

ROBERTA LANFREDINI

IL PROBLEMA MENTE-CORPO NELLA FENOMENOLOGIA: UN CASO DI A PRIORI MATERIALE?

1. La mente cognitiva 2. La mente fenomenica 3. Il corpo vivo
4. Mente, corpo e a priori materiale 5. Quale corpo nella fenomenologia?

1. La mente cognitiva

Il mio contributo ha un duplice intento. Il primo, tassonomico-descrittivo, è quello di mettere a fuoco le principali dimensioni in cui la coscienza fenomenologica si struttura: la nozione di mente cognitiva, la nozione di mente fenomenica e, infine, la nozione di corpo vivo.



Giovanni Scafuro, **ARANCIO**

Il secondo intento, più teorico, ha il fine di individuare che tipo di relazione sussiste fra le dimensioni così isolate, utilizzando una precisa chiave teorica: il concetto di a priori materiale. Si tratterà infatti di verificare se il rapporto mente-corpo, così come esso si configura nella prospettiva fenomenologica, possa esser letto come un esempio di legalità materiale, quella stessa legalità che sussiste fra estensione e colore, o fra altezza (o timbro) e durata.

La coscienza fenomenologica è essenzialmente, anche se non esaustivamente, intenzionale. Pur esistendo, infatti, vissuti non dotati di intenzionalità - un esempio fra tutti quello delle sensazioni - una coscienza non provvista di quella apertura al mondo che si concreta nel dirigersi verso oggetti, eventi, stati di cose, e così via, non può dirsi autenticamente e compiutamente tale.

La nozione di coscienza intenzionale può essere facilmente assimilata a quella che un filosofo contemporaneo chiamerebbe mente cognitiva o funzionale. Tre le caratteristiche che contraddistinguono la coscienza in quanto intenzionale:

la prima caratteristica è la distinzione fra intenzionalità immanente, o riflessiva, e intenzionalità trascendente (nel senso della trascendenza fenomenologica), o

conoscitiva. Nella fenomenologia husserliana, il cui metodo sta nel superamento o sospensione dell'atteggiamento naturale mediante la riduzione fenomenologica, la riflessione è lo strumento principale che permette il passaggio dall'oggetto naturalisticamente inteso alla dimensione prioritaria e imprescindibile della soggettività (indagine noetica). Ed è ancora la riflessione che permette alla fenomenologia di estendere il suo territorio di analisi dalla costellazione dei vissuti all'oggetto inteso. Laddove quest'ultimo non deve essere più identificato con la trascendenza naturale bensì con l'oggetto-nel-come delle sue determinazioni e dei suoi modi di datità (indagine noematica).

La fenomenologia di Husserl assume come non problematico e indisturbato l'operare dell'atteggiamento filosofico-riflessivo, dando per scontato che la coscienza abbia sempre sotto mano la possibilità di esercitare una sorta di sdoppiamento, quasi di duplicazione di se stessa: coscienza che vive il proprio flusso di vissuti, quindi primaria, e coscienza che riflette su quei vissuti rendendoli oggetto di tematizzazione fenomenologica, quindi secondaria.

La seconda caratteristica è la necessaria dipendenza dell'oggetto inteso da un determinato punto di vista. La coscienza, nella misura in cui è intenzionale, non è, per dirla con Nagel, «visione da nessun luogo», percezione «nuda» dell'oggetto, bensì taglio prospettico sulle cose. Non è in linea di principio possibile percepire, immaginare, giudicare, provare un sentimento verso qualcosa se non specificandone le determinazioni, il che significa incorporare in modo essenziale un punto di vista.

La terza caratteristica è l'indipendenza della coscienza intenzionale dall'esistenza degli oggetti a cui essa si rivolge: possiamo, come è noto, immaginare entità che non esistono (la montagna d'oro, la fonte della giovinezza), ma anche percepire oggetti che non esistono, come si verifica nelle allucinazioni.

Porre l'intenzionalità, come fa Husserl, al centro della descrizione fenomenologica, significa individuare la radice della coscienza nella sua attività rappresentazionale. Il principio secondo cui «Ogni atto è una rappresentazione o è fondato su una rappresentazione» viene considerato da Husserl, e prima di lui da Brentano, come imprescindibile dell'analisi filosofica e fenomenologica. La coscienza non è veramente tale se non ha la forza di dirigersi verso qualcosa di «altro» rispetto a se stessa, forza che viene fornita dalla sua stessa struttura interna, dalla sua intelaiatura noetica.

Qualcosa di molto simile a quella che oggi chiameremmo la funzione del mentale, il suo ruolo nell'economia cognitiva e nella relazione con il mondo¹.

2. La mente fenomenica

Alla domanda se tutti gli stati di coscienza siano intenzionali, la risposta di Husserl è, a differenza di quella di Brentano, negativa. Molti vissuti sono intenzionali, ma molti altri non lo sono. La percezione, l'immaginazione, emozioni come la paura, sono senz'altro intenzionali; la sensazione per una bruciatura, l'ansia, la depressione, l'angoscia, il panico sono stati non intenzionali. Se dico «ho paura» è lecito che qualcuno mi domandi: «di che cosa?»; ma se dico «provo angoscia» o ho un attacco di panico la domanda sembra non essere più lecita. Si direbbe che in questi casi, infatti, ciò che viene a mancare è proprio quella apertura al mondo che caratterizza la coscienza nella sua funzione intenzionale; la coscienza è come chiusa nel proprio sentire.

L'esistenza di vissuti non intenzionali ci permette di isolare un'ulteriore dimensione della soggettività: si tratta del sentire, un elemento che sembra essere – almeno in via analitica – distinto dalla struttura intenzionale del vissuto.

La funzione intenzionale e rappresentazionale non esaurisce, quindi, la nozione di coscienza. Esiste infatti, anima e centro propulsore di ogni coscienza, una dimensione non intenzionale, sensoriale, impressionale, materiale, passiva, che suggerisce un tratto coscienziale profondamente diverso dal tratto attivo, esplicito, trasparente, schematico, funzionale, in una parola rappresentazionale.

L'elemento propriamente contenutistico-sensoriale risulta di per sé disperso se non inserito in una forma; amorfo se non collocato all'interno di una struttura; per dirla con le parole di Kant, cieco se svincolato dal concetto.

Non facendo eccezione a questa tendenza, Husserl riconosce nel contenuto intuitivo la presenza indispensabile dell'elemento iletico-materiale, essenziale se finalizzato al riempimento di una vuota intenzione e tuttavia di fatto non svincolabile dalla *morphé* intenzionale. È quest'ultima che, plasmando, animando l'evidentemente di per sé inanimato contenuto sensoriale, fornisce all'atto direzione intenzionale, rendendolo così dotato di quella determinatezza che gli è propria.

¹ Si veda, a questo proposito, R. Jackendoff, *Coscienza e mente computazionale* (1987), tr. it. Il Mulino, Bologna 1990.

La sensatezza diventa così strettamente vincolata, nella fenomenologia di Husserl, alla potenza rappresentazionale della coscienza, alla sua capacità di decifrare, tradurre, presentificare qualcosa discriminandolo mediante la percezione, o il pensiero, o gli atti di valutazione e del sentimento. La coscienza, per Husserl, presentifica, e nel fare questo dona al mondo il proprio ordine e senso, permettendo quel passaggio dal caos al cosmo che connota la visione fenomenologica.

L'aspetto materiale o iletico della soggettività corrisponde a ciò che per il filosofo della mente contemporaneo è la mente fenomenica o autentica coscienza. Non la funzione mentale o psicologica, quindi, ma la dimensione qualitativa della soggettività. Quella dimensione che, stando a molti filosofi della mente, è il vero *hard problem* della disciplina, l'enigma, il mistero, l'elemento apparentemente irriducibile, quindi refrattario alla immagine scientifica del mondo. Dal punto di vista del concetto fenomenico, la soggettività è caratterizzata non tanto da ciò che essa *intende*, quanto da ciò che essa *prova*.²

La fenomenologia materiale offre una drastica limitazione del primato assoluto dell'intenzionalità, primato che condurrebbe infatti a un'inevitabile messa sotto tono dell'elemento sensuale, impressionale, affettivo. D'altro canto, l'aspetto materiale della soggettività ridimensiona anche la presa dell'atteggiamento riflessivo e riduttivo. Quest'ultimo, infatti, può esercitarsi solo sulla *noesi* intesa come struttura intenzionale e funzionale dell'atto. Non si riflette propriamente sulle sensazioni, recalcitranti per loro stessa natura a ogni presa di distanza, a ogni possibilità di "faccia a faccia". Oggetto di tematizzazione riduttiva è solo il dato sensibile, il dato noematico, ma quest'ultimo non è la sensazione bensì il frutto della sua animazione, interpretazione, proiezione nel mondo; non elemento sensuale ma sua oggettualizzazione. Ciò che può essere reso oggetto di riduzione è quindi, eventualmente, la sola struttura noetica, l'intelaiatura funzionale dell'atto, non il contenuto materiale.

Due le considerazioni che emergono da quanto finora detto. La prima concerne l'impossibilità di rendere oggetto di autonoma riflessione (noetica) il contenuto iletico e, di conseguenza, l'impossibilità di rendere oggetto di tematizzazione conoscitiva

² «Quando ci stiamo chiedendo se qualcuno sta avendo un'esperienza di colore, non ci stiamo chiedendo se stia ricevendo una stimolazione ambientale e se la stia analizzando in un certo modo. Ci stiamo chiedendo se sta *provando* una sensazione di colore, e questa è una domanda diversa», cfr. D. Chalmers, *La mente cosciente* (1996), tr. it. McGraw-Hill, "Dynamie", Milano, 1999, p. 15.

(noematica) il dato qualitativo senza che esso risulti plasmato e interpretato da una struttura intenzionale. La seconda considerazione riguarda la necessaria introduzione della corporeità al fine di render conto di due elementi che caratterizzano l'immanenza stessa. Il primo è che la dimensione materiale, o iletica, della coscienza presuppone necessariamente l'esistenza di un corpo che sente (corpo senziente). L'opacità della coscienza è data dalla sua inestricabile, imprescindibile commistione con la corporeità.

Il secondo è che la stessa struttura funzionale presuppone l'esistenza di un corpo che, tramite il movimento, permette la sintesi delle apparizioni costituendo oggetti (corpo cinestetico).

Si tratta di condizioni che presuppongono, proprio in quanto necessarie, una legalità a priori ma anche concretamente fondata sulla specificità del contenuto degli elementi in questione. Sembrerebbe, in altri termini, che per render conto sia della coscienza, nelle sue relazioni fra contenuto iletico e contenuto funzionale, sia del rapporto coscienza-corpo, sia l'a priori materiale lo strumento filosofico da utilizzare.

3. Il corpo vivo

La dimensione psichica è, per Husserl, legalmente connessa con la corporeità e il risultato di questa connessione necessaria e essenziale è la coscienza vivente e incorporata.

La nozione di *Leib* estende la pura immanenza del «flusso senza inizio e senza fine di vissuti»³ 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».⁴

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.

³ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II (1976), tr. it. Einaudi, Torino 2002, p. 96.

⁴ *Ibid.*, p. 98.

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 vivo⁵.

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 movimento⁶.

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 lo 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.

⁵ Ai due si dovrebbe aggiungere in realtà, come problema ulteriore, il problema (fenomenologico) del rapporto fra corpo vivo, o coscienza vivente, e io puro.

⁶ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva* (1966), tr. it. Guerini, Milano 1993, p. 45.

4. *Mente, corpo e a priori materiale*

Il legame essenziale che sussiste fra flusso di vissuti e estensione corporea nella fenomenologia di Husserl può essere letto, a mio parere, come un caso di a priori materiale del tutto analogo al legame essenziale che sussiste fra colore e estensione.⁷

Affermazioni come «un colore non può essere senza una certa estensione», oppure «non vi è timbro senza durata» implicano modalità di connessione fra contenuti non-indipendenti, modalità che si fondano sulla specificità essenziale delle parti che costituiscono l'intero. I momenti disgiunti del fenomeno non si danno, quindi, se non in connessione con altri momenti (e proprio per questo non possono essere rappresentati separatamente), a differenza di contenuti che, anche se non di fatto, possono in linea di principio essere svincolati da ciò che li circonda.

In questo senso, sembra sia lecito sostenere che l'integrazione fra i momenti o parti non indipendenti soddisfa una legalità materiale necessaria: l'impossibilità (essenziale) di rappresentare un colore senza estensione è un'impossibilità filosoficamente diversa dall'impossibilità (empirica, di fatto) che ho di rappresentare, ad esempio, il dato visuale mano senza lo sfondo da cui tale dato assume risalto, ad esempio il corpo di un uomo.

La nozione rilevante è, in questo caso, quella di «essere effettivamente contenuto»: è infatti effettivamente contenuto nel colore il suo diffondersi in una estensione (legame logico-materiale), mentre non è effettivamente contenuto in una determinata superficie colorata l'essere vincolata a un determinato sfondo (legame empirico). Nel primo caso «si tratta di differenze intrinseche, che si fondano nell'essenza pura delle cose»: si tratta quindi di modi di connessione a priori nel senso che si fondano sulla specificità essenziale, sulla natura delle parti che costituiscono un intero.⁸

I rapporti di fondazione fra momenti o parti non indipendenti costituiscono quella logica materiale che prende il nome di a priori materiale. Ora, sembrerebbe proprio questa la

⁷ Si veda, a questo proposito E. Husserl, *Terza ricerca logica*, in *Ricerche logiche*, 2 volumi, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1968.

⁸ «Con la soppressione della qualità si sopprime inevitabilmente l'intensità e inversamente con la soppressione dell'intensità la qualità. Questo non è evidentemente un fatto empirico, ma una necessità a priori che si fonda sull'esperienza» e ancora: «Noi possiamo rappresentarci un uomo con due teste, la parte superiore di un uomo collegata alla parte inferiore di un cavallo, o anche elementi particolari, una testa, un naso, un orecchio, di per sé stessi. E' invece impossibile produrre l'immagine di un'idea "astratta", ad esempio separare l'idea di un movimento da quella di un corpo mosso», E. Husserl, *Terza Ricerca logica*, cit. §4, p. 25 e §2, p. 21.

logica che è in gioco quando parliamo di rapporto fra mente e corpo nella fenomenologia di Husserl.

Laddove, al di là della chiara impossibilità empirica, è legalmente possibile un flusso di coscienza privo di materialità (ne è una riprova, secondo Husserl, la possibilità logica di fantasmi, privi di materialità e tuttavia dotati di schema corporeo)⁹; è legalmente impossibile un flusso di coscienza privo di uno schema corporeo. Il flusso psichico, per essere oggettivabile, deve infatti ricoprire (o diffondersi in) un corpo proprio. Il legame essenziale non è quindi, per Husserl, fra psichico e fisico, fra mente e corpo materiale, bensì fra psichico e schema corporeo.

Dal punto di vista dell'esser dato, o dell'essere oggettivabile, lo strato psichico non può essere scorporato, cioè non può essere separato dalla sua estensione corporea. L'espressione «non può» non è empirica bensì a priorica. Un flusso che non si diffonde in una estensione corporea è un controsenso esattamente come un colore che non si diffonde su una superficie. Lo psichico ci è dato, quindi, nella sua connessione essenziale con la corporeità (e nella sua connessione empirica con la materialità) e il risultato di questo inestricabile legame è il corpo vivo.

D'altro canto, l'esperibilità effettiva di una cosa meramente materiale, non animata dallo psichico, conferma, per Husserl, la priorità di un io puro, immateriale e incorporeo; io puro colto adeguatamente attraverso una conversione riflessiva dello sguardo; io puro che non si genera e non trapassa bensì «entra ed esce di scena»; io puro che «non nasconde in sé segrete e interiori ricchezze, è assolutamente semplice, è assolutamente in luce».¹⁰ Io puro che non è coscienza vivente, coscienza senziente, corpo come «latore di sensazioni localizzate»; ma, potremmo dire, «centro di funzioni», struttura intenzionale adeguata e trasparente a se stessa.

In questo senso, è lecito parlare di privilegio dello psichico, esattamente come è lecito parlare, in un certo senso, di privilegio del colore o del timbro rispetto alla superficie, essendo quest'ultima una sorta di substrato nel quale i vari *plena* (visivi, acustici, sonori) si diffondono.

⁹ «Uno spettro è caratterizzato dal fatto che il suo corpo vivo è un puro fantasma spaziale, privo di qualsiasi proprietà materiale, di quelle qualità che, quando appaiono, vengono cancellate dalla coscienza, vengono caratterizzate come irrealità», E. Husserl, *Idee II*, cit., p. 99.

¹⁰ *Ibid.*, p. 109.

5. Quale corpo nella fenomenologia?

Proviamo a riassumere quanto finora detto.

Esiste una sorta di priorità dello psichico (ciò che fa, per Husserl, la differenza); ma non la possibilità di scorporare lo strato psichico dallo strato corporeo. In relazione al suo essere obiettivabile, lo psichico deve essere infatti inscindibilmente (nel senso della legalità a priori) legato al corpo.

Scorgere una sorta di indissolubilità fra psichico e corporeo non comporta affatto sancire un'analogia indissolubilità fra psichico e materiale. Questo è il senso della radicale distinzione fra io empirico e io fenomenologico. L'impossibilità empirica di un flusso di coscienza senza corpo materiale non deve essere confusa con un'impossibilità a priori, impossibilità che sussiste solo fra flusso di coscienza e estensione corporea. È la connessione fra mente e estensione, non la connessione fra mente e materia, a essere oggetto della fenomenologia; quella connessione che dà origine al corpo vivo o, il che è lo stesso (trattandosi di un legame di fondazione bilaterale), all'io incorporato.

L'applicazione della nozione di a priori materiale al problema mente corpo nella fenomenologia di Husserl permette di distinguere analiticamente sia gli elementi in gioco (mente cognitiva, mente fenomenica, materia, estensione) sia le relazioni (empiriche o a prioriche) che sussistono fra quegli elementi. L'applicazione del concetto di a priori materiale alla relazione mente-corpo mostra, d'altro canto, anche il limite della concezione husserliana proprio in riferimento alla nozione emergente di corporeità.

A ben guardare, il problema mente-corpo in Husserl si articola in quattro sotto-problemi: a) il problema del rapporto fra mente cognitiva (o intenzionale) e corpo materiale; b) il problema del rapporto fra mente cognitiva (o intenzionale) e corpo vivo inteso come schema corporeo; c) il problema del rapporto fra mente cognitiva (o intenzionale) e corpo senziente qualitativamente connotato (la mente fenomenica); d) infine il rapporto fra corpo senziente e corpo materiale. Questa nuova e più complessa impostazione del problema nasce dal progressivo slittamento dell'analisi dalla dimensione del mentale (nella sua doppia componente cognitiva e fenomenica; intellettiva e sensibile), alla dimensione del corporeo (nella sua doppia componentefunzionale-cinestetica e contenutistico-qualitativa).

Ora, la fenomenologia husserliana sembra render conto prevalentemente, per non dire esclusivamente, degli aspetti funzionali e strutturali sia del mentale sia della corporeità: da un lato l'intenzionalità come struttura portante del mentale, dall'altro la cinestesi come struttura portante della corporeità.

L'intervento della nozione di a priori materiale ha esattamente la funzione di sigillare la portata costitutiva della soggettività, rimarcando la struttura funzionale sia del contenuto coscienziale (intenzionalità) sia del corpo vivo (cinestesi). Struttura funzionale e costitutiva che, come hanno mostrato gli sviluppi successivi della fenomenologia, non è tuttavia sufficiente a render conto di quella dimensione materiale, impressionale, passiva, tacita, ricettiva che risulta d'altro canto essenziale per poter parlare sia di coscienza sia di corpo vivo¹¹.

Per passare dalla nozione di corpo di Husserl alla carne di Merleau Ponty¹² occorre una profonda trasformazione conoscitiva e ontologica. La carne, lungi dall'essere riempimento cinestetico e corporeo, sostanzialmente finalizzato, ancora una volta, a fini costitutivi, è esperienza originaria di immersione nel mondo. Così le sensazioni, lungi dall'essere *plena*, qualità riempienti che si diffondono su un'estensione, attraversano il corpo con una pienezza che è spessore vitale e non patina qualitativa.

L'esser cosciente, considerato in se stesso e come tale, non è giustapposizione di mente e corpo, ma carne, flusso concreto della nostra vita, mondo naturale pre-costituito dal quale la coscienza attinge continuamente la propria forza. Quello che è in gioco qui, è un cambiamento di schema che da lineare si fa circolare, da distanziato si fa ravvicinato, da costitutivo si fa chiasmatico e intrecciato.

La lacuna della fenomenologia husserliana sta, secondo molti, nell'aver tematizzato la vita di coscienza trascendentale a scapito della vita di coscienza materiale, con la speranza che l'ordine e il raggio rischiarante dell'intenzionalità potessero in qualche modo tacitare l'esperienza passiva, affettiva, impressionale senza la quale, tuttavia, la coscienza non può dirsi veramente tale.

La coscienza, possiamo dire, ha due distinte modalità. La prima, formale, funzionale, strutturale, essenzialmente costitutiva, ha come strumento principale l'a priori materiale.

¹¹ Si veda ad esempio, M. Henry, *Fenomenologia materiale* (1990), tr. it. Milano, Guerini, 2001.

¹² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (1945), tr. it. Milano, Bompiani 2003, pp. 16- 17, e *Il visibile e l'invisibile* (1964), tr. it. Milano, Bompiani 1969, in particolare le pp. 147 e ss.

La seconda, materiale, patetica, affettiva, impressionale, ha come strumento principale il chiasma, l'intreccio di soggetto e oggetto, di immanenza e trascendenza.

L'una non esclude, bensì integra e completa l'altra. Così, l'applicazione della nozione di a priori materiale al rapporto mente-corpo non deve essere considerata inadeguata e tanto meno errata. La legalità fondazionale dell'a priori materiale deve essere solo integrata dalla legalità interattiva del chiasma, al fine di poter rendere conto in modo adeguato non solo della struttura funzionale e intenzionale della coscienza, ma anche della dimensione impressionale e affettiva del sentire.