

**Rita Melillo**

# **L'IO CHE NON C'È**

*Presentazione di*  
**Mariano Bianca**

**F**

*Filosofia*

**FrancoAngeli**



I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità

**Rita Melillo**

**L'IO CHE NON C'È**

*Presentazione di*  
**Mariano Bianca**

**FrancoAngeli**

Copyright © 2008 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it).*

## *Indice*

Presentazione, di <i>Mariano Bianca</i>	pag.	7
Prefazione	»	9
Introduzione alla tematica dell'identità personale	»	13
Alle origini dell'Io	»	25
L'autocoscienza come strada maestra verso l'identità	»	69
La de-realizzazione e frantumazione dell'Io	»	79
Conclusione – L'Io che non c'è	»	97
Bibliografia	»	109



## *Presentazione*

Il volume di Rita Melillo ha avuto una lunga gestazione, essendo anche il risultato di un percorso intellettuale che associa all'ambizione di offrire uno strumento agile nella lettura la rigorosa metodologia della fenomenologia radicale, e in questo l'Autrice si dichiara debitrice del caro amico Domenico A. Conci, a cui riconosce anche il merito per aver intrapreso il percorso verso l'ammissione della *de-realizzazione* dell'Io.

Adottando l'approccio tipico della prospettiva antropologico-filosofica, e privilegiando una formula stilistica immediata, Rita Melillo presenta la sua indagine come una serrata critica al *logos* occidentale che ha portato, nel corso dei secoli, all'attestarsi di una cultura della separazione, non dell'unità, di trascendenza e immanenza, di soggetto ed oggetto, di *noesis* e di *hyle*, di mente e di corpo. Il suo intento è di evidenziare come la tematizzazione dell'Io sollevi numerose questioni: da quelle relative alla sua *emergenza* e rapporto con l'alterità a quelle relative alla sua crescita sino al *declino* e alla *scomparsa*, tesi che l'Autrice accoglie e sviluppa agilmente intrecciando le proprie osservazioni al pensiero maturo di Husserl e alle riflessioni filosofiche sulla Soggettività e sul senso dell'essere elaborate da diversi altri autori.

Questa analisi è applicata da Rita Melillo, in maniera approfondita ed originale, alla problematica del rapporto mente-corpo, che è anch'essa il risultato della frattura creatasi con la nascita del *logos* e la relativa teoresi.

Nella parte finale l'Autrice indica come e perché l'Io si debba considerare quale prodotto della cultura occidentale: l'Io *non esiste* quale *dato originario*, ma si rivela una 'costruzione artificiale' dovuta al processo di secolarizzazione e allontanamento dal Sacro. La *perdita del Centro* e la *manca di fondamento* innervano, così, un soggetto che, disgregato, non trova più il suo mondo, un senso o un punto di riferimento.

Rita Melillo intreccia, infine, alcuni dei temi nodali riguardanti la *de-realizzazione* dell'Io alle diverse questioni teoriche riferite all'antropologia e



alla psicologia, considerando anche le dinamiche della malattia psichica e i principali disagi della modernità.

Frutto di un'intensa teoresi filosofica, il volume di Rita Melillo coglie pienamente lo stato patologico in cui giace la questione della soggettività e mi auguro che l'Autrice possa penetrare ancor più in profondità negli spazi intravisti sfuggendo, con gli appropriati strumenti, a quella forza di gravità che, talvolta, paralizza lo spirito e lo piega alle infeconde banalità.

*Mariano Bianca*

## *Prefazione*

Per un caso fortunoso e fortunato della mia vita di studiosa mi è capitato di occuparmi da alcuni anni di temi di antropologia, visto che ho portato a termine un'indagine sulla *Weltanschauung* degli Aborigeni canadesi. Forse proprio l'incontro con l'altro, con una cultura così lontana dalla mia, mi ha portato a chiedermi che cos'è l'io.

Secondo i canoni della cultura occidentale il mondo si attesta davanti ai miei occhi in una serie di strutture di senso quali: trascendenza e immanenza, spirito e materia, soggetto ed oggetto. Il *logos* greco cerca di saturare il fenomeno operando delle polarizzazioni: da una parte vi è il polo sempre più astratto, immateriale e relazionale dell'io vuoto, garante dell'unità della coscienza; dall'altra, vi è l'oggetto sempre più pesante, materiale, opaco, impenetrabile, non più animato dalla *noesis*. Studiando le culture altre mi sono resa conto che non sempre la coscienza è una coscienza personalizzata incentrata in un io, ma molto spesso – come accade nelle culture a base mitico-rituale – essa è impersonale: l'*io* e la *coscienza* non sono affatto sinonimi. L'io è una costruzione della nostra cultura, ma in una postura rivelativa v'è una coscienza non personalizzata in un *ego*, non è egocentrata e riceve la sua esistenza ed il suo senso non dall'io, bensì da intelligenze e volontà estranee all'uomo, che non è affatto quell'essere razionale ed autonomo che ha creduto di essere dall'epoca moderna in poi. Anzi, ad un certo punto della sua evoluzione scopre di essere impotente ed eteronomo: è il vissuto della disperazione fossile, che rese la nostra progenitrice scimmiesca (l'australopitecina) consapevole di essere inerme di fronte alla potenza del Sacro (cratofania), che all'occorrenza può possedere uomini, animali e cose. Il Sacro non è stato sempre benigno (*fascinans*), ma è stato esperito al tempo delle origini come maligno (*tremendum*).

Con la crisi della cultura che ha colpito l'Occidente europeo nel Novecento, ma che continua ancora oggi, è stata una necessità rompere con i vecchi schemi del *logos* greco nel tentativo di creare una scienza rigorosa, qual è stato quello di Husserl. Ma più che la fenomenologia è la fenomenologia radicale

quella che mi ha convinto maggiormente, perché la sua validità l'ho sperimentata sul campo.

Questo è l'unico atteggiamento d'analisi che può consentire un cambiamento notevole nella considerazione dell'altro, che quindi non è più visto come stravagante e diverso a partire da me (e, perciò, inferiore), bensì come produttore e prodotto di una cultura paritetica. Questo discorso diventerà molto più chiaro nelle pagine che seguono, nelle quali il lettore troverà non solo una ricostruzione storica della nascita dell'io e della sua evoluzione, ma soprattutto il tentativo di dare all'io il suo senso originario, che è quello di essere una costruzione della cultura occidentale, la quale ha bisogno dei due poli invarianti dell'*ego* e della cosa, del soggetto e dell'oggetto: il soggetto come unità dei vissuti coscienziali, che vengono interpretati come suoi atti individuali e l'oggetto come unità di tutte le qualità e le determinazioni di un ente qualsivoglia, che vengono intese come sue variazioni individuali. C'è bisogno, cioè, del polo dell'invarianza, che dà la regola al polo della variazione. Tutto ciò può essere dissepolto solo con la neutralizzazione (*Ausschaltung*) dell'*epoché* radicale, unica tecnica che può fornire i protocolli d'analisi, che consentono la ricostruzione genetica del dato fenomenologico.

«L'analisi fenomenologica è fenomenologica perché è preceduta dalla sospensione (*epoché*) di ogni credenza, soggettiva o oggettiva che sia, ritenuta valida in sé e per sé, senza essere stata mai indagata fino in fondo. È questo l'unico criterio di demarcazione tra l'atteggiamento filosofico o scientifico, in generale, e l'atteggiamento specificamente fenomenologico (husserliano o non husserliano); nettissimo, sebbene l'uso sconsiderato del termine "fenomenologia" in contesti vaghi ed estranei, l'abbia sfigurato semanticamente a tal punto da renderlo oltremodo irriconoscibile ai non addetti»<sup>1</sup>.

È proprio al Prof. Domenico Antonino Conci che sento di dover dire grazie dal profondo del cuore non solo per la sua guida preziosa e costante, ma anche per aver riletto tutto il lavoro con una pazienza certosina. È stato prodigo di consigli e dilucidazioni sui punti nodali della tematizzazione dell'io e soprattutto mi ha avviato a questo nuovo approccio teoretico della fenomenologia radicale, che all'inizio mi ha completamente destabilizzata, ma che poi mi si è rivelato come l'unico strumento di indagine possibile per raggiungere la verità, cioè il senso originario di ciò che è dentro di noi e fuori di noi.

Questo io scrivevo nel lontano ottobre del 2003. Debbo dire, però, che ancora oggi mi sento di sottoscriverlo pienamente, confermando la mia forte adesione all'assunto della fenomenologia radicale. Ma il Maestro, che mi ha aperto questa nuova visione del mondo, da poco ci ha lasciati per una vita si-

<sup>1</sup> D. A. Conci, *Per un trattato fenomenologico di antropologia culturale*, in: «Annuario Filosofico», n. 18, Mursia, Milano 2002, p. 6.

curamente migliore. Sono convinta profondamente che non ha abbandonato i suoi allievi e che non farà mancare la sua guida, anche se sotto forme diverse rispetto a quelle consuete dell'incontro diretto. Per esempio, questo mio lavoro, pur avendo avuto la sua revisione finale, non ha potuto usufruire dei suoi preziosi consigli per la stampa. Eppure, all'improvviso, quasi come se avesse ricevuto da lui questo compito, il Prof. Mariano Bianca, al quale va da parte mia un grazie speciale, mi è stato di grande aiuto per licenziare il libro per la stampa. Egli ha voluto anche scriverne una breve presentazione per farmi riacquistare fiducia nella validità e nell'utilità dell'operazione, che diventa ora una sorta di omaggio, anche se indiretto e molto indegno, dell'elevato insegnamento morale dell'indimenticabile Mimmo Conci.

Monteforte Irpino, 22 maggio 2008

*R. M.*



## *Introduzione alla tematica dell'identità personale*

Le domande tipiche della filosofia sono: chi siamo?, da dove veniamo?, dove andiamo? Nella maggior parte dei casi sono considerate fin troppo banali. Ma lo sono poi davvero? Io non lo credo, se non altro per il semplice motivo che sono domande ricorrenti, cioè che l'uomo si pone continuamente. Tra le domande perenni della filosofia, forse bisogna aggiungerne un'altra: *cosa sono io?* Non so se c'è chi la consideri una domanda banale, ma a mio avviso è impegnativa, tant'è che numerosi sono gli studiosi che hanno cercato di affrontare il problema.

Non è affatto semplice definire l'io: è sostanza materiale, oppure spirituale?, mente o corpo? Se noi riuscissimo a trapiantare un cervello in un altro corpo, questo conserverebbe l'identità di prima oppure sarebbe una persona nuova? Ma prima di andare oltre, come il lettore facilmente capirà, bisogna chiarire cosa è il cervello, cosa la mente, cosa l'identità e cosa la persona.

È il flusso dei ricordi che costituisce la persona o l'integrità fisica? Vi sono studi che risalgono molto lontano nel tempo nella speranza di chiarire le cose andando alle origini. Tra gli altri mi è sembrato molto interessante il lavoro dello storico russo Aron Ja. Gurevič, il quale risale al medioevo individuando già allora un concetto di persona molto chiaro. Dal canto mio, credo che si possa risalire ancora oltre fino al mondo classico, nel quale si parlava di *persona*, anche se come maschera del teatro, che ogni attore indossava per amplificare la voce. *Per se una*, da cui persona, in quanto ognuno aveva la sua. E come non ricordare a tal proposito uno che filosofo non è, ma che a mio avviso ha molto da insegnare? Parlo di Pirandello, che in tutte le sue opere ha insistito sul tema delle maschere che noi indossiamo nella società. Tanto per parafrasare il titolo di una sua opera: siamo uno, nessuno o centomila? Certo, nel mondo di *internet* siamo piuttosto centomila data la molteplicità di identità che possiamo assumere. In una giornata possiamo essere, ed effettivamente siamo, marito, moglie, padre, madre, lavoratore, uomo del tempo libero, e così via, per dire dei vari sé che racchiudiamo in noi stessi. Con internet, però, le possibilità sono enormemente aumentate in quanto, persino nello stesso tem-

po, posso assumere e mantenere una ben precisa identità con un interlocutore e tante altre, a seconda dei numerosi contatti sparsi in tutto il mondo, che posso gestire contemporaneamente. Addirittura vi sono persone che da maschi si costruiscono una identità femminile, e viceversa. Certo, le nuove tecnologie applicate ai mezzi di comunicazione di massa hanno cambiato la nostra vita ed è proprio il caso di dire che hanno stravolto il nostro modo di rapportarci agli altri. Forse, ci sentiamo più liberi di esprimerci in rete, ma aumentano le possibilità di essere trasformisti a scapito della verità. Proprio perché nessuno può conoscere la vera identità della persona, che sta scrivendo su internet, è aumentata l'impulsività che ha portato, secondo me, ad una crescente violenza verbale e persino alla volgarità (tanto nessuno saprà mai chi io sia veramente!). Anche il modo di scrivere è cambiato, in quanto si usa un linguaggio telegrafico, nel quale molte parole sono sostituite da simboli. Ma quello che è più deleterio è che i rapporti all'interno della famiglia, e fuori, sono completamente diversi da quelli di un tempo: in famiglia sono quasi inesistenti, perché quando si è in casa siamo per ore davanti al computer e fuori casa sono sorti dei luoghi di ritrovo fatti su misura per persone con l'internet-mania. In questi luoghi essi possono scambiarsi punti di vista, nuovo software, collegarsi insieme in rete e si conoscono fisicamente quelle stesse persone con le quali ci si collega, magari con una ben diversa identità. Questo delle ricadute sociali delle nuove tecnologie applicate ai mezzi di comunicazione è un problema molto complesso e articolato, che a volerlo seguire ora ci porterebbe molto lontano<sup>1</sup>.

Ma torniamo al problema iniziale: cosa sono io, un flusso di ricordi, una coscienza, un corpo? Molti sarebbero pronti a dire che l'integrità fisica è indispensabile per la persona, e come la mettiamo oggi con tutti i trapianti di organi che si praticano o addirittura con la clonazione? Conosco persone che, dopo aver perso l'uso di una parte del corpo in seguito a malattia o incidente, hanno avuto non poche difficoltà ad accettarsi e a riconoscersi gli stessi di prima. Mi hanno raccontato che inizialmente vi era un rifiuto del loro corpo e una difficoltà a collocare il proprio io dentro quel corpo che sembrava estraneo. Questi casi sembrano confermare la tesi di coloro che sostengono che l'identità coincide con l'integrità fisica. Ma vi sono anche malattie che dimostrano il contrario, come ad esempio le amnesie. Quando una persona non ha

<sup>1</sup> Il discorso sull'identità personale non può, a mio parere, evitare oggi una trattazione dei mutamenti che i nuovi mezzi di comunicazione di massa hanno introdotto nella nostra rete di rapporti sociali. Non potendo approfondire adesso l'argomento rimando ad alcune delle pubblicazioni italiane (di inglesi ve ne sono moltissime) più recenti: L. Sciolla (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg&Sellier, Torino 1983; G. Pecchinenda, *Dell'identità. Analisi sociologiche*, Ipermedium libri, Napoli 1999. Ma con ciò voglio solo dare un primo aiuto bibliografico.

più i suoi ricordi, la coscienza della sua vita passata, non è più la stessa. Se io avessi i ricordi di un principe (come afferma Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano*), sarei un principe e non un comune mortale. Nel caso di alcune malattie mentali ad esempio, vi sono dei soggetti che, conoscendo la biografia di Napoleone o di Cesare, si comportano come se effettivamente fossero o l'uno o l'altro. I ricordi sono tanto importanti che alcuni studiosi sostengono che si può cominciare a parlare di persona solo con autori che hanno dato spazio nei loro scritti ai ricordi, come ad esempio Seneca o Marco Aurelio. Ma è ancor più con Agostino e con le sue *Confessioni* che inizia il suo percorso l'*ego*: «In contrapposizione all'antico concentrarsi sul destino che "libererebbe" l'individuo dalla responsabilità personale per la propria vita e le proprie azioni, Agostino dichiara: *Ego, non fatum, non fortuna, non diabolus*. Il centro del mondo è l'*ego* che sta dinanzi al Creatore»<sup>2</sup>. Agostino nei suoi scritti dà testimonianza del suo cambiamento interiore: è la sua spiritualità che cambia rispetto a prima, ma il suo fisico è sempre lo stesso. Allora, è la sostanza immateriale che ci costituisce, come Cartesio afferma. Questi è considerato il filosofo dell'autocoscienza in quanto, nell'operare la sua *epoché* sul mondo, si rende conto all'improvviso – come ci racconta egli stesso nel suo *Discorso sul metodo* – che l'unica cosa indubitabile è il fatto di dubitare e, dunque, di esistere come pensiero: *cogito ergo sum*. Nel momento in cui stabilisce tale certezza, Cartesio non può esprimersi sul mondo esterno e nemmeno sul corpo, ma soltanto sull'io. Egli opera una *epoché*, perché riesce a mettere tra parentesi il mondo che lo circonda e persino il suo corpo: è questo il primo principio evidente da cui tutto il resto dipende e su cui *in primis* viene costruita la nostra conoscenza della realtà. Addirittura è fondamentale in tale gnoseologia l'ammissione dell'esistenza di Dio, che diventa garante della verità. L'io riceve il *placet* dal principio spirituale per eccellenza, per cui essendo a somiglianza di Dio è esso stesso immateriale.

Anche Kant considera l'io non come l'io empirico, che ha un corpo ben definito, una data di nascita e un luogo dove vive. L'io non è un corpo, ma una sostanza immateriale, una *res cogitans*, che va ben al di là dell'individualità singola in quanto è l'io trascendentale, garante della stessa possibilità di pensare. Un filosofo contemporaneo che ha continuato la tradizione del pensiero cartesiano e kantiano, ovviamente non supinamente, è Husserl, che ha accentuato la necessità dell'*epoché* del tipo di quella cartesiana, ma se possibile ancora più radicale. Infatti, egli riporta tutto all'*Erlebnis* del mondo della vita, cioè del mondo prima che iniziasse il processo della formalizzazione matematico-filosofica e dell'astrazione scientifica. In tale regresso alle origini

<sup>2</sup> A. Ja. Gurevič, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, Laterza, Roma-Bari 1996; titolo dell'edizione originale *Individ v Evrope (srednevekov'e)*, tr. it. a cura di M. Venditti, p. 108.



Husserl ritrova come punto fermo l'io originario (l'*Ur-Ich*) del mondo della vita (*Lebenswelt*), perché mettendo tra parentesi il mondo della doxa alla fine ci troviamo nel teatro (come qualcuno lo chiama) della nostra coscienza, dove l'unico attore è l'io, che riferisce sempre tutto a se stesso ed è al centro delle sensazioni e dei pensieri: è quell'io misura di tutte le cose di antica memoria, che è stato definito da Husserl l'io egologico<sup>3</sup>.

Molti studiosi di lingua inglese parlano di *I-thoughts*, cioè di pensieri egologici. Ma sia ben chiaro che per essi non è possibile ipotizzare l'esistenza di un'entità che non sia collocata in un tempo e in un luogo determinati e che non abbia un corpo. Un io immateriale non può avere un tempo ed uno spazio e dunque non può possedere dei pensieri egologici. Questi, infatti, poggiano sulle sensazioni che noi riceviamo dal mondo esterno tramite il nostro corpo ed in un luogo che di norma è il *qui* di quel particolare corpo. Quelli che normalmente chiamiamo pensieri sono il prodotto dell'attività intenzionale (*noesi*) dell'io, con la quale esso riesce a dare un senso alle datità che cadono sotto la sua attenzione, ma che è anche capace di considerare se stesso come un oggetto, cioè fornito di un corpo materiale. Gli elementi sensoriali con cui le datità si offrono all'analisi costituiscono la *hyle* (elemento non-intenzionale), che insieme con la *noesi* (elemento intenzionale) costituisce l'*Erlebnis*. Noi possiamo, ad esempio, intenzionare determinati oggetti rossi, che sono in quel momento per noi l'ultima concrezione individuale di quel colore: noi vediamo una mela rossa, o un albero verde, o un maglione blu. Nella nostra apprensione animatrice (atto) noi non abbiamo come contenuto coscienziale l'essere colorato dell'oggetto, che è una determinazione fisica di esso, ma la sensazione di colore di un soggetto, il quale non ha la visione di un colore uniforme, bensì un adombramento di esso, che dipende dalle sue capacità percettive: per esempio, un miope avrà sicuramente una percezione diversa dello stesso colore rispetto a chi ha un occhio che funziona perfettamente: «Se introduco tra il mio occhio e la cosa vista un *medium* estraneo, tutte le cose subiscono una modificazione nella loro apparizione; in termini più precisi: tutte le unità-fantasma subiscono una modificazione. Abbiamo cioè la stessa cosa ma vista attraverso medî diversi. La cosa non dipende da simili modificazioni, la cosa resta la stessa. Ma il "modo di apparire" della cosa (in questo caso del fantasma) dipende dall'esistenza o meno di questo o di quest'altro *medium* tra l'occhio e la cosa. [...] La stessa cosa avviene quando, invece dell'esistenza di un *medium* tra l'organo e la cosa, osserviamo una modificazione anomala dell'organo stesso: se io tocco qualche cosa con una vescica sul dito, se la pelle della

<sup>3</sup> D. A. Conci, *L'universo artificiale. Per una epistemologia fenomenologica*, M. Spada ed., Roma 1978; si veda anche Idem, *Possibili prospettive metodologiche sul problema mente-corpo nella scuola di Bruxelles* in: *Il problema mente-corpo nel dibattito scientifico contemporaneo*, Atti della giornata di studio, Arezzo 27 aprile 1983.

mano è escoriata, tutte le qualità tattili della cosa si danno in altro modo»<sup>4</sup>. Nella nostra coscienza abbiamo i vissuti intenzionali degli oggetti, che sono una cosa ben diversa dagli oggetti stessi. Ma come Husserl, che parla di «messa in guardia contro i malintesi suggeriti dalla terminologia» nelle *Ricerche logiche*<sup>5</sup>, anch'io vorrei fare qualche precisazione. L'oggetto intenzionale è ciò che dell'oggetto reale noi cogliamo con la *noesi*, con l'intenzionalità che è il tendere verso, il prestare attenzione a, l'avere "inesistenza" nella coscienza l'oggetto appreso secondo una determinata modalità, che può essere una percezione, una rappresentazione, un giudizio, un desiderio, ecc.: è presente soltanto il vissuto intenzionale. «Se io mi rappresento il dio *Giove*, l'oggetto rappresentato è questo dio, esso è "dato come immanente" nel mio atto, esso ha in questo atto una "inesistenza mentale", – tutte espressioni che, ad una interpretazione autentica, si rivelano falsificanti. "Io rappresento il dio *Giove*" significa che io ho un certo vissuto rappresentazionale: nella mia coscienza si effettua l'atto di "rappresentare *Giove*". Per quanto si possa smembrare analiticamente e descrittivamente questo vissuto intenzionale, naturalmente non si troverà mai in esso qualcosa come il dio *Giove*; l'oggetto "mentale", "immanente" non appartiene quindi alla consistenza descrittiva (reale) del vissuto: perciò esso non è in effetti né immanente né reale. Naturalmente esso non è neppure *extra-mentem*: esso semplicemente non è. Ma ciò non impedisce che questo "rappresentare il dio *Giove*" sia effettivo, che esso cioè sia un vissuto di una determinata specie, uno "stato d'animo" tale per cui chi lo vive in sé può dire a buon diritto di rappresentare quel mitico re degli dei di cui la leggenda racconta questo e quello. Se d'altro lato l'oggetto intenzionato esistesse realmente, dal punto di vista fenomenologico non muterebbe nulla. Per la coscienza il dato resta quello che è, sia che l'oggetto rappresentato esista oppure che esso sia solo immaginario o addirittura assurdo»<sup>6</sup>. Per la verità, Husserl parla ripetutamente nelle sue *Ricerche logiche* di una "materia" quale parte essenziale del vissuto, ma si tratta di materia intenzionale, cioè della nostra appercezione dei dati sensoriali, che insieme con la qualità, cioè la modalità dell'atto, costituiscono l'oggettualità intenzionale. L'oggetto empirico – immaginato secondo i canoni della scienza – per la fenomenologia non può essere vissuto: la *hyle* è l'insieme dei dati sensoriali dell'oggetto, l'insieme cioè

<sup>4</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, in *Libri*, titolo originale *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag 1950; tr. it. dell'intera opera a cura di Enrico Filippini, Einaudi, Torino 1965. Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, titolo originale *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, p. 457.

<sup>5</sup> E. Husserl, *Ricerche logiche*, titolo originale *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer ed, Halle 1922; tr. it. a cura di Giovanni Piana, Mondadori, Milano 1988, p. 161.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 163-164.

del suono, del colore, dell'odore, del tatto, ecc., e in quanto tale rende possibile la manifestazione dell'*Erlebnis*: «Ma le materie sono, e lo dicemmo già precedentemente, “animate” da momenti noetici, ossia subiscono (mentre l'io non è rivolto ad esse, ma all'oggetto) delle “apprensioni”, delle “significazioni”, che noi afferriamo appunto nella riflessione, nelle e con le materie. Ne risulta che non soltanto i momenti iletici (i colori, i suoni, ecc., della sensazione), ma anche le apprensioni animatrici – e quindi, due in uno, anche l'apparire del colore, del suono e di ogni qualità dell'oggetto – appartengono allo stato “reale” dell'*Erlebnis*»<sup>7</sup>.

Quindi, il *logos* occidentale, relazionale, vuoto, fornisce una struttura intenzionale, che va a costituire due centri di polarizzazione, l'*ego* e la cosa, il soggetto e l'oggetto, e che attribuisce astrattamente al polo invariante la capacità di conferire l'unità e la regola all'altro polo, che è il regno delle variazioni individuali dell'invariante generale stesso: quando questa struttura intenzionale di polarizzazione è rivolta alla *noesi* abbiamo la costituzione dell'io, come polo invariante di tutti i vissuti coscienziali, che vengono interpretati come suoi atti; quando la polarizzazione è rivolta alla *hyle*, abbiamo la costituzione di un polo invariante di tutte le qualità e le determinazioni dell'oggetto, che vengono intese come sue variazioni individuali. Ma per la fenomenologia classica l'oggetto è così definito: «Il contenuto è allora il vissuto che costituisce realmente (*reell*) la coscienza; la coscienza stessa è la complessione dei vissuti. Ma il mondo non è in nessun caso il vissuto di un pensante. Vissuto è l'intendere il mondo, mentre il mondo stesso è l'oggetto inteso»<sup>8</sup>.

A questo punto si potrebbe parlare del delicato rapporto tra mente e mondo, come suona il titolo di un'opera di McDowell<sup>9</sup>, il quale non ha alcuna difficoltà a manifestare apertamente la sua condivisione della lezione kantiana. Egli pone grande attenzione allo “spazio delle ragioni”, ossia alla facoltà razionale dell'uomo; per dirla in termini aristotelici – per inciso voglio ricordare che egli si rifà molto ad Aristotele per quanto concerne la saggezza pratica, quindi nel campo del pensiero etico. Ma alla maniera kantiana non si può fermare ad essa, in quanto i nostri concetti sono vuoti se non poggiano sulle intuizioni, le quali a loro volta sono cieche senza i concetti. «Secondo la posizione che appoggio, le capacità concettuali sono in un certo senso non naturali: non possiamo spiegare ciò che significa possedere e usare l'intelletto [...] in termini di concetti che collocano oggetti ed eventi nel regno della legge. Ma la spontaneità è inestricabilmente coinvolta nella ricettività, e le nostre ca-

<sup>7</sup> E. Husserl, *Idee*, cit., Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, titolo originale *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, p. 222.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 175.

<sup>9</sup> J. McDowell, *Mente e mondo*, titolo originale *Mind and World*, tr.it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.

pacità ricettive, i nostri sensi, sono parte della nostra natura. Perciò in un altro senso le capacità concettuali devono essere naturali. In caso contrario, se ammettiamo che l'idea di spontaneità operi in una struttura concettuale *sui generis*, ci obblighiamo a rappresentare le forniture della sensibilità come intuizioni senza concetti»<sup>10</sup>. Con spontaneità McDowell, come già Kant, vuole intendere la nostra capacità intrinseca a formulare giudizi. È proprio tale capacità che ci distingue dagli animali, i quali pure sono forniti di sensibilità, sono capaci di avvertire piacere e dolore e, sulla base delle loro sensazioni, riescono a condurre un'esistenza nella natura, cioè nel "mondo della legge". Noi abbiamo, come affermava Aristotele, una seconda natura, che è per lui soprattutto quella del pensiero etico, visto che l'uomo vive in società, nella *Polis*.

Siamo così tornati all'esigenza di situare l'uomo in un contesto, in un luogo, in una prospettiva dalla quale può guardare il mondo. Anzi per alcuni filosofi, tra cui Bertrand Russell, il mondo non esiste al di fuori di tale sguardo. Intendo dire che per lui nessuno e niente ci garantisce sull'esistenza della scrivania che ho di fronte a me nel momento in cui andrò altrove e poserò il mio sguardo e le mie capacità percettive su altri oggetti. Il mondo sembra essere il *mio* mondo, nel quale è vero che la finestra è aperta, se guardo verso la finestra e questa è *realmente* aperta. Mi sembra, però, che tali osservazioni portino l'argomento ancora una volta verso l'ammissione dell'importanza di quanto avviene in una coscienza. Eppure Russell parte da ben altre posizioni, in quanto vuole sconfiggere la metafisica una volta per tutte ed esamina il linguaggio nella speranza di costruire una lingua perfetta, che possa aiutare l'umanità a superare le difficoltà in cui s'imbatte la filosofia. Ho, invece, proprio da lui un aiuto notevole a porre un grosso punto interrogativo sulla materialità del mondo<sup>11</sup>. Anche questa è una messa tra parentesi del mondo a vantaggio dell'io come autocoscienza, una coscienza capace della formalizzazione matematica, senza la quale non è possibile la filosofia. La necessità della formalizzazione matematica per la costituzione della filosofia e della concretizzazione scientifica, che sono le coordinate tra cui si svolge la nostra vita normale, è messa in evidenza nelle principali opere di Domenico Antonino Conci, il quale afferma: «La filosofia della matematica è sempre esistita fin da quando, almeno all'interno della cultura occidentale, esiste la filosofia. Si può affermare, infatti, che non solo i primi esponenti del pensiero filosofico greco furono, nella stragrande maggioranza dei casi, anche i primi rappresentanti

<sup>10</sup> Ivi, p. 93.

<sup>11</sup> Un filosofo neo-idealista britannico è stato acerrimo critico della filosofia analitica, soprattutto nella persona di B. Russell e ha sostenuto che questi ha fatto come chi usando l'aspirapolvere, per amore di pulizia, finisce per aspirare persino se stesso: cioè il mondo esterno non esiste più. Cfr. Geoffrey R. G. Mure, *Fuga dalla verità*, tr. it. di Rita Melillo, Loffredo, Napoli 1990; titolo originale *Retreat from Truth*, Basil Blackwell, Londra 1958.