

Temi ed eventi

# Fenomenologia, psicologia ed embodiment: a proposito di *Filosofia come scienza rigorosa* di Edmund Husserl

Graziella Morselli

Ricevuto il 30 gennaio 2013, accettato il 29 giugno 2013

**Riassunto** Il soggetto empirico indagato dagli psicologi trattiene forti legami con il soggetto puro indagato dai fenomenologi. Ne deriva il paradosso di una differenza che è insieme identità. L'analisi fenomenologica allora potrebbe assumere presupposti naturalistici, esito che Husserl ha decisamente escluso, affermando invece la necessità dell'epoché, della ricerca eidetica e il primato della coscienza intenzionale. Le ricerche che vertono sulla coscienza vedono oggi consumarsi un contrasto tra i sostenitori dell'*embodiment*, secondo cui le neuroscienze sono in grado di spiegare a sufficienza i fenomeni psichici, e i fenomenologi, i quali, basandosi sul concetto husserliano di *hyle*, configurano una soggettività sensoriale, ovvero una coscienza legata strettamente all'esperienza sensibile. La ricerca di scientificità nel primo caso giunge attraverso le scienze della complessità alla matematizzazione della psiche, mentre nel secondo caso i fenomenologi si appoggiano ai progressi delle neuroscienze.

PAROLE CHIAVE: Naturalizzazione; Embodiment; Hyle; Esperienza vissuta; Neurofenomenologia.

**Abstract** *Phenomenology, Psychology, and Embodiment. Reflections on Edmund Husserl's Philosophy as a Rigorous Science* – The empirical subject psychologists investigate is closely related to the pure subject phenomenologists work on. Because of this, one could think that phenomenological analysis embraces naturalistic presuppositions, even though Husserl decidedly rejected this idea and argued, on the contrary, in favor of epoché, of eidetic research and of the primacy of intentional consciousness. In the current research on consciousness we witness a conflict between the authors supporting an *embodied view* who think that neurosciences are or will be able to sufficiently explain psychical phenomena and phenomenologists who rely on Husserl's concept of *hyle* and conceive a subjectivity sensitive, or a consciousness bound to sensory experience. On first case the search for scientific status leads through the sciences of complexity up to a mathematized psyche, on second case phenomenologists find support in the advancements of the neuroscience.

KEYWORDS: Naturalization; Embodied Mind; Hyle; First Person Experience; Neuro-phenomenology.



PER COMPRENDERE IL TEMA PROPOSTO occorre mettere a fuoco il concetto di soggetto di cui trattano in particolare due testi di Husserl,

*Die Krisis e Ideen*, e considerarne le differenze che ne emergono.

Poiché in entrambe le opere Husserl affron-

---

G. Morselli - Dipartimento di Filosofia - Università di Roma Tre / I.A.Ph. Italia (✉)  
E-mail: morselli@alice.it



ta il problema della possibile identificazione del soggetto nell'essere umano concreto e individuale, e poiché le conclusioni che ne trae sono fondamentali non solo per la vita pratica del soggetto umano e la sua interiorità, ma anche per la conoscenza in generale, non si può affermare di aver compreso la portata epistemologica di quelle pagine senza avere chiara l'essenza del concetto di soggettività, né, analogamente, si può ritenere di avere presente la dimensione psicologica che esse richiamano, senza aver affrontato le diverse possibilità di declinare quel concetto in ordine ai problemi pratici.

Chiaramente queste identificazioni richiedono una salda collocazione nel campo delle ricerche psicologiche, e per questo motivo Husserl si è ancor più a fondo addentrato nella via fenomenologica (che preferiva chiamare *transcendentale*) per metterla a confronto con quella psicologica, che a suo avviso introduceva alla conoscenza della coscienza intenzionale.

Ovviamente, poiché entrambe le figure, quella trascendentale e quella psicologica, possono riferirsi a un *io*, il mio commento da una parte tenderà a porre in primo piano una delle due rispetto all'altra, dall'altra parte a comprenderle entrambe, e in questo caso ad addentrarsi nel problema di questa apparente o vera duplicità. Infatti, l'io che pratica la ricerca, psicologica e fenomenologica, è al tempo stesso l'io trascendentale che si riconosce nelle operazioni dell'io psicologico, anzi, è a questo *identico*.

Qui si palesa quel paradosso della soggettività che più volte ha impegnato le riflessioni husserliane, specie nella prima parte di *Die Krisis* e prima di allora nel volume I di *Ideen*, in cui si può leggere che:

da una parte la coscienza deve essere l'assoluto, in cui tutto il trascendente, ossia l'intero mondo psicofisico, si costituisce; d'altra parte, la stessa coscienza deve essere un subordinato accadimento reale nell'ambito di questo mondo.<sup>1</sup>

### La duplicità dell'io

Il paradosso dell'identità che è al tempo stesso differenza richiede l'applicazione rigorosa

del metodo fenomenologico, come sottolinea a più riprese il nostro autore. Egli insiste, infatti, sulla sospensione del giudizio (detta riduzione o *epoché*) e sulla ricerca d'essenza perseguita metodicamente, come premesse per potersi porre nel punto di osservazione necessario ad andare oltre il paradosso, a cogliere le operazioni dell'*Ego* trascendentale, e in particolare a superare il naturalismo, nel cui ambito rimane lo studio della psiche se questa non è ridotta alla sua dimensione pura di coscienza.

D'altra parte, Husserl parlava di psicologia come scienza accostandola alla scientificità della filosofia fenomenologica: egli vedeva chiaramente che la fenomenologia poteva fornire alla psicologia quell'analisi dei fenomeni e dei concetti che le occorreva per diventare scienza, ovvero quella visione d'essenza che ne costituisce il fondamento, come esplicitava nell'articolo pubblicato nel 1911 sulla rivista *Logos*.<sup>2</sup>

E tuttavia egli aveva esposto i termini di questo rapporto molti anni prima dell'articolo del 1911, nei *Prolegomeni* al primo volume delle *Ricerche logiche*, dove infatti scriveva, a proposito della ricerca fenomenologica:

essa serve alla psicologia come scienza empirica [...], essa analizza e descrive, nella loro generalità essenziale, i vissuti rappresentazionali, giudicativi e conoscitivi [...] intendendoli come classi di eventi reali all'interno della realtà naturale animale.<sup>3</sup>

L'analisi e la descrizione fenomenologiche dell'essenza in generale dei vissuti propri della psiche umana, dunque, è anche alla base della psicologia come scienza empirica: affermazione, questa, che molti passi dell'articolo del 1911 riprenderanno e spiegheranno più volte, sviluppando l'argomento della ricerca delle essenze. Sempre a motivo dell'affinità tra le due vie di analisi, è anche vero che quella psicologica è indispensabile per la trascendentale:

Ma è anche facile prevedere come la via che porta ad una filosofia trascendentale debba passare attraverso una psicologia concretamente attuata.<sup>4</sup>

Questa stretta rispondenza che *Die Krisis* pone tra le due vie di ricerca farebbe pensare di poter attingere facilmente la visione dell'unità che ne scaturisce riguardo al loro oggetto, come si trattasse di una sorta di *coscienza corporea* ovvero di *corpo trascendentale* o, nei termini usati dallo stesso Husserl, di un «assorbimento dell'elemento trascendentale nell'essere e nella vita psichica».<sup>5</sup>

In realtà questa visione è tutt'altro che facile, data la forza di quel dualismo anima/corpo che ha dominato secoli di filosofia e che ancora, secondo Husserl, impediva di cogliere quella fondamentale correlazione tra la vita intenzionale e quella reale che riporta tutti i fenomeni psichici al loro senso per la coscienza. Infatti, affermare in linea paradossale che Io psicologico e Io trascendentale sono identici equivale a delineare una duplicità della coscienza, che tuttavia è visibile a posteriori dopo aver raggiunto la sfera trascendentale, come illustra Francesco Saverio Trincia:

La duplicità dell'io, il suo essere psicologico e trascendentale, ospita in sé una *asimmetria* dei due poli che si spiega con la circostanza che *tale duplicità è in se stessa trascendentale* e non si configura come un modo empiricamente trovato dell'io, come un fattuale connettersi nell'io di due modi diversi [...] Ne consegue insomma che l'io psicologico deve essere visto retrospettivamente dall'io puro trascendentale come oggetto intenzionato inscindibile dal fenomeno originario dell'io.<sup>6</sup>

Il carattere intenzionale di ogni atto della coscienza, insomma, fa sì che si possa parlare di *vita interiore* come *vita intenzionale* quando ci si occupa di psicologia del singolo individuo come quando si è rivolti all'orizzonte universale costituito dall'intersoggettività, secondo la tematica delle ricerche essenziali che è poi la tematica della psicologia pura o purificata. Questo è detto in modo diffuso nelle pagine della *Crisi*, da cui cito un passo in certo senso riassuntivo di quanto trattato finora:

soltanto colui che vive nell'epoché universale e che in essa ha l'orizzonte universale della

pura "vita interiore", della vita intenzionale in quanto vita che attua un senso e una validità, riesce a circoscrivere la problematica reale, autentica e – insisto – assolutamente in sé conclusa, dell'intenzionalità – quella della psicologia pura, una problematica che poi coinvolge tutte le scienze che si occupano della sfera psichica (le scienze psicofisiche, biologiche, ecc.).<sup>7</sup>

## La naturalizzazione

L'obiettivo della visione essenziale, secondo Husserl, si raggiunge non per via astratta, ma mediante l'intuizione, dopo avere scartato sia la natura esistenziale dell'esperienza della psiche sia i suoi momenti particolari o individuali.

Gli aspetti dell'essenza dei vissuti psichici da una parte sono quelli esteriori o tipici che caratterizzano i fenomeni psichici distinguendoli dagli altri tipi di fenomeno, aspetti che quindi vi appaiono in maniera costante, dall'altra parte sono aspetti immanenti perché rispondono per ognuno di noi, prima che a un'astrazione preconcetta, a una riflessione su di sé e su quello che di psichico abbiamo in comune con gli altri. La psiche mia e quella altrui sono comprensibili, in tal modo, dal mio "interno" e senza l'intervento di elementi né metafisici né empirici.

Eppure le due prospettive, quella dell'immanenza psicologica e quella dell'essenza filosofica, pur senza confondersi per carenza di metodo (come accadrebbe nel caso di una caduta contraddittoria nel paradosso della soggettività) appaiono riunite in un senso che lo stesso Husserl ha definito "peculiare":

la psicologia e la filosofia trascendentale sono apparentate inscindibilmente e in modo tutto peculiare [...] nella differenza e nella identità dell'io psicologico [...] e dell'io trascendentale.<sup>8</sup>

Questo apparentamento spiega le grandi difficoltà che deve affrontare la ricerca nel mantenere distinti i due atteggiamenti senza determinare una confusione nel metodo stesso. Ma soprattutto senza determinare una natura-

lizzazione della coscienza, cosa che lo stesso Husserl aveva categoricamente escluso fin da principio, arrivando a questa netta affermazione:

lo spirito può venire concepito come dipendente dalla natura e può essere naturalizzato, ma fino ad un certo grado. Un'univoca determinazione dello spirito attraverso dipendenze meramente causali [...] è impensabile. I soggetti non possono risolversi in natura perché allora mancherebbe loro ciò che conferisce senso alla natura<sup>9</sup>

Questo chiarissimo veto husserliano ha rappresentato per tutto il secolo XX la salvaguardia della distinzione di metodo e di contenuto tra fenomenologia e psicologia, ossia tra la ricerca eidetica descrittiva e quella naturalistica, sebbene siano entrambe rivolte alla spiegazione dei fenomeni psichici.

A partire dalla fine del secolo scorso e oggi, nel secolo XXI, la situazione è invece di grande fermento, specie da quando sul tema della coscienza si sono fatte avanti le scienze cognitive e, più in particolare, la filosofia della mente, affermatasi nel campo delle filosofie analitiche.

In questo campo si è recentemente sviluppata la ricerca sui temi della coscienza e dell'intenzionalità.

Secondo D. Dennett<sup>10</sup> si può parlare di un atteggiamento intenzionale solamente volendo attribuire della razionalità agli atti mentali, oppure si tratterebbe di semplice strategia di interpretazione del complesso dei ruoli evolutivi che caratterizzano "l'universo sconfinato" della mente. Dennett perciò esclude di poter dare realtà al concetto di coscienza e nemmeno include nell'attività mentale il ruolo del sentire o delle emozioni, ritenute invece determinanti dal neuroscienziato A. Damasio.<sup>11</sup> Per questo scienziato avere una mente significa sentire e sentire vuol dire percepire noi stessi, in quanto organismi, in interazione con il mondo. La mente, infatti, non è da identificare con il solo cervello, ma dipende dall'interazione tra corpo e cervello.

Senza soffermarci sui problemi posti dall'attuale dibattito sulla "mente incorporata", qui

si vuole soltanto notare come il rapporto tra organismo e mente è estremamente complesso e offre innumerevoli tesi spesso contrapposte e tra loro incompatibili. In particolare si incontrano (e si scontrano) tra loro le interpretazioni scientifiche (ritenute obiettive perché poste come da una terza persona) e quelle fenomenologiche (poste come dalla prima persona), adottate peraltro anche da alcuni filosofi analitici, che hanno in tal modo dato luogo a importanti dibattiti con filosofi fenomenologi.

Quel che più ha coinvolto i fenomenologi è stata la presa di posizione dei neurobiologi che hanno assunto le teorie di Husserl, specie dal punto di vista metodologico, come cardini della loro ispirazione. Nel 2000 Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud e Jean Michel Roy hanno dato grande diffusione a questo punto di vista in un volume a più mani dal titolo *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Sciences*.

Modificare i metodi delle scienze cognitive e nello stesso tempo "naturalizzare" la fenomenologia, secondo questo punto di vista, permetterebbe una fruttuosa collaborazione tra l'approccio oggettivante delle prime e l'approccio dell'esperienza soggettiva vissuta in prima persona, tanto da poter anettere le importanti recenti acquisizioni neurologiche della biologia alla più generale visione filosofica del soggetto umano nel complesso delle sue specificità. Naturalmente, questa sorta di manifesto della *neurofenomenologia* (stando alla denominazione che al progetto ha voluto assegnare Francisco Varela) ha aperto un vasto dibattito, tuttora vivo, tra i filosofi husserliani e alcuni noti neurobiologi. Inoltre, la principale posta in gioco del dibattito, che è il tema della natura della coscienza, ha finito con il coinvolgere filosofi di ogni tendenza.

## ■ **Mente incarnata e "hyle"**

Generalmente il concetto di *mente incarnata* (*embodied mind*), derivato dal pensiero di Maurice Merleau-Ponty,<sup>12</sup> accomunando il corpo alla mente, rappresenta il centro tematico dell'integrazione tra le due prospettive della

ricerca, quella sostenuta dall'approccio oggettivante e quella dell'esperienza in prima persona.

Ma nei rapporti tra scienziati e filosofi, questo concetto è accusato di inconsistenza da parte di molti fenomenologi, e di essere usato dagli scienziati come scappatoia apparentemente filosofica per sfuggire alle difficoltà dell'integrazione. A esso i fenomenologi contrappongono il concetto della *hyle*, che costituirebbe l'autentico tramite fra mente e corpo, in quanto base dei fenomeni psichici legati al desiderio e alla spinta impulsiva, base recettiva, sensoriale, affettiva, che è costituita nel sistema cinestetico dalle sensazioni localizzate e dagli impulsi.<sup>13</sup>

Husserl nel secondo volume di *Ideen* ne parla come di un'*entelechia* organica e cieca, non egologica, che prescinde dall'intervento dell'io. Il concetto di *hyle*, quindi, è riferito a una sfera di coscienza passiva e sensoriale, che deriva direttamente dal corpo, e si comprende tenendo presente che psichicità e corporeità costituiscono una sola unità.

Le sensazioni localizzate hanno un'immediata collocazione somatica talché, per ogni uomo, competono in modo immediatamente intuitivo al suo corpo proprio in quanto suo corpo proprio, come un'oggettività soggettiva che si distingue dalla cosa meramente materiale "corpo proprio" attraverso questo strato di sensazioni localizzate [...] Con questo strato si connettono però le funzioni intenzionali [...] In questo modo, dunque, l'intera coscienza di un uomo è in certo modo legata al suo corpo proprio attraverso la sua base hyletica, per quanto naturalmente gli Erlebnisse intenzionali non siano più localizzati propriamente, in modo diretto, per quanto non costituiscano più uno strato nel corpo proprio [...] I contenuti cointrecciati della sensazione hanno realmente una localizzazione intuitiva, le intenzionalità no, e soltanto in un senso figurato vengono configurate in riferimento col corpo proprio, come essenti nel corpo proprio.<sup>14</sup>

Nei successivi tre paragrafi del medesimo

testo sono precisate in modo esteso le particolarità del *corpo proprio*, che al soggetto appare dall'interno come l'organo con cui esperisce il mondo esterno, mentre dal punto di vista esterno il corpo gli appare come una realtà materiale di genere particolare.

Infatti il corpo proprio, pur essendo in una relazione di causa e effetto con il mondo circostante, allo stesso tempo costituisce il *punto di ribaltamento* dell'esperienza da questo processo causale alla considerazione delle condizioni psicofisiche, sociali, culturali in cui si svolge l'esperienza stessa. In altre parole, l'intreccio variabile di molteplici vissuti da cui il corpo unito alla psiche appare dipendente lo rende essenzialmente diverso da una cosa materiale, interamente oggettivata. Analogamente si sarebbe espresso più tardi Merleau-Ponty:

La legge fisica è l'idea di un legame causale nel senso di un rapporto funzione-variabile [...] Ma a questo pensiero causale (intellettuale, categoriale, oggettivante) rimane inaccessibile ciò che viene colto esclusivamente da un altro tipo di pensiero: quello che prende il suo oggetto allo stato nascente, così come appare a chi lo vive, con l'atmosfera di senso in cui è avvolto [...] L'essenza della coscienza è di darsi uno o più mondi, cioè di far essere *di fronte* a se stessa i propri pensieri come delle cose.<sup>15</sup>

Nello stesso volume secondo di *Ideen*, il discorso husserliano si è dipanato intorno al concetto della *realtà psichica*, mantenendo distinti e insieme congiunti i due punti di vista, lo psicologico e il naturalistico, e giungendo a una prima conclusione:

ciò che noi dobbiamo contrapporre alla natura materiale come un secondo genere di realtà non è la psiche ma l'unità concreta di un corpo proprio e di psiche, il soggetto umano (oppure animale).<sup>16</sup>

L'unità corpo-mente è stata affermata in seguito da alcuni scienziati e filosofi della mente negli ultimi quarant'anni, a cominciare da Va-

rela, Thompson e Rosch,<sup>17</sup> attraverso il concetto di *mente incorporata* (*embodied*) che tuttavia non riesce a superare tutte le difficoltà dell'unificazione ontologica tra i due elementi. Il problema è pur sempre quello del poter definire con termini precisi l'aspetto qualitativo e soggettivo della coscienza sensoriale o *hyletica*.

Per tale motivo sembra utile riprendere ancora le intuizioni di Merleau-Ponty<sup>18</sup> che ha introdotto con maggiore pregnanza il termine *carne* al posto dell'husserliano *corpo proprio*, introducendo anche il concetto di *chiasma*, intendendolo come un saldo intreccio tra materia e spirito. Sull'importanza della ricezione di questo filosofo si è espressa Roberta Lanfredini, che tra l'altro ha individuato chiaramente il nodo costituito dalla corporeità nello studio della coscienza:

Solitamente, i motivi per cui nella filosofia della mente contemporanea si parla di problema sono i seguenti: il tratto qualitativo e il tratto soggettivo in prima persona, della coscienza sensoriale, che la rendono ineffabile, inesprimibile, incomunicabile e quindi, in ultima analisi, inconoscibile. A queste due motivazioni, la tradizione cartesiana e fenomenologica ne aggiunge una terza: la coscienza sensoriale manifesta un problema in quanto inestricabilmente corporea; non puramente immanente ma, al contrario, inequivocabilmente compromessa con la trascendenza della materia.<sup>19</sup>

D'altra parte il carattere soggettivo della coscienza è l'argomento su cui si misura la vera differenza tra realtà naturale e realtà psichica, differenza profondamente inclusa nell'esperienza in generale, in particolare se si consideri esperienza vivente e vissuta anche quella dell'*io* che fa ricerca, destreggiandosi tra l'atteggiamento soggettivo in prima persona e quello oggettivante della terza persona, e tra l'evidenza immediata dei dati che raccoglie e l'orizzonte in cui opera, che è l'orizzonte intersoggettivo delle conoscenze acquisite.

L'analisi trascendentale e la nozione fenomenologica di esperienza possono emergere

solo quando le condizioni della manifestatività degli oggetti e l'unità dell'*io* non sono più individuate nelle strutture causali ma nel formarsi dell'orizzonte.<sup>20</sup>

### Riduzionismo e codeterminazione

La questione dell'unità dei due elementi che caratterizzano l'essere umano ha conosciuto una particolare enfasi nel dibattito fra scienziati della mente e filosofi, perché investe il problema delle due nature che questi elementi sembrano presentare. Se differenti, le due nature da una parte ostacolano la stessa idea di un possibile congiungimento tra di loro e dall'altra parte richiedono il massimo sforzo di distinzione e definizione nel discorso scientifico come in quello filosofico.

Nell'epoca culminante di questo dibattito, alla fine del secolo XX, un soprassalto di sicurezza degli scienziati che studiavano la mente sembrò costringere il discorso filosofico a sottomettersi al naturalismo e al riduzionismo, specie per quanto riguardava la posizione di taluni filosofi analitici. Essi indicavano il cervello come protagonista dei fenomeni psichici, e quindi più che parlare di mente e coscienza sottolineavano i processi fisici da cui scaturivano, a loro avviso, pensieri, percezioni, sentimenti.

Il rapporto tra cervello e mente, si può tuttavia osservare al riguardo, si può considerare come un rapporto tra parte e intero, e sotto questo punto di vista la tesi riduzionista è afflitta da un grave errore ovvero da una "fallacia mereologica", che attribuisce a una parte dell'essere umano, anzi del suo corpo, ciò che lo riguarda come un intero, costituito da corpo e mente così come sono uniti.

Soltanto dell'uomo vivente, e di ciò che gli somiglia (che si comporta in modo simile) si può dire che abbia sensazioni, che veda, che sia cieco, che oda, che sia sordo; che sia in sé o che non sia cosciente.<sup>21</sup>

Un'altra rilevante obiezione emerge dalla seguente citazione tratta da un libro del neuroscienziato Velmans:

L'esame del cervello dall'esterno può rivelare *solo* le cause fisiche e le correlazioni della coscienza. Non può *mai* rivelare la coscienza stessa. Molte proprietà fenomeniche dell'esperienza cosciente appaiono estremamente differenti da quelle del cervello. Di conseguenza è difficile immaginare che cosa *potrebbe* scoprire la scienza per dimostrare che le esperienze sono *ontologicamente identiche* agli stati del cervello.<sup>22</sup>

Diverso è il caso della neurofenomenologia, i cui propositi e i risultati sono concordi con l'analitica trascendentale, stando a quanto Francisco Varela ha esposto in più sedi e in diversi scritti. A partire dal presupposto che «i problemi empirici devono essere guidati dall'evidenza in prima persona»,<sup>23</sup> Varela proponeva l'adozione nella ricerca scientifica di un metodo "fenomenologico", costituito principalmente dai seguenti strumenti: sospensione del giudizio, riflessione, intuizione, descrizione delle strutture invarianti, comunicazione intersoggettiva.

Quanto ai rapporti tra l'analisi fenomenologica e la scienza cognitiva a base neurologica, egli sosteneva la necessità di una "codeterminazione" che si poteva realizzare mediante la costruzione di collegamenti tra le due tramite vincoli reciproci. Così un'analisi intellettuale coerente della mente e della coscienza si poteva ottenere, a suo avviso, solo quando «il polo esperienziale entra direttamente nella formulazione dell'analisi nel suo complesso con un riferimento diretto alla natura della nostra esperienza vissuta».<sup>24</sup>

Il titolo di questo saggio vareliano, *Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al "problema difficile"*, fa esplicito riferimento a quanto David Chalmers, suscitando un grande dibattito tra gli studiosi, scriveva nel 1995 sul «Journal of Consciousness Studies»:

In realtà, il problema più difficile (*the hard problem*) della coscienza è il problema dell'*esperienza*. Quando noi pensiamo o percepiamo c'è un'enorme attività di elaborazione dell'informazione, ma c'è anche un aspetto

soggettivo. Per dirla con Nagel, *si prova qualcosa* a essere un organismo cosciente. Questo aspetto soggettivo è l'esperienza.<sup>25</sup>

La posta in gioco per Varela era quella di stabilire come e quanto la collaborazione tra fenomenologia e scienza cognitiva potesse spiegare i caratteri più specifici dell'esperienza vissuta, tra cui l'intenzionalità, la memoria e la coscienza di sé, caratteri che sono difficilmente rilevabili in una ricerca di tipo naturalistico. E soprattutto egli voleva indicare, come si è visto a proposito del "veto" husserliano circa la naturalizzazione della coscienza, come poter evitare di cadere nel controsenso radicale insito nel fatto che è il soggetto a conferire il senso alla natura (inclusa la natura umana) e di conseguenza alla ricerca stessa nel campo delle scienze della natura (inclusa la psicologia scientifica).

## Neuroscienze e filosofia

Nel frattempo, la scienza neurologica più recente ha conseguito un rilevante risultato nello studio dei processi neurali: la scoperta dei neuroni-specchio, localizzati nella corteccia premotoria e parietale posteriore dell'encefalo. I quali, come ha scritto il neurobiologo Vittorio Gallese, si attivano in maniera del tutto automatica quando compiamo un'azione e analogamente si attivano quando vediamo altri compiere la stessa azione. Nell'encefalo vi sono neuroni premotori "canonici" che rispondono a stimoli selettivi a seconda dell'oggetto da raggiungere (obiettivo della visione). L'atto motorio che ne consegue è il gesto che ha incorporato lo scopo: quindi all'interno di un'area della corteccia cerebrale vi è qualcosa di più del solo atto.

La trasformazione della visione in atto motorio (azione) è dovuta soprattutto al tipo di prensione richiesto dall'intenzione d'uso: vedere l'oggetto è rievocare automaticamente che cosa poterne fare, ovvero il senso dell'azione, perché il neurone conserva in memoria la forma dell'atto motorio. Naturalmente i neuroni-specchio conservano anche memorie uditive, non solo visive, ma rimane il fatto che la radice del senso è nel gesto.

Da questa scoperta è derivata una particolare teoria della *simulazione*, che secondo Gallese dall'osservazione delle azioni dei singoli si allarga all'osservazione sociale, fornendo una spiegazione importante del rapporto attivo del singolo con gli altri. Così nell'analisi psicologica soggetto e oggetto si fondono in una correlazione "fondamentale" tra l'analisi in prima persona e l'osservazione da parte di una terza persona, tale da riconoscere come ogni coscienza sia inestricabilmente collegata a quella degli altri.

Percepire un'azione – e comprenderne il significato – equivale a simularla internamente [...] È quindi esclusivamente la relazione agente-oggetto a evocare l'attivazione dei neuroni-specchio [...] Attraverso la simulazione incarnata il corpo proprio diviene l'origine della funzione costitutiva e genetica dell'intersoggettività.<sup>26</sup>

Gallese sottolinea esplicitamente il legame tra questa teoria e la concezione husserliana delle relazioni intersoggettive, prosegue proponendo di considerare la *simulazione incarnata* come meccanismo funzionale di base per tutte le interazioni interpersonali, e conclude:

La simulazione incarnata, cioè una simulazione legata imprescindibilmente a come siamo fatti e a come funzioniamo nel mondo, consente di costituire un bagaglio comune di certezze implicite su noi stessi e contemporaneamente sugli altri.<sup>27</sup>

Questa è una visione del mondo-della-vita che in modo suggestivo collega i problemi della cognitivtà a quelli dell'azione, e il discorso sui fenomeni senso-motori che appartengono ad una singola persona al discorso sulle relazioni interpersonali. Ma soprattutto fa intravedere la possibilità per la psicologia di penetrare il mondo complesso dell'esperienza legata alla corporeità, e in generale della vita dell'io, grazie all'aiuto delle neuroscienze.

Un successivo capitolo del progresso scientifico, d'altronde, ha affermato la corrispondenza tra le teorie cognitivistiche e le nuove

scienze della complessità, (ovvero le teorie dei sistemi dinamici non lineari o complessi) dove al modello causale lineare si sostituisce il modello dell'autorganizzazione o emergenza. Secondo il quale il cervello è una realtà enormemente complessa che contiene circa dieci miliardi di neuroni connessi in una rete discontinua e intricata, capace di far emergere sempre nuove realtà: questa rete non è costituita semplicemente da trasmissioni degli impulsi elettrici tra un neurone e un altro, bensì da un vero e proprio *circuito di retroazione* dei tanti neuroni sparsi in tutta la corteccia cerebrale.<sup>28</sup>

### ■ Prospettive della psicologia fenomenologica

Mentre nei due nuovi settori scientifici delle neuroimmagini e della dinamica cerebrale non lineare si tenta di comprendere l'attività cerebrale mediante l'uso di sofisticatissimi computer, l'analisi neurofenomenologica dei vissuti può fornire elementi interessanti alla cosiddetta "naturalizzazione" della coscienza attraverso il concetto dell'esperienza incarnata (*embodied*), elementi che aprono la strada alla conoscenza del processo di vero e proprio *bricolage*, in cui si costruiscono le strutture del sapere «fatte a partire dai materiali disponibili per un organismo che li compone così come essi si trovano a prender parte a una deriva che segue una fra le molte possibili traiettorie».<sup>29</sup>

Biologia e fenomenologia possono così incontrarsi in un approccio nuovo rispetto alle spiegazioni causali lineari, in quanto seguono il percorso circolare dell'interazione dinamica della mente con il corpo, dove la mente è meglio definibile come agente cognitivo nella sua interezza di sistema nervoso, in stretto legame con tutto il soma e con l'ambiente circostante. Sembra di poter intravedere, alla luce di tale nuovo approccio, il sorgere di una psicologia fenomenologica legata a queste nuove vie dell'analisi, vie trascendentali in quanto riguardano la coscienza pura e mettono al centro i fenomeni psichici dell'esperienza vissuta, e vie naturalistiche, perché richiamano i processi psicofisici.

Occorre però distinguere la possibilità di

un'analisi rigorosa dei fenomeni immanenti, ovvero di uno studio scientifico dello «psichico nella connessione psicofisica in cui esiste immediatamente»,<sup>30</sup> dalla pretesa di misurare e sottoporre a calcolo questi stessi fenomeni, pretesa destinata a fallire come precisava Husserl nelle pagine de *La filosofia come scienza rigorosa*, dal momento che lo psichico altro non è che un *io*. Ovvero «è dato come io o come esperienza vissuta dell'io».<sup>31</sup>

Ci domandiamo, perciò, in quale senso la naturalizzazione possa coinvolgere, oltre che il metodo, anche l'oggetto dell'analisi fenomenologica, precisamente quello che denominiamo col termine di *esperienza soggettiva*. In altre parole, si può pensare a una geometria della psiche soggettiva? Si può pensare a una geometria delle percezioni, delle emozioni, dei sentimenti, dei concetti e dei prodotti mentali in genere?

A questo proposito, è interessante l'opinione di Jean Petitot, che ha anticipato i termini di una possibile svolta naturalistica della fenomenologia, in un saggio pubblicato nel 1995 su "Archives de Philosophie".<sup>32</sup> Qui l'autore assume una netta distinzione tra scienze esatte e descrizioni eidetiche, distinzione che Husserl ha più volte espresso escludendo ogni possibile accostamento causale delle determinazioni sensibili dell'esperienza alle corrispondenti determinazioni della scienza fisica.

Petitot in questo lavoro traccia un'esauriente analisi di tale questione andando in senso contrario alle convinzioni di Husserl: egli infatti asserisce che tra la descrizione eidetica dei vissuti immanenti e la modellizzazione matematica dei fenomeni a cui questi vissuti danno accesso esiste una complementarità, a patto di ricorrere alla macrofisica qualitativa dei sistemi complessi anziché a una microfisica dei sistemi elementari.

La matematizzazione della fenomenologia in questo caso appare doppia, riferendosi a due campi della matematica come la geometria morfologica e l'informatica. La prima, afferma Petitot, è simile nelle sue procedure a un'eidetica descrittiva geometrica, ed è una conquista recente che Husserl non poteva conoscere, ma che è stata in qualche modo anticipata da Maurice Merleau-Ponty nel suo parlare

di "topologia fenomenale". La seconda traduce la sintesi noetica in un insieme di algoritmi, dove l'intenzionalità della coscienza appare come la parte delle computazioni mentali che è proiettabile sul mondo e ne costituisce i differenti modi di apparire.

Il destino della psicologia fenomenologica, stando a quanto afferma Petitot, sembra tracciato nel solco di un parallelismo tra scienza esatta e biologia, che a mio avviso tuttavia mal si accorda con l'intuizione originaria dell'unità corpo-mente appartenente all'esperienza soggettiva. Inoltre in questa ottica la definizione dello psichico potrebbe oltrepassare l'idea di *embodiment* e ridurre il vissuto all'astrazione. Questi esiti appaiono riduzionistici: in linea generale i dati dell'attività neurale rappresentano risultati dell'oggettivazione naturalistica che è indispensabile allo scienziato, ma al fenomenologo appare chiaro come una concezione che privilegia la descrizione modellizzata dell'attività mentale, o che si fonda sui correlati neurali computerizzati, sembra riportare i fenomeni propri della coscienza alla dimensione materiale dell'attività cerebrale.

A mio avviso solleva meno dubbi l'ipotesi neurofenomenologica prospettata da Francisco Varela in relazione all'autorganizzazione o emergenza delle forme vitali; al di fuori di questo ambito la neurofenomenologia rimane una dottrina dualista, esposta a un altro e diverso esito riduzionistico:

il vissuto in quanto tale è per principio logicamente ed empiricamente irriducibile a una funzione neuronale, [...] la coscienza è un'emergenza che richiede l'esistenza di questi tre fenomeni, di questi tre cicli: con il corpo, con il mondo e con gli altri. I fenomeni di coscienza possono esistere solo nel ciclo, nel decentramento che esso comporta [...] Dunque, la nozione di emergenza è essenzialmente la nozione che ci sono in natura tutta una serie di processi, retti da regole locali, con piccole interazioni locali, che messi in condizioni appropriate, danno origine a un nuovo livello a cui bisogna riconoscere una specifica identità. [...] In effetti la

nozione di emergenza in tutto quello che ho detto e in tutto quello che penso riguardo a queste cose – né sono solo a pensarlo – è una nozione assolutamente centrale, in mancanza della quale si continua a restare, come accade nella maggior parte dei casi, in una visione dualista del genere *body/mind*, e non si arriverà mai a comprendere come un'attività di tipo sia cognitivo, sia cosciente possa essere collegata a una base materiale senza essere ridotta a un'influenza materiale, e come sia possibile un approccio non riduzionista alle basi materiali.<sup>33</sup>

La visione dualista, infatti, fa parte delle tante ipotesi sul rapporto dell'attività mentale con le funzioni del corpo che le filosofie della mente mettono in campo, ma si tratta quasi sempre di visioni non compatibili con la neurofenomenologia, che si occupa del vissuto e coglie in esso l'emergere della coscienza. Tanto meno sono compatibili con una fenomenologia che sostiene l'unità del soggetto umano e con la corrispondente psicologia pura che indaga la vita intenzionale di questo soggetto psicofisico, come hanno mostrato le citazioni del pensiero husserliano che ho riportato fin dalle prime pagine di questo commento.

La vita intenzionale di ogni singolo soggetto, d'altra parte, implica la presenza di altri soggetti e quindi l'orizzonte mondano dell'intersoggettività che abbraccia tutte le possibili intenzionalità: non si può comprendere il singolo se non entro questo contesto di relazioni estese nello spazio e nel tempo, ove si possono rapportare le persone al mondo circostante e tentare di ricostruire l'orizzonte in cui agiscono e si rapportano empaticamente le une alle altre. Tuttavia, questa ricostruzione si muoverà entro flussi illimitati di fenomeni psichici e attraverso molte prospettive mai definite, poiché «un ente psichico, un “fenomeno” va e viene, non mantiene alcun essere permanente, identico che si possa determinare in senso scientifico-naturale».<sup>34</sup>

Per questi motivi, la ricerca psicologica perseguita dalla fenomenologia è quanto mai ardua, richiedendo la capacità di penetrare attra-

verso l'intuizione l'essenza dei fenomeni della psiche nella loro dimensione molteplice e sfuggente, e di rapportarli attraverso i nessi che ne costituiscono l'apriori e che sono stabiliti dall'analisi trascendentale della coscienza.

In conclusione, appare evidente a proposito del saggio husserliano *La filosofia come scienza rigorosa*, come le due forme di indagine, psicologica (dell'unità psicofisica) e trascendentale (della coscienza pura) non possono prescindere l'una dall'altra, né la considerazione di singoli aspetti della vita del soggetto (come la sfera *hyletica*, l'emotività, la memoria, la volontà, la razionalità e tanti altri) può prescindere dalla considerazione della speciale sfera dell'immanenza che è la vita universale di tutte le intenzionalità, e che si offre alla conoscenza scientifica psicologica come una soggettività in generale, astratta dai caratteri dell'estraneità che pure la compongono.

In tal modo comprendiamo come si possa praticare una psicologia fenomenologica soltanto se preceduta da un'analisi trascendentale come quella che Husserl denominò “scienza sistematica” della coscienza.<sup>35</sup>

Mediante questa analisi, allora, da una parte potremo intraprendere una psicologia del singolo *io empirico* intesa come indagine rivolta ai particolari vissuti di un soggetto, e dall'altra parte, (se consideriamo ogni soggetto come parte della vita intenzionale collettiva) potremo rendere più rigorosa un'indagine sociale che riunisca i soggetti di volta in volta in momenti e in lati di una donazione di senso esercitata in comune, ovvero di molteplici donazioni di senso tra loro difformi e anche in contrasto, ma concorrenti a formare quello che chiamiamo *cultura* di un'epoca o di un popolo.

## Note

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. III, I, hrsg. von K. SCHUHMAN, M. Nijhoff, Den Haag 1976 (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, traduzione di G. ALLINEY, E. FILIPPINI, Einaudi, Torino 1981, p. 119).

<sup>2</sup> E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XXV, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), hrsg. von T. NENON, H.R. SEPP, Kluwer, Dordrecht 1986, pp. 3-62 (trad. it. *La filosofia come scienza rigorosa*, traduzione di F. COSTA, ETS, Pisa 1992).

<sup>3</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* (1900), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. XXVIII, hrsg. von E. HOLENSTEIN, Kluwer, Dordrecht 1975 (trad. it. *Ricerche logiche*, vol. I, a cura di G. PIANA, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 268).

<sup>4</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. VI, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag 1954 (trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, traduzione di E. FILIPPINI, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 229).

<sup>5</sup> *Ivi* (trad. it. p. 235).

<sup>6</sup> F.S. TRINCA, *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 24.

<sup>7</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, cit. (trad. it. p. 263).

<sup>8</sup> *Ivi* (trad. it. p. 229).

<sup>9</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1912), in: E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, hrsg. von W. BIEMEL, M. Nijhoff, Den Haag (trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro Secondo, traduzione di G. ALLINEY, E. FILIPPINI, Einaudi, Torino 1981, p. 685).

<sup>10</sup> Cfr. D. DENNETT, *Kinds of Minds*, New York 1996 (trad. it. *La mente e le menti*, Milano 1997).

<sup>11</sup> Cfr. A. DAMASIO, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, New York 2003 (trad. it. *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, traduzione di , Adelphi, Milano 2003).

<sup>12</sup> Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 (trad. it. *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. BONOMI, Bompiani, Milano 1972).

<sup>13</sup> Cfr. A. ALES BELLO, *Phenomenological Hyletics and Lifeworlds*, in: «*Analecta husserliana*», vol. LXXXIV, Kluwer, Dordrecht 2005, pp. 293-301.

<sup>14</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit. (trad. it. p. 547).

<sup>15</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la per-*

*ception*, cit. (trad. it. parte II, cap. III).

<sup>16</sup> E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, cit. (trad. it. pp. 533-534).

<sup>17</sup> Cfr. F. VARELA, E. THOMPSON, E. ROSCH, *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1991. Cfr. D. DAVIDSON, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford 1980 (trad. it. *Azioni ed eventi*, traduzione di R. BRIGATI, Il Mulino, Bologna 1992); J. SEARLE, *The Mystery of Consciousness*, Granta Books, London 1997 (trad. it. *Il mistero della coscienza*, traduzione di E. CARLI, Raffaello Cortina, Milano 1998); A. DAMASIO, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Picador, London 1995 (trad. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e il cervello umano*, traduzione di F. MACALUSO, Adelphi, Milano 1999)

<sup>18</sup> Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, cit.

<sup>19</sup> R. LANFREDINI, *La mente, il corpo, la carne. La fenomenologia e il "problema" del sentire*, in: «*HumanaMente*», vol. XIV, n. 3, 2010, pp. 53-65.

<sup>20</sup> V. COSTA, *Il cerchio e l'ellisse, Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 109.

<sup>21</sup> Cfr. M.R. BENNETT, P.M.S. HACKER, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2003.

<sup>22</sup> M. VELMANS, *Goodbye to Reductionism*, in: S. HAMEROFF, A. KASZNIAC, A. SCOTT (eds.), *Toward a Science of Consciousness: The Second Tucson Discussions and Debates*, MIT Press, Cambridge (MA) 1998, pp. 45-52.

<sup>23</sup> F. VARELA, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the "Hard Problem"*, in: «*Journal of Consciousness Studies*», vol. III, n. 3, pp. 330-349 (trad. it. *Neurofenomenologia. Un rimedio metodologico al "problema difficile"*, in: M. CAPPUCCIO (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 65-93, cit. a p. 85.

<sup>24</sup> *Ivi* (trad. it. p. 87).

<sup>25</sup> D. CHALMERS, *Facing University Press to the Problem of Consciousness*, in: «*Journal of the Consciousness Studies*», vol. II, n. 3, 1995, pp. 200-219.

<sup>26</sup> V. GALLESE, *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neurofenomenologica*, in: M. CAPPUCCIO (a cura di), *Neurofenomenologia*, cit., pp. 293-326, citazione a pp. 304-305.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 315.

<sup>28</sup> Cfr. J. FREEMAN WALTER, *The Physiology of Perception*, in: «*Scientific American*», vol. CCLXIV,

n. 2, 1991, pp. 78-85 (trad. it. *La fisiologia della percezione*, in: «Le Scienze Quaderni», n. 101, *I misteri della mente*, Aprile 1998); J. FREEMAN WALTER, *How Brains make up Their Minds*, Columbia University Press, New York 1999 (trad. it. *Come pensa il cervello*, traduzione di S. FREDIANI, Einaudi, Torino 2000).

<sup>29</sup> F. VARELA, *Living Ways of Sense-Making. A Middle Path for Neurosciences*, in: P. LIVINGSTONE (ed.), *Order and Disorder, Proceedings of the Stanford International Symposium*, Anma Libri, Stanford 1984, pp. 208-224, citazione a p. 208.

<sup>30</sup> E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit. (trad. it. p. 49).

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> J. PETITOT, *La réorientation naturaliste de la phénoménologie*, in: «Archives de Philosophie», vol. LVIII, n. 4, 1995, pp. 631-658 (trad. it. *La svolta naturalista della fenomenologia*, in: M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia*, cit., pp. 95-123, citazione a p. 95).

<sup>33</sup> F. VARELA, *La coscienza nelle neuroscienze*, intervista con S. Benvenuto del 7 gennaio 2001, URL: [www.emsf.raai.it/interviste](http://www.emsf.raai.it/interviste), Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche.

<sup>34</sup> E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, cit. (trad. it. p. 70).

<sup>35</sup> *Ivi*, (trad. it. p. 56).