

IL SOGGETTO PERSONALE TRA FENOMENOLOGIA E SCIENZE DELLA COGNIZIONE

Edoardo Fugali - efugali@unime.it

Dipartimento di Scienze Cognitive, della Formazione e degli Studi Culturali -
Università degli studi di Messina

Abstract

The main contribution of this paper consists in outlining a descriptive ontology of personal subject focused on the fundamental concepts of consciousness and intentionality and their mutual relationship. Such an attempt has to be consistent with the methodological standards and the empirical evidences of today's cognitive sciences and to get in the broader framework of the debate carried out by the most lively and acquainted sectors of research community. Philosophical reflection must face up to the exigency of finding a third way – or at least a terrain of possible convergence – between sciences of nature and sciences of intentionality. Phenomenology must in particular accept this challenge, since I'm convinced that it can play a lead role in rigorously redefining the categorical apparatus of tradition and common-sense that we habitually use in describing both mental states and their bearer, i.e. the personal subject.

Key-words: phenomenology, cognition sciences, personal subject, intentionality, consciousness

Introduzione

Di fronte al patrimonio di acquisizioni sperimentali maturato dalle scienze cognitive, chi come me si è occupato quasi esclusivamente di filosofia non può fare a meno di imbattersi in impressioni ambigue e contrastanti, che del resto rinviano ad atteggiamenti piuttosto diffusi presso la comunità dei filosofi. Anzitutto l'imbarazzo, dettato da un senso di sussidiarietà rispetto ai risultati e alle pratiche metodiche della scienze cognitive. Insomma è come se il filosofo visse parassitariamente di quel che gli scienziati della cognizione fanno: si sa, molto spesso i filosofi non hanno dimestichezza con i laboratori, si trovano molto più a loro agio nei loro studi arredati da scrivanie e scaffali gremiti di libri, non sono iniziati alla ricerca scientifica ma si accontentano del prodotto finito per affastellarvi sopra elucubrazioni più o meno gratuite, senza entrare troppo in dettagli che del resto presuppongono per essere compresi appieno una competenza tecnica che sarebbe eccessivo pretendere da parte loro, e soprattutto senza che questo abbia una minima incidenza sul lavoro di chi la scienza la fa sul serio.

Non è improbabile tuttavia che tale imbarazzo si nutra al tempo stesso della diffidenza suscitata dalla constatazione che le scienze cognitive si stiano appropriando di territori un tempo ritenuti d'esclusivo appannaggio della riflessione filosofica – per l'appunto i temi della coscienza, del soggetto, dell'intenzionalità oggetto di questo contributo –, quasi vivendo una sorta di sindrome d'assedio di fronte al rischio che queste dimensioni siano spogliate inevitabilmente della loro ricchezza di determinazioni e della loro pienezza di significato.

Sul versante opposto, si registra invece un entusiasmo acritico e apologetico che muove dall'assunto secondo cui le scienze cognitive hanno contribuito in modo determinante a rfigurare radicalmente le certezze intorno all'esperienza che abbiamo di noi stessi e del mondo. Non ho nessuna difficoltà ad ammettere che ogni teoria del soggetto, della coscienza, dell'intenzionalità deve misurarsi con gli

apporti più fecondi provenienti dalle scienze cognitive non solo per non autocondannarsi a una indesiderabile marginalizzazione, ma soprattutto per riconsiderarne criticamente le ricadute sull'immagine di noi stessi che la tradizione filosofica e il senso comune ci hanno consegnato. La posta in gioco per chi si occupa di filosofia – e nel mio caso specifico di fenomenologia – consiste appunto nell'elaborazione di modelli descrittivi compatibili con i risultati conseguiti dalla migliore ricerca scientifica, senza per questo avallare ontologie riduzioniste improntate al principio di chiusura causale della fisica, tenuto conto soprattutto della specificità dell'oggetto di indagine. Una buona teoria scientifica dovrebbe saper spiegare non tanto cosa siano i vissuti d'esperienza (compito a mio avviso di pertinenza di un'ontologia fenomenologica della mente)¹, ma quali processi cognitivi o neurofisiologici presiedano alla loro genesi, senza perdere di vista il riferimento alla dimensione fenomenica del soggetto personale che li prova – nello spirito dell'impresa di Francisco Varela (1996), animata dal proposito di rinvenire un paradigma esplicativo unitario che dia conto della mente tanto dal punto di vista della sua concrezione esperenziale, quanto da quello dei processi neurofisiologici che ne costituiscono le condizioni di fatto.

Tuttavia, almeno per i filosofi della mente alla Dennett o alla Metzinger, ogni vissuto d'esperienza, unitamente alle determinazioni qualitative che lo connotano, non sarebbe che un'apparenza priva di ogni titolo di legittimità per rientrare a pieno diritto nell'arredo ontologico del mondo. Autenticamente reali sono soltanto i processi funzionali e neurofisiologici sub-personali, per cui basta richiamarsi ai meccanismi regolativi che determinano il funzionamento dei sistemi dinamici e al regime causalistico vigente sul piano delle leggi di natura senza che sia necessario presupporre l'intervento volontario o cosciente di un agente soggettivo. Certo, sarebbe troppo banale ricordare che l'opzione a favore del riduzionismo naturalistico presuppone comunque l'intervento di un soggetto cosciente e

agente capace di scelte e di atti volitivi. È nella regione di quella che si ritiene un'apparenza priva di radicamento ontologico che ha luogo qualsiasi atto di attribuzione di senso – ivi comprese l'elaborazione di una teoria scientifica e le procedure di convalida empirica che la supportano. Non si comprende dunque sulla base di quale particolare preminenza di rango la scienza avochi a sé la pretesa di dire l'ultima parola su ciò che esiste veramente. Se i nostri stati fenomenici non sono che apparenze, non v'è motivo per preferire ai sogni della filosofia teorie dagli esiti talmente controfattuali da mancare di ogni plausibile riscontro tanto sul piano del senso comune, quanto su quello della riflessione concettuale.

Chi difende un'attitudine alla filosofia che voglia distanziarsi dallo scientismo dogmatico e dell'onnipervasività dell'epistemologia in tutti gli ambiti della nostra esperienza deve tuttavia aspettarsi come minimo di essere tacciato di oscurantismo e di ristrettezza di vedute. È molto diffusa tra un numero non esiguo di filosofi della mente l'attitudine a ergersi a paladini della ricerca scientifica, l'unica agenzia intellettuale al mondo tra quelle disponibili che sia in grado di dirci come stanno veramente le cose, quando di fatto ci si riduce a cavalcare il *mainstream* odierno del riduzionismo "muscolare" nel tentativo di guarnirlo di una legittimazione ideologica. Quest'atteggiamento denota in realtà la soggezione a una sorta di cecità cognitiva che impedisce di prendere atto anche del semplice dato di fatto dell'esistenza di domini di realtà e di pratiche di vita refrattari a un'indagine che si avvalga in via esclusiva delle metodiche delle scienze naturali.

Ora, io ritengo possibile – e auspicabile – integrare il livello della riflessione filosofica e quello delle evidenze sperimentali delle scienze cognitive in una visione unitaria che si mantenga equidistante dal rigetto per partito preso e dall'esaltazione acritica e renda conto della concretezza dei decorsi d'esperienza e delle loro caratteristiche fenomeniche. Prima persona e terza persona non sono prospettive inconciliabili che mettono capo a universi autoreferenziali e chiusi in se stessi. Intendo quindi corrispondere a mio modo all'appello a favore di una "terza cultura", tentando di fare valere qui le ragioni di un'ontologia dell'esperienza in vista dell'obiettivo di restituire corpo e concretezza al soggetto personale.

Sull'utilità e il danno dei riduzionismi nelle scienze cognitive

Prima di confrontarmi con questo tema, vorrei cercare di dissipare alcuni equivoci concettuali, e a questo dedico quella che potrebbe essere chiamata un po' pomposamente la parte dialettico-decostruttiva di questo contributo. Potremmo cominciare a misurare le pretese del riduzionismo al vaglio di un criterio pragmatistico chiedendoci semplicemente cosa ci resti in mano, una volta decretata l'eclissi del soggetto. Personalmente non posso fare a meno di rendere manifesta l'irritazione che provo di fronte a questo atteggiamento teorico, intriso fino al midollo di un autocompiacimento degno di miglior causa e di una forte dose di *coquetterie* intellettuale. Questa

storiella ci viene raccontata in modo insistito sulle due sponde dell'Atlantico almeno da quattro decenni a questa parte sia dai cultori delle scienze naturali della mente che da quelli delle scienze della cultura, ma sentirla narrare dai cultori delle cosiddette scienze umane rende la faccenda ancora più patetica, visto che si potrebbe legittimamente obiettare che così decostruendo ci si dà la zappa sui piedi e si offre conferma al sospetto di una subalternità senza rimedio nei confronti delle scienze veramente degne di questa qualifica. Nel caso delle scienze umane non dovremmo a rigore neanche parlare di scienze, ma di pratiche e di saperi che di fatto si sono degradati a innocui passatempi svuotati di qualunque incidenza effettiva sulla realtà. Possiamo descrivere la situazione più o meno in questi termini: una volta che la pretesa di dire la verità su ciò che c'è al mondo è diventata monopolio esclusivo delle scienze *hard*, allora occuparsi di filosofia, di arte, di cultura in generale si riduce tutt'al più a un'attività dilettevole che si è scelto di mantenere confinata a una sfera ricreativa, una specie di *dimanche de la vie* insomma che ci si concede dopo essersi sporcati le mani in laboratorio con i fatti veri per gli altri giorni della settimana. Dopo quasi centocinquanta anni ci ritroviamo ancora addosso i cascami dell'eredità della *querelle* ottocentesca tra scienze della natura e scienze dello spirito, a cui aveva tentato di porre rimedio con esiti disastrosi la proposta diltheyana di restituire dignità scientifica alle seconde sulla base di una ridefinizione alternativa del metodo (la comprensione contro la spiegazione) e dell'oggetto (la singolarità dell'evento individuale contrapposta alla ripetibilità di processi meccanici conformi a leggi).

L'esito di questa parabola l'abbiamo sotto gli occhi. Il *refrain* dell'indebolimento della verità è stato intonato in tutte le possibili scale e tonalità come unica via d'uscita per esorcizzare i propri complessi di inferiorità nei confronti degli scienziati duri e puri. Se non esistono fatti ma solo interpretazioni, si ha facile gioco nel commiserare la limitatezza d'orizzonti di una ragione fredda e calcolante, perché alla fine anche la scienza è una pratica ermeneutica allo stesso titolo di tutte le altre. Insomma gli scienziati non posseggono le chiavi della verità, ma mentre questi insistono monomaniacalmente sull'ideale metodico dell'esattezza, noi possiamo trastullarci con un amplissimo *prêt-à-porter* di concetti alternativi: verità come non nascondimento, come circolo ermeneutico, come fusione di orizzonti, come pluralità di paradigmi che variano a seconda dei contesti culturali di riferimento e si prestano allo scontro conflittuale o al dialogo irenico e politicamente corretto. Ad accomunare questi approcci, si registra la generale vocazione a un costruzionismo onnicomprensivo, che getta in uno stesso calderone scienze della natura e scienze dell'intenzionalità², tutte emanazioni dell'attività creatrice di una soggettività ipertrofica e anonima, ma al tempo stesso – e in modo solo apparentemente paradossale – marcata da una forte connotazione in senso antropocentrico. La scienza ridotta a pratica culturale genera i peggiori mostri, come testimoniano ad esempio certe disinvolute interpretazioni del principio di indeterminazione di Heisenberg, goffamente sfruttato come pezza d'appog-

gio per giustificare l'imposizione di schemi cognitivi, logici e culturali a una realtà di cui si postula fin dal principio l'inconoscibilità, quando invece l'appartenenza della variabile osservatore al sistema e la conseguente impossibilità di determinare simultaneamente la posizione e il momento di una particella rimandano a un dato strutturale e oggettivo.

Il criterio pragmatistico però a ben vedere non funziona affatto: se dovessimo giudicare delle scienze cognitive secondo l'utilità o il danno, allora non avremmo quale unico metro di riferimento che la volontà di potenza dell'io. L'esito obbligato sarebbe allora una sorta di darwinismo cognitivo, per cui l'io non è nient'altro che un costrutto adattivo più efficace di altri che si impone sulla scena del conflitto tra le molteplici versioni che la "macchina joyciana" di Dennett secerne misteriosamente. Questo equivale però a precludersi in anticipo ogni possibilità di riconoscere il soggetto nella propria verità e nel proprio genuino modo di essere. Occorre piuttosto interrogarsi su cosa sia ciò che siamo soliti chiamare "io", ripristinando una sorta di approccio corrispondentistico una volta che lo si sia spogliato delle sue ingenuità³, occorre ricalibrare l'attitudine allo sguardo muovendo dall'esigenza di riattualizzare il gesto teorico dell'*epoché* husserliana in vista di una descrizione analitica delle esperienze alla prima persona e dei soggetti personali che ne sono i portatori, mantenendo lo sguardo orientato verso le invarianze strutturali che esibiscono.

Richiamarsi all'evidenza con cui questo strato di realtà ci si presenta non equivale a un generico appello al soggettivismo, e ridimensionare gli eccessi fondamentalisti di un certo modo di praticare le scienze cognitive non implica necessariamente l'adesione a posizioni pregiudizialmente avverse alle esigenze di oggettività che esse fanno valere. Del resto, la pratica di ogni scienza affonda le sue radici in un terreno comune di esperienza intersoggettiva, esso stesso suscettibile di indagine scientifica. Il tema della relazione tra esperienza e scienza esula per la sua complessità dallo spazio di questo intervento. Qui voglio limitarmi a suggerire che questa relazione va pensata come una frattura nella continuità. L'esperienza del senso comune non è una teoria della mente in competizione con altri approcci scientificamente più accreditati, che verrebbero a sostituirla nel momento in cui il progresso della scienza ne decreta l'avvento, ma rappresenta piuttosto il terreno in cui ogni scienza si radica. Persino le implicazioni più controintuitive delle scienze cognitive – il che dipende dalla natura peculiare del loro oggetto – non cambiano il modo in cui percepiamo noi stessi e le cose del mondo. Anche i montaggi percettivi indotti dall'uso di sostanze psicotrope o da stimolazioni elettrochimiche di aree cerebrali presuppongono comunque il riferimento a una "ortotesi" della percezione⁴, sono cioè alterazioni che deviano da una norma intuitivamente accessibile a ognuno di noi. Insomma, in qualunque modo la coscienza si sia evoluta e quali che siano i meccanismi che ne determinano l'emergenza e il funzionamento, non abbiamo qui a che fare con una macchina virtuale implementabile su qualunque sostrato materiale. Come oggetto *nel* mondo e soggetto

per il mondo, secondo una celebre espressione di Husserl, la coscienza appartiene a pieno titolo allo stesso mondo oggetto delle scienze naturali e al contempo istituisce la dimensione del significato e dello spazio normativo delle ragioni in cui ogni pratica culturale e la stessa impresa scientifica trovano la loro collocazione.

Queste considerazioni non vanno tuttavia intese nel senso di una difesa di ufficio del senso comune, come se questo ci imponesse un patrimonio di certezze irrefutabili. Il fatto è che anche nelle più banali esperienze quotidiane siamo sempre esposti all'errore, ma quando sbagliamo è sempre una percezione o un'azione che si incarica di correggere quella che ci ha ingannati, e non un'istanza di ordine intellettuale o concettuale che sopravvenga *ex post* – come potrebbe essere ad esempio una teoria "protoscientifica". I nostri apparati percettivi funzionano perfettamente da soli nel guidare le nostre azioni e nell'ottemperare alle nostre necessità adattive. Alla percezione e all'azione – che secondo Merleau-Ponty (1945, 191) concorrono a costituire un "arco intenzionale" integrato e unitario – sono sottesi meccanismi omeostatici sensori-motori capaci di autoregolazione che ci consentono di calibrare azioni e movimenti secondo un equilibrio ottimale. Sarebbe poi eccessivo – oltre che paradossale – attendersi dal senso comune la base di conferma su cui commisurare il grado di adeguatezza delle teorie fisiche, che si riferiscono a una scala oggettuale che trascende il mondo-ambiente delle cose e degli artefatti di taglia mesoscopica in cui siamo calati. Insomma viviamo in un unico mondo che, considerato nel suo strato naturale, non siamo stati noi a porre e costituire e che in quanto mondo sociale viene a oggettivarsi secondo dinamiche autonome e con esiti difforni rispetto alle intenzioni e alle volontà dei soggetti che vi hanno dato vita. Già questo accenno fugace alla stratificazione ontologica che la realtà esibisce dovrebbe bastare a trattenerci dal sottoscrivere qualunque forma di naturalismo riduzionista e a delimitare l'ambito di pertinenza del principio di completezza della fisica solo a quella porzione di mondo oggetto d'indagine delle scienze naturali.

L'io cosciente come struttura di autoriferimento

Dopo questo lungo preambolo, provo ora ad abbozzare una prima risposta alla domanda: che cosa è l'io? E lo faccio con l'ironico autoritratto propostoci da Ernst Mach (1886). Mach professa un monismo neutralistico che non si potrebbe immaginare più antitetico al modo in cui il tema della percezione viene trattato dagli psicologi della Gestalt – che pure nei confronti di Mach sono debitori di preziose intuizioni – o dai fenomenologi. Eppure le descrizioni che Mach ci offre dei fatti percettivi sono improntate a una estrema raffinatezza analitica e a una volontà di riprodurre "in presa diretta" le configurazioni in cui si articola la scena percettiva prima dell'intromissione di ogni pregiudizio intellettualistico che ricordano molto da vicino l'attitudine descrittiva e il gesto teorico dell'*epoché* tipici della fenomenologia.



Fig. 1

Cosa ci dice quest'immagine? Anzitutto che l'io di per sé considerato è una particella indessicale priva di uno specifico correlato oggettuale e di un significato intrinseco, ma viene di volta in volta "riempita" solo grazie al contesto in cui è adoperata da chi la profferisce, e Mach infatti ne esibisce il riferimento con un gesto di pura ostensione che addita al qui e ora in cui esso ha luogo. Vediamo anzitutto una scena percettiva prospetticamente orientata – lo spazio fisiologico che Mach contrappone allo spazio geometrico, quello dell'oggetto "in sé" visto da tutte le parti, quindi da nessuna. Ci appare una porzione del volto di Mach, il sopracciglio, il naso, il baffo sinistro – l'io psicofisico di Mach ci si offre solo di scorcio, per adombramenti percettivi che, nel loro avvicinarsi in conformità ai decorsi cinestesici del corpo in movimento, ci consentono di cogliere di noi stessi e degli oggetti che ci circondano solo un aspetto per volta. Più che una successione di stati discreti la percezione è un processo, e in quanto tale si dipana lungo molteplici serie di sintesi di riempimento che non ci restituiscono mai l'oggetto una volta per tutte nella sua compiuta pienezza. Questo vale a maggior ragione per il soggetto. Che del nostro corpo cogliamo solo una prospettiva parziale non è un limite di fatto, a cui potremmo ovviare affinando le nostre capacità percettive, ma una necessità strutturale che rinvia alla sua costitutiva invisibilità per il soggetto d'esperienza che lo vive transitivamente. Non si tratta di un mero dato d'esperienza, ma di un tratto caratteristico fondamentale, sottolineato a ragione da Kant: il soggetto in quanto tale non si fenomenizza, l'io penso non è una rappresentazione tra le altre, né tanto meno è un fondamento sostanziale, ma esprime una struttura formale e relazionale di autoriferimento, la cui funzione consiste soltanto nell'ascrivere la titolarità di tutte le rappresentazioni a un soggetto declinato alla prima persona, e non nell'imporre alla realtà il proprio regime di legalità. L'io non denota dunque né un'istanza omuncolare allocata da qualche parte nella mente-cervello né un

dispositivo trascendentale che accompagna ogni mia rappresentazione e di cui tutti gli individui empirici sarebbero dotati al medesimo titolo. Più sobriamente, esso è il punto focale da cui si irradia ciò che chiamiamo prospettiva alla prima persona, ossia ciò che rende possibile il riferimento a sé dei propri vissuti d'esperienza e delle proprie azioni.

Provo ora a offrire in prima battuta una definizione more phaenomenologico della coscienza con particolare riguardo alla relazione che essa intrattiene con l'io. Anzitutto un'avvertenza preliminare: la coscienza non è il teatrino humaneo delle rappresentazioni, come nella caricatura che Dennett ha offerto della fenomenologia, ma è essenzialmente apertura-a, direzione-verso, quanto equivale a dire che la coscienza è connessa in modo essenziale all'intenzionalità e che essa coincide col modo in cui le cose del mondo ci si presentano nella loro evidenza in quanto fenomeni. "Coscienza" non allude necessariamente a un corpulento strato d'essere in cui ritagliamo degli oggetti – i vissuti puri – dotati di un rango ontologico privilegiato rispetto agli oggetti naturali. A stretto rigor di termini, non dovremmo forse neanche dire che esiste qualcosa come "la" coscienza, ma stati di coscienza che si trascolorano gli uni negli altri in una "flussione" continua, individuati nel loro aver luogo qui ed ora, e che per di più manifestano questa proprietà secondo un'estrema variabilità di grado e di intensità. Che poi questi stati nel loro presentarsi in una compagine dinamica riccamente articolata al suo interno possano dar vita a una dimensione unitaria, è una questione che al momento intendo lasciare in sospenso, perché rimanda al tema dell'ontologia degli stati e dei processi, troppo complesso per potere essere anche solo accennato nei limiti di questa presentazione. Ad ogni modo, quello che qui maggiormente mi preme è evitare di cedere alla tentazione di reificare la coscienza e di attribuirle la consistenza di un'entità sostanziale, il che equivarrebbe a una ripresa del dualismo cartesiano, dove la *res cogitans* si definisce rispetto alla *res extensa* esclusivamente per sottrazione, senza che vi sia a individualizzarla un connotato positivo che non sia il puro pensiero.

In modo analogo all'io, anche il termine "coscienza" designa la proprietà relazionale di un soggetto personale capace di usare appropriatamente il pronome "io" e costituisce la condizione di possibilità perché possa farlo, giacché in caso contrario non saremmo in grado di distinguerlo da uno zombie chalmersiano. Anche la coscienza si caratterizza dunque per il fatto di essere una struttura di autoriferimento. Sotto questo riguardo, tuttavia, dobbiamo distinguerla come autocoscienza dalla semplice coscienza degli oggetti del mondo esterno. Questa differenza di funzione è illustrata dalla nota distinzione di Brentano (1874, 193-194) tra direzione primaria e direzione secondaria del riferimento intenzionale – nel primo caso, verso l'oggetto esterno, nel secondo caso verso lo stesso fenomeno mentale grazie al quale lo cogliamo. Al proposito va tuttavia rammentato che queste due funzioni fanno riferimento allo stesso e al medesimo atto concreto: ogni apprensione consapevole di un oggetto esterno implica di per se stessa il riferimento al soggetto cosciente che esercita quest'atto – e ovviamente all'atto stesso.

Intenzionalità e coscienza come proprietà strutturali del soggetto personale

E ora vengo alla tesi che intendo sostenere a proposito della natura dell'intenzionalità e della coscienza e della peculiare relazione che esse intrattengono. Provo a esporla nei cinque punti seguenti:

L'intenzionalità è una caratteristica strutturale primitiva dei fenomeni mentali, che non si presta ad essere sottoposta a strategie riduzionistiche di tipo naturalistico, pena la perdita di uno dei suoi tratti fondamentali, ossia il riferimento a una dimensione normativa – l'orizzonte ideale che nella fenomenologia a partire da Husserl determina le condizioni del senso o, sulla scorta del secondo Wittgenstein, la razionalità intrinseca che permea di sé e costituisce le nostre azioni rendendo quanto meno problematica una descrizione del nostro pensare e del nostro agire che si avvalga soltanto di categorie causali.

Ciò ha come conseguenza la necessità di ridefinire l'armamentario categoriale da adottare per descrivere i fenomeni mentali: già questa terminologia denuncia una connotazione in senso esclusivamente psicologico-naturalistico, mentre da parte sua un fenomenologo preferirebbe parlare di atti intenzionali, intesi come strutture ideali che presiedono alla costituzione del senso. Sorge allora il problema di definire la relazione tra questi due significati e di stabilire quale tra essi sia quello originario e dominante. Io tento qui di affermare la preminenza di rango di un concetto di intenzionalità che renda conto di questa proprietà in termini di struttura essenziale generale, di cui i singoli stati mentali sarebbero le concrete effettuazioni.

Che ogni vissuto esemplifichi uno specifico modo di manifestazione del reale nella sua tipicità essenziale, è quanto definisce uno dei significati principali del termine "coscienza" in fenomenologia: coscienza, in questo senso, equivale a presenza di oggetti e non coincide col mero possesso di uno stato mentale. In conseguenza di ciò, la coscienza è una proprietà degli atti mentali che non si può disgiungere dall'intenzionalità: ogni processo intenzionale è eo ipso un processo cosciente, nel momento stesso in cui ci rende presente qualcosa.

Se le cose stanno così, possiamo rispondere anche al problema relativo alla possibilità di una spiegazione riduzionistica della coscienza: come l'intenzionalità, così anche la coscienza è una proprietà originaria e costitutiva degli atti o vissuti (mentali) irriducibile a qualunque proprietà naturale. Questo vale anzitutto per la coscienza fenomenica e qualitativa, che secondo gli approcci di matrice riduzionista è equiparata a una sfera ineffabile e residuale, priva di rilevanza intenzionale e di poteri causali. Ma possiamo estendere l'assunto dell'irriducibilità anche alla coscienza d'accesso, ossia la coscienza propriamente cognitiva grazie a cui estrapoliamo informazioni dall'ambiente circostante, oggetto elettivo delle spiegazioni naturalistiche in quanto si presta maggiormente a strategie esplicative di tipo funzionalista. Di fatto siamo immediatamente consapevoli grazie alla percezione di oggetti, di fisionomie, di movenze, ecc. – in breve, di proprietà organizzate in totalità gestaltiche unitarie, mentre il livello

dell'elaborazione di informazioni concerne propriamente parlando non gli stati coscienti, ma processi computazionali inconsci.

Se i fenomeni intenzionali, in quanto effettuazioni di una caratteristica strutturale universale (coscienza come presenza di qualcosa), sono irriducibili sia a stati mentali – funzionalisticamente intesi o in altro modo – che a stati neurofisiologici, che tipo di proprietà ontologica esemplificano e a quale sostrato rinviano? La tesi che qui intendo proporre è che gli atti intenzionali fanno riferimento a un portatore unitario che potremmo definire nei termini di un'ontologia della persona: la prospettiva alla prima persona equivale in questo senso a una struttura relazionale che si compone di un polo-io e dell'orizzonte intenzionale di cui esso è per così dire il fuoco. Questa struttura è una caratteristica essenziale che ogni soggetto individuale deve possedere per potersi definire tale. Alla luce di questo approccio, il problema mente-corpo si rivela uno pseudo-problema: anziché a questa distinzione, è necessario piuttosto richiamarsi a quella tra persona e corpo, i cui termini costituiscono una totalità integrata secondo la relazione tutto/parti vigente nell'ontologia formale husserliana che sotto il profilo della genesi fattuale si presta ad essere spiegata in conformità a modelli di tipo emergentistico⁵.

Una formulazione possibile del concetto fenomenologico di persona dovrebbe ispirarsi in prima battuta all'ontologia pluralistica elaborata da Husserl (1900-01, 1956). Nella sua ontologia formale, la cui finalità precipua consiste nell'enucleare le caratteristiche strutturali universali comuni a tutti gli enti, Husserl prende congedo definitivo dalle categorie tradizionali di sostanza e accidente. A queste egli sostituisce le nozioni di intero, parte non separabile e dipendente (o momento), parte separabile e indipendente (o frazione), insistendo soprattutto sulle peculiari relazioni che tali termini intrattengono reciprocamente. Da qui possiamo partire per proporre una definizione minimale di persona, compatibile tanto con gli approcci epistemologici non inclini a un riduzionismo naturalistico forte, quanto con l'esigenza di salvaguardare autonomia e portata normativa dell'esperienza soggettiva:

agente incorporato portatore di vissuti di esperienza intenzionali che ne rendono possibile le interazioni con l'ambiente insieme al quale esso costituisce una totalità di tipo sistematico-relazionale;

sia la persona in sé considerata sia il sistema dinamico persona-ambiente sono degli interi strutturali fondati debolmente sulle parti che li costituiscono, da non intendere come componenti di base elementari.

Questo modello può trovare adeguata applicazione alla peculiare relazione vigente tra l'intero della persona e le parti non indipendenti che la compongono e la costituiscono in quanto tale. Ognuna di queste parti – il corpo dal punto di vista della fisiologia, il corpo vissuto (o Leib nella terminologia husserliana), la mente, la coscienza, l'essere umano in quanto membro di una comunità sociale – si riferisce a una specifica essenza e a una specifica regione tra quelle contemplate dalle ontologie materiali abbozzate da Husserl (1956). Quel che anzitutto vale la pena di sottolineare al proposito è che tali componenti,

lungi dall'essere meramente giustapposte, intrattengono vicendevolmente molteplici relazioni di tipo genetico, strutturale e causale tali da dar vita a un sistema organico altamente articolato al suo interno. Oltre a ciò, considerate dal punto di vista sincronico dell'ordine di connessione strutturale e non da quello diacronico della loro genesi, va notato che le regioni sono correlate le une con le altre in modo complanare, senza essere gerarchicamente sovraordinate le une alle altre, giacché ognuna di esse gode di un rango ontologico primitivo e originario allo stesso titolo. È possibile così definire l'ontologia personalistica di Husserl nei termini di un monismo del sostrato individuale che dovrebbe convivere armonicamente con un pluralismo delle essenze (Smith 1995): l'individuo in quanto intero consiste di momenti non-indipendenti ognuno dei quali instanzia una specifica essenza secondo il seguente schema:

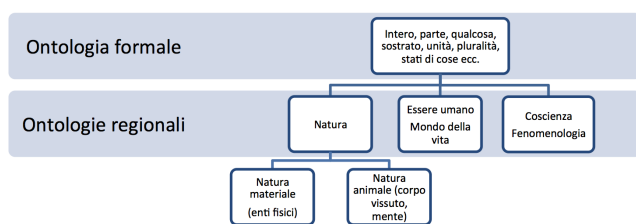


Fig. 2

L'emergere della dimensione del soggetto personale segna allora l'ingresso sulla scena della relazione motivazionale che connette nei termini di una processualità dinamica i vissuti intenzionali e ne assicura la continuità, ed è da distinguere sotto questo riguardo dalla relazione causale vigente tra gli stati mentali naturalisticamente intesi e gli eventi fisici in generale. Questa distinzione presenta un'evidente analogia con quella sussistente tra lo spazio delle ragioni e lo spazio delle cause a cui si riferisce McDowell (1994). Dal punto di vista genetico, la relazione causale precede quella motivazionale; al contrario, se ci collochiamo nello spazio delle ragioni, la causalità non è più solo il presupposto fattuale della motivazione, ma ne viene come ripresa all'interno, così come la razionalità permea di sé la nostra esperienza del mondo, fino al livello dell'osservazione empirica. Non vi sono bruti dati sensoriali, sui quali la spontaneità dell'intelletto interverrebbe piuttosto tardivamente a mettere ordine; piuttosto, la conoscenza è già fin dall'inizio informata a principi di razionalità – o meglio a costanti strutturali, giacché non tutto nell'esperienza è concettualizzabile e razionalizzabile. È agevole notare come tra il livello neurofisiologico e il livello soggettivo dell'esperienza cosciente viga una relazione dello stesso tipo. Dal punto di vista fattuale-genetico, è incontestabile che nel primo vada individuata l'origine causale del secondo, il che peraltro non implica che l'explicandum possa essere risolto senza residui nei fattori causali che lo determinano.

Se ci teniamo sul piano della relazione motivazionale non possiamo dunque affermare a rigore che un evento mentale ne causa un altro, così come un evento neurofisiologico causa un evento mentale (fermo restando ovviamente che una simile spiegazione richiede d'essere fondata razionalmente sul piano della teoria). Se è vero

che alla relazione motivazionale sussistente tra due eventi mentali deve poter corrispondere una relazione causale tra gli eventi cerebrali sottostanti, non per questo va posta in revoca l'autonomia della sfera mentale. Che a causare le nostre esperienze coscienti siano i processi sub-personali occorrenti al livello funzionale e neurofisiologico, non comporta necessariamente un'interpretazione in termini riduzionisti delle nostre esperienze e del modo peculiare in cui le proviamo. Un evento cerebrale e uno stato intenzionale cosciente esemplificano due caratteristiche essenziali differenti, per cui identificarli equivale a incorrere in un errore categoriale. Il piano dell'esperienza cosciente non è dunque determinato soltanto dalla modalità di descrizione prescelta per definirlo, ma costituisce uno strato ontologico genuinamente autonomo, pur nella sua dipendenza da quello neurofisiologico. Una volta riconosciuto che l'esperienza cosciente costituisce uno strato ontologico emergente rispetto a quello dei processi materiali, è possibile mantenersi su un piano d'indagine che tenga in debito conto le sue caratteristiche strutturali e si avvalga di metodologie confacenti alla specificità dell'oggetto. Se sappiamo munirci di un'attitudine dello sguardo che non si limiti ai requisiti dell'oggettività scientifica, potremo vedere come tra le esperienze che si avvicendano nella coscienza e tra le esperienze e le azioni si frapponga uno iato, lo spazio del possibile dischiuso dalla relazione motivazionale in cui entra in gioco un'attribuzione di senso, un assenso, una decisione della quale, per quanto condizionata da vincoli fattuali e materiali d'ogni specie, sono io in ultima analisi il responsabile.

Bibliografia

- BRENTANO, F. (1874), *La psicologia dal punto di vista empirico 1*, Roma-Bari, Laterza 1997.
- CANTWELL SMITH, B. (2003), «Dio, pressappoco», in *Adelphiana*, n. 3, pp. 2-47, <http://www.adelphiana.it/pdf/cantwellsmith.pdf>
- CONNI, C. (2008), «L'emergere del nuovo», in DE MONTICELLI, Roberta e ID. [a cura di.] *Ontologia del nuovo. La rivoluzione fenomenologica e la ricerca oggi*, Milano, Bruno Mondadori, pp. 131-208.
- FERRARIS, M. (2009), *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza.
- HUSSERL, E. (1900-01), *Ricerche logiche*, Milano, Il Saggiatore 1968.
- HUSSERL, E. (1956), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Torino, Einaudi 2002.
- MCDOWELL, J. (1994), *Mente e mondo*, Torino, Einaudi 1999.
- MACH, E. (1886), *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Milano, Bocca-Feltrinelli 1975.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani 2003.
- PERCONTI, P. (2008), *L'autocoscienza: cosa è, come funziona, a cosa serve*, Roma-Bari, Laterza.
- SMITH, D. W. (1995), *Mind and Body*, in SMITH, Barry e

ID. [a cura di,] *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 323-393.

VARELA, F. J. (1996), «Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al "problema difficile"», in CAPPUCCIO, Massimiliano [a cura di,] *Neurofenomenologia: le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano, Bruno Mondadori 2006, pp. 65-93.

(Endnotes)

1 Sull'esigenza di mantenere rigorosamente distinto il piano ontologico dell'indagine sugli stati coscienti da quello funzionale o evolutivo insiste molto opportunamente Perconti (2008).

2 Ho ripreso questa distinzione da Cantwell Smith (2003) e la preferisco senz'altro a quella tradizionale scienze della natura/scienze dello spirito.

3 Nel senso fatto valere da Ferraris (2009, 83 ss.), a cui sono debitore di buona parte delle considerazioni esposte in questo paragrafo.

4 Il termine ricorre in Husserl (1952), nel contesto di una serie di considerazioni vertenti sulla relazione tra normalità e anomalia nell'esperienza sensibile (§ 18).

5 Conni (2008) avanza in tal senso un'originale proposta teorica basata sulla ripresa degli assunti base dell'emergentismo all'interno del *framework* ontologico delineato da Husserl.