

Fenomenologia Psicopatologia **Neuroscienze.** Lo status quaestionis*

Angela Ales Bello

Naturalizzare la fenomenologia?

La fenomenologia deve fare i conti con le nuove indagini nel campo delle scienze, in particolare quelle biologiche e psicologiche.

Il termine “deve” ha bisogno di una giustificazione. Presuppone, infatti, in primo luogo, che si sia convinti della validità dell’impostazione teoretica offerta dalla fenomenologia – e ci si riferisce in particolare alla fenomenologia “classica”, quella elaborata dal caposcuola Edmund Husserl e sostenuta da alcuni suoi discepoli, quali Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius¹. Tale convinzione non nasce né da una simpatia, né da una scelta occasionale, ma da una meditata presa di posizione; infatti, il programma fenomenologico è caratterizzato dalla ricerca di ciò che è vero nella misura in cui si manifesta, si mostra con le sue caratteristiche essenziali, con il suo senso. Si tratta della massima disponibilità a lasciar parlare le “cose”, *Sachen*, cioè tutto ciò che ci si presenta, compresi noi stessi, mettendo tra parentesi le stratificazioni culturali.

Questa è la nota distintiva di tutta la scuola fenomenologica, anche di quella che si delinea nel corso del Novecento a livello europeo. Si pensi a Jean Paul Sartre e a Maurice Merleau-Ponty in Francia, ad Enzo Paci in Italia, e a coloro che attraverso Martin Heidegger si sono allontanati certamente dal solco tracciato da Husserl, ma hanno mantenuto un legame con l’atteggiamento di ricerca fondamentalmente descrittivo, di un particolare tipo di descrizione, quella che tende a mettere in evidenza il “senso” delle cose.

Come è noto, i fenomenologi hanno sempre “fatto i conti” con le scienze. D’altra parte, questo è un motivo che attraversa la filosofia occidentale fin dal momento in cui è stato elaborato l’approccio “scientifico” alla realtà nell’età moderna. Galileo Galilei stesso si definiva filosofo e in seguito i filosofi “di professione”, spesso anche gli scienziati, hanno cercato di comprendere la formazione delle scienze, hanno indagato, soprattutto dal punto di vista gnoseologico, la modalità di questa nuova ricerca.

Si è delineata, pertanto, una duplice presa di posizione: da un lato, alcuni filosofi si sono messi al servizio dell’indagine scientifica, convinti che, in fondo, quello potesse essere un cammino veritativo – tale atteggiamento ha trovato il suo culmine nel Positivismo e nel Neopositivismo; dall’altro lato, si è configurata una netta contrapposizione, basata proprio sulla diversità dell’approccio metodico delle due indagini – in questo caso il momento culminante è rappresentato dalla filosofia di Heidegger. Si può dire sinteticamente che la cosiddetta filosofia moderna e la filosofia contemporanea sono attraversate da questi due atteggiamenti.

Come si è schierato Husserl, un matematico diventato filosofo? Egli ha cercato di “comprendere” la struttura stessa dell’approccio scientifico e di vagliare fino a che punto tale approccio potesse “rendere conto” – secondo la formula classica del *logon didonai* – del senso della realtà. Le due questioni sono connesse: analizzando il metodo delle scienze, Husserl nota la loro insufficienza a dare una visione della realtà valida e convincente, che rispetti il canone dell’evidenza – a suo avviso fondamentale. Questo tema at-



Professore emerito di Storia della Filosofia Moderna e Contemporanea, Pontificia Università Lateranense, Roma

traversa il suo cammino di ricerca dalla *Filosofia come scienza rigorosa* alla *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, per citare due tappe fondamentali².

La scienza è ancorata, secondo Husserl, in ultima analisi, a una posizione “naturalistica”, mentre la filosofia ha avuto sempre come sua caratteristica l’esigenza di porsi da un punto di vista diverso, di epochizzare l’atteggiamento “naturale” – è il cambiamento di prospettiva indicato da Eraclito nella contrapposizione fra desti e dormienti, da Parmenide nel viaggio iniziatico verso la rivelazione dell’Essere da parte della Dea, da Platone nella liberazione dei prigionieri dal fondo della caverna nel famoso “mito” della *Repubblica*.

Husserl condivide tutto ciò. Si veda il suo “testamento spirituale”, contenuto in alcuni testi degli anni 1937-1938, in cui fa un bilancio della sua

posizione e afferma di essere in consonanza con l’intenzione profonda della filosofia occidentale; egli ritiene, anzi, di avere per la prima volta sviluppato il programma che era stato proposto agli inizi della speculazione greca³. Ma che cosa è accaduto recentemente? Sono state elaborate le scienze naturali della mente, cioè le scienze cognitive e le neuroscienze. Proprio perché queste discipline riguardano più direttamente l’essere umano, sono sollecitate a porsi domande che mostrano un’apertura verso l’antropologia filosofica.

Ciò rappresenta un punto d’arrivo del processo di quel particolare tipo di ricerca che chiamiamo scientifica, che si può descrivere in modo molto generale, notando che essa nasce nell’età moderna avendo di mira la comprensione del mondo “fisico”, la natura e i suoi movimenti meccanici, si estende all’essere umano analizzato sotto il profilo fisico e psichico, ponendo un problema di fondo: come conciliare questi due aspetti? L’essere umano fa parte della natura, della natura vivente, ma anche se ne distingue per la sua capacità di riflessione e autoriflessione.

In quale misura possono le scienze con i loro procedimenti metodici giustificare ciò? Chi ha fiducia proprio in tali procedimenti e, nello stesso tempo, vuole affrontare i problemi indicati, può percorrere molte strade, ma una è particolarmente sollecitante: è la posizione di coloro che vogliono tradurre i risultati dell’analisi fenomenologica, ritenuta valida, nel linguaggio scientifico, considerando indubbiamente importanti i risultati ottenuti dalle scienze attraverso i procedimenti matematici. Ciò accade in due direzioni di ricerca, come indicano Gallagher e Zahavi⁴. La prima proposta consiste nella formalizzazione logica della fenomenologia, sostenuta da Eduard Marbach; la seconda è

I progressi nel campo delle scienze cognitive e le neuroscienze sollecitano l’uomo a porsi importanti domande

avanzata dal *Centre de Recherche en Epistémologie Appliquée* di Parigi, a cui aderiscono il matematico Jean Petitot, il filosofo Jean-Michel Roy, il neurobiologo Francisco Varela e lo

psichiatra Bernard Pachoud, i quali ritengono di poter matematizzare la fenomenologia, in modo tale che essa acquisti un’ulteriore validità. È proprio ciò che Husserl non voleva fare, ritenendo, al contrario, che fosse la fenomenologia, in quanto filosofia, a dover giustificare la matematica.

Gallagher e Zahavi, difendendo l’impostazione fenomenologica, si schierano, piuttosto, con quella che ritengono sia la posizione di Merleau-Ponty; citando un’affermazione contenuta in *La struttura del comportamento*, scrivono: «...L’idea di Merleau-Ponty è che la stessa fenomenologia possa essere cambiata e modificata attraverso un dialogo con le discipline scientifiche»⁵, quindi dialogo e non matematizzazione o formalizzazione.

Essi citano la *Struttura del comportamento*, ma c’è un libro che mi sembra più importante per l’argomento che stiamo trattando: *La natura*⁶. Attraverso un colloquio con Husserl, Merleau-Ponty esamina i possibili concetti di Natura e individua quello proposto dagli scienziati ed un altro più profondo e qualitativamente diverso. In realtà, Husserl aveva giustificato il primo non solo come un dato

puramente storico, ma come avente il suo fondamento in una struttura della percezione umana. Quando consideriamo le cose materiali come “mere cose” e astraiano da qualsiasi predicato di valore, allora otteniamo un’idea circoscritta di natura. Commenta acutamente Merleau-Ponty: «Questa concezione delle “mere cose” ha una portata generale; noi giungiamo spontaneamente ad adottarla quando il nostro Io, invece di vivere nel mondo, decide di cogliere (*erfassen*), di oggettivare. In queste condizioni, l’Io diviene “indifferente”, e il correlato di questa indifferenza è la mera cosa»⁷.

La parola-chiave di questo testo è “oggettivare”; infatti, è una possibilità offerta quella di porsi in modo oggettivo, ma tale oggettivazione dimentica che dietro a questo mondo oggettivato c’è un altro mondo, un mondo più originario, altro rispetto alle idealizzazioni che è possibile costruire, è il mondo vissuto *leibhaft*, in carne ed ossa, l’ultimo mondo dietro il quale non c’è altro, è il luogo di origine. La via per raggiungerlo passa attraverso il corpo incarnato. Sembra che il progetto di Merleau-Ponty sia il seguente: «Attraverso il movimento della scienza, giungere a mettere in questione l’Essere - oggetto della Natura, pervenire alla Natura di cui siamo parte, alla Natura in noi - e iniziare così una revisione dell’ontologia dell’oggetto, *a fortiori*, poiché il foglio natura si stacca dall’*ob-iectum* e raggiunge il nostro essere totale»⁸. E questa è proprio l’intenzione di Husserl. Cito come emblematico un testo dedicato alla *Teleologia* del 1931, nel quale Husserl giunge, attraverso una ricerca regressiva che lo conduce ai sentimenti originari e agli istinti originari, ad affermare che: «... appare “istintivamente” preindicata per me la costituzione di tutto il mondo, dove le stesse funzioni di possibilità hanno in precedenza il loro alfabeto essenziale, la loro grammatica essenziale»⁹. E “tutto il mondo” comprende la natura.

Dialogo con le scienze? Quale interdisciplinarietà?

L’obiezione che si può avanzare è, in fondo, quella stessa che Gallagher e Zahavi si pon-

gono, perché, se tornare alle cose stesse significa lasciarsi guidare dall’esperienza, il problema è: *quale esperienza?*

Essi aggiungono, infatti: «Dobbiamo prestare attenzione al modo in cui facciamo esperienza della realtà». Certamente i fatti empirici concreti fanno parte dell’esperienza, ma come sono ottenuti questi “fatti”? Con quali procedimenti teorici? Non si tratta da parte del fenomenologo di chiudersi all’interno di una roccaforte ritenuta inespugnabile, è giusto il dialogo e il confronto critico, come auspicano gli autori, ma è necessario rispettare le regole di fondo dell’impostazione fenomenologica, altrimenti non si tratta più di fenomenologia, come loro stessi più volte sostengono. Importante è capire la qualità dei cosiddetti “fatti empirici” e, ribadiamo, anche i procedimenti con i quali sono ottenuti. Altrimenti si tratta di un “mettere insieme” risultati che provengono da fonti diverse: quelli che provengono dalla fenomenologia sono caratterizzati dall’intuizione e dall’evidenza, quelli che provengono dalle scienze passano generalmente attraverso complessi procedimenti teorico-pratici, che non hanno certamente usato l’epoché fenomenologica. Si tratta di quello che Husserl definisce: processo di categorizzazione¹⁰.

Il tentativo di “mettere insieme” è molto diffuso, e la cosa interessante è che sia sostenuto prevalentemente dai filosofi, come se ci fosse un senso di colpa nel non tenere conto sufficientemente dei risultati delle scienze. È chiaro che ogni nuovo apporto culturale rappresenta una sfida intellettuale e che non bisogna ignorarlo. Scrivono Gallagher e Zahavi: «Il tentativo di impegnarsi in un dialogo con le scienze cognitive costringe la fenomenologia a concentrarsi maggiormente sui problemi»¹¹ e questo è molto giusto; il testo prosegue così: «...e può controbilanciare quella che ancora rimane una delle sue debolezze: la preoccupazione per l’esegesi».

Si può notare che questa preoccupazione permane e ciò è inevitabile perché rientra nello spirito della ricerca filosofica, tanto più che la scuola fenomenologica, pur avendo,

come si diceva sopra, una sua linea di fondo, si è dispersa in tanti rivoli, che hanno preso anche direzioni diverse. La scelta di rimanere aderenti alla fonte o di seguire un rivolo particolare rispetto alla fonte comporta inevitabilmente un'esegesi, dunque sorge sempre la domanda radicale: *che cosa è veramente la fenomenologia?*

Basti pensare alle diverse interpretazioni che già all'interno della prima scuola fenomenologica sono proposte: da un lato, la cosiddetta fenomenologia realistica di Adolf Reinach, Edith Stein e Conrad-Martius¹², e dall'altro l'impostazione di Heidegger. Certo è necessaria una presa di posizione netta, ma questa non può essere determinata da fatti "empirici". I fatti possono essere utili per mostrare i livelli ai quali la ricerca si attesta e non possono essere ignorati, al contrario devono essere "compresi", ma la comprensione si muove a livello trascendentale¹³.

Tuttavia, si può notare che prevale un orienta-

mento, secondo il quale soprattutto i filosofi sono d'accordo nel sostenere la collaborazione fra la fenomenologia e le scienze e, in particolare, le neuroscienze.

Si leggano le parole di Laura Boella: «L'empatia, che stavo studiando nell'orizzonte della fenomenologia, si è rivelata il primo grande ponte verso le neuroscienze: ormai una vasta gamma di risultati sperimentali offre dati importanti sulle strutture neurali sottostanti alla capacità umana di mettersi in relazione con gli altri»¹⁴. Ella certamente non assume un atteggiamento "riduzionista": «L'intera analisi condotta fin qui va in direzione opposta alla riduzione della complessità dell'esperienza morale a meccanismi cerebrali»¹⁵, al contrario sottolinea la necessità di riconoscere un'intersezione tra ricerca neuroscientifica e modelli biologici, psicologici, antropologici, sociologici e filosofici.

Si leggano ancora le parole di Vincenzo Costa: «Comincia così ad emergere, in positivo, in che senso una collaborazione tra fe-

nomenologia e neuroscienze ci pare possa essere feconda e necessaria: le neuroscienze si muovono all'interno della coppia noto/ignoto, mentre la fenomenologia si muove all'interno della coppia chiaro/scuro»¹⁶. In questo caso, però, la contrapposizione noto/ignoto e chiaro/scuro fa la differenza fra le due impostazioni.

Nelle prese di posizione ora indicate si tratta e non si tratta di naturalizzare la fenomenologia. Quando si parla di neuroetica, anche se è non chiamata in causa direttamente la fenomenologia, siamo di fronte ad un connubio che consente a Laura Boella di affermare: «Non è certo privo di significato il fatto che le neuroscienze abbiano portato al centro dell'interesse aspetti della relazione intersoggettiva che assumono rilievo fonda-

mentale per la morale e la politica come la cura, l'empatia, la lealtà, la reciprocità e la giustizia»¹⁷. Tuttavia, si constata che «nessuna "sorpresa" per quanto riguarda la condotta

morale può venirci dalle neuroscienze»¹⁸.

Il correttivo che introduce Costa alla sua proposta di collaborazione con le neuroscienze è «costituito da un'intelaiatura di significati, dall'ordine del simbolico»¹⁹, che caratterizza il mondo umano.

La questione di fondo rimane quella del modo in cui sia possibile l'interdisciplinarietà e su che cosa essa possa basarsi, se l'essere umano non è riducibile al suo cervello.

Allora, è lecito domandarsi se si possa rovesciare il rapporto fenomenologia-scienze e, quindi, fenomenologizzare le scienze.

Fenomenologizzare le neuroscienze?

Per rispondere a questa domanda, è opportuno esaminare un'altra proposta che viene dal mondo della scienza: non di naturalizzare la fenomenologia e neppure di trovare un terreno comune interdisciplinare, ma, addirittura, di *fenomenologizzare le neuroscienze*, avanzato da Vittorio Gallese. Il tema della

Diversi autori sostengono la collaborazione fra la fenomenologia e le neuroscienze

coscienza è implicato, perché qui si discute se l'indagine scientifica debba essere condotta sempre in terza persona e debba escludere il punto di vista della prima persona, ritenendolo legato all'introspezione soggettiva. Gallese è a favore della prima persona. Anche Gallagher e Zahavi sono a favore della prima persona, forse perché la loro impostazione è in fondo filosofica, ma Gallese non è filosofo di professione, eppure scrive: «Qualcosa sta cambiando. Le neuroscienze cognitive d'oggi, pur continuando ad utilizzare un metodo di ricerca empirico, stanno iniziando a indagare i correlati neurali delle componenti soggettive dell'esperienza del mondo. Stiamo assistendo allo sviluppo di un approccio neuroscientifico alle esperienze in prima persona, che mette al centro della propria indagine il ruolo svolto dal sistema sensori-motorio»²⁰, e per questo conclude: «Personalmente, credo che sia molto più interessante fenomenologizzare le neuroscienze cognitive che naturalizzare la fenomenologia»²¹.

Per procedere concretamente egli, in primo luogo, indica che, a partire dagli anni Novanta, il modello cognitivista classico è stato rivoluzionato; in particolare, mentre azione e percezione erano rigidamente separati, perché una parte del cervello fa le cose e un'altra sa le cose, il nuovo modello proposto da Rizzolatti e Gallese si basa sul duplice ruolo esecutivo e rappresentativo dei sistemi motori. Ciò mette in evidenza la presenza di scopi, di un'intenzionalità, quindi di una reazione dinamica fra l'oggetto e un agente potenziale. Poiché i processi sono non solo il presupposto, ma anche parte dell'azione, azione e percezione non possono essere considerate distinte.

Si tratta di affrontare il rapporto organismo-mondo e quindi di coinvolgere il corpo in azione, ecco perché è utile, a suo avviso, tener conto di vari aspetti della riflessione fenomenologica sul corpo vivo. Si constata che percepire un'azione e comprenderne il significato equivale a «simularla internamente».

Già da questi brevi cenni si può notare che sono introdotti cambiamenti notevoli ri-

spetto a una concezione scientifica tradizionale. Concetti come “scopo”, “intenzionalità”, “corpo vivo”, “significato”, tratti in gran parte dal linguaggio fenomenologico, sono utilizzati per spiegare la funzione dei neuroni all'interno di un'indagine neuroscientifica che appare impostata in modo nuovo.

La consapevolezza di questa novità è esplicita. In un'intervista concessa da Gallese a Marina Savi e pubblicata sulla rivista “La società degli individui”²², Gallese sottolinea la fecondità del dialogo con la filosofia, distinguendo i livelli d'indagine, ma anche ponendoli in relazione: «Le neuroscienze contribuiscono a definire i meccanismi funzionali dell'intersoggettività, sul piano subpersonale, che permettono poi al filosofo di interpretare la relazione con l'altro sul piano personale in modo diverso, indicando i vari livelli in cui si articola l'esperienza intersoggettiva»²³.

Il problema è proprio quello dei livelli e della loro interazione. Questi livelli sono omogenei, nel senso che sono colti attraverso procedimenti metodici omogenei? Certamente non è così. In quale modo, allora, possono essere recepiti da un'indagine fenomenologica?

A questo proposito ci può essere una soluzione “irenica”, quella che stabilisce un accordo pur provenendo i risultati da posizioni diverse. Si tratta di nuovo dell'interdisciplinarietà, movendo questa volta dalle scienze. Lo stesso Vincenzo Costa, che sembrava sostenere programmaticamente tale posizione, nella seconda parte del suo libro, pur accettando i risultati della ricerca neuroscientifica, in particolare quella relativa ai neuroni specchio, sostiene che questi ultimi «...*codificano schemi di azioni*, sono strutture geneticamente innate predisposte a ricevere l'inscrivere in essi di un sistema di rimandi di senso. La vera sfida è, allora, comprendere come questo accada, ed è questo che la ricerca neuroscientifica ci dovrebbe spiegare»²⁴.

In un convegno che si è tenuto il 30 aprile del 2010 presso l'Università Lateranense di Roma²⁵, al quale ha partecipato anche Vit-

torio Gallese, la domanda che gli abbiamo posto è stata, in effetti, molto vicina all'osservazione di Costa. In realtà, era così articolata:

1) L'indagine sui neuroni specchio implica un "riduzionismo" e se sì, quale tipo di riduzionismo?

2) È possibile ammettere una complessità nella struttura dell'essere umano, per la quale si danno dimensioni diverse da quelle riconducibili alle strutture cerebrali? E se è così, non può accadere che la base neuronale si attivi per iniziativa di una dimensione diversa presente nell'essere umano, in particolare la "psiche" e lo "spirito" secondo le indicazioni dell'indagine fenomenologica classica?

Interagendo con le questioni poste dal versante fenomenologico, Gallese ha ammesso esplicitamente che il suo è un riduzionismo metodologico, nel senso che egli s'interessa di quel settore di ricerca e, quindi, circoscrive ad esso l'indagine. Pertanto, la seconda questione esula dalla

sua ricerca specifica, ma riconosce che è opportuno lasciarla aperta.

Potremmo osservare, però, che il problema della struttura dell'essere umano rimane e non si può affermare che debba essere risolto

dalle neuroscienze come suggerisce Costa, perché esse non hanno per impostazione metodica la forza e la capacità di affrontare una tale questione. Ciò rimanda alla questione di fondo, di tipo metodologico: come mettere insieme risultati ottenuti con procedimenti di ricerca così diversi?

La cosa interessante è che chi si dedica alla ricerca strettamente scientifica sente l'insufficienza di alcuni risultati, che, pur ritenuti importanti, non possono giustificare globalmente l'essere umano e denunciano intrinsecamente quest'insufficienza. La completa autonomia veritativa della ricerca scientifica è, in tal modo, messa in crisi.

Dietro al rapporto anima-corpo, mente-corpo si trova l'antica questione del rap-

porto filosofia-scienza. Questa volta non è posta dai filosofi, i quali tradizionalmente rivendicavano e prevalentemente rivendicano l'insufficienza delle scienze – fatta eccezione dei positivisti, dei neopositivisti e dei loro epigoni, come si è già detto –, ma l'apertura della scienza verso una riflessione teorica più ampia, che giustifichi alcuni concetti utilizzati e ne approfondisca il senso è ora sostenuta da chi lavora nel campo scientifico. Questo è un fatto epocale che deve essere tenuto presente, non trascurato, anzi apprezzato, proprio in vista della ricerca della verità, anche se frantumata in tante verità parziali, in conformità ai limiti degli esseri umani.

...E la coscienza?

All'interno delle questioni fondamentali ora illustrate se ne delinea un'altra solo apparentemente più specifica, ma ricca di implica-

zioni, che rimanda ai temi già indicati: che cosa è la coscienza? Dove collocarla? Può essere collocata in qualche "luogo"?

L'organizzazione mentale che conduce a collocare le cose nello spazio, c'induce imma-

ginativamente a cercare un posto per qualsiasi cosa, anche quelle che non dovrebbero richiedere uno spazio, che non sono spaziali. Dio, gli dei stanno nel cielo, il diavolo e i dannati al centro della terra, le idee si trovano in un mondo iperuranio, e così via. La spazialità è connessa con la corporeità, come si cercherà di illustrare nei saggi che seguono, per questo è così importante per gli esseri umani. Ma non tutto può e deve essere collocato spazialmente. In ogni caso, non la coscienza.

Per tale ragione, riteniamo che un numero della rivista "Paradoxa", dedicato al tema della coscienza e intitolato "Dove sta la coscienza?"²⁶ sia esemplificativo di alcune posizioni contemporanee, con le quali è

Il tema della coscienza può essere esaminato nell'ambito dell'"antico" problema del rapporto fra anima e corpo

possibile discutere e confrontarsi. Si tratta dell'“antico” problema del rapporto fra anima e corpo e del più recente, ma in fondo solo formulato in modo diverso, fra mente e corpo. A questo proposito, si possono dare tre soluzioni: quella monistica: c'è solo il corpo; quella dualistica: si tratta di due realtà diverse, eterogenee; infine quella duale: l'essere umano è un'unità complessa e stratificata.

La soluzione monistica o fisicalista è quella prevalente non solo tra coloro che lavorano direttamente nell'ambito delle scienze biologiche, ma anche fortemente diffusa tra coloro che si interessano di psicologia. Costoro utilizzano anche i risultati delle scienze, in particolare delle neuroscienze; pertanto la distinzione tradizionale fra scienze della natura e scienze dello spirito sostenuta fra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento da pensatori quali Dilthey, Husserl, Stein in Germania e Bergson in Francia, è venuta meno. In fondo si tratta di una vittoria della mentalità positivista. Le affermazioni, che trasversalmente coinvolgono molti ricercatori di entrambi gli ambiti, riguardano: l'accettazione dell'evoluzionismo rigido, l'accettazione delle neuroscienze, l'identificazione della coscienza con le attività cerebrali.

Se prendiamo come esemplificazioni i contributi contenuti nella rivista citata, da un lato, possiamo ottenere un panorama abbastanza ampio e variegato delle posizioni attuali e, dall'altro, risalire, attraverso le citazioni contenute negli articoli, ai ricercatori che hanno aperto piste d'indagine ora sostenute più largamente. Ne risulta uno spaccato interessante della situazione attuale. Se si fissa l'attenzione sul tema della coscienza, ciò che emerge è il riconoscimento, anche se proposto in modo molto superficiale, che è stato merito di Husserl e della fenomenologia aver posto in evidenza tale tema: «Phenomenology is a study of consciousness said to have been founded by German philosopher Edmund Husserl who defined it as (1901): “The reflective study of the essence of consciousness as experinced from the first-person point of view”»²⁷.

Ciò che interessa, in realtà, è la possibilità di un'indagine in prima persona, contro quella in terza persona sostenuta da larghi settori della ricerca scientifica “obiettiva”.

Ammessa la validità della prima persona – e questa è indubbiamente una notevole svolta metodica – si può notare che le caratteristiche della coscienza stessa sono messe bene in evidenza dagli autori degli articoli di “ParadoXa”: si parla dell'io, del senso dell'io, della sua identità, del libero arbitrio, della volontà; tuttavia, anche se tali concetti sono presi in considerazione in riferimento alle funzioni della coscienza, non si affronta la questione del “che cosa sia”, e, quando lo si fa, si polemizza contro l'interpretazione cartesiana dal cogito, sostenendo che «...questa è la “spiegazione” spontanea e approssimativa che quell'io espresso da un meccanismo fisico e materiale nel mio cervello dà a se stesso di quegli altri meccanismi fisici implicati nelle *performances* del libero arbitrio che, ancora una volta, accadono solo “là”, nel mio (meramente fisico!) cervello»²⁸.

E poiché si ritiene che il cervello sia letto validamente dalle neuroscienze, queste ormai consentono di dare una spiegazione anche riguardo alle funzioni attribuite alla coscienza. Pertanto, i processi mentali, quelli di cui s'interessava la fenomenologia parlando in prima persona, costituiscono nella loro totalità la mente, *mind*, e possono essere usati nel *Virtual Machine Functionalism* come “state structure of system”. Questa è la tesi sostenuta da Igor Aleksander, il quale propone di costruire macchine non reali, ma virtuali, perché il virtualismo consente di superare le difficoltà del fisicalismo (monismo) e del dualismo mente-corpo attraverso una relazione “flessibile” fra strutture e funzioni. Questo argomento si comprende sullo sfondo di un'altra equazione: cervello-neuroni-macchina. Se il cervello è interpretato secondo la rete neurale, allora, è possibile costruire macchine coscienti, cioè robot pensanti. Questa è la tesi sostenuta da Domenico Parisi, il quale afferma che, se vogliamo capire che cosa è la coscienza, dobbiamo essere in grado di costruire robot che hanno una vita mentale²⁹; infatti, la co-

struzione dei robot, che, in ogni caso, si ammette siano diversi dagli organismi viventi, consente di riprodurre fenomeni della coscienza anche distinti tra loro, e ciò servirebbe a comprendere meglio la coscienza stessa.

Aleksander non sembra accettare tale tesi e sposta, piuttosto, la questione della costruzione delle macchine sul piano virtuale, cercando, tuttavia, di raggiungere lo stesso scopo: comprendere la coscienza attraverso “computational machines”. Il problema rimane: qual è il rapporto fra il cervello (organismo) e la macchina (reale o virtuale)? Non siamo ricaduti in pieno meccanicismo? Bisogna ammettere che la novità rispetto al meccanicismo classico consiste, in primo luogo, come si è visto, nell'accogliere il punto di vista della “prima persona” e, in secondo luogo, nell'essere propensi a esaminare se le cose della mente siano indipendenti dal cervello, come sostiene Aleksander, il quale vuole stabilire solo un “paragone” fra le macchine virtuali e il cervello. Rimane la fiducia che si possa comprendere la coscienza passando attraverso la macchina. Ciò è ribadito nel saggio di Lorenzo Magnani quando afferma che «I computer hanno per esempio forti capacità decisionali (anche se – per ora – non possiedono programmi e strutture che li mettano in grado di avere la sensazione conscia della volontà e de libero arbitrio!)»³⁰.

Ci viene in mente l'obiezione di Martin Heidegger: può la tecnica dare ragione dell'umano? O per lo meno, degli organismi?

La questione che si pone è ancora più complicata di quella puramente evolutiva, secondo la quale la coscienza è il prodotto dell'evoluzione. In questo caso il processo biologico riguardante gli organismi è separato da quello della macchina (virtuale o reale) costruita artificialmente. La tendenza nel settore degli studi biologici ai quali si è fatto riferimento non è solo quella di legare la coscienza al cervello, ma di esaminare il cervello riducendolo ad una macchina.

Tuttavia, non tutti coloro che lavorano in questo settore di ricerca condividono le tesi

riduzionistiche. Tito Arecchi, ad esempio, confuta la tesi dei cosiddetti *eliminativisti*, cioè di coloro che ritengono che «ogni atto è determinato dalle condizioni iniziali dei nostri atomi e molecole e noi saremo degli automi»³¹. Criticando la posizione dei sostenitori dell'Intelligenza Artificiale Forte, egli ritiene che l'adattabilità degli organismi – in questo senso mantiene un legame determinante con l'evoluzionismo – va oltre «il potere di un algoritmo in cui si può istituire un computer»³².

L'immagine che fornisce del processo evolutivo consente di superare un determinismo assoluto, introducendo salti adattativi, non algoritmici che, andando oltre la causa efficiente, consentono di parlare di una causa finale. Tutto ciò è teorizzato utilizzando il teorema di Goedel, relativo all'incompletezza dei sistemi formali.

Ciò consente di affermare che esistono «salti fuori dalla specie», quindi fuori dalla procedura algoritmica sulla base di «altri enunciati, compatibili con gli assiomi, ma non dimostrabili dall'algoritmo prescelto»³³. Questa tesi, che permette, secondo l'autore, di comprendere come i mammiferi e gli uccelli rimpiazzino i dinosauri, è molto vicina all'interpretazione dell'evoluzionismo proposta dalla fenomenologa Conrad-Martius, la quale si poneva lo stesso quesito relativo al passaggio dai sauri ai mammiferi e per giustificarlo introduceva la teoria dei salti qualitativi³⁴.

Le teorie di Arecchi e della Conrad-Martius sottolineano l'insufficienza di una posizione puramente “scientifica” nel senso finora indicato, per la comprensione della natura, e introducono un elemento qualitativo, essendo convinti della necessità di un'apertura metafisica della fisica e della biologia. Insufficienza che nasce dall'interno della scienza o è proprio la scienza che comporta tale insufficienza? Il cammino della scienza è in parte veritativo e ha bisogno del completamento con una verità “più vera”, oppure può fornire solo una verità coerente con i suoi presupposti, ma questi presupposti sono “veri”? È possibile ignorare la radicalità di questa domanda?

Nell'ambito degli studi di psicologia e di psichiatria è nota la contrapposizione fra coloro che seguono un'impostazione naturalistica e organicistica e coloro che esaminano i fenomeni della mente in una prospettiva completamente diversa, non legandola in assoluto alle funzioni cerebrali; si pensi alla psicoanalisi e alla psicopatologia fenomenologica.

Un esempio d'impostazione teorico-pratica del primo tipo è presente nelle ricerche di un gruppo nutrito di studiosi che hanno unito le competenze provenienti dall'Anatomia e dalla Neurologia con gli studi di Psicologia Sperimentale e Cognitiva. Si tratta di un'indagine sui Disturbi degli Stati di Coscienza condotta sulla base dei correlati neuronali. Si cerca attraverso tecniche sofisticate come la Tomografia a Emissione di Positroni di stabilire le differenze fra Stato Vegetativo e Stato di Minima Coscienza in comparazione con lo stato di veglia e l'allerta consapevole. Anche la Risonanza Magnetica Funzionale, applicata in caso di "resting", cioè nel caso in cui il soggetto è a riposo, individua alcuni network funzionali che sono importanti a detta degli investigatori, e fra questi ce ne sono due in particolare, cioè «l'intrinseca autoreferenzialità del pensiero» e «l'accesso cosciente agli stimoli esterni». Questi «...per dirla con altre parole, potrebbero "incarnare" la differenza tra "consapevolezza di sé" e "dell'ambiente circostante»³⁵.

Il termine "incarnare" è particolarmente significativo. Si è alla ricerca del sostrato, della base, della fonte oppure del luogo in cui si manifestano quelle che, tradizionalmente, sono considerate le attività specificamente umane? Sostrato, base oppure luogo non sono la stessa cosa. Affermare che la coscienza ha una base nelle attività cerebrali è diverso da dire che il cervello è il luogo della coscienza, è la coscienza. Ma il problema è nella funzione di questa "base". Certamente senza cervello l'essere umano non vive e non può neppure essere definito essere umano. Ma il cervello è la base per che cosa? Le attività cosiddette "superiori" sono solo una sua manifestazione, oppure il suo fun-

zionamento è l'attivazione di qualcosa d'altro, come si diceva sopra?

Ritorna qui la questione del monismo o del dualismo, ma è la terza possibilità a manifestarsi come importante: quella che abbiamo definito duale.

La concezione dualistica che, emblematicamente, si fa risalire alla posizione platonica, ritiene che corpo e anima, quindi attività "inferiori" e "superiori", provengano da due fonti diverse. La superiorità è l'elemento distintivo dell'essere umano rispetto al mondo animale, il quale non possiede le stesse capacità di conoscenza, di elaborazione e di trasformazione che caratterizzano l'umano. Proprio perché sono qualitativamente diverse, il loro incontro è solo temporaneo, non positivo, e valido è il processo di liberazione dal "soma".

L'elaborazione teorica della concezione cristiana ha condotto a una visione antropologica completamente diversa. L'essere umano creato da Dio come un essere unitario proviene da una fonte unica che lo ha voluto così, con la sua complessità e stratificazione, formato da aspetti qualitativamente diversi, ma tutti validi e necessari. Il grande problema consiste nello stabilire il loro rapporto. La filosofia occidentale, dall'età medievale, si è dedicata con grande attenzione e preoccupazione a questa indagine. Lo stimolo che proveniva dalla tradizione religiosa non poteva essere lasciato da parte, doveva essere preso in considerazione, vagliato con strumenti umani, concettuali, per coglierne l'"evidenza", cioè la sua indubitabilità, perché per affermare che ciò era vero, doveva essere irrefutabile. Capiamo, allora, anche l'enunciazione dei criteri che dovevano garantire la validità della conoscenza, sempre presenti, anche precedentemente, ma teorizzati in modo esplicito da Cartesio e da Husserl: l'evidenza e l'indubitabilità. È *evidente* che l'essere umano è stratificato e complesso.

Cartesio: il corpo fa parte di quella natura che, alla sua epoca, cominciava ad essere letta attraverso i primi approcci scientifico-matematici, come un meccanismo. Husserl è più prudente: la natura è certo il regno della

causalità, ma rimane pur sempre una causalità da leggere in modo qualitativo – finalistico e non quantitativo – meccanicistico. Certo, le scienze della natura nascono proprio perché mettono in evidenza tale causalità, ma quel tipo di lettura è esaustivo per cogliere la natura stessa?

Fra i suoi discepoli, Edith Stein afferma in modo meno problematico di Husserl che la natura, essendo il regno della causalità, può essere letta dalle scienze e per quanto riguarda l'essere umano ben vengano le scienze come la fisiologia, l'anatomia, i loro risultati possono anche essere validi, tuttavia non sono certamente esaustivi, perché seguendo le indicazioni del maestro si riscontrano nell'umano la psiche e lo spirito, e se nella psiche ci sono ancora residui di causalità – certamente diversa da quella indicata dalle scienze –, lo spirito, cioè l'attività intellettuale e volontaria, è piuttosto il regno della "motivazione"³⁶.

D'altra parte, all'interno della scuola fenomenologica permane l'idea, secondo la quale la lettura scientifica della natura non esaurisce la comprensione di essa; è sempre presente l'esigenza di una filosofia della natura che ne metta in evidenza gli elementi qualitativi. Ciò è ribadito, come si già indicato, anche da Hedwig Conrad-Martius, la quale, pur conoscendo in modo approfondito le scienze fisico-matematiche e la biologia, ammette l'esistenza di elementi transfisici nella natura, che consentono di darne una visione non solo quantitativa, ma qualitativa³⁷.

Questa posizione ai nostri giorni sembra estremamente inattuale. Tuttavia, si è aperta una breccia proprio relativamente al campo delle neuroscienze. Il terreno di scontro è quello del rapporto fra cervello e coscienza. È possibile ribaltare la collocazione della coscienza, secondo la quale essa è "epifenomeno" del cervello? La risposta è positiva, a patto che si sottolinei la complessità e la stratificazione dell'essere umano, che conduce non a un rigido dualismo, ma a una dualità, all'interno della quale è presente un aspetto psichico-spirituale autonomo. Ciò non è certamente verificabile in modo empirico

attraverso l'uso di macchine, è frutto di un lavoro di ricerca qualitativo.

D'altra parte, come s'è visto a proposito di Vittorio Gallese, sono proprio alcuni di coloro che lavorano nel campo delle scienze cognitive che fanno esplicito appello alla fenomenologia.

Nei testi che seguono s'intende accogliere questo appello, riproponendo alcune tematiche di fondo della fenomenologia, in vista anche della loro applicazione in ambiti diversi, per la complessa costituzione dell'essere umano, discutendo e confrontandosi con gli apporti provenienti dalle ricerche scientifiche contemporanee.

NOTE

* Introduzione al volume: A. ALES BELLO – P. MANGANARO (ed.), *...E la coscienza? Fenomenologia Psicopatologia Neuroscienze*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2012, 902.

¹ A. ALES BELLO, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, ETS, Pisa 2007, seconda edizione.

² Cf. ID., *Husserl e le scienze*, La Goliardica, Roma 1986, seconda edizione; ID., *L'oggettività come pregiudizio. Inediti husserliani sulle scienze*, La Goliardica, Roma 1982.

³ ID., *La storia della filosofia e la sua finalità*, tr. it. di N. Ghigi, Città Nuova, Roma 2004.

⁴ S. GALLAGHER – D. ZAHAVI, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, tr. it. di P. PETRINI, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

⁵ *Ibid.*, 336.

⁶ M. MERLEAU-PONTY, *La natura – Lezioni al Collège de France 1956-1960*, tr. it. di M. MAZZOCUT-MIS e F. SOSSI, a cura di M. CARBONI, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

⁷ *Ibid.*, 108.

⁸ *Ibid.*, 310.

⁹ A. ALES BELLO, *Husserl – Sul problema di Dio*, Studium, Roma 185, 100 (tr. it. di A. ALES BELLO).

¹⁰ Cf. ID., *Husserl e le scienze*, op. cit.; ID., *L'oggettività come pregiudizio*, op. cit.

¹¹ S. GALLAGHER – D. ZAHAVI, *La mente fenomenologica*, op. cit., 336.

¹² Cf. A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

¹³ Cf. ID., *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, op. cit.

¹⁴ L. BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, IX.

¹⁵ *Ibid.*, 106.

- ¹⁶ V. COSTA, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010, 31.
- ¹⁷ L. BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, op. cit., 110.
- ¹⁸ *Ibid.*, 111.
- ¹⁹ V. COSTA, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, op. cit., 31.
- ²⁰ V. GALLESE, «Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neurofenomenologica», in M. CAPPUCCIO (ed.), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Mondadori, Milano 2006, 293-294.
- ²¹ *Ibid.*, 294.
- ²² «All'origine dell'interazione con gli altri», Marina Savi intervista Vittorio Gallese, in *La società degli individui*, 35/2 (2009).
- ²³ *Ibid.*, 122.
- ²⁴ V. COSTA, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, op. cit., 172.
- ²⁵ Il Convegno, dal titolo *Intenzionalità, Intersoggettività, Spiritualità. Dalle Neuroscienze alla Filosofia della mente*, ha visto la partecipazione di neuroscienziati (Walther Freeman, Leonardo Fogassi, Vittorio Gallese) e filosofi (Angela Ales Bello, Gianfranco Basti, Patrizia Manganaro).
- ²⁶ *ParadoXa*, Fondazione Internazionale Nuova Spes, Roma, (Ottobre-Dicembre 2009).
- ²⁷ I. ALEKSANDER, «What Computation can tell us about consciousness», in *ParadoXa*, (Ottobre-Dicembre 2009), 77. Igor Aleksander è professore emerito in Sistemi neurali presso l'*Imperial College* di Londra.
- ²⁸ L. MAGNANI, «L'evoluzione della coscienza e del libero arbitrio», in *ParadoXa*, (Ottobre-Dicembre 2009), 51. Lorenzo Magnani è professore di Filosofia della scienza presso l'Università di Pavia.
- ²⁹ *Ibid.*, 51.
- ³⁰ *Ibid.*, 56.
- ³¹ T. ARECCHI, «Fenomenologia della coscienza: complessità e creatività», in *ParadoXa*, (Ottobre-Dicembre 2009), 38.
- ³² *Ibid.*
- ³³ *Ibid.*, 39.
- ³⁴ H. CONRAD-MARTIUS, *Ursprung und Aufbau des lebendigen Kosmos*, Otto Müller, Salzburg-Leipzig 1938.
- ³⁵ AA.VV. «I disturbi degli stati di coscienza», in *ParadoXa*, (Ottobre-Dicembre 2009), 115. È interessante che questo testo sia frutto di una ricerca collettiva che vede impegnati molti autori: Andrea Bosco, ricercatore di Psicologia Sperimentale, Giulio Pacioni, professore di Psicologia Generale, Marta Olivetti Belardinelli, docente di Psicologia Cognitiva, Michele Papa, professore di Anatomia Umana, con lui collabora Mario Stanziano, inoltre Andrea Soddu, e Quentin Noirhomme, ricercatori presso l'Ospedale di Liegi, presso il quale si trova anche Steven Laureys, Professore di Neurologia.
- ³⁶ E. STEIN, *La struttura della persona umana*, tr. it. di M. D'Ambra, Prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000.
- ³⁷ H. CONRAD-MARTIUS, *Naturwissenschaftlich - Metaphysische Perspektiven*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1949.