

Roberta Lanfredini

Materia cosciente fra prima e terza persona

Premessa

In filosofia della mente si è soliti distinguere fra *mente* e *coscienza*.¹ Con questa distinzione si vuole sottolineare la differenza fra aspetto funzionale, strutturale, formale, in una parola cognitivo, e aspetto qualitativo, fenomenico, materiale, in una parola sensibile, del mentale. La distinzione genera in realtà molte difficoltà, alcune delle quali sono, per stessa ammissione di un numero sempre più nutrito di filosofi della mente, in linea di principio (e non solo di fatto) insolubili. La difficoltà principale è costituita dal problema dei *qualia*, cioè l'aspetto qualitativo e fenomenico del mentale, unanimemente reputato, per i filosofi della mente, il vero *hard problem*. La difficoltà principale che i *qualia* introducono, se messi a confronto con l'immagine scientifica del mondo, deriva dal loro essere essenzialmente ancorati alla prima persona e, di conseguenza, dalla loro incommensurabilità rispetto a una descrizione oggettiva della mente e della coscienza, sempre formulabile, almeno in linea di principio, in terza persona.

Nel mio contributo tenterò di mostrare come la stessa distinzione fra mente e coscienza sia in realtà all'origine del problema, in quanto espressione di un "paradigma dominante", sostanzialmente condiviso sia dai riduzionisti sia dagli anti-riduzionisti. Su questa base, cercherò infine di indicare la possibilità di un paradigma alternativo, nel quale i due punti di vista (quello in prima persona proprio della coscienza e quello in terza persona proprio dei resoconti oggettivi

intorno alla mente e alla coscienza), lungi dall'essere inconciliabili, si compenetrano e si intrecciano in una prospettiva integrata. Nel tentare di mostrare questo, prenderò le mosse da una nozione il più possibile generale e neutra, cioè la nozione di esperienza.

2. Esperienza del pensare

L'esperienza della mente è sostanzialmente identificabile con l'esperienza cognitiva. Dal punto di vista di una delle descrizioni analitiche della coscienza più radicali che la filosofia abbia prodotto, cioè la descrizione fenomenologica, la dimensione cognitiva è identificabile con l'intenzionalità. L'intenzionalità può essere descritta come la proprietà che la mente ha di dirigersi verso oggetti in virtù di un contenuto, di una struttura, o di una forma. Quella forma che gli stati direzionali ma non intenzionali (come un libro che poggia su un tavolo, o un asteroide che cade sulla terra) non possiedono.² L'intenzionalità costituisce quindi l'aspetto formale dell'esperienza soggettiva, aspetto formale che si concreta nel dirigersi della coscienza verso un mondo o, più esattamente, verso *il proprio* mondo. Così l'intenzionalità in un certo senso definisce la nozione di esperienza e il suo orizzonte di possibilità. Un soggetto non provvisto di un'apertura al mondo, cioè di un'apertura verso cose, eventi, fatti non può dirsi autenticamente e compiutamente tale. Oltre all'aspetto formale, strutturale, morfico, l'intenzionalità gode di tre ulteriori caratteristiche. La prima concerne la distinzione fra intenzionalità conoscitiva e intenzionalità riflessiva, cioè fra la possibilità che la coscienza ha di rivolgersi verso oggetti non effettivamente o realmente in essa contenuti e la possibilità che la coscienza ha di dirigersi verso se stessa, rendendo così la propria struttura intenzionale a sua volta oggetto di intenzionalità. La seconda caratteristica concerne la dipendenza dell'oggetto inteso da un determinato punto di vista. La coscienza, nella misura in cui è intenzionale, non è mai "visione da nessun luogo", percezione "nuda" dell'oggetto, bensì sempre e necessariamente taglio prospettico sulle cose, visione da una angolatura determinata e, proprio per questo, necessariamente incompleta. La terza caratteristica concerne l'indipendenza dall'esistenza dell'oggetto inteso: pos-

siamo, come è noto, immaginare entità che non esistono (la montagna d'oro, la fonte della giovinezza), ma anche avere esperienza percettiva di oggetti che non esistono, come si verifica nelle allucinazioni. L'attività intenzionale della coscienza è quindi una attività costitutiva, ma non sempre relativa a oggetti esistenti.

Porre l'intenzionalità, come fa Husserl, al centro della descrizione fenomenologica, significa individuare la radice della soggettività nella sua attività rappresentazionale. «Ogni atto è una rappresentazione o è fondato su una rappresentazione» viene considerato da Husserl, e prima di lui da Brentano, principio indiscutibile dell'analisi fenomenologica.³ E tuttavia la funzione intenzionale e rappresentazionale non esaurisce la nozione di esperienza. Alla domanda se tutti gli stati di coscienza siano intenzionali, la risposta di Husserl è, a differenza di quella di Brentano, negativa. Molti vissuti sono intenzionali, ma molti altri non lo sono. La percezione, l'immaginazione, emozioni come la paura sono senz'altro intenzionali; la sensazione per una bruciatura, l'ansia, la depressione, l'angoscia, il panico sono stati non intenzionali. Se dico "ho paura" è lecito che qualcuno mi domandi: "di che cosa?"; ma se dico "provo angoscia" o ho un attacco di panico la domanda sembra non essere più lecita. Si direbbe che in questi casi ciò che viene a mancare è proprio quella apertura al mondo che caratterizza la coscienza nella sua funzione intenzionale; la coscienza è come chiusa nel proprio sentire.

3. Esperienza del sentire

Sono quindi gli stessi vissuti non intenzionali a spingere verso l'individuazione di un altro modo in cui si può parlare di esperienza soggettiva: si tratta del sentire, un elemento che sembra essere – almeno in via analitica – distinto dalla struttura intenzionale del vissuto. La dimensione non intenzionale, sensoriale, impressionale, materiale, patica, affettiva, recettiva, suggerisce un tratto coscienziale profondamente diverso dal tratto attivo, esplicito, trasparente, schematico, funzionale, in una parola rappresentazionale.

Questa dimensione iletica, essenzialmente qualitativa, corrisponde a quella che i filosofi della mente chiamano coscienza, cioè l'effe-

to che fa essere un soggetto cosciente. Il termine vita (vita di coscienza) si fonda, oltre che sul tratto formale-intenzionale, anche sul *provare qualcosa*.⁴ Gli esempi di *qualia* possono essere innumerevoli: vedere una macchia blu cobalto in una superficie bianca, sentire un suono acuto che squarcia il silenzio in una stanza, percepire il ruvido di una superficie o la morbidezza di una stoffa; oppure provare una diffusa sensazione di contentezza, o la fitta della gelosia, o un senso di vertigine, o di ansia, o un dolore acuto; oppure il godimento per una cosa bella o l'ammirazione per un'azione buona. *Qualia* che quindi si proiettano su oggetti (come il colore, il suono, l'odore); oppure *qualia* che si localizzano nel corpo proprio (come il dolore, o il piacere); o, ancora, *qualia* legati alla sensazione (tattile, visiva, uditiva, olfattiva) e altri legati alla emozione (la commozione, l'ansia, la gelosia, l'allegria, il malumore, ecc.). La vita di coscienza non è solo, quindi, dirigersi intenzionalmente verso qualcosa, rappresentarsi il mondo per decifrarlo e modificarlo, ma anche provare qualcosa, sentire qualcosa. Senza intenzioni non si avrebbe alcun passaggio dal caos al cosmo, il soggetto non abiterebbe un mondo ma solo una rapsodia caotica e disgregata di sensazioni. O, per dirla in altre parole, senza mente, il mondo non avrebbe senso. D'altro canto, senza sentire, l'intendere sarebbe un vuoto mirare a qualcosa, un'esperienza indeterminata e puramente funzionale, simile, con buona probabilità, a quella che può essere l'"esperienza" di una macchina.

A proposito della distinzione fra esperienza intenzionale ed esperienza del sentire è possibile fare tre osservazioni. La prima osservazione è che il sentire costituisce, in filosofia della mente, l'*hard problem*, quantomeno in riferimento a una concezione scientifica della soggettività. I filosofi della mente (e molti scienziati) parlano esplicitamente e senza inibizioni di enigma, mistero, elemento irriducibile in quanto per sua stessa natura refrattario alla immagine scientifica del mondo. Il sentire *in quanto tale* è ineffabile, inconoscibile, inesprimibile e, poiché inesprimibile, di fatto incomunicabile. La sua vita sembra destinata a essere racchiusa entro le pareti della soggettività individuale e, di conseguenza, trovare espressione solo nella prima persona singolare. L'impossibilità di trovare una portata oggettiva, o quantomeno intersoggettiva, inibisce infatti un qualsiasi resoconto in terza persona. La seconda osservazione è che la dimensione affet-

tiva diviene elemento critico per la stessa fenomenologia, più specificamente in riferimento a quella funzione fondamentale che è l'attività riflessiva. Non si riflette propriamente sulle sensazioni, recalcitranti per loro stessa natura a ogni presa di distanza, a ogni possibilità di "faccia a faccia". Si pensi, come esempio paradigmatico, alla esperienza del dolore. Il sentire è, per sua stessa natura, portatore di una opacità contenutistica o, il che è lo stesso, di una non trasparenza strutturale e formale. La terza osservazione chiarisce ulteriormente l'impossibilità di una presa di distanza dall'esperienza del sentire. L'opacità della coscienza è data infatti dalla sua inestricabile, imprescindibile commistione con la corporeità. Il sentire qualcosa (e l'immaginare nella misura in cui l'immaginazione dipende dalla sensibilità costituendone una sorta di estensione e di allentamento) passa attraverso un corpo. Cioè passa attraverso una materia.

Proviamo quindi a riassumere. I *qualia* sono essenzialmente *soggettivi* (fanno sempre un certo effetto e un effetto diverso a seconda del tipo di *quale*: si pensi all'allegria e la gelosia); sono *epistemicamente non intenzionali* (non hanno una struttura funzionale, anche se possono farne parte, come la sensazione di un colore nella percezione visiva di una cosa colorata, o la sensazione di un 'la maggiore' nella percezione uditiva di una melodia); sono *qualitativi* e non quantitativi e, infine, *corporei*. Sembra quindi ci siano margini per introdurre, oltre alla tradizionale biforcazione cartesiana fra *res extensa* e *res cogitans*, una terza entità che possiamo individuare come *res viva*. Si tratta di una nozione che in realtà Cartesio aveva previsto quando alla *res cogitans* intesa come essenza della dimensione spirituale aveva affiancato la *natura umana* intesa non più come sfera disincarnata del pensiero bensì, tutto al contrario, come inestricabile amalgama, indissolubile intreccio di componenti materiali e componenti spirituali.

Ora, la natura, così intesa, nient'altro mi insegna tanto chiaramente quanto che ho un corpo che sta male quando io sento dolore. Ha bisogno di cibo o bevande quando io soffro la fame o la sete, e così via; e non devo quindi dubitare che in ciò ci sia qualcosa di vero. Poi, attraverso queste stesse sensazioni di dolore, fame, sete, ecc., la natura mi insegna pure che io non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì

gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato, in modo da comporre un'unità con esso. Altrimenti, infatti, quando il mio corpo è ferito non ne risentirei dolore, io che non sono che una cosa che pensa, ma percepirei tale ferita col puro intelletto, così come un nocchiero percepisce con la vista se qualcosa si rompa nel suo vascello; e, quando il corpo ha bisogno di cibo o bevande, ciò io lo intenderei intellettualmente in modo chiaro, senza avere sensazioni confuse di fame e di sete, ché di sicuro queste sensazioni di sete, fame, dolore, ecc. non sono che modi confusi di pensare, derivanti dall'unione e (per così dire) commistione della mente col corpo.⁵

Cartesio sembra essere stato il primo, quindi, a vedere chiaramente, subito dopo aver distinto fra sostanza materiale e sostanza spirituale, le acute difficoltà derivanti da quella stessa separazione. È infatti possibile rintracciare in Cartesio, parallelamente alla stipulazione del dualismo fra *res cogitans* e *res extensa* intesi come regni ontologici separati e inconciliabili, anche il riconoscimento di una tripartizione fra *res cogitans*, *res extensa*, *res viva* o, se vogliamo, pensiero, materia e natura umana, laddove quest'ultima viene intesa come intersezione o, meglio, amalgama, di materia e spiritualità. Il luogo privilegiato di questa interconnessione fra dimensioni ontologiche che rimangono, almeno per quanto riguarda la loro essenza, separate, è il corpo vivente, la materia animata, biologica, il luogo cioè in cui le distinzioni trovano una loro effettiva, concreta fluidificazione. È lo stesso Cartesio a scorgere quindi nel suo paradigma una potente anomalia: quella della natura umana, *unione e commistione* di mente e corpo: «la natura mi insegna pure che io non sono meramente presente al mio corpo come un nocchiero lo è al suo vascello, bensì gli sono congiunto quanto mai strettamente e (per così dire) mescolato (*conjunctum et quasi permixtum*) in modo da comporre un'unità con questo».

4. Esperienza del corpo

La distinzione fra intendere e sentire non si può decifrare se non introduciamo nell'analisi un terzo, decisivo, elemento: la dimensione corporea. Essa è senz'altro presente, e in forma esplicita, nella di-

stinzione cartesiana fra *cogitationes sensibiles* (sentire, immaginare) e *cogitationes intellettive* (pensare, giudicare, volere, ecc.). E la ritroviamo poi, ancora in forma esplicita, nella distinzione fenomenologica fra *intenzionalità* e *hyle sensoriale*. Si legge in Cartesio:

So dunque che cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende intellettivamente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche (*quoque et*) immagina e sente.⁶

Immaginazione e sensazione (le *cogitationes sensibiles*) risultano, in Cartesio, chiaramente distinte dalle *cogitationes* che potremmo definire puramente intenzionali: intelletto, volontà e giudizio. Non solo. Le prime risultano problematiche alla luce dello stesso impianto cartesiano (come ben rivela la pausa di esitazione espressa dalla parola *quoque*) proprio perché per esse, a differenza che per le *cogitationes intellettive*, è essenziale un *qualcosa di più* rispetto alla dimensione del puro cogito. Questo *qualcosa di più* è la presenza attiva della corporeità.

Così mi rendo conto chiaramente che per immaginare mi ci vuole una tensione psichica tutt'affatto particolare, di cui non ho invece bisogno per intendere intellettualmente; ed è proprio questo di più, costituito da tale tensione, a mostrare chiaramente la differenza fra l'immaginazione e l'intellezione pura. Non inoltre che, in quanto differisce dalla facoltà di intendere intellettualmente, questa facoltà di immaginare, che pure è in me, non è tuttavia necessaria all'essenza di me stesso, vale a dire della mia mente, ché, anche se non l'avessi, nondimeno rimarrei senza dubbio quello stesso che sono ora; ed è di qui che sembra seguire che essa dipenda da qualche altra cosa diversa da me.⁷

Sensibilità e immaginazione dipendono quindi, in misura essenziale, da qualcosa di *altro*, che mi impone di «stare attento a non scambiare per me, imprudentemente, qualcosa che sia invece diverso da me»⁸ e che altro non è che la natura umana, più specificamente corporea. Nel sentire e nell'immaginare la mente è strettamente congiunta al corpo. Al contrario, nel dubitare, comprendere, affermare, dubitare, volere e non volere la mente sembra essere, per Cartesio, indipendente dalla corporeità. In questo senso, il sentire e l'immaginare, che pure sono *in me*, non costituiscono propriamente

la mia essenza. Si configura così, in Cartesio, quel *problema mente-mente* che la filosofia della mente contemporanea ha poi rimarcato in modo netto.⁹ Da un lato la mente cognitiva, funzionale, intenzionale, costituitiva, sostanzialmente rappresentazionale e proiettiva; dall'altro la mente fenomenica, qualitativa, iletica, sostanzialmente patica e senziente. In questa linea si inserisce anche l'importante riferimento cartesiano al volere. L'aspetto materiale-patico è connesso non all'io-posso, bensì al limite, alla resistenza che l'io nella sua organicità vive costantemente: «in me c'è una facoltà passiva di sentire, ossia di ricevere e conoscere idee di cose sensibili (...) e tali idee si producono in me senza che io vi collabori, ed anzi spesso anche contro la mia volontà».¹⁰ Nel sentire (che caratterizza la natura umana più che la sua essenza) la parola chiave è *interazione* (e non separazione) fra corpo e mente. È, inoltre, proprio dalla interazione che scaturisce l'"attrito", e dall'attrito scaturisce infine il sentire.

Quando parliamo di esperienza del corpo, ci riferiamo inoltre a una duplice accezione di esperienza. La prima accezione riguarda l'aspetto intenzionale della corporeità stessa. Si tratta del movimento corporeo, o della sua attività cinestetica, e della sintesi o identità dell'oggetto a partire dalle sue prospettive che da tale attività deriva. La seconda accezione concerne l'esperienza non intenzionale: in questo caso è all'esperienza del corpo che sente che facciamo riferimento. Il corpo vivo è quindi, a sua volta, un'entità eterogenea. Da un lato, in quanto svolge un ruolo essenzialmente cinestetico, il corpo è schema corporeo, con compiti funzionali e costitutivi, espressione dell'io posso:

Ogni linea della cinestesi (...) si svolge come un decorso di cui posso liberamente disporre, che posso liberamente fermare e di nuovo mettere in scena (...). In effetti, il sistema dei movimenti corporei è peculiarmente caratterizzato per la coscienza come un sistema soggettivamente libero. Io lo colgo nella coscienza dell'"io posso". Posso involontariamente "lasciarmi andare" e volgere i miei occhi qua o là, ma in ogni momento posso involontariamente imboccare questa o una qualsiasi linea di movimento.¹¹

Dall'altro, in quanto esprime la sua natura senziente, il corpo è coscienza vivente, organismo immerso nel mondo percettivo, essenzialmente passivo e recettivo. Esperienza del corpo senziente rispetto alla

quale, ancora una volta, sembra non possa essere esercitata alcuna distanza conoscitiva. Anche nell'analisi della corporeità fenomenologica si presenta dunque un problema relativo all'esperienza qualitativa.

Questo problema sembra sorgere dal fatto che Husserl, esattamente come Cartesio, ritiene che l'esperienza intenzionale rifletta l'essenza dell'esperienza cosciente. D'altro canto, come sia Cartesio sia Husserl riconoscono senza riserve, tale essenza non esaurisce affatto l'intera coscienza. Il sentire è infatti determinante, se non per l'essenza della coscienza, quanto meno per la sua natura. Quest'ultima intrattiene infatti una relazione intima con il corpo, inteso non solo nel suo aspetto cinestetico e costitutivo, ma anche nel suo aspetto passivo e qualitativo.

5. Esperienza della carne

È possibile ritenere che larga parte del dualismo mente/corpo sia associato a due ulteriori forme di dualismo meno evidenti ma teoricamente più sottili e altrettanto potenti. Il primo è il *dualismo mente/mente*, cioè la distinzione concettuale fra una mente intenzionale, rappresentazionale, funzionale, con compiti essenzialmente costitutivi e una mente qualitativa, fenomenica, contenutistica, materiale, senziente. La distinzione fra mente e coscienza esprime terminologicamente questa differenza concettuale. L'altro è il *dualismo corpo/corpo*, cioè la distinzione concettuale fra schema corporeo e corpo cinestetico, funzionale, attivo con fini costitutivi e corpo senziente, patico, affettivo, legato al sentire. Entrambi i dualismi guardano nella stessa direzione e sono finalizzati allo stesso scopo: individuare nell'aspetto costitutivo e in ultima analisi conoscitivo, strutturale, rappresentazionale, l'essenza dell'esperienza cosciente. Una volta sancita una distinzione fra essenza formale e natura materiale, fra intendere e sentire, immediatamente scatta il problema: la natura stessa del sentire è infatti tale da non offrire a esso alcuna possibilità di presa di distanza conoscitiva, facendolo risultare destinato a rimanere ineffabile, inesprimibile e inconoscibile.

L'alternativa a questa *impasse* è quella di offrire un concetto integrato di mente e un concetto integrato di corpo. Per offrire tale riso-

luzione è tuttavia necessario un cambiamento di paradigma, nel senso kuhniano del termine.¹² Uno dei modi per accedere a tale cambiamento paradigmatico è il tentativo, da parte di Merleau-Ponty, di ridimensionare drasticamente lo strumento della riduzione fenomenologica. La fenomenologia infatti, se interpretata come metodo riduttivo, è essenzialmente un'analisi strutturale e in ultima analisi formale dei vissuti e della loro funzione costitutiva. Il ridimensionamento della riduzione fenomenologica porta a una decisa riconsiderazione del contenuto materiale della coscienza e, di conseguenza, del corpo, inteso, tuttavia, non come mera estensione corporea, bensì come carnalità, o materialità corporea.

La carne non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine "elemento", nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, cioè nel senso di cosa in generale, a mezza strada fra l'individuo spazio-temporale e l'idea, specie di principio incarnato che introduce uno stile d'essere in qualsiasi luogo se ne trovi una particella.¹³

È la sostituzione del concetto di corporeità con il concetto di carne, insomma, il nucleo che permette il sorgere di una nuova prospettiva sia in fenomenologia che in filosofia della mente. Nella nozione di carne, infatti, si attua la possibilità di superare la rigida distinzione fra essere una cosa che pensa, o intende, ed essere una cosa che sente. Per mezzo di tale nozione, la descrizione fenomenologica della materia vivente trova il suo spazio filosofico concreto. Si tratta di una fenomenologia che supera il paradigma dualistico (nella sua triplice accezione di dualismo mente-corpo, dualismo mente-mente e, infine, dualismo corpo-corpo) a favore di un paradigma intrecciato, in cui la materia viva diventa punto focale di intersezione, rapporto osmotico fra soggetto e oggetto, fra mente e corpo. Nella figura del chiasma, utilizzata da Merleau-Ponty, l'unione di mente e corpo è un dato primitivo, originario, non ulteriormente scomponibile. Il termine, che richiama sia la figura retorica del chiasmo (quella particolare struttura della frase o verso in cui si verifica un incrocio di parole come la lettera χ dell'alfabeto greco sembra evocare), sia il termine ottico del chiasma (il punto in cui i due fasci di fibre dei nervi

ottici, dirette ai due opposti bulbi oculari, si incrociano al centro in un punto dietro i bulbi), esprime un intreccio o un incrocio. Unione, intersezione, intreccio che, in riferimento al problema mente-corpo, si manifesta ontologicamente non nel corpo esteso, né nel corpo cinestetico, o corpo vivo, bensì nella carne, materia viva, o materia cosciente, «massa interiormente travagliata». ¹⁴

6. Esperienza dell'indistinto

L'apparente valenza ossimorica dell'espressione "materia cosciente" riflette in realtà un'impostazione radicalmente diversa del problema mente-corpo. Tale espressione non deve essere intesa, infatti, come se a un dato quantitativo, oggettivo, descrivibile in terza persona si aggiungesse, come elemento emergente o sopravveniente, essenzialmente eterogeneo, un dato qualitativo, soggettivo, descrivibile in prima persona. L'espressione "materia cosciente" non deve essere intesa, in breve, nei termini di una separazione. Tale separazione può essere considerata l'origine della distinzione fra mente e materia, e quindi di tutte le distinzioni che, a cascata, discendono da essa: cervello e coscienza, *qualia* e *quanta*, stimolo e sensazione, materiale sensoriale informe e organizzazione (mentale o cerebrale), dato e interpretazione del dato. Il motivo di tale separazione sembra derivare in ultima analisi dal fatto che, solitamente, sia la materia sia la coscienza vengono descritte mediante determinazioni, attributi, proprietà e, con ciò, considerate in tutto e per tutto alla stregua di *mere cose*: ad esempio *res cogitans* (avente come attributo essenziale il pensiero da cui discendono, come sue sottodeterminazioni, i modi del *cogito*, cioè i vari tipi di *cogitationes*) e *res extensa* (avente come attributo essenziale l'estensione da cui discendono, come sue sottodeterminazioni, i modi dell'*extensio* come la figura e il moto).

Tali attributi, in quanto caratterizzano l'essenza sia della materia sia della mente, risultano in linea di principio mutualmente esclusivi. Così, la *res cogitans*, non avendo per essenza l'attributo dell'estensione, risulterà necessariamente inestesa; mentre la *res extensa*, non avendo per essenza l'attributo del pensiero, ne risulterà necessariamente priva. La materia, al di là della sua possibilità di essere rac-

chiusa nel recinto dell'estensione e della figura, non potrà che essere amorfa, grezza, informe, caotica, indeterminata, indistinta. E, per simmetria, anche la coscienza, al di là della sua possibilità di essere incanalata in *cogitationes*, non potrà che essere a sua volta cieca, amorfa, grezza, informe, caotica, indeterminata e indistinta. Da un lato abbiamo quindi la materia grezza e dall'altro la sensazione grezza, entrambe in attesa della messa in forma operata da quelle determinazioni che permettono a entrambe di convertirsi in *res*: la materia ridotta a *cosa* e, per conseguenza, la coscienza ridotta a *cosa* (come ben risulta dalla espressione cartesiana *Io sono una cosa che pensa*). In entrambi i casi, il paradigma dominante è quello del territorio geografico o, più precisamente, della mappa geografica la quale sottintende, a sua volta, la assoluta primarietà dell'estensione. Detto in altri termini, l'estensione, intesa come caratteristica essenziale della materia, si ripercuote sul concepire la mente e la coscienza, a loro volta, come un territorio, o come una regione. Quella regione delle *cogitationes* che poi, nella fenomenologia di Husserl, si trasformerà nella regione degli *Erlebnisse*.

Vi sono stati tuttavia tentativi concreti, in filosofia, di pensare senza il monopolio di questo paradigma. Merleau-Ponty, in ambito fenomenologico, ha tentato di farlo; i filosofi della mente incarnata o ecologica hanno tentato a loro volta di farlo,¹⁵ cercando di superare il modello rappresentazionale della mente a favore di un modello incorporato e agentivo; e ancora altri si stanno avviando in questa strada alternativa. Si tratta di prospettive che condividono temi comuni: il tema dello sfondo, la nozione di atmosfera, la nozione di pre-comprensione, la visione ambientale e la nozione di mondo-ambiente in cui tale visione si effettua, la figura retorica del chiasma; tutto sembra convergere verso un maggior valore che l'indistinzione, l'indeterminatezza e anche la vaghezza e opacità acquisiscono all'interno del nostro atteggiamento conoscitivo. Indistinzione, indeterminatezza, vaghezza e opacità rispetto alla quale le cose nella loro (mera) presenza si stagliano, rivelando così, insieme al valore acquisito della messa a fuoco teorica, anche l'impoverimento, l'atrofia, la rigidità del loro rivelarsi per aspetti, secondo punti di vista, cioè, appunto, determinazioni.

Le determinazioni diventano così il precipitato di una originaria, soffusa, ambientale indeterminazione che la filosofia deve riuscire a

cogliere per avvicinarsi alle cose e non limitarsi a restituirle nella loro fittizia trasparenza; quella trasparenza, chiarezza, purezza e distinzione così cara al paradigma cartesiano. Il valore della indistinzione, come motivo emergente nella filosofia della conoscenza e della mente, coinvolge sia la nozione di coscienza sia la nozione di materia. Ne fanno capo il modello intrecciato utilizzato per descrivere la natura del vivente, in cui dimensioni tradizionalmente ritenute materiali e dimensioni tradizionalmente ritenute mentali o spirituali si compenetrano e si intrecciano in un'unica figura. Si tratta di un modello non limitatamente cognitivo e rappresentazionale, ma anche agentivo da un lato e pativo dall'altro, in cui le dimensioni dell'azione e del sentire non sono più residuali rispetto alla rappresentazione ma diventano, al contrario, primarie e addirittura prioritarie rispetto alla rappresentazione che la coscienza, proiettivamente, si fa del mondo. Si tratta inoltre di un modello che, superando la rigida e atomistica distinzione stimolo-sensazione, finisce per considerare la circolarità e l'ambientalità del loro rapporto. Così la macchia pittorica non è un'estensione sensibilmente qualificata e la sensazione non è la mera risposta a una sollecitazione. Vi è sempre uno scarto fra stimolo e recezione qualitativa, scarto dato dal vissuto percettivo in prima persona.

L'interazione ambientale precede quindi la determinazione: così la durezza di qualcosa solo riduttivamente può essere letta come proprietà di quel qualcosa. La durezza di qualcosa rimanda infatti alla sua *resistenza*, quindi a un comportamento tattile e, con ciò, all'espressione primaria di un vivente. In conclusione, credo ci siano sufficienti elementi per sostenere che stiamo assistendo, in filosofia, a un cambiamento di paradigma (e non solo, banalmente, a un cambiamento di teorie o di prospettive); cambiamento che, nella misura in cui attribuisce valore filosofico a nozioni diffuse, vaghe e indistinte come quella di sfondo, ambiente, atmosfera; a nozioni intrecciate non aspettuali bensì circolari come quelle di chiasma, intreccio, amalgama e, infine, a nozioni dinamiche come quelle di ritmo e azione, offre l'accesso a un duplice risultato teorico: la messa a punto di un nuovo modello relativo alla mente e alla coscienza e la messa a punto di un nuovo modello relativo alla nozione di materia.

7. *Materia cosciente*

Abbiamo visto come il sentire sia essenziale per il costituirsi della coscienza e come esso sia, al tempo stesso, il titolo di un problema. Questo perché nella dimensione del sentire è assente quella geografia, quella struttura interna che costituisce la coscienza intellettuale, intenzionale, o cognitiva. E anche perché nella dimensione del sentire la passività prevale nettamente sulla attività, sulla volontà, sulla direzionalità. Il motivo per cui ciò si verifica risiede, d'altro canto, nel fatto che il sentire attraversa necessariamente, per potersi esercitare, un corpo. Nel proprio sentire, la coscienza non solo si dirige verso un mondo ma si colloca nel mondo; non prende le distanze né sorvola, ma è immersa, è incastonata in una realtà; non solo esercita ma anche, e soprattutto, subisce la volontà. Grazie al sentire e per mezzo del sentire la materia corporea diventa materia vivente e poi, ancora, materia cosciente.

La natura quasi ossimorica dell'espressione "materia-cosciente" è quindi un indicatore importante poiché riflette un problema filosofico che, prendendo le mosse dalla distinzione fra *res extensa* e *res cogitans* e, soprattutto, dal problema della intersezione o dello snodo fra sostanza spirituale e sostanza materiale, ha attraversato tutta la modernità per poi riversarsi nella filosofia contemporanea senza mostrare, dal punto di vista della portata concettuale, sostanziali alterazioni. Il che sembra stare a significare almeno due cose: 1. che parlare di *materia cosciente* (o di *corpo pensante*) rimanda a un modo determinato di impostare il problema mente-corpo; 2. che il nostro modo di presentare il problema è ancora fortemente condizionato, addirittura plasmato da una impostazione radicalmente dualistica.

E questo si verifica, si noti bene, non solo (come potremmo aspettarci senza sorprese) per quell'orientamento filosofico che tende a salvaguardare la specificità della dimensione coscienziale, o addirittura spirituale, qualitativa, irriducibile alla dimensione materiale, ma anche, inaspettatamente, per quell'orientamento filosofico prevalentemente scientifico, le cui asserzioni sono rigorosamente in terza persona, che tende a negare statuto ontologico alla dimensione immateriale, considerandola nel migliore dei casi mero epifenomeno emergente da un unico piano di realtà: il piano, appunto, del-

la materia, in questo caso della materia neuronale o cerebrale. Salvo poi, immancabilmente non riuscire a chiarire esattamente il *come* e il *perché* da quel piano possa emergere o sopravvenire la coscienza come evento immateriale.

Tutte le ipotesi intorno al mentale, infatti, siano esse ipotesi che mirano a salvaguardare la specificità della dimensione mentale, rispetto a quella materiale, oppure ipotesi che mirano, al contrario, ad assimilare, fino al completo scioglimento, la mente alla materia (come avviene nel caso di quelle teorie che tendono a eliminare tutte le nozioni soggettive, come il concreto flusso dei nostri vissuti di coscienza, a favore di strutture oggettive di tipo neuronale) sottintendono come motivo più profondo, come paradigma sottostante e pervasivo, un paradigma dualistico di stampo (pseudo)cartesiano. La prospettiva dualistica ha così pervaso, addirittura plasmato, la modernità, al punto tale da costituirne il paradigma forse più influente e caratterizzante, per poi riversarsi nella filosofia della mente contemporanea, almeno nella sostanza, intoccato.

Da tutto ciò è possibile, credo, ricavare una lezione: ogni volta che, in filosofia come probabilmente in ogni ambito del pensiero umano, si tende a separare, è necessario poi impiegare molto tempo per ricucire i lembi dello strappo; operazione, quest'ultima, che si rivela solitamente molto più lunga e faticosa della prima. Non è un caso se il problema della coscienza è a tutt'oggi considerato da tutti i filosofi della mente di estrazione analitica il vero *hard problem* e se si è sviluppata intorno a questo problema una corrente che si auto definisce *misteriana* proprio perché ritiene quello della coscienza un problema *in linea di principio* (e non solo di fatto) senza soluzione.¹⁶

Nel sostenere oppure, al contrario, nel negare la riducibilità della coscienza a meccanismi oggettivi (ad esempio neuronali) tali teorie così apparentemente divergenti condividono qualcosa di molto importante: esse condividono una determinata concezione della *materia* e, di conseguenza, una determinata concezione della mente e della coscienza. Si tratta di una concezione dominata da una metafora influente di tipo *geografico*. Sia la coscienza sia la materia vengono assimilati a un territorio che può essere raggiunto (non è un caso che le metafore marinare siano fra le preferite dai filosofi, compreso Cartesio) e, soprattutto, riconducibile a una *mappa*, esattamente come avviene per i terri-

tori geografici. Ancora di più. Una certa concezione della coscienza (la coscienza come luogo assolutamente certo, evidente, la coscienza come dimensione di pura immanenza, la coscienza come oggetto di riflessione, ecc.) dipende da una certa concezione della materia, una concezione sostanzialmente stilizzata, disincarnata e, per quanto paradossale, smaterializzata. Il sentire è il motivo essenziale per cui, oggi, la coscienza costituisce un *problema*. Solitamente, i motivi per cui nella filosofia della mente contemporanea si parla di problema della coscienza fenomenica o qualitativa sono i seguenti: il tratto qualitativo e il tratto soggettivo, in prima persona, della coscienza sensoriale.

Sarà la stessa tradizione fenomenologica a indicare la strada per una possibile risoluzione del problema della coscienza sensoriale. Tale strada consiste in un cambiamento non semplicemente teorico, ma paradigmatico: da un paradigma epistemologico e ontologico di tipo duale (mente/corpo; essenza/natura; contenuto intenzionale/contenuto iletico; atteggiamento fenomenologico/atteggiamento naturale; mente cognitiva/mente fenomenica; *quanta/qualia*, e così via), a un paradigma epistemologico e ontologico di tipo intrecciato, in cui mente e corpo non si fronteggiano più come due elementi separati e reciprocamente insolubili ma si intrecciano e integrano reciprocamente dando poi origine a un unico elemento reversibile e metamorfico, di cui la nozione di carne elaborata da Merleau-Ponty costituisce un significativo esemplare.

Note

- ¹ Si veda, ad esempio, D. Chalmers, *La mente cosciente* (1996), trad. it. Dynamiè, Milano 1999.
- ² Questo aspetto, oltre che nella teoria dell'intenzionalità di Husserl, è ben presente anche in Heidegger per il quale non è lecito dire che la seggiola "tocca" la parete: «il "toccare" presuppone infatti che la parete possa *essere incontrata* "dalla" sedia» (M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. Longanesi, Milano 2005, p. 76). «Un ente può toccare cose semplicemente-presenti-nel-mondo solo se, fin dall'inizio, ha un modo d'essere dell'in-essere, cioè solo se, già nel suo Esser-ci, gli è svelato qualcosa come un mondo in base al quale l'ente possa rivelarglisi al tocco e renderglisi così accessibile nel suo esser semplicemente-presente. Due enti che siano semplicemente presenti nel mondo e siano inoltre in sé stessi *senza-mondo*, non si possono mai

- “toccare”, e nessuno dei due può *essere presso* l’altro» (ivi, p. 78). Il che è un altro modo di dire che, affinché si possa parlare di autentica intenzionalità, è necessaria una coscienza, e con essa una apertura al mondo. Per la rilevanza della prospettiva di Heidegger in filosofia della mente si veda H. Dreyfus, “Heidegger’s critique of Husserl’s (and Searle’s) Account of Intentionality”, in «Social Research», vol. 60, n.1, 1993.
- ³ Si veda in particolare la “Quinta ricerca logica”, in E. Husserl, *Ricerche logiche* (1900-1901), vol. II, il Saggiatore, Milano 1968.
- ⁴ «Quando ci stiamo chiedendo se qualcuno sta avendo un’esperienza di colore, non ci stiamo chiedendo se stia ricevendo una stimolazione ambientale e se la stia analizzando in un certo modo. Ci stiamo chiedendo se sta *provando* una sensazione di colore, e questa è una domanda diversa» (D. Chalmers, op. cit., p. 15). Per una trattazione analitica dei *qualia* si veda, in particolare, N.J. Block, O. Flanagan e G. Guzeldere, *The nature of consciousness*, MIT Press, Cambridge 1997.
- ⁵ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 47.
- ⁶ Ivi, p. 133.
- ⁷ Ivi, p. 121, corsivo mio.
- ⁸ Ivi, p. 41.
- ⁹ Si veda, ad esempio, R. Jackendoff, *Coscienza e mente computazionale* (1987), trad. it. il Mulino, Bologna 1999.
- ¹⁰ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, cit. p. 131.
- ¹¹ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. Guerini e Associati, Milano 1966, p. 45.
- ¹² T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), trad. it. Einaudi, Torino 1969.
- ¹³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l’invisibile* (1964), trad. it. Bompiani, Milano 1969, p. 156.
- ¹⁴ Ivi, p. 163.
- ¹⁵ Si veda, in particolare, J.L. Bermúdez, *Thinking without words*, University Press, NewYork-Oxford 2003; A. Chemero, *Radical embodied cognitive science*, MIT Press, Cambridge 2010; A. Clark, *Supersizing the mind*, Oxford University Press, Oxford 2008 e G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*, Basic Books, New York 1999.
- ¹⁶ Si veda, ad esempio, C. McGinn, *The character of mind*, Oxford University Press, Oxford-New York 1990 per il quale «Non siamo più in grado di spiegare come un oggetto fisico abbia una parte “interiore”» (p. 36).