

La mente, il corpo, la carne.

La fenomenologia e il *problema* del sentire

Roberta Lanfredini *
lanfredini@unifi.it

ABSTRACT

Due gli intenti che mi propongo di conseguire.

Il primo intento, tassonomico, è mostrare il carattere non lineare della nozione di soggettività fenomenologica. Riflessione, intenzionalità, *hyle* materiale sono i principali “strati” che la descrizione fenomenologica della coscienza mette in risalto.

Il secondo intento, più valutativo, è mostrare come la dimensione del sentire, analiticamente distinta dalla dimensione dell’intenzionare e del rappresentare, costituisca, per la fenomenologia di Husserl, un autentico problema.

La dimensione tacita, patetica, affettiva, qualitativa, fenomenica della coscienza rimanda essenzialmente a quella di corporeità. È quindi lecito affermare che è la nozione di corporeità a costituire, in ultima analisi, un problema.

Anche il concetto di corpo, al pari di quello di coscienza è, d’altro canto, un concetto differenziato. Si può parlare infatti di corpo come materia, oppure come estensione corporea o, infine, come carne.

Nel mio intervento tenterò di mostrare: 1) la sostanziale estraneità, per la fenomenologia di Husserl, della nozione di carne; 2) come l’introduzione di tale nozione comporti un vero e proprio mutamento paradigmatico all’interno della fenomenologia: dal paradigma anti-riduzionista ma dicotomico di Husserl, di origine cartesiana, al paradigma anti-riduzionista ma interattivo e anti-dualista di Merleau-Ponty.

Nozioni caratterizzanti il primo sono quelle di mente e corpo. Nozioni caratterizzanti del secondo sono quelle di carne e chiasma.

* Università di Firenze

1. COSCIENZA E INTENZIONALITÀ

Prendiamo le mosse da una duplice questione.

- Gli stati di coscienza sono rappresentazioni?
- Tutti gli stati di coscienza sono rappresentazioni?

In questa duplice domanda, l'accento filosofico sta, com'è facile intuire, nella parola *tutti*.

Se risulta tutto sommato ovvio, infatti, che *molti* stati di coscienza rappresentino qualcosa (oggetti, eventi, stati di cose), meno ovvio è asserire che *ogni* stato di coscienza è rivolto verso qualcosa.

Chiameremo la tesi secondo la quale tutti gli stati di coscienza sono rappresentazioni di qualcosa *tesi di Brentano*. La tesi di Brentano stabilisce che:

- 1) Tutti e soli i fenomeni di coscienza sono intenzionali

Quindi che:

- 2) Nessun fenomeno fisico è intenzionale
- 3) Non esistono stati di coscienza che non siano intenzionali

È caratteristica essenziale della coscienza di dirigersi o rivolgersi verso oggetti. D'altro canto, se non esistono stati di coscienza che non possiedono tale caratteristica, e che quindi non sono intenzionali, è lecito asserire che

- 4) L'intenzionalità è caratteristica definitoria del coscienziale

Le caratterizzazioni dello stato di coscienza intenzionale sono sostanzialmente tre:

- a) Gli stati di coscienza intenzionali hanno un contenuto intenzionale;
- b) Gli stati di coscienza intenzionali possono essere diretti anche a oggetti inesistenti;
- c) Ogni stato di coscienza intenzionale è sempre circondato da una costellazione, o orizzonte, di ulteriori stati di coscienza che costituiscono lo sfondo intenzionale.¹

In modo speculare, le caratteristiche dell'oggetto inteso saranno tre:

¹ Si veda, a questo proposito, Smith 2004.

- d) L'oggetto intenzionale dipende essenzialmente da una prospettiva;
- e) L'oggetto intenzionale è indipendente dall'esistenza;
- f) L'oggetto intenzionale dipende dal contesto nel quale è situato.

Il contesto include le condizioni di sfondo dalle quali l'oggetto inteso dipende; dipendenza, quella fra contenuto intenzionale e rappresentazioni di sfondo, da cui non è possibile prescindere.

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

La prospettiva di Husserl aderisce tuttavia solo parzialmente alla tesi 1; più specificamente è la tesi 1b) che viene negata. Per Husserl, infatti, non tutti gli stati di coscienza sono diretti verso qualcosa. Il che significa che non tutti gli stati di coscienza hanno un contenuto intenzionale. Esistono infatti, per Husserl, due tipi di stati di coscienza: gli stati di coscienza *intenzionali* e gli stati di coscienza che potremo definire *iletici*. I primi riguardano il contenuto intenzionale, o formale, dell'atto; i secondi riguardano il contenuto sensoriale, materiale. Nel primo caso ciò che si intende mettere a fuoco è l'aspetto costitutivo, attivo della coscienza. Nel secondo caso, è l'aspetto recettivo, patetico, affettivo della coscienza quello che si vuole precisare.

Chiameremo *tesi di Husserl* la tesi secondo la quale l'intenzionalità non esaurisce la nozione di coscienza, non costituendone carattere definitorio.

La considerazione che Husserl dà della dimensione sensuale e affettiva costituisce un passo avanti considerevole nella trattazione filosofica della coscienza. Si tratta di un passo che condiziona fortemente, ad esempio, tutta la filosofia della mente contemporanea la quale, com'è noto, considera la distinzione fra mente e coscienza una delle distinzioni, forse *la* distinzione fondamentale del proprio ambito di ricerca.²

² Si veda, ad esempio, Chalmers 1999, Ludlow *et. al.* 2004, Block, *et. al.* 1997.

2. COSCIENZA E SENTIRE

Anche in Husserl, come sarà poi in filosofia della mente, esistono quindi due tipi di contenuto di coscienza: il contenuto intenzionale (formale, intenzionale) e il contenuto qualitativo (iletico, materiale). Il tratto distintivo del primo è l'intendere, o il significare; il tratto distintivo del secondo è il sentire. Il primo ha una struttura, quella struttura che permette all'atto di coscienza di dirigersi verso qualcosa che non è in esso contenuto; il secondo è dotato di materia sensoriale, quella materia che riempie l'atto intenzionale di *plena*, in una parola di sensazioni e che, così facendo, permette alla struttura interna di uno stato di coscienza – il suo contenuto intenzionale – di orientarsi verso un determinato oggetto d'esperienza. Il contenuto intenzionale fornisce all'atto la sua direzionalità; il contenuto iletico la sua determinatezza. Il primo caratterizzerà la mente cognitiva; il secondo la coscienza fenomenica, o qualitativa.

Quella che diventerà una delle distinzioni cruciali della filosofia della mente è tuttavia chiaramente presente non solo nella fenomenologia di Husserl, ma anche nella prospettiva di Descartes.

La differenza fra contenuto intenzionale e contenuto qualitativo è infatti facilmente rintracciabile, nelle Meditazioni metafisiche, nella distinzione fra *cogitationes intellettive* (pensare, giudicare, volere, etc.) e *cogitationes sensibili* (sentire e immaginare).

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. (Descartes 1997, p. 47).

Immaginazione e sensazione (le *cogitationes sensibili*) risultano, in Descartes, chiaramente distinte dalle *cogitationes* che potremmo definire puramente intenzionali: intelletto, volontà e giudizio, come ben rivela la pausa di esitazione espressa dalla parola *quoque*.

Così mi rendo conto chiaramente che per immaginare mi ci vuole una tensione psichica tutt'affatto particolare, di cui non ho invece bisogno per intendere intellettualmente; *ed è proprio questo di più, costituito da tale tensione*, a mostrare chiaramente la differenza fra l'immaginazione e l'intellezione pura. Noto inoltre che, 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. (Descartes 1997, p. 121, *corsivo mio*).

Sensibilità e immaginazione dipendono quindi, in misura essenziale, da qualcosa di diverso da me, qualcosa di non essenziale. Questo *qualcosa di più*, che mi impone di «stare attento a non scambiare per me, imprudentemente, qualcosa che sia invece diverso da me» (Descartes 1997, p. 41), altro non è che la natura umana, più specificamente corporea. Da questo punto di vista, l'utilizzo del termine “materiale” per designare la coscienza qualitativa o non intenzionale, risulta essere appropriato perché rende conto dell'indiscutibile e strettissimo legame fra *qualia* sensoriali e corpo: sentire e immaginare, non essendo semplici funzioni intellettive, passano *attraverso* una materialità sensoriale, quindi attraverso un corpo, per potersi attuare.

Per Descartes esiste quindi, anima e centro propulsore di ogni coscienza, una dimensione non intenzionale, sensoriale, impressionale, affettiva, passiva; tratto profondamente diverso dalla dimensione attiva, esplicita, trasparente, funzionale, in una parola rappresentazionale. Essere una cosa che pensa significa *anche* avere una coscienza sensoriale e, quindi, 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 risultare indipendente dalla corporeità. In questo senso, il sentire e l'immaginare, che pure sono *in me*, non costituiscono propriamente la mia essenza. O, detto in terza persona: il sentire e l'immaginare non sono necessari per il “buon funzionamento” dell'agente cognitivo, e questo proprio a causa della loro stretta dipendenza da qualcosa di esterno, di estraneo: questo “qualcosa” è il corpo.³

Sembra così profilarsi in Descartes, come sarà poi nella filosofia della mente contemporanea⁴, un problema mente/mente che si interseca con il più tradizionale problema mente/corpo, problema dovuto alla particolare natura ontologica del sentire e dell'immaginare. Il sentire genuinamente inteso coinvolge infatti in misura essenziale il corpo, quindi la trascendenza. E, con la trascendenza, si fa strada nuovamente il dubbio.

³ Cfr., ad esempio, Carriero 2009.

⁴ Si veda, ad esempio, Jackendoff 1987.

Una possibile soluzione al problema mente-mente sta nel progressivo riconoscimento, accanto all'idea della *pura* immanenza, di una nozione naturale, relazionale, corporea della coscienza e della soggettività. È così che la nozione di *interazione* (e non di separazione) fra corpo e mente e, più in generale, fra immanenza e trascendenza, comincia a farsi strada in Descartes con l'introduzione della nozione di *natura umana*, e insieme ad essa dell'idea che «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» (Descartes 1997, p. 131).

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, etc., 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 rompe 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, etc. non sono che modi confusi di pensare, derivanti dall'unione e (per così dire) commistione della mente col corpo. (Descartes 1997, p. 133)

La soggettività naturale, lungi dall'essere un timoniere, un occhio interiore in un fantomatico teatro o un Dio nella macchina⁵, è inestricabilmente connessa con la materia. La commistione fra mente e corpo, inoltre, se da un lato opacizza la trasparenza essenziale del cogito cartesiano, inquinandolo con elementi di trascendenza, dall'altro dona alla coscienza quella pienezza e naturalità che andrebbe, altrimenti, inevitabilmente perduta. Pienezza che solo la nozione di natura umana, insieme alla «inestricabile amalgama» che ne costituisce il fondamento, restituisce di nuovo all'analisi filosofica.

⁵ Si veda, ad esempio, Rorty 2004, Ryle 2007, Dennett 2003.

3. COSCIENZA E CORPO VIVO

Qual è, in Husserl, il ruolo giocato dal corpo rispetto alla importante distinzione fra coscienza intenzionale e coscienza iletica, fra contenuto formale e contenuto materiale?

Nella fenomenologia di Husserl, il corpo sembra giocare un duplice ruolo. Il primo riguarda l'aspetto intenzionale e formale della coscienza: il corpo è componente essenziale della sintesi delle apparenze e dell'unità prospettica dell'oggetto. Si tratta di una dimensione che riguarda l'attività cognitiva del soggetto: se non ci fossero movimenti cinestetici, la sintesi unitaria delle apparenze sarebbe impossibile. Da qui, la necessità del corpo. Da questo punto di vista, il corpo costituisce una necessaria integrazione dell'essenza intenzionale, formale, strutturale, di un atto.

Il secondo ruolo concerne l'aspetto sensoriale e fenomenico della coscienza: la coscienza passiva, inespressa che – per Husserl come per Cartesio – passa necessariamente attraverso il corpo. Il sentire *in quanto tale* non è una funzione della mente cognitiva, non essendo riducibile all'insieme di operazioni che traducono le informazioni derivanti dai dati sensoriali. La nozione di *Leib* estende la pura immanenza del «flusso senza inizio e senza fine di vissuti» (Husserl 2002 p. 96) alla sua «diffusione» in un corpo rispetto al quale tale flusso risulta inestricabilmente connesso:

l'unità dell'uomo abbraccia entrambe le componenti, non come realtà legate l'una all'altra soltanto esteriormente, bensì come due realtà intimamente intrecciate e in certo modo compenetrantesi. (Husserl 2002, p. 98)

La nozione di corpo vivo comprende tuttavia due elementi, la materia e l'estensione corporea, che intrattengono rispettivamente, con l'immanenza del flusso di coscienza, una diversa relazione. Per essere obiettivamente esperibile, la coscienza deve risultare il fattore animante di un corpo vivo obiettivo, anche se non a priori e necessariamente di un corpo vivo materiale. In altri termini, solo fra flusso di vissuti e estensione corporea vige una relazione non empirica e necessaria.

Da un lato, quindi, il risultato dell'unione fra flusso e *Leib* (inteso come corpo materiale) è l'io uomo o io empirico, con i suoi stati psichici, le sue caratteristiche personali, le sue disposizioni di carattere e così via. Dall'altro, il risultato dell'unione fra flusso e *Leib* (inteso come estensione corporea) è non l'io empirico, bensì il corpo vivo in generale.

Così, per Husserl, il problema mente-corpo è in realtà un problema composito, articolato, almeno a prima vista, in due problemi distinti: a) il problema (naturalistico) del rapporto fra coscienza e corpo materiale; b) il problema (fenomenologico) del rapporto fra coscienza e corpo inteso come corpo vivo. È, quindi, la nozione di corpo a fare da ago della bilancia fra dimensione fenomenica (o qualitativa) e dimensione cognitiva (o intenzionale) del mentale. Il corpo vivo è, infatti, a sua volta un'entità eterogenea. Da un lato, in quanto svolge un ruolo essenzialmente cinestetico, il corpo è schema corporeo disincarnato, con compiti funzionali e costitutivi:

Ogni linea della cinestesi decorre in un modo suo proprio, totalmente diverso da una serie di dati sensibili. Essa si svolge come un decorso di cui posso liberamente disporre, che posso liberamente fermare e di nuovo mettere in scena in quanto realizzazione originariamente soggettiva. In effetti, il sistema dei movimenti corporei è peculiarmente caratterizzato per la coscienza come un sistema soggettivamente libero. Io lo colgo nella coscienza dell' "io posso". Posso involontariamente "lasciarmi andare" e volgere i miei occhi qua o là, ma in ogni momento posso involontariamente imboccare questa o una qualsiasi linea di movimento. (Husserl 1993, p. 45)

Dall'altro, in quanto esprime la sua natura senziente, esso è coscienza vivente, organismo immerso nel mondo percettivo, essenzialmente passivo e recettivo.

Anche per la fenomenologia, comunque, una volta prese le distanze dall'impostazione naturalistica espressa dalla relazione fra coscienza empirica e corpo materiale, sorge impellente il problema di chiarire sia il rapporto fra corpo materiale e corpo vivo (o coscienza vivente, incorporata), sia il rapporto fra quest'ultimo e schema corporeo (o corpo cinestetico). Il che significa individuare, anche all'interno della stessa fenomenologia, sia pure in una diversa configurazione, un problema relativo agli stati qualitativi.

Ciò sembra dipendere dal fatto che per Husserl, esattamente come per Cartesio, la struttura intenzionale riflette l'essenza della coscienza. Se consideriamo quindi la coscienza dal punto di vista della sua *essenza*, solo il corpo cinestetico, e non il corpo senziente, sembra rientrare dentro i confini dell'essenzialità. D'altro canto, come sia Descartes sia Husserl riconoscono senza riserve, l'essenza della coscienza (l'intenzionalità) non è affatto l'intera coscienza. Il sentire è infatti determinante, se non per l'essenza della coscienza, quanto meno per la sua natura. La natura della coscienza, nel suo *patire* l'esperienza del mondo, 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.

Occorre però riconoscere che il concetto di *patire esperienza* occupa, nella fenomenologia di Husserl, uno spazio molto ridotto rispetto a quello occupato dall'intenzionalità, cioè al *fare esperienza*. L'intenzionalità è pur sempre l'essenza dell'atto; il contenuto iletico, benché fondamentale, è – in definitiva – assolutamente inessenziale. Questo atteggiamento filosofico si riversa nella concezione fenomenologica del corpo e nel privilegio accordato al corpo estensivo, cinestetico, funzionale rispetto al corpo concreto e materiale.

4. COSCIENZA E MATERIA VIVA

La descrizione fenomenologica della coscienza si trova quindi allo stesso bivio di quella cartesiana. Da un lato, accentuando la distinzione fra qualità e materia (essenza intenzionale) e dimensione sensoriale (*hyle* materiale), apre la strada al configurarsi di un problema mente-mente, cioè al problema del rapporto fra mente funzionale e mente fenomenica. Quello stesso rapporto che, come abbiamo visto, la filosofia della mente contemporanea legge come metafisicamente duro, addirittura insolubile. La soluzione alternativa consiste nel rimarcare la rilevanza fondamentale e in un certo senso l'autonomia della *hyle* materiale. Rilevanza che, a dire il vero, Husserl ha sempre dichiarato, basti pensare alla centralità della nozioni di intuizione, riempimento sensibile, sintesi passiva, e così via. D'altro canto, dichiarare la centralità della materialità sensoriale non significa ancora elaborare una *effettiva* fenomenologia iletica.⁶

Come abbiamo visto, sia in Descartes, sia in Husserl esiste un *hard problem* che concerne in larga parte la nozione di materia, o di corpo materiale, intesa come condizione essenziale per sentire qualcosa, o per avere intuizione di qualcosa. Il problema riguarda quindi, in ultima analisi, il ruolo della nozione naturale, concreta, materiale di corpo: non l'essenza dell'essere umano, quindi, ma la sua natura. Problema che la rigida distinzione fra atteggiamento naturale e atteggiamento fenomenologico sembra in larga parte accantonare.

Il fatto è che senza un concetto integrato di corpo non sembra possibile risolvere né il problema mente-corpo né il problema mente-mente. Per offrire

⁶ Si veda, ad esempio, Henry 2001.

tale risoluzione è necessario un cambiamento di paradigma, nel senso kuhniano del termine.⁷ Un cambiamento in grado di reintrodurre il concetto materiale, e non solo estensivo, di corpo nella prospettiva fenomenologica. Tale cambiamento paradigmatico si accende con il tentativo da parte di Merleau-Ponty di ridimensionare drasticamente lo strumento della riduzione fenomenologica, intesa come analisi strutturale e in ultima analisi formale dei vissuti e della loro funzione costitutiva, a favore di una forte riconsiderazione del contenuto materiale della coscienza e, di conseguenza, del corpo inteso non come mera corporeità, o estensione corporea, bensì come carnalità, o materialità corporea. È la sostituzione del concetto di corporeità con il concetto di carne, insomma, il nucleo che permette lo scaturire di una nuova prospettiva sia in fenomenologia che in filosofia della mente.

Per dirla in termini kuhniani, è la *carne* l'esemplare da cui prende avvio il nuovo paradigma. In tale nozione, infatti, si concreta la possibilità di superare la rigida distinzione fra essere una cosa che pensa, o intende, e essere una cosa che sente. Nella nozione di carne la fenomenologia materiale della *materia vivente* trova il suo spazio filosofico concreto. Si tratta di una fenomenologia che supera il paradigma faccia a faccia (nella sua duplice accezione di mente-corpo e mente-mente) a favore di un paradigma intrecciato, in cui la materia viva diventa punto focale di intersezione, perno del rapporto osmotico fra oggetto e oggetto, fra mente e corpo.

Nella figura epistemologica del chiasma, utilizzata da Merleau-Ponty, l'unione di mente e corpo è un dato primitivo, originario, non ulteriormente scomponibile. Il termine 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). L'unione, intersezione, l'incrocio espresso dalla figura epistemologica del chiasma si esprime ontologicamente non nel corpo esteso, né nel corpo cinestetico, o corpo vivo, bensì nella carne, o materia viva.⁸

⁷ Si veda in particolare Kuhn 1963.

⁸ Si veda Merleau-Ponty 2003, 2007 (in particolare pp. 147 e ss); si veda anche Lakoff e Johnson 1999.

5. CONCLUSIONI

Il mio contributo ha preso le mosse da un *problema*: il problema del sentire.

Problema avvertito da Descartes, con la sua distinzione fra *cogitationes intellettive* e *cogitationes sensibili*, e che si esprime nella contrapposizione fra essenza e natura umana. Problema ereditato dalla fenomenologia con la distinzione fra contenuto intenzionale (o formale) e contenuto qualitativo (o materiale) e che si esprime nella relazione fra atteggiamento fenomenologico e atteggiamento naturale. Problema che si rivergerà, infine, nella filosofia della mente, con la distinzione fra mente cognitiva e mente fenomenica e la conseguente difficoltà di rendere conto in termini scientifici e oggettivi dei stati qualitativi, o *qualia*: colori, odori, suoni e, in genere, quelle che tradizionalmente sono le proprietà secondarie.

Perché il sentire è il titolo di un problema? Perché nella dimensione del sentire è assente quella geografia, quella struttura interna che costituisce la coscienza intellettiva, o intenzionale, o cognitiva. E perché nella dimensione del sentire la passività prevale nettamente sulla attività, sulla volontà, sulla direzionalità. Ciò avviene perché 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.

Il sentire (che con accortezza deve essere distinto dalla risposta a uno stimolo) è il motivo essenziale per cui, oggi, la coscienza costituisce un *problema*. Non solo per la filosofia della mente, ma anche per la relazione fra filosofia e scienza, in particolare per la relazione fra filosofia e neuroscienze. 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, comunicabile e quindi, in ultima analisi, inconoscibile.⁹ 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.

⁹ Si veda, ad esempio, Schlick 1979.

Sarà, tuttavia, la stessa tradizione fenomenologica a indicare la strada per una possibile risoluzione del problema della coscienza sensoriale. La strada indicata sta in una sostituzione paradigmatica: da un modello epistemologico e ontologico di tipo duale (mente/corpo; essenza/natura; contenuto intenzionale/ contenuto iletico; atteggiamento fenomenologico/atteggiamento naturale; mente cognitiva/mente fenomenica; quanta/qualia, ecosìvia) a un modello epistemologico e ontologico di tipo intrecciato, in cui mente e corpo non si confrontano più come da due rive opposte dello stesso fiume, ma rimandano l'uno all'altra e, reciprocamente, si intersecano e congiungono come due correnti interne a quello stesso fiume che è il flusso dei nostri vissuti.

BIBLIOGRAFIA

- Block, N., Flanagan, O. J., & Güzeldere, G. (1997). *The nature of consciousness*. Cambridge-London: MIT Press.
- Carriero, J. (2009). *Between two world. A Reading of Descartes's Meditations*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Chalmers, D. (1999). *La mente cosciente*. Milano: Dynamic. [1996]
- Dennett, D. (2003). *Coscienza*. Milano: Bompiani. [1991]
- Descartes, R. (1997). *Meditazioni metafisiche*. (trad. it. di S. Landucci). Bari: Laterza. [1897-1913]
- Henry, M. (2001). *Fenomenologia materiale*. (trad. it. di E. de Liguori e M. L. Iacarelli). Milano: Guerini. [1990]
- Husserl, E. (1993). *Lezioni sulla sintesi passiva*. (trad. it. di V. Costa). Milano: Guerini. [1966]
- Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I. (trad. it. di V. Costa). Torino: Einaudi. [1913]
- Jackendoff, J. R. (1987). *Consciousness and the computational mind*. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Kuhn, T. (1963). The function of dogma in scientific research. In A. C. Crombie, *Scientific change. Historical studies in the intellectual, social and technical conditions for scientific discovery and technical invention*,

from antiquity to the present (pp. 347-369). London: Heinemann Educational Books.

- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- Ludlow, P., Nagasawa, Y., & Stoljar, D. (Eds.) (2004). *There's something about Mary. Essays on Phenomenal Consciousness and Frank Jackson's knowledge argument*. Cambridge-London: MIT Press.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. (trad. it. di A. Bonomi). Milano: Bompiani. [1945]
- Merleau-Ponty, M. (2007). *Il visibile e l'invisibile*. (trad. it. di A. Bonomi). Milano: Bompiani. [1964]
- Rorty, R. (2004). *La filosofia e lo specchio della natura*. (trad. it. di G. Milloni e R. Salizzoni). Milano: Bompiani. [1980]
- Ryle, G. (2007). *Il concetto di mente*. (trad. it. di G. Pellegrino). Milano-Bari: Laterza. [1949]
- Schlick, M. (1987). *Forma e contenuto*. (trad. it. di P. Parrini e S. Ciolli Parrini). Milano: Boringhieri. [1938]
- Smith, D. W. (2004). *Mind World. Essays in Phenomenology and Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press.

