

*Luca Vanzago*

Le relazioni naturali.  
Il relazionismo di Whitehead  
e il problema dell'intenzionalità

*Intenzionalità*

La filosofia di Alfred N. Whitehead è probabilmente la versione novecentesca più nota e importante di concezione relazionistica della realtà. Il suo pensiero si è venuto evolvendo, a partire dagli iniziali studi matematici e fisici, in direzione di una cosmologia processuale fondata sull'idea di natura come creatività, in cui un ruolo strategico giocano la critica del sostanzialismo di ascendenza aristotelica e la proposta di una concezione logica e ontologica della realtà in cui la nozione di relazione si svincola dal suo statuto di categoria secondaria per assurgere a chiave di comprensione della totalità dell'essere. Per delineare tale prospettiva, Whitehead intraprende una profonda revisione della concezione empiristica di esperienza, fondata sull'atomismo delle impressioni sensibili (si pensi a John Locke e ancora più a David Hume), in direzione di quello che, con William James, Whitehead intende come empirismo radicale, ossia uno sguardo impregiudicato ai fenomeni in grado di recuperarne la struttura autentica al di sotto di ricoprimenti teorici inadatti a rendere la complessità del mondo dell'esperienza. In questo senso, come già notava Enzo Paci alla metà del secolo scorso, vi è una indubbia affinità di approccio tra il relazionismo di Whitehead e la fenomenologia. La questione che voglio esaminare in questo saggio è precisamente sino a che punto si possa spingere questo confronto o, per meglio dire, in che senso si possa parlare di una concezione fenomenologica dell'espe-

rienza in Whitehead e che cosa la sua posizione a sua volta possa suggerire al dibattito fenomenologico, in particolare in connessione con l'attuale discussione concernente la possibilità, la legittimità e i limiti del tentativo di naturalizzare la fenomenologia.<sup>1</sup>

Per poter discutere in maniera approfondita tale questione in uno spazio contenuto sarà necessario delineare molto sinteticamente quale sia il problema di fondo, cioè che cosa si possa e debba intendere con il concetto di intenzionalità che rappresenta la cartina di tornasole di ogni concezione fenomenologica. Si passerà poi a discutere se e in che misura ci sia una teoria dell'intenzionalità nella filosofia di Whitehead, per vedere infine se tale teoria fornisca utili chiarimenti alla problematica generale sopra delineata.

Per ragioni di spazio concentrerò la mia discussione della filosofia di Whitehead all'esame della sua ultima opera speculativa, *Modi del pensiero*,<sup>2</sup> che offre a un tempo una sintesi dei risultati conseguiti sino a quel punto e alcune ulteriori aperture molto significative in particolare per la questione su cui verte la mia analisi. Ciò che verrà detto, naturalmente, tiene conto dell'insieme degli scritti di Whitehead, sia epistemologici che più propriamente metafisici. Per situare in maniera corretta il contributo di Whitehead è innanzi tutto necessario evocare rapidamente quale sia la definizione più usuale di intenzionalità, vale a dire quella elaborata da Franz Brentano,<sup>3</sup> e successivamente rivista e criticamente articolata da Edmund Husserl. Una delle diverse definizioni date da Brentano è la seguente: «per intenzionalità si intende la capacità, propria di uno stato mentale, di riferirsi a qualcosa».

Ciò equivale a dire che l'intenzionalità è la “coscienza di (qualcosa)”. In questa definizione sono presenti vari presupposti impliciti. Innanzi tutto, e ciò vale soprattutto nella versione brentaniana rispetto, per esempio, a quella di Husserl, vi è un'oggettiva equiparazione di mente e coscienza. Un altro presupposto importante è rappresentato dal particolare significato dato qui alla nozione di riferimento. Una terza, fondamentale, questione è costituita dalle motivazioni che spingono Brentano a elaborare la sua definizione di intenzionalità: egli ha di mira, fondamentalmente, il tentativo condotto soprattutto in Germania, Inghilterra e Francia a partire dalla metà del XIX secolo, di comprendere i fenomeni mentali o psichici in ter-

mini di eventi fisici, conformemente allo spirito del positivismo come dottrina filosofica preminente a quell'epoca.

“Intenzionalità”, nozione come è noto risalente alla scolastica medioevale, è la nozione con cui Brentano vuole garantire al regno dei fenomeni psichici un'autonomia epistemologica, ma soprattutto ontologica, rispetto a quello dei fenomeni fisici. Brentano intende opporsi alla riduzione, proposta almeno in linea di principio, dell'anima alla materia. Da questa impostazione generale deriva però anche il dualismo di fondo della concezione di Brentano, nonostante egli si adoperi in vari modi per trovare una soluzione al problema di come mettere in relazione anima e corpo, mente e materia. La comprensione dei fenomeni mentali in termini di *riferimenti* dischiude una prospettiva relazionistica che però Brentano non sviluppa sino in fondo. Bisogna intanto osservare che la definizione sopra ricordata rappresenta il lato, per così dire, soggettivo dell'intenzionalità. Se ne tematizza in altre parole l'aspetto relativo alla coscienza come capacità. Ma in Brentano vi è anche un lato oggettivo, cioè pertinente agli oggetti a cui la coscienza si relaziona *intenzionandoli*. Qui però si apre anche il problema più serio per la dottrina brentaniana: si tratta cioè di capire che cosa siano tali oggetti. Si tratta di oggetti fisici o psichici? E soprattutto, che cosa si deve intendere con oggetto?

Gli esempi addotti da Brentano sono generalmente tratti dall'esperienza. Egli parla spesso di suoni e rumori. Si tratta di esempi non innocui, perché parlare di suoni invece che, poniamo, di sedie, introduce una connotazione processuale e temporale esplicita anche se non tematica. Inoltre è chiaramente diverso descrivere la relazione tra coscienza e oggetti durevoli, come le sedie o i sassi, o invece con processi (come i suoni) e gli eventi. Tale distinzione apre, come è noto, alle critiche che Husserl rivolge a Brentano in particolare nelle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, dove il discepolo rimprovera al maestro di non aver distinto tra la temporalità degli oggetti intenzionali e quella della coscienza intenzionale stessa. Questa critica è fondamentale, ma non la si può trattare qui. Si può però dire che il non aver approfondito tale questione è a un tempo causa ed effetto della concezione fondamentalmente cartesiana della natura che Brentano presuppone, e a cui quindi oppone il regno dei fenomeni psichici come essenzialmente eterogeneo.

Le reazioni al dualismo brentiano sono molteplici. Si può ricordare innanzi tutto la lettura fatta in ambito di filosofia analitica, in particolare da John Searle e Daniel Dennett (che si riferiscono alle analisi pionieristiche di Gilbert Ryle). Sia pure differendo tra loro, entrambi tendono a comprendere l'intenzionalità in termini di atteggiamenti linguistici. In questo senso, tuttavia, l'intenzionalità è comunque connotata in termini per così dire spiritualistici, e si ripropone così a questi autori il problema di ricollocare tale comprensione dei fenomeni intenzionali all'interno di una concezione naturalistica, quando non apertamente materialistica, della realtà; concezione che riproduce in maniera speculare la frattura cartesiana da cui pure si vuole prendere le distanze. Tale aporia si riproduce in molte delle versioni del programma di naturalizzazione della fenomenologia cui sopra si faceva cenno.

Il problema consiste in definitiva nell'abbandonare l'opposizione tra materia e spirito presupposta dall'elaborazione brentiana dell'intenzionalità, e tale operazione può essere condotta se si approfondisce lo spunto costituito dalla relazionalità come caratteristica definitoria dei fenomeni intenzionali. In ambito più strettamente fenomenologico questo programma è stato delineato da Francisco Varela sulla scorta delle suggestioni provenienti dalla filosofia di Maurice Merleau-Ponty. Nella prospettiva di Varela, la natura è intesa in modo molto differente rispetto alla descrizione cartesiana in termini di materia inerte soggetta a rapporti meccanici. Insieme a Humberto Maturana, Varela ha proposto una concezione della natura in termini di sistemi auto-poietici, ossia essenzialmente sistemi biologici capaci di comportamenti cognitivi *in quanto* capaci di auto-riprodursi.<sup>4</sup> È a partire da tale spunto che la concezione dell'esperienza propria della metafisica di Whitehead può essere più proficuamente esaminata. La questione della natura dell'intenzionalità può cioè essere affrontata a partire da una revisione della nozione di *natura* che consenta di superare il dualismo cartesiano di Brentano senza tornare a una prospettiva spiritualistica relativamente alla mente. Pertanto il passo preliminare da compiere è quello di indagare la concezione della natura elaborata da Whitehead. Il che significa che la discussione sulla natura dell'intenzionalità è un problema squisitamente ontologico. Tale approccio è già presente nella critica

di Husserl a Brentano, ma probabilmente senza la dovuta e necessaria radicalità che pure è richiesta da una filosofia che ha fatto della assenza di presupposti il proprio simbolo. Non posso entrare qui nei dettagli di questo problema, ma si può affermare che la concezione husserliana della natura non porta fino in fondo quelle acquisizioni che pure Husserl aveva delineato soprattutto nella seconda fase del proprio lavoro, in opere come il secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura* e poi nella *Logica formale e trascendentale* e nella *Crisi delle scienze europee*. Quelle opere cioè che sono anche quelle maggiormente valorizzate da Merleau-Ponty. In questo saggio mi limito pertanto a una discussione delle due parti fondamentali in cui si articola il saggio di Whitehead, rimandando il lettore interessato alla mia interpretazione di Husserl e di Merleau-Ponty ad altri lavori già pubblicati.<sup>5</sup> Mi riferirò in particolare alla terza sezione dell'opera, intitolata "natura e vita", e divisa in due capitoli, cioè rispettivamente "la natura priva di vita" e "la natura vivente",<sup>6</sup> che costituiscono il coronamento della ricerca sviluppata in quell'opera e uno dei risultati più significativi dell'intera filosofia di Whitehead.

### *La natura priva di vita*

La concezione whiteheadiana della natura è fondata su basi logiche, matematiche ed epistemologiche che sono programmaticamente giocate in opposizione alla concezione newtoniana della realtà. Con tale espressione Whitehead intende una prospettiva centrata su alcune nozioni elementari non ulteriormente indagate, vale a dire la materia immutabile, spazio e tempo assoluti, la localizzazione semplice delle parti di materia all'interno di spazio e tempo intesi come contenitori indipendenti dalla materia stessa, da cui deriva poi ciò che Whitehead chiama "fallacia della biforcazione della natura", ossia la distinzione tra i componenti, oggettivi ma non esperiti, della realtà, e le loro manifestazioni apparenti ma soggettive e quindi in definitiva non reali. È cruciale sottolineare a questo proposito che Whitehead non critica Newton da una posizione filosofica, ma al contrario a partire dai risultati della propria ricerca scientifica. Nel saggio del 1905 intitolato *On Mathematical Concepts of the Material*

*World*,<sup>7</sup> Whitehead mostra come un diverso approccio logico-formale sia perfettamente plausibile e coerente, basandosi sullo sviluppo della prospettiva inaugurata da Maxwell e nota come concezione di campo (la stessa che avrebbe permesso la generalizzazione di A. Einstein). Tale approccio riduce a una le nozioni di base inanalizzate: linee vettoriali di forza descrivibili matematicamente con il calcolo tensoriale. Ma in Whitehead tale proposta si connette alla critica, già avanzata in *A Treatise on Universal Algebra*,<sup>8</sup> pubblicato nel 1898, della logica aristotelica basata sulla struttura soggetto-predicato, cui Whitehead (in linea con gli sviluppi della logica matematica ottocentesca) sostituisce una prospettiva relazionistica, che rappresenta la base logica della nozione fisica di vettore. Così, già nei suoi primi scritti Whitehead pone le basi per una concezione della natura notevolmente diversa, dal punto di vista logico e in definitiva ontologico, rispetto a quella propria della fisica classica ma ancora in quegli anni propugnata da molti, compreso il brillante allievo di Whitehead, Bertrand Russell.

Queste ricerche rappresentano lo sfondo su cui si staglia la prima sintesi filosofica tentata da Whitehead negli scritti dei primi anni Venti, cioè la *Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*,<sup>9</sup> *The Concept of Nature*,<sup>10</sup> e *The Principle of Relativity*,<sup>11</sup> in cui viene discussa anche la teoria della relatività di Einstein. A partire da lì, egli sviluppa poi una vera e propria metafisica speculativa, progressivamente esposta in *Science and the Modern World*,<sup>12</sup> *Process and Reality*,<sup>13</sup> *Adventures of Ideas*.<sup>14</sup> Tale metafisica critica ritorna anche in *Modi del pensiero*, ad esempio quando Whitehead sottolinea il ruolo della logica aristotelica e della correlativa metafisica nel derivare i concetti di mutamento e processo da quelli di sostanzialità e stabilità.<sup>15</sup> La nozione di verità intesa come possesso di ciò che non muta, è vista come il pregiudizio fondamentale che ha impedito al pensiero occidentale di accedere alla comprensione della natura in un modo diverso ma in effetti legittimo e in linea di principio più adeguato.

Pertanto secondo Whitehead il problema fondamentale consiste nel riconoscere l'influenza della filosofia greca sulla fisica moderna nonostante la seconda rivendichi di essere nata in opposizione alla prima. Whitehead sostiene che la natura esperita differisce da quan-

to questa combinazione di filosofia greca e scienza moderna ritenga. Una diversa concezione della natura fisica è dunque possibile, e ciò ha dirette implicazioni sull'opposizione tra natura e spirito che motiva, come si è visto, l'introduzione del concetto di intenzionalità. Nella filosofia speculativa di Whitehead l'esperienza diventa il fattore fondamentale per la comprensione della realtà nel suo complesso. Sicché non soltanto si rende disponibile un diverso modo di comprendere la relazione tra mente e materia, ma, più radicalmente, la natura è vista come essa stessa fatta di esperienza, sicché è lo stesso conflitto tra materia e spirito a diventare inutile. La questione che Whitehead deve però allora affrontare è quella di chiarire se la natura così come si manifesta nell'esperienza è una realtà effettuale o una pura parvenza. Ciò a sua volta richiede la definizione di esperienza. La critica che Whitehead rivolge a Hume e all'enfasi posta da quest'ultimo sulla percezione sensoriale (in ciò non differendo da quanto poi sostenuto da Kant), è volta precisamente a tale scopo.

Si può così vedere come la filosofia della natura di Whitehead si oppone frontalmente a quella che, emergendo in Aristotele, si sviluppa poi in Cartesio, Newton, Hume e arriva a Kant. Da una parte si ha una logica basata sulla relazione fondamentale tra soggetto e predicato, una epistemologia centrata sulla supremazia di ciò che non muta, una teoria della conoscenza secondo cui è necessario distinguere tra determinazioni quantitative oggettive che possono essere misurate e determinazioni qualitative soggettive che risultano essere solo apparenti, e una metafisica che rivendica il primato di una sostanzialità eterna che tuttavia è nascosta all'esperienza, la quale quindi non può di per sé condurre alla verità. Dall'altra parte si ha la concezione whiteheadiana della logica, basata sul primato della relazionalità; la sua cosmologia matematica organizzata a partire dalla nozione di vettore; la sua epistemologia che rivendica il primato della processualità, la quale implica una differente concezione del tempo; la sua teoria dell'esperienza, per la quale gli scopi, i valori, l'efficacia causale costituiscono fattori primari e non derivati; e infine una metafisica dell'attualità o attività secondo cui il mutamento è reale senza essere incomprensibile.

L'intero ideale di ragione emergente dalla filosofia greca (anche se un discorso a parte andrebbe fatto per l'interpretazione whitehea-

diana di Platone, che non può essere visto in linea di continuità con Aristotele), e poi ereditato dalla nascente scienza naturale nonostante se stessa, si appoggia sulla convinzione che l'unico modo di raggiungere la verità consista nel cogliere ciò che permane, immutabile e stabile (*episteme*). Lo stesso calcolo infinitesimale è basato su tali premesse. Il divenire allora non può che essere a-razionale. Il merito di Whitehead è di aver mostrato, al contrario, che il divenire è razionale, quando si ammetta tuttavia un diverso modello di razionalità.

Va anche sottolineato, in questo contesto, che per Whitehead l'ideale greco di scienza deriva dalla paura del mutamento. La verità *deve* concernere ciò che non muta. Si può perciò dire che vi sia un presupposto valoriale in questo modello della verità, che contamina la nozione moderna di scienza. La prova di ciò si può trovare nello sforzo kantiano di confutare gli argomenti scettici di Hume. Se la verità non risiede in una determinazione oggettiva che Hume mostra costituire in realtà un sogno irrealizzabile, in quanto ogni determinazione è intrinsecamente soggettiva, allora si deve trasformare il soggetto stesso nel luogo della verità immutabile. È il trascendentale di Kant. Ma ciò che non muta è il presupposto che la verità non possa e non debba essere affetta dal mutamento. Si può dire che Whitehead qui anticipi alcune analisi poi rese note dalle indagini di Heidegger sul principio di ragione, con la differenza che in Whitehead tali riflessioni emergono da una critica interna ai presupposti logici dell'epistemologia.

La convinzione che la natura sia costituita da oggetti auto-identici durevoli ha permeato il senso comune in modo così profondo, che gli avanzamenti effettivi della scienza fisica non sono riusciti a scuoterla. Il modo ancora di gran lunga più influente di concepire l'esperienza si basa sul primato humeano della percezione sensibile, intesa come discriminazione di puri dati atomici di senso, separati gli uni dagli altri e dal soggetto percipiente; modo di comprendere l'esperienza che si ritrova anche nel programma del positivismo logico.<sup>16</sup> Da questo punto di vista anche la nozione brentiana di intenzionalità non introduce una reale differenza. Ma la diversa concezione della natura quale emerge dalla fisica novecentesca (e non soltanto: Whitehead cita anche la rivoluzione genetica in biologia) delinea un quadro della realtà profondamente diverso, in cui tutto è mutevole, attivo, diffe-

renziantesi. Ciò rende impossibile mantenere la fiducia nella descrizione empiristica dell'esperienza come base per la ricerca.

In definitiva, pertanto, la stessa nozione di una natura priva di vita, concepita in termini di oggetti durevoli ma inerti, vaganti per uno spazio esterno concepito come contenitore indifferente e un tempo altrettanto separato dagli eventi, e di uno spettatore impassibile che apprende la struttura della realtà come se si desse su di un palcoscenico, sono le due facce di una stessa medaglia. Stanno e cadono insieme. L'errore risiede, secondo Whitehead, nell'aver focalizzato l'attenzione filosofica sui due estremi nella scala dell'essere: la materia inerte e la mente pura, quindi la natura inorganica e l'attività spirituale. Si potrebbe ipotizzare che questi due estremi non siano che variazioni secondarie di un intero complesso di fenomeni che può essere caratterizzato adeguatamente dal termine *vita*. Pertanto anche la nozione whiteheadiana di intenzionalità va reperita all'interno di questo concetto. O, detto altrimenti, si può prospettare l'ipotesi che in effetti, attraverso il concetto di vita così intesa, Whitehead stia proponendo anche un diverso modello di intenzionalità. Attraverso questa equazione tra vita e intenzionalità si potrebbe allora mostrare, a un tempo, che la natura è esperiente, e che l'esperienza è ancora naturale. Il dualismo di Brentano sarebbe allora superato "dall'interno", per così dire, attraverso una ridefinizione della natura che riduca allo stesso tempo la differenza tra natura materiale e spirito. Il capitolo dedicato alla natura vivente fornisce alcuni importanti chiarimenti in tal senso.

### *La natura vivente*

Che cosa intende Whitehead con "vita"? Una prima definizione operativa è data in *Modi del pensiero*,<sup>17</sup> laddove si può leggere che:

La nozione di vita implica una certa assolutezza di auto-fruizione. Ciò deve voler dire una certa immediata individualità che consiste in un complesso processo di appropriazione, in una unità di esistenza, dei molti dati presentati come rilevanti dai processi fisici della natura. La vita implica l'assoluta, individuale auto-fruizione derivante da questo processo di appropriazione.

Questo processo di appropriazione, aggiunge Whitehead, è stato reso nelle sue opere di filosofia speculativa con il termine «prensione». Sicché qui si può constatare come Whitehead ponga in diretta connessione la vita, l'esistenza e l'esperienza. La natura fisica è un processo in cui vi è creazione continua di entità individuali che fruiscono di se stesse, cioè, vivono. La vita è auto-fruizione, e in questo senso è più originaria della materia.

Questo modo di concepire la relazione tra materia e vita rappresenta un ribaltamento consapevole della prospettiva materialistica consueta, comune sia al senso comune che alla scienza. Inoltre, per Whitehead vivere significa appropriarsi dei dati "presentati come rilevanti", ossia significa discriminare, scegliere, eliminare. La natura vivente, dunque, propriamente non "è", ma esperisce il proprio mondo, e così facendo esperisce se stessa. Questa nozione di auto-fruizione è pertanto cruciale. È noto che per Cartesio la coscienza caratterizza unicamente gli esseri umani. In tale ottica coscienza significa immediatamente auto-coscienza. L'approccio di Whitehead, dunque, a un tempo attribuisce l'identità dell'auto-fruizione alla vita in generale, e quindi non soltanto all'auto-coscienza, e sposta il fenomeno dell'esperienza sino al livello della materia vivente. Con ciò si abbandona immediatamente il dualismo cartesiano e la sua replica brentaniana, evitando al contempo di rinunciare alla nozione di esperienza. Va poi anche ricordato che Franz Brentano attribuisce all'intenzionalità la proprietà di essere sempre auto-consapevole. Pertanto, se l'intenzionalità è definita in termini di esperienza, cioè di relazione a qualcosa e di discriminazione, scelta e auto-consapevolezza, allora l'intenzionalità è da Whitehead collocata direttamente nella natura.

In sé e per sé tale affermazione potrebbe far subito pensare al pansichismo, a meno che non la si riconnetta alla critica whiteheadiana alla logica ontologica della linea Aristotele-Cartesio-Newton-Kant. È in tale connessione che la critica di Whitehead dimostra la propria importanza: la sua posizione non può essere descritta in termini di "materia più pensiero". Una simile mera addizione lascerebbe immutati tutti i presupposti che Whitehead in effetti critica e rifiuta. Egli dunque opera a un livello molto più radicale. Whitehead dimostra che la natura è vivente, e che la materia inerte in effetti è

soltanto una modalità derivata. Inoltre vivere significa esperire sé nell'esperire il mondo. Il mondo e il sé sono allora due lati dello stesso processo. Appropriazione dei dati e auto-fruizione sono interconnessi. Entrambi, poi, sono modi del processo, perché sono temporalmente estesi e soggetti a diversi tipi di vicissitudini (la materia essendo pura ricettività, e cioè il modo più semplice del processo).

C'è di più. L'auto-fruizione significa creazione. La creatività è per Whitehead onnipresente e non deriva unicamente dall'attività cosciente. L'avanzamento creativo permea la totalità del reale. Che cosa significa allora dire, in questo contesto, che la vita è appropriazione di dati? È necessario intendere tale affermazione in una prospettiva temporale. Il tempo non è mero passaggio, ma innanzi tutto la differenza tra attualità e potenzialità. Nel mondo dell'empirismo materialistico propriamente non vi è tempo, perché ogni singolo stato del mondo è ciò che è senza alcuna *tensione* verso il futuro e alcuna *reminiscenza* del passato. L'eredità del passato nel presente, che è il suo futuro, viene perciò spiegata in termini di causalità efficiente, la quale poi con Hume diventa pura abitudine associativa che rende indimostrabile la relazione reale, o in Kant e nei neo-kantiani viene trasferita all'attività sintetica del pensiero. Nessun effetto può più essere ripetuto nella realtà. Whitehead avanza la tesi opposta, scrivendo che:

nel considerare la funzione della vita in un'occasione di esperienza, dobbiamo distinguere i dati realizzati che vengono presentati dal mondo antecedente, le potenzialità non realizzate pronte a fondersi in una nuova unità di esperienza, e la immediatezza dell'auto-fruizione che appartiene alla funzione creativa tra i dati e le potenzialità. Questa è la teoria del processo creativo in base al quale è proprio dell'essenza dell'universo il passare nel futuro. Non ha senso concepire la natura come un fatto statico, anche per un istante privo di durata. Non esiste natura senza transizione e non vi è transizione senza durata temporale.<sup>18</sup>

Ma se la temporalità non è mero passaggio in termini di pura successione di istanti inestesi e irrelati, perché la scienza classica è costruita precisamente su tale nozione? La ragione risiede, secondo Whitehead, ancora una volta, in una concezione erronea dell'esperienza e in particolare della percezione sensibile.<sup>19</sup> La percezione

sensibile tende a separare e discriminare all'interno della totalità reale, in direzione di elementi distinti, che possano poi essere riconosciuti. Il riconoscimento è importante per la preservazione della vita, e spiega il ruolo della permanenza. Ma il problema sorge nel momento in cui questo modo particolare della cognizione viene generalizzato. Tale generalizzazione fallace cancella il tempo, perché impedisce di riconoscere il fatto che vi è un trasferimento costante di esperienza attraverso i sentimenti corporei. La percezione sensoriale è – paradossalmente, dato il suo contesto humaneo – un tipo di esperienza di alto livello, in cui la coscienza e anche il linguaggio sono già implicati. Ma l'esperienza comincia a livelli molto più bassi (che Husserl chiamerebbe il pre-categoriale): ciò però si comprende solo se si ammette un diverso tipo di esperienza.

L'esperienza sensibile descritta da Hume appartiene a ciò che Whitehead chiama «immediatezza di presentazione», sprovvista di qualsiasi riferimento al passato e al futuro. Ma vi è anche un'altra forma di esperienza, che appartiene a quelli che in Whitehead sono gli strati più bassi di *prensione*, ma che è presente comunque lungo tutto l'arco di tipi di entità, sino alle forme umane di mentalità. Il corpo testimonia dei propri legami con il mondo attraverso le sensazioni, che sono sempre forme di valutazione. Le forme non si percepiscono semplicemente: le si vivono e le si sentono, e le si trovano buone o cattive, piacevoli o spiacevoli, attrattive o repulsive. Usualmente la filosofia non prende in considerazione queste forme di esperienza, che tuttavia sono comunque forme effettive. Grande merito di Whitehead è di aver introdotto tale considerazione all'interno della stessa epistemologia della natura. Sicché egli può mostrare che la totalità del reale è un processo di reciproca esperienza (nel senso transitivo di questo termine), nel modo dell'efficacia causale. Il termine “efficacia” è particolarmente ben scelto, perché significa che non possiamo evitare di essere “affetti” dalla realtà, sia che lo riconosciamo oppure no.

Intenzioni e scopi fanno qui la loro comparsa. L'unità di ogni evento di raggiungimento dell'auto-fruizione (che nel lessico della metafisica di Whitehead corrisponde all'unità di ogni entità attuale) non corrisponde alla fredda e distaccata unità del pensiero, come nel *cogito* cartesiano, ma in una unità vividamente descritta di:

emozioni, godimenti, speranze, timori, rimpianti, valutazioni di alternative, decisioni – tutte reazioni soggettive all'ambiente attivo nella mia natura. La mia unità – che è l'“io sono” di Descartes – è il processo con cui formo questo materiale confuso in un modello coerente di *feelings*. La fruizione individuale è ciò che io sono nel mio ruolo di attività naturale, in quanto formo le attività dell'ambiente in una nuova creazione che sono io stesso in questo momento; eppure, in quanto mio stesso essere, è la continuazione del mondo precedente. Se evidenziamo il ruolo dell'ambiente, questo processo è la causalità. Se evidenziamo il ruolo del mio schema immediato di auto-fruizione attiva, questo processo è l'auto-creazione. Se evidenziamo il ruolo dell'anticipazione concettuale del futuro la cui esistenza è una necessità nella natura del presente, questo processo è lo scopo teleologico verso qualche ideale nel futuro. Tale scopo, comunque, non è realmente al di là del processo nel presente: in tal modo esso condiziona effettivamente l'auto-creazione del nuovo essere.<sup>20</sup>

I tre modi del processo stanno dunque sullo stesso livello e non si susseguono l'un l'altro, come nella rappresentazione comune del tempo che si ritrova ancora in Kant.

L'esperienza della natura, nel doppio senso del genitivo, costituisce così l'ultima parola di Whitehead. Come egli dice: «noi siamo nel mondo e il mondo è in noi».<sup>21</sup>

Che non significa mera indifferenziazione o caos, ma mutua immanenza tra soggetto e mondo e tra soggetti: una concezione radicalmente naturalizzata dell'esperienza che rappresenta allo stesso tempo una concezione radicale della natura in termini di vita esperiente (che in tedesco si direbbe *erleben*, termine che però non esprime compiutamente ciò che qui Whitehead sostiene; un concetto simile tuttavia si può trovare in Husserl quando parla di *Weltebrfabrende leben* nelle opere più tarde, come le *Meditazioni cartesiane* o la *Crisi*). La prospettiva di Whitehead offre così un'importante alternativa all'obsoleto materialismo con cui, ancora oggi, psicologi, neuroscienziati e filosofi della mente trattano il problema dei rapporti tra cervello e pensiero.

Note

- <sup>1</sup> Questo tentativo viene portato avanti da alcuni anni da vari autori provenienti da tradizioni di pensiero diverse, ma accomunati dalla domanda se e in che misura la fenomenologia possa essere posta in connessione con le neuroscienze, e se tale connessione possa e/o debba essere attuata in termini di naturalizzazione dell'approccio fenomenologico in generale e della nozione di intenzionalità in particolare. Un quadro d'insieme di questo dibattito si trova in J. Petitot *et al.* (a cura di), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford 2000. In italiano si può vedere l'utile raccolta di saggi curata da M. Cappuccio, *Neurofenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 2006.
- <sup>2</sup> A.N. Whitehead, *Modi del pensiero* (1948), trad. it Bompiani, Milano 1972.
- <sup>3</sup> Cfr. in particolare F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico* (1874), trad. it. Laterza, Roma-Bari 1997.
- <sup>4</sup> Si vedano in particolare H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985; H. Maturana, F. Varela, *Macchine ed esseri viventi*, trad. it. Astrolabio, Roma 1992.
- <sup>5</sup> Per quanto riguarda Edmund Husserl si può vedere: L. Vanzago *Coscienza e alterità*, Mimesis, Milano 2007. Per Maurice Merleau-Ponty si veda invece: L. Vanzago, *Modi del tempo*, Mimesis, Milano 2001 e il più recente volume che ho dedicato in generale al suo pensiero: L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci, Roma 2012.
- <sup>6</sup> A.N. Whitehead, *Modi del pensiero*, cit., pp. 181-204 e 205-230.
- <sup>7</sup> *A Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A, Containing Papers of a Math. or Phys. Character* (1896-1934). 1906-01-01. 205, pp. 465-525.
- <sup>8</sup> A.N. Whitehead, *A Treatise on Universal Algebra, with Applications*, Cambridge University Press, Cambridge 1898.
- <sup>9</sup> A.N. Whitehead, *Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1919.
- <sup>10</sup> A.N. Whitehead, *Il concetto di natura* (1920), trad. it. Einaudi, Torino 1948.
- <sup>11</sup> A.N. Whitehead, *The Principle of Relativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1922.
- <sup>12</sup> A.N. Whitehead, *Science and the Modern World* (1925), trad. it. *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano, 1959.
- <sup>13</sup> A.N. Whitehead, *Process and Reality* (1929), trad. it. *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano 1965.
- <sup>14</sup> A.N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (1933), trad. it. *Avventure di idee*, Bompiani, Milano 1961.

- <sup>15</sup> Si veda in particolare il capitolo quinto, “Le forme del processo”, in A.N. Whitehead, *Modi del pensiero*, cit., pp. 133-154.
- <sup>16</sup> Ivi, pp. 191-195.
- <sup>17</sup> Ivi, p. 208.
- <sup>18</sup> Ivi, p. 209.
- <sup>19</sup> Ivi, pp. 210-212.
- <sup>20</sup> Ivi, p. 227.
- <sup>21</sup> Ivi, p. 226.