del possibile*, in: Armando Rigobello, Soggetto e persona. Ricerche sull'autenticità dell'esperienza morale, pp. 53-67, Anicia, Roma.

1993 *Martin Heidegger: il "segreto" del seminario. Il testo e l'alterità*, in AA.VV., *Interiorità e comunità. Esperienze di ricerche in filosofia*, a cura di A. Rigobello, pp. 279-285, Edizioni Studium, Roma.

1996 *Oscenità interiori. Linguaggio ed ambiguità*, Costa & Nolan, Genova.

2000 *Il linguaggio come specchio della menzogna*, in "Linguaggi della comunicazione", Libreria Gregoriana Editrice pp. 317-322.

2000 *La realtà come universo di comprensione del possibile*, in "Apparenza e realtà", Libreria Gregoriana Editrice, pp. 173-177.

2000 *Speculum possibilitatis. La filosofia e l'idea di possibile*, Milano, Jaca Book, 2000.

2009 *Destituzioni della filosofia*. *Saggio sulla deposizione accademica*, e-book, Le nubi edizioni, Roma.

Valerio Carbone