

UNA CRITICA DEL CONCETTO DI INTENZIONALITÀ IN HUSSERL ALLA LUCE DELLA METAPSIKOLOGIA FREUDIANA

Silvana Dalto

Abstract

A criticism of the concept of intentionality in Husserl in the light of Freudian metapsychology.

A criticism of Brentano's and Husserl's concept of intentionality is carried out and a comparison is made with Freud's concept of drive. For Husserl, against positivistic logic, a new approach is needed, which considers reality no longer as a set of objects separate from the subject, but which places the world as a correlate of consciousness; some inconsistencies in Husserlian argumentation are highlighted: first of all, the *epoché* fails to separate the self-perception from the sensitive perception; this means that the *epoché* is not sufficient to establish the transcendental subject, but neither is it sufficient to construct a valid objectivity in subjectivity. For Freud instead the self-position of the subject is original and arises well before the object is constituted as such. In fact the drive is originally without an object: there is nothing pre-constituted in the definition of the subject or even of our relationship with the world. The concept of drive is much more adherent to real psychic dynamics than the concept of intentionality, which is moreover contradicted by basic clinical phenomena such as anxiety or hallucination.

Keywords: *intentionality, constitution of the transcendental subject, Freudian theory of drives, finality.*

1. Introduzione: Kant, Husserl e Freud

Nella *Critica del Giudizio* di Kant il giudizio teleologico si applica al principio di una finalità oggettiva della natura, di cui gli organismi viventi ci fanno intuire l'esistenza, pur non essendo essa mai riducibile a fenomeno: nella definizione kantiana il corpo organico ha una forma che risponde a un concetto che dovrebbe presiedere alla sua produzione. Ma tale concetto è parte della natura o proviene dal nostro intelletto?

Si delinea qui un problema di una certa portata per la prospettiva trascendentale kantiana, ossia che la finalità, gli organismi ce l'hanno in proprio, non la ricevono dal nostro intelletto. Noi pensiamo l'organismo *come se* fosse prodotto in vista di un fine, in analogia con i prodotti dell'attività pratica tendente a dei fini!¹

¹ Vedi Kant, I. (1974), *Critica del Giudizio*, p. 244. Secondo Kant, siccome noi sia-

Gli esseri organizzati [...] son quelli che dànno la prima volta una realtà oggettiva al concetto d'uno scopo, che non sia uno scopo pratico, ma uno scopo *della natura*, e forniscono perciò alla scienza della natura un fondamento per una teleologia, cioè per un modo di considerare gli oggetti della natura secondo un principio particolare [...] (perché la possibilità di una simile specie di causalità non si può scorgere punto *a priori*). [...] Questo principio, che è nel tempo stesso la definizione della finalità interna, dice: *è un prodotto organizzato della natura quello in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo*.² Nulla in esso è vano, senza scopo, o da attribuirsi ad un cieco meccanismo della natura.²

Tale finalità, che s'impone come necessaria al nostro pensiero, secondo Kant è preclusa alla nostra conoscenza intellettuale effettiva (giudizio determinante); possiamo coglierla soltanto con la ragione mediante un giudizio riflettente che ci permette, appunto, di riflettere sulla natura in vista del legame dei fenomeni.³

Della teleologia kantiana ci sarà una ripresa da parte della filosofia romantica che esalterà in senso vitalistico la spontaneità delle forze vitali come espressione di un disegno divino; ma questo non era il proposito di Kant, per il quale il giudizio teleologico non può derivare dalla teologia: che vi sia uno scopo finale tale da far pensare a un essere intelligente, questa è un'inferenza che facciamo a partire dall'uso pratico della ragione, ma non ci dice nulla sull'esistenza dell'Ordinatore.

L'insuccesso, almeno parziale, della *Critica del Giudizio* sul tema della finalità, ossia l'impossibilità di giungere a giudizi determinanti su di essa, fu tra i motivi che spinsero Kant negli ultimi anni della sua vita a rivedere alcuni presupposti del suo lavoro critico nel *Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, conosciuto col nome di *Opus postumum*.⁴ Grazie ai contributi teorici di V. Mathieu e di F. Baldini riusciamo oggi a penetrare la profondità e la novità delle proposte contenute nella massa di appunti che lo compongono e ad apprezzare lo sforzo di Kant nella costruzione di un nuovo approccio anche alla

mo esseri liberi, pensiamo che in natura non esistano soltanto le leggi della necessità, ma che ci debbano essere leggi della finalità della natura, in accordo con una finalità superiore, in quanto tale finalità superiore, anche se non la comprendiamo, la scorgiamo nell'armonia della natura.

² *Ivi*, §§ 65-66, pp. 244-245. [Le evidenziazioni contenute nella traduzione del testo di Kant vengono da noi rese in corsivo.]

³ Vedi *ivi*, p. 242.

⁴ Vedi Kant, I. (2004²), *Opus postumum*. Quest'opera, che raccoglie 1470 pagine di appunti di un progetto che doveva costituire il *Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica*, giacerà più o meno dimenticata fino ai primi anni del novecento, quando E. Adickes nel 1916 diede il primo ordinamento al materiale, poi pubblicato come *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt* (1920). Per approfondimenti vedi: Mathieu, V. (1991), *L'Opus postumum di Kant*; Baldini, F. (2022/2023), *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*.

finalità della natura; dice infatti Kant: «Pure il titolo *corpo organico* appartiene alla classificazione dei concetti che *a priori* non possono essere trascurati nel passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica, sia poi l'oggetto a noi comprensibile o no».⁵

Come osserva Baldini: «[...] la svolta kantiana consiste [...] nello stabilire un collegamento tra la pura spontaneità dell'intelletto e l'attività corporea del soggetto operante: in tal modo quest'ultima viene promossa a condizione trascendentale, e non più soltanto empirica, dell'esperienza».⁶ Insomma il soggetto trascendentale viene ripensato come organismo, corporeità, mosso da forze interne motrici, concepito su una nuova base, fisica e non metafisica. È sulla base di questi concetti che lo stesso Freud formula l'idea del soggetto e delle sue finalità; è inoltre da notare che Freud elabora i temi fondamentali della sua metapsicologia in una prossimità straordinaria – seppure non consaputa – con le ultime tesi kantiane, come ha dimostrato Baldini.⁷

In questa prospettiva non è il concetto di *intenzionalità* quello a cui Freud affida il compito di sostenere una concezione metapsicologica della finalizzazione dei processi vitali, bensì quello di *pulsione*. Freud si serve in rarissime occasioni del termine di intenzionalità,⁸ perché esso fondamentalmente non riesce a esprimere la complessità di una spinta che è fisica, ma che è anche costitutiva del soggetto vero; che, pur non implicandolo in origine, dà luogo a una teoria molto complessa dell'oggetto. Freud infatti pone la pulsione come il concetto di una spinta (*Zwang*) che in origine non è finalizzata, non implicando fin da subito un oggetto verso il quale essa volga necessariamente; vedremo come l'incontro con l'oggetto consente che la pulsione si finalizzi.

Insomma tutt'altro dal carattere monodirezionale dell'intenzionalità elaborata da Brentano e poi da Husserl, per indicare che gli atti psichici implicano necessariamente l'oggetto che li finalizza. Ma se, come risulta dall'elaborazione freudiana, non vi sono oggetti precostituiti, c'è la possibilità della libertà tra le trame deterministiche dei processi vitali. E così ci siamo avvicinati all'ispirazione di questo lavoro: un confronto tra le concezioni di Freud e di Husserl sul tema dell'intenzionalità.

⁵ Kant, I. (2004²), pp. 164-165.

⁶ Cfr. Baldini, F. (2023, 11 marzo), “*Fenomeni di fenomeni*” kantiani e modelli freudiani.

⁷ Freud non conosceva quest'opera. Vedi *infra*, § 4. Vedi anche Baldini, F. (2023, 14 gennaio), *Falsificazionismo trascendentale*.

⁸ Brentano ha già definito l'«intenzionalità», o «riferimento intenzionale» nel 1874; vedi Brentano, F. (1997), *La psicologia dal punto di vista empirico*, Vol. 1, p. XVI; quindi Freud doveva conoscere questo concetto, avendo seguito entusiasticamente i corsi di Brentano negli anni tra il 1874 e il 1876. Vedi Freud, S. (1991), «*Querido amigo...*».

Indubbiamente le prospettive dei due autori sono molto distanti; tuttavia esiste qualche punto di vicinanza nell'ispirazione di partenza: Husserl ha introdotto il concetto di un'intenzionalità della coscienza per criticare quello che chiama «atteggiamento naturale» in psicologia e gnoseologia, inteso come riduzionismo – in realtà equivocando tra riduzionismo e naturalismo⁹ –, ossia una concezione atomistica delle funzioni mentali, cui il filosofo obietta che la mente è intenzionale, che nei nostri atti mentali è inclusa una finalità intrinseca, l'intenzionalità, che porta sull'oggetto; questa è la caratteristica fondamentale della nostra coscienza; l'oggetto è dato in essa intenzionalmente.

Anche per Freud la concezione atomistica della mente è inadeguata a descrivere la complessità dei processi psichici (come risulta dal *Progetto di una psicologia* del 1895), ma egli non abbandonerà le scienze della natura, come invece Husserl, e darà forma a un'idea di finalità relativa ai processi psichici conforme alle esigenze di una scienza della natura in modo molto prossimo alle idee dell'ultimo Kant.

2. Considerazioni storiche sul problema dell'intenzionalità. La ripresa di Brentano

Preliminarmente condurremo una disamina del concetto di intenzionalità a partire dalla ripresa che ne fece il filosofo e psicologo Brentano; passeremo poi alla teoria di Husserl, che fu suo allievo e ne riprese, seppure con dei cambiamenti, l'idea fondamentale.¹⁰

Il concetto era stato elaborato nell'ambiente della Scolastica¹¹ ed era stato più

⁹ Il problema in Husserl era sorto in una reazione contro lo psicologismo, di cui accusava lo stesso Kant. Un esito scettico dell'impresa conoscitiva umana era infatti il rischio maggiore implicato dallo psicologismo: ridurre l'intera conoscenza a una nostra credenza psicologica, distruggendone ogni validità oggettiva. Come ricorda V. Costa, contro i pericoli di un esito scettico di tutto il conoscere, Husserl intende non solo mettere alla prova la logica come metodo razionale, ma anche la nostra credenza nella realtà, la causalità, la motivazione, le leggi etiche, i principi religiosi, il soggetto stesso, in modo da liberarci «dall'ingenuità che ci accompagna nell'*atteggiamento naturale*. In questo atteggiamento noi siamo consapevoli di un mondo che ci è costantemente dato come mondo esistente. [...] la nostra credenza nell'esistenza del mondo esterno non è mai messa in discussione». Costa, V. (2009), *Husserl*, p. 24.

¹⁰ Husserl fu allievo di Brentano tra il 1884 e il 1886 (circa dieci anni dopo Freud).

¹¹ Per accenni storici sul concetto di «intenzionalità», dalla nascita nell'ambiente della Scolastica (come concetto legato alla volontà, quindi riguardante il rapporto pratico tra l'atto e il suo oggetto) all'acquisizione di un significato gnoseologico più specifico in seno al neo-platonismo arabo (come rapporto tra la conoscenza e il suo oggetto), e poi fino alla ripresa di Brentano e Husserl, vedi, tra gli altri, Abbagnano,

o meno dimenticato fino alla ripresa di Brentano nell'opera del 1874 *La psicologia dal punto di vista empirico*. È del 1874 anche l'opera principale di Wundt; insieme furono due correnti che in quegli anni coesistero, la prima una psicologia dell'atto che si basa su una descrizione fenomenologica della percezione,¹² la seconda invece una psicologia del contenuto, su base fisiologica e sperimentale.

Come ricostruisce Brentano l'idea di *intenzionalità*? La posizione di Brentano contro la psicologia fisiologica di Wundt appare subito chiara: egli parte dalla constatazione che è indubitabile che vi siano fenomeni psichici; così come la percezione esterna ci assicura dell'esistenza dei fenomeni fisici, così la nostra percezione interna ci dà la certezza che avvertiamo fenomeni psichici. Tuttavia se c'è percezione interna come dato indubitabile, c'è invece un problema relativo all'osservare internamente i fenomeni psichici; secondo Brentano la psicologia fisiologica mostra le proprie carenze proprio su questo: infatti essa non è in grado di osservare i fenomeni psichici e questo sia a causa del carattere istantaneo del loro verificarsi, sia perché la stessa osservazione, l'attenzione che vi poniamo ad esempio o la memoria con cui li ricordiamo, modificano il contenuto psichico. Né possiamo osservarli in modo più verace negli atti della loro esternalizzazione, per esempio nel linguaggio o nelle manifestazioni emotive o nei fatti della cultura.

Occorre dunque, secondo Brentano, modificare il punto di vista: i fenomeni psichici sono osservabili in una percezione particolare che presuppone l'*unità* di percettore e percepito: quando percepiamo, percepiamo qualcosa; lo stesso può dirsi degli altri atti psichici: quando giudichiamo, giudichiamo qualcosa, ossia affermiamo e neghiamo qualcosa di un oggetto; se vediamo un colore ciò che è fondamentale non è il vedere (come fenomeno fisiologico-psicologico), ma il vedere-un-colore, mentre se abbiamo un sentimento d'amore, nell'atto mentale è compreso l'oggetto amato. Insomma in questi fenomeni psichici l'atto implica l'oggetto, che è sempre in qualche modo presente. Inoltre tale fenomeno nella percezione interna si offre in piena evidenza: quando percepiamo qualcosa *siamo certi* (ossia abbiamo coscienza) di percepire, la condizione psichica percepita internamente esiste per forza; è questa la cosiddetta «in-esistenza intenzionale», una direzione (intenzione) verso l'oggetto, e al contempo una immanenza dell'oggetto. L'atto insomma è finalizzato verso l'oggetto *ab origine*.

Il fenomeno psichico costituito dal legame tra percettore e percepito non è dunque riducibile agli elementi atomici propri della psicologia fisiologica *à la Wundt*; occorre una nuova psicologia, una *psicognosia*, ossia una «scienza dell'esperienza interna», che pone alla base dei fenomeni psichici la caratteristica dell'«intenzionalità». Brentano estende poi a tutti gli atti mentali (ricordo, attesa, deduzione, dubbio, ecc.) nonché a tutti i moti dell'animo (gioia, stupore, amore,

N. (1998³), «Intenzionalità», in *Dizionario di Filosofia*, a cura di G. Fornero, p. 600.

¹² Vedi Albertazzi, L. (1997), «Franz Brentano: un filosofo mitteleuropeo», in Brentano, F. (1997).

ecc.)¹³ questa caratteristica.

L'interesse della posizione di Brentano consiste nell'aver riconosciuto che è impossibile concepire la mente nelle strettoie fisicaliste dell'atomismo neuro-biologico. Tuttavia Brentano stesso ha dato avvio a una concezione non meno problematica di quella fisicalista; in effetti tutta la tradizione fenomenologica, che a lui risale, promuove una coalescenza tra il soggetto e il mondo: il soggetto non può essere concepito se non in un legame originario con il mondo. Questo significa fondamentalmente che il soggetto non è posto come qualcosa di autonomo in se stesso, come invece sarà per Freud, e come era stato anche per Kant. Per Brentano il soggetto non si manifesta in modo puro. Prendiamo l'angoscia, che possiamo considerare come una manifestazione del soggetto allo stato puro, un'eccitazione che il soggetto non può allontanare da sé, e questo perché l'eccitazione non è parte del mondo esterno, è parte di lui stesso, viene da dentro; da un punto di vista fenomenologico, l'angoscia invece deriva dall'allentarsi del rapporto del soggetto con il mondo: se il legame si allenta, c'è l'angoscia. Quindi si deve sempre restare abbarbicati al mondo perché altrimenti è l'angoscia. Naturalmente il soggetto non sa che cosa lui sia in questo rapporto duale col mondo, sa solo che deve restare aggrappato al mondo, altrimenti non è nulla. Per Freud non è così, questo non è l'aspetto originario.¹⁴ Se nella tradizione fenomenologica il soggetto non è che l'ombra del mondo, come arriva effettivamente a dirsi Io? Questo resta un problema per Brentano. Ma lo sarà anche per Husserl, così come per Heidegger e poi ancora per Lacan, nei quali il soggetto è in un riferimento fondamentale all'esserci, ossia all'essere-nel-mondo, quell'esserci che porterà Lacan a parlare di un'alienazione originaria del soggetto; quindi di un soggetto destinato a non sapere mai nulla di se stesso proprio perché l'alienazione è originaria. Tuttavia questo rientra nella tradizione del pensiero della fenomenologia, non in quella della psicanalisi, alla quale invece Lacan dice di appartenere. Tale tradizione fenomenologica, che appunto arriva fino a Lacan, è del tutto estranea all'approccio freudiano.

Questa impostazione del problema del rapporto del soggetto col mondo condiziona chiaramente una miriade di altri problemi. Perché Brentano parla di intenzionalità e non gli basta il concetto di rappresentazione per indicare il contenuto mentale a cui si rivolge l'atto? Perché questo porrebbe una separazione tra il soggetto e l'oggetto; il mondo sarebbe solo una mia rappresentazione, mentre così l'oggetto è già presente nella relazione intenzionale e determina il modo della

¹³ Vedi Brentano, F. (1997), p. 145.

¹⁴ Freud infatti, che ha una concezione molto più articolata dell'angoscia, ritiene questo solo un aspetto dell'angoscia, quello legato alla funzione del Super-io e alla paura dell'abbandono, ma che non è quello più originario. Per Freud occorre una considerazione di tipo genetico dell'accadere psichico, a partire dalle dinamiche fisiche corporee, non qualcosa di posticcio.

mia apprensione dell'oggetto. Certo, si comprende che la *psicologia da un punto di vista empirico* deve essere una magra psicologia, poiché essa rende di difficile comprensione stati psichici che sono all'ordine del giorno non solo in psicanalisi ma nella vita di tutti i giorni; pensiamo a un oggetto intenzionale per eccellenza come l'oggetto di un transfert, ossia un oggetto il cui senso è già implicato dal tipo di relazione; intanto Brentano dovrebbe ammettere l'esistenza dell'inconscio, che invece egli nega; inoltre sarebbe da definire se l'oggetto intenzionale sia quello reale che supporta il transfert, oppure l'oggetto della rappresentazione inconscia che lo motiva. Esso in effetti dispiega un senso, ma che non gli è proprio. Nella relazione di transfert quale è l'oggetto intenzionale, quello realmente esistente, che però non è intenzionato, o quello intenzionato che però non esiste realmente?

Ma prendiamo anche l'angoscia che nel suo stato originario è senza oggetto, quindi essa non ha un oggetto intenzionale; ora, nella concezione di Brentano un atto che non riesce a produrre un oggetto intenzionale non è un atto psichico; dovremmo allora concludere che l'angoscia è un fenomeno puramente fisico? Conclusione che farebbe rivoltare Kierkegaard nella tomba.

Del resto se la semplice allucinazione positiva può essere un problema per l'impostazione del suo pensiero, a causa della difficoltà di stabilire quale sia realmente l'oggetto intenzionale, un problema ancora più grande si pone con l'allucinazione negativa, ossia nel *non* vedere qualcosa che è sotto agli occhi: in questo caso l'atto è psichico, è un atto di volontà, di ricerca volontaria, ma esso non riesce ad attualizzare l'oggetto intenzionale. E qui si rivela il limite della teoria dell'intenzionalità: infatti per comprendere l'atto psichico sotteso all'allucinazione negativa bisognerebbe intendere quali *forze* portino a disconoscere l'oggetto nella sua positività; servirebbe allora una dinamica, una dinamica di forze, altrimenti fenomeni psichici basilari e comuni come il transfert, l'angoscia o l'allucinazione restano inspiegati nella teoria dell'intenzionalità. Ma questa idea di una dinamica è esclusa per principio da questa teoria. Cominciamo dunque a renderci conto, anche da un semplice approccio empirico alla teoria di Brentano, che la teoria dell'intenzionalità pone delle condizioni che rendono inapplicabile la teoria stessa.

3. Il punto di vista di Husserl sull'intenzionalità

Accostiamoci dunque alla teoria dell'intenzionalità di Husserl; egli afferma:

Passiamo ora ad una caratteristica degli *Erlebnisse* [esperienze vissute] che può essere indicata addirittura come il tema generale della fenomenologia orientata «oggettivamente», cioè l'intenzionalità. Essa rappresenta una caratteristica essenziale della sfera degli *Erlebnisse* in generale, in quanto tutti gli *Erlebnisse* partecipano in qualche modo all'intenzionalità [...]. L'intenzionalità è ciò che caratterizza la *coscienza in senso pre-*

gnante e consente di indicare la corrente d'*Erlebnisse* come corrente di coscienza e come unità di una coscienza.¹⁵

Il concetto di intenzionalità vuole essere in questo brano delle *Idee* un concetto innovativo per le strettoie in cui si è incanalata, secondo Husserl, la teoria della conoscenza. Il problema dell'intenzionalità, che egli riprende da Brentano insieme alle posizioni anti-fisicaliste di quest'ultimo riguardo ai fenomeni psichici, si situa infatti nel suo pensiero all'interno di una revisione complessiva dell'atteggiamento cosiddetto «naturale» che, secondo Husserl, è diventato paradigmatico nella scienza post-galileiana. Husserl ritiene che si debba ripartire da zero, e per farlo occorre una messa tra parentesi di tale atteggiamento che ci fa dare per scontata l'esistenza del mondo e la sua validità;¹⁶ attraverso tale *epoché* si perviene a una sfera della coscienza depurata dalle incrostazioni del positivismo (e dal suo presupposto, ossia la contrapposizione soggetto/oggetto), una sfera della coscienza pura, della soggettività assoluta o «trascendentale».

La revisione di Husserl è dunque il punto d'incrocio di alcuni importanti problemi che riguardano la gnoseologia, la metodologia scientifica e l'antropologia. Inoltre questa messa tra parentesi deve investire anche i contenuti coscienziali di esperienza: la coscienza non può essere pensata staccata da essi, ma è legata a loro dal legame dell'intenzionalità.

Secondo il filosofo quando noi percepiamo qualcosa, se isoliamo il modo nel quale percepiamo e mettiamo tra parentesi tutti gli atteggiamenti che caratterizzano questo atto, ci rimane solo il puro percepire, l'atto da noi vissuto di percepire e di cui siamo coscienti. Ma ciò di cui siamo coscienti non è tanto di noi stessi che percepiamo – non è la dimensione dell'appercezione quella che è qui implicata –, quanto di noi stessi che percepiamo in quanto *percepiamo-qualcosa*; insomma si evidenzia una intenzionalità verso l'oggetto.

Facendo questo, Husserl, che è partito da posizioni anti-kantiane, si sente il vero interprete della tesi kantiana del trascendentalismo, colui che ne purifica il metodo e reimposta la costituzione del soggetto trascendentale.

Vi sono qui due problemi: mediante l'*epoché* riesce effettivamente Husserl a raggiungere questa «*regione assoluta dell'autonoma soggettività*»? Inoltre, qual è lo statuto dell'oggetto che è già originariamente costituito all'interno del vissuto intenzionale?

Partiamo dalla prima interrogazione: la necessità, di derivazione kantiana,

¹⁵ Husserl, E. (1976), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, § 84, p. 186. [Le evidenziazioni contenute nella traduzione del testo di Husserl vengono da noi rese in corsivo.]

¹⁶ *Ivi*, § 33, p. 70: una «fenomenologica messa fuori gioco del mondo obiettivo».

di porre una «regione assoluta dell'autonoma soggettività»¹⁷ non è un problema nuovo per Husserl; nelle *Ricerche logiche* aveva già provato a costruire una psicologia *a priori*, che doveva occuparsi dei vissuti psichici di una soggettività in generale idealmente possibile; essa dunque non si occupava dei vissuti di una psicologia empirica anche se non doveva essere in contraddizione con questi ultimi.¹⁸ Il suo progetto era fallito, come dice Baldini nell'articolo *Il razionalismo di Geymonat e il problema della naturalizzazione del cogito*, e questo a causa del presupposto coscienzialistico;¹⁹ del resto se la soggettività generale, pur nella generalizzazione, non rispecchia la soggettività empirica, che soggettività generale è?

È così che Husserl butta via in un certo modo il bambino con l'acqua sporca: abbandona il progetto di costituzione di una psicologia *a priori* e getta le basi dell'approccio fenomenologico, comunque fondato sulla coscienza. Vediamo allora quali problemi incontra la costituzione del soggetto trascendentale.

Nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl individua un primo errore di Cartesio, nel fatto che egli considera il cogito come una parte del mondo, mentre per Husserl il cogito non è una parte del mondo: l'Io deve scaturire come una certezza dalla negazione di ogni presupposto esistenziale relativo al mondo e soprattutto dalla negazione del presupposto naturale, ossia eliminando dalla percezione la considerazione degli aspetti naturali, che sono aspetti psicologici, mentre «il mondo in generale non è più tenuto in valore come realtà effettiva ma solo come fenomeno di realtà effettiva».²⁰ Insomma egli intende staccare il soggetto dal mondo, perché vi sia posizione del soggetto.²¹

Ma Husserl intravede un secondo errore di Cartesio consistente nel ritenere che mediante il dubbio sia data l'apoditticità della posizione dell'Io; per Cartesio se è vero che l'Io dubito presuppone l'Io sono, l'indubitabilità dell'Io si pone anche dopo la messa fuori valore del mondo dell'esperienza; per Husserl, invece, la «vivente esistenza dell'Io-sono non è essa stessa data»,²² ma è solo presunta; e aggiunge: «Quanto può l'io trascendentale ingannarsi riguardo a sé medesimo e fin dove s'estendono, nonostante questa illusione possibile, i dati assolutamente indubitabili?».²³ L'Io penso non può essere trattato come qualcosa di apodittico,

¹⁷ Husserl, E. (1976), p. 71.

¹⁸ Husserl ne parla in *Compito e significato delle Ricerche logiche* (1927), in Husserl, E. (1999), *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*.

¹⁹ Vedi Baldini, F. (2006), *Il razionalismo di Geymonat e il problema della naturalizzazione del cogito*, p. 254.

²⁰ Husserl, E. (1960²), *Meditazioni cartesiane*, p. 35.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 19-22.

²² *Ivi*, p. 24.

²³ *Ibid.*

di assolutamente evidente;²⁴ cade il presupposto dell'indubitabilità dell'Io. Come risolve Husserl questi due errori di Cartesio, che hanno in qualche modo pregiudicato la posizione del soggetto trascendentale? Riesce Husserl a staccare effettivamente il soggetto dal mondo? Tolta l'indubitabilità dell'Io, come giunge al soggetto trascendentale?

Naturalmente questo comporta un altro errore di Cartesio che Husserl evidenzia: Cartesio credeva che, una volta afferrata la realtà indubitabile dell'Io, su questa base si potesse raggiungere la realtà di un mondo esterno e trascendente, e quindi costruirvi sopra un *realismo trascendentale*. Cosa che Husserl nega: proprio perché la realtà indubitabile dell'Io non è data, cade il presupposto di una realtà assoluta.

A queste carenze del metodo cartesiano, Husserl risponde: «Per me, come io che medito, come quell'io che sta e rimane nell'epoché e si pone esclusivamente *come fondamento di validità* di ogni valore e di ogni ragione oggettiva, per me, dunque non si dà né un io psicologico né dei fenomeni psichici nel senso della psicologia cioè come elementi reali dell'uomo psico-fisico».²⁵

Husserl deve separare il soggetto trascendentale dall'Io psicologico, se la fenomenologia deve essere normativa; ma in realtà il mondo sensibile non è mai effettivamente tolto; esso è comunque, per esplicita ammissione di Husserl, sempre là; dice infatti Husserl a proposito della percezione:

Il mondo esperito in questo vivere riflettente continua in certo modo a rimanere per me, percepito come prima, col contenuto che in ogni caso gli è proprio. Continua ad apparirmi come mi apparve prima, solo che io, come colui che riflette filosoficamente, non mantengo più, non do più valore alla credenza nell'essere [*Seinsglaube*], che è naturale per l'esperienza, sebbene questa credenza sia ancora là, di fronte a me e sia colta dall'attenzione del mio sguardo. Allo stesso modo va la cosa per tutte le altre intenzioni che appartengono alla mia corrente di vita e sono al di là della coscienza empirica, con le mie rappresentazioni non intuitive e i miei giudizi, posizioni di valori, decisioni, posizioni di fini e di mezzi, tutte parimenti non intuitive, ecc., e specialmente con le mie prese di posizione che necessariamente si attuano in quelle attività mediante un atteggiamento naturale non riflesso e non filosofico della vita, in quanto queste prese di posizione presuppongono il mondo in generale e quindi implicano in sé una credenza d'essere riguardo al mondo.²⁶

Dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl (ma anche dalle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio) si evince dunque che il dubbio iperbolico di Cartesio non perviene a una separazione dell'oggetto dal soggetto, perché la realtà sensibile, anche

²⁴ *Ivi*, p. 25.

²⁵ *Ivi*, pp. 26-27.

²⁶ *Ivi*, p. 20.

se posta in dubbio dall'Io, è sempre lì (appunto come realtà sensibile); pertanto l'atto del dubitare (persino iperbolicamente) non vale a separarla davvero dall'Io. L'epoché non gli fa affatto superare la difficoltà: anche se sospendo il giudizio di esistenza rispetto a ciò che percepisco, questo non mi porta a distinguere tra la percezione di me e la percezione del mondo. Se il dubbio cartesiano non separa la percezione di sé dalla percezione sensibile, vuol dire che non è sufficiente a porre il soggetto.

Ma allora come si arriva a questa «*regione assoluta dell'autonoma soggettività*»? Nel primo libro delle *Idee* non gli riesce proprio di isolare il soggetto; nel secondo libro cerca di farlo a partire da una considerazione della natura materiale, animale, alla quale appartiene il corpo. Si tratta in definitiva di un soggetto ridotto alla sfera della coscienza, una sfera che dovrebbe perdere il senso di «uno strato reale di quella realtà uomo (oppure animale) che inerisce al mondo e che presuppone già il mondo»,²⁷ che insomma dovrebbe perdere il senso di «vita coscienziale umana».²⁸ E poiché gli atti di coscienza (le *cogitationes*) possono essere concepiti come atti di un Io naturale, ossia come reali accadimenti del mondo in un atteggiamento naturale, servirà, secondo Husserl, che la coscienza abbia una visione complessiva del suo funzionamento interno, come coscienza in generale, ivi compresa la coscienza in quanto è consapevole della sua realtà «naturale». Nell'idea di Husserl questo permette di guadagnare una sfera assoluta dell'essere, assolutamente autonoma, che non ha più bisogno di porsi la domanda sull'essere del mondo e degli uomini che vi vivono. Inoltre egli precisa che questa sfera assoluta, o trascendentale, non si pone come qualcosa di parziale rispetto a un'altra regione totale della realtà: non si deve pensare in una contrapposizione ancora «naturale» soggetto/oggetto; anzi la soggettività trascendentale porta in sé l'universo reale, dato nella sua costituzione intenzionale.²⁹ Tale costituzione intenzionale è dunque concepita come un'auto-percezione, per il fatto che noi percepiamo, secondo Husserl, qualcosa di interno al nostro atto di percezione, cioè l'oggetto, il noema, e quindi percepiamo anche noi stessi, ma questo è tutto da dimostrare.

Husserl, evidentemente, cerca in ogni modo di risalire all'apercezione – l'auto-posizione dell'Io teorizzata da Kant –, ma di fatto non vi riesce, perché in Kant – così come in Freud – l'auto-posizione è originaria.

In effetti, come pensiamo di aver chiarito nell'articolo *Un confronto tra Freud e Husserl sulla fame*, Husserl riprende dalla porta proprio la sfera naturale che ha gettato dalla finestra, e dà una risposta *ad hoc* a un problema che non è riuscito a porre per via di deduzione.³⁰

²⁷ Husserl, E. (1976), p. 70.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ivi*, p. 71.

³⁰ Vedi Dalto, S. (2023), *Un confronto tra Freud e Husserl sulla fame*.

È vero che il problema della costituzione del soggetto trascendentale nel *Libro primo* delle *Idee* nasce come correlato di una nuova eidetica che Husserl vuole costruire;³¹ infatti il soggetto trascendentale che giustifica la sua concezione dell'eidetica è un soggetto che mette «l'universo, la totalità della realtà [...] tra parentesi»,³² tutto, tranne l'*eidōs*, o qualunque altra sfera essenziale. Sta qui il platonismo di Husserl. Ma questo ci introduce al secondo problema.

Nell'Io, egli dice, niente è apodittico, neppure l'Io sono, tranne il vissuto di coscienza, ossia l'implicazione intenzionale di coscienza e oggetto, inclusi nel concetto di vissuto. Lo scopo di Husserl qui è di riportare il *vissuto* all'interno dell'esperienza conoscitiva, come suo momento necessario, in quanto è ciò che continua a valere anche una volta che l'Io sospenda il giudizio sull'esistenza del mondo esterno, fatto salvo che tale sospensione non equivale a negare la realtà del mondo esterno, altrimenti questo contraddirebbe l'intenzionalità che è racchiusa nell'esperienza stessa.

E bisogna comprendere questo carattere del vissuto; dice Husserl: «Va tenuto presente che *qui non si parla di una relazione tra un accadimento psichico reale – detto Erlebnis – e un altro reale esistente – detto oggetto*»;³³ non si tratta mai di considerare il *fatto* dell'*Erlebnis* nel mondo, bensì «la sua pura essenza, afferribile nell'ideazione come idea pura». ³⁴ Quindi si vede che noesi e noema non si possono separare nella concezione husserliana, e quindi la vita della coscienza è presa nelle strette di questa giunzione.

Vediamo dunque ora all'opera questo soggetto, cosciente, il cui compito è la riduzione eidetica, o intuizione delle essenze; questo è lo scopo conoscitivo dell'atteggiamento fenomenologico, evidentemente diverso dallo scopo conoscitivo di un atteggiamento naturale; esso consiste nel fatto che la percezione effettua uno scorrere di modi di presentazione dell'oggetto, e la coscienza intuisce il senso in questo scorrere e produce una sintesi fra le sensazioni di cui ricostruiamo la continuità, intorno a un nucleo di identità. L'intenzionalità della coscienza si esprime proprio nella capacità di cogliere nessi, stabilire sintesi, unificare e distinguere, così da determinare razionalmente l'unità oggettiva.³⁵

C'è dunque un senso implicato nel processo della noesi, espresso dal noema: «Ogni dato iletico (ogni sensazione) porta a manifestazione la cosa spaziale, ma solo unilateralmente, senza esaurirla, cosicché essa non può mai essere data effettivamente alla coscienza, ma solo intenzionalmente, cioè come un senso che si annuncia nei decorsi fenomenici». ³⁶ Se noi vedendo solo un lato di un oggetto

³¹ Vedi Husserl, E. (1976), § 33, p. 68.

³² *Ibid.*

³³ *Ivi*, p. 77.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Vedi *ivi*, §§ 83-84, pp. 184-188.

³⁶ Costa, V. (2009), p. 45.

riusciamo ad intenderlo nella sua interezza è perché le molteplici manifestazioni dell'oggetto vengono apprese come «*modi di manifestazione dello stesso oggetto*»,³⁷ dunque intenzionalmente, e questo perché vi è un atto di coscienza che le intende così. Ora, nel decorso delle percezioni io posso sbagliarmi sul senso di qualcosa che mi appare, come quando interpreto come una macchia d'acqua (e penso, illudendomi, che possa esser piovuto) il gioco di luci che si crea sull'asfalto caldo d'estate: l'inganno deriva dalla connessione delle percezioni, ma il noema tuttavia è indubitabile perché il suo essere non dipende dall'esistenza o non esistenza del percepito, perché anche se non esistesse avrebbe comunque un senso. Il concetto d'intenzionalità prescinde dal fatto che l'oggetto percepito esista veramente, ma ciò da cui non può prescindere è che c'è un oggetto intenzionale, un senso oggettivo. Questo dovrebbe, secondo Husserl, risolvere l'obiezione scettica, perché mediante la riduzione fenomenologica noi mettiamo tra parentesi la trascendenza e l'esistenza esterna della cosa, infatti noi non ci riduciamo alle mere sensazioni, perché all'interno della riduzione «[...] “continua a manifestarsi per noi l'oggetto esterno, sebbene in un altro modo soggettivo” [...], e cioè in quanto mero correlato di coscienza: come senso».³⁸

Ma come si raggiunge allora l'oggettività? Mediante un processo che Husserl definisce *intuizione delle essenze*; essa porta in luce un apriori che è diverso dall'apriori kantiano, perché è un apriori intuitivo che si basa su una intuizione individuale; le essenze sono il significato universale di un oggetto, l'*eidós*, l'unità di significato. Esso ha una oggettività ideale, non reale in quanto tutta interna all'intenzionalità della coscienza, alla coscienza come atto intenzionale. L'intuizione di essenze si basa su un processo di variazione, in quanto l'immaginazione si libera su svariate e differenti immaginazioni, ma l'intuizione di essenze avviene cogliendo l'invariante in un gruppo di variazioni; l'intuizione dell'*eidós* è ciò che rimane invariante in tutte le possibili variazioni e coglie la struttura di una oggettività tra le variazioni possibili prodotte dall'immaginazione.

La coscienza ha dunque una struttura sintetica, ossia essa fa in modo che le varie *cogitationes* si riuniscano in unità noetico-noematiche. Ed è per questo, dice Husserl, che il cogito, in quanto produce la sintesi delle varie *cogitationes*, è una *coscienza-di*. Ossia è intenzionalità. Inoltre l'oggetto che è-nella-coscienza, è un esser dentro, non come la parte dentro al tutto, ma in modo intenzionale, ossia come un esser-dentro ideale, come senso oggettivo. Ciò significa che l'oggetto sta incluso nella coscienza come portato intenzionale della sintesi della coscienza;³⁹ l'oggetto è insomma un polo d'identità, che ha in sé un senso già *intenzionato* da realizzare e far emergere.

Naturalmente questo non spiega quale differenza vi sia tra il noema di una

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 42.

³⁹ Vedi *ivi*, p. 46.

percezione e, ad esempio, il noema di un'allucinazione negativa.

Per concludere, il cammino di Husserl nell'indagare l'intenzionalità è abbastanza tortuoso; egli tornerà continuamente su queste tesi fino alla fine della sua vita, a volte con prese di posizione che sembrano destituire precedenti acquisizioni: scontento delle analisi statiche del problema, avvierà le analisi genetiche per individuare il momento originario di sviluppo dell'intenzionalità anche nei suoi aspetti pulsionali; giungerà anche a parlare di *Triebintentionalität*.⁴⁰ Si vedano a questo proposito le affermazioni di M. Deodati, secondo cui la *Triebintentionalität*, cui Husserl dedica molta attenzione nella fase della fenomenologia genetica, getterebbe una nuova luce sull'intenzionalità nel suo complesso; essa infatti non è più riducibile a un semplice processo di rappresentazione oggettivante, ma invece ogni atto di rappresentazione viene ricondotto a una *dynamis* originaria, in cui l'intenzionalità è essa stessa un rapporto vivente col mondo.⁴¹ Per quanto riguarda la ripresa che Husserl fa del concetto di intenzionalità della pulsione, abbiamo già evidenziato le difficoltà in cui, a nostro avviso, incorre la sua tardiva elaborazione.⁴²

Tali analisi genetiche sembrano perfino mettere in forse l'impianto fenomenologico, in quanto sfiorano un orizzonte di naturalizzazione. Hanno scatenato infatti discussioni se il concetto di intenzionalità pulsionale non modifichi radicalmente lo schema intenzionale della fenomenologia statica, fondato sulla correlazione tra coscienza e oggetto, dal momento che il concetto di *Trieb* non implica necessariamente la caratteristica della coscienza; o se invece, come dice Costa, sia possibile spiegare «il dinamismo [...] senza abbandonare il piano fenomenologico e trascendentale, cioè senza aggirare la coscienza costituente».⁴³

Infine vorrei fare qualche considerazione sul concetto d'intenzionalità: Husserl lo usa in maniera massiva, come del resto Brentano. Husserl asserisce che gli enunciati delle scienze fisiche non sono intenzionali; ad esempio, se il calore è in relazione al movimento degli atomi, non vi è un rapporto intenzionale tra calore e movimento, bensì un rapporto causale; non parleremo di senso del calore a proposito del movimento degli atomi; semmai il senso del calore è nel fatto di riscaldarmi in una notte fredda d'inverno, in quanto *vissuto*. Così se percepisco una macchia di bagnato sull'asfalto, posso mutare la mia idea a mano a mano che mi avvicino, accorgendomi da successive percezioni che non si trattava di bagnato. Ci chiediamo: perché qui devo invocare il senso che nelle altre esperienze non invoco? In fondo spesso nelle dinamiche della percezione

⁴⁰ Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1929-1935*. Hua XV, p. 595.

⁴¹ Vedi Deodati, M. (2010), *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl* (Abstract).

⁴² Vedi Dalto, S. (2023).

⁴³ Costa, V. (2009), p. 192.

è all'opera un processo abduittivo che ci fa anticipare il senso di un'esperienza, in quanto il dato percettivo non è definito. Ma nel procedimento delle scienze si dedica abitualmente un momento che potremmo rimandare a quella intuizione delle essenze di cui parla Husserl: ad esempio l'energia non si vede, eppure devo porla come una grandezza implicata dal lavoro di un sistema o di un corpo. Allora riteniamo che non sia molto positivo fare come Husserl, che spacca in due il campo del sapere, tra quello che appartiene alle scienze empiriche e ciò che è dominio del senso (fenomenologia). E ciò solo sulla base del pregiudizio per cui, se si parla di scienze empiriche, allora si deve parlare per forza del modello positivisticò. Il processo conoscitivo è molto variegato e non è quel processo massivo che egli vede nelle scienze della natura, per risolvere il quale ha posto il deleterio concetto di intenzionalità.

4. Freud e il concetto di pulsione

Partiremo dalla *Metapsicologia* di Freud del 1915, in particolare da *Pulsioni e loro destini*, il primo dei saggi che la compongono,⁴⁴ soffermandoci sullo sviluppo che egli ha dato alla teoria delle pulsioni; da lì metteremo in evidenza le differenze tra Freud e Husserl sulla considerazione della intenzionalità, e quindi della finalità degli atti psichici.

Come mostra molto chiaramente Baldini nella serie di lezioni *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*,⁴⁵ Freud è alle prese con un ampio progetto di naturalizzazione dello psichico con cui vuole porre le basi di una fisica del soggetto; tale progetto s'inscrive in un orizzonte gnoseologico neo-kantiano. Egli parte dal concetto di pulsione, «ancora piuttosto oscuro»,⁴⁶ dice, un concetto convenzionale in via di progressive precisazioni. Lo associa all'idea di *stimolo* «nel senso che la pulsione sarebbe uno stimolo per la sfera psichica»,⁴⁷ e individua una caratteristica differenziale nell'ambito degli stimoli: ci sono stimoli ai quali il soggetto riesce a sottrarsi sulla base della propria efficacia muscolare e che quindi sono stimoli momentanei; ve ne sono altri, gli stimoli pulsionali, che invece non si presentano con la forza d'urto di uno stimolo momentaneo, bensì hanno il carattere di durare; a essi la materia nervosa non riesce a sottrarsi con l'azione riflessa, come di fronte a uno stimolo momentaneo. Questa differenza nel campo degli stimoli ha una portata enorme perché permette di intendere i primi come stimoli che la materia nervosa può considerare come separati da se stessa, e quindi *esterni*, i secondi invece, quelli pulsionali, come stimoli che non può separare da sé, dai quali non può fuggire e che quindi deve considerare parte di sé: questi ultimi

⁴⁴ Vedi Freud, S. (1915), *Pulsioni e loro destini*.

⁴⁵ Vedi Baldini, F. (2022/2023).

⁴⁶ Freud, S. (1915), p. 14.

⁴⁷ *Ibid.*

dunque sono *interni*. Il carattere del durare ha permesso dunque di porre una prima distinzione fondamentale tra esterno e interno.

La sostanza percettiva dell'essere vivente, dice Freud, «[...] ha in tal modo trovato, nella efficacia della propria attività muscolare, un criterio per distinguere un "fuori" da un "dentro"». ⁴⁸ Quello che però è importante è che tale distinzione è basilare per la costituzione del soggetto trascendentale: ciò che non riesco a separare da me (lo stimolo pulsionale), vuol dire che fa parte di me, che è Io; ciò che riesco a separare da me con una semplice azione riflessa vuol dire che è fuori di me, che non mi appartiene, che è mondo esterno. La determinazione di un interno e di un esterno è fondamentale per definire il soggetto. Questo aspetto è rilevante perché ci fa vedere che per Freud, come del resto per Kant, l'auto-posizione del soggetto è originaria. Essa ha anche una portata clinica enorme: infatti le patologie psichiche più gravi (schizofrenia) sono caratterizzate proprio dall'impossibilità di determinare il limite corporeo in cui il soggetto possa riconoscersi come Io. L'auto-posizione del soggetto si determina perciò in Freud a partire dallo stimolo pulsionale.

Freud parte dunque dalla percezione degli stimoli; non dal concetto d'intenzionalità, che pure usa, ma molto raramente. Freud si avvede che da questo concetto non può trarre granché quanto alla struttura del soggetto. Vediamo l'uso che Freud ne fa. Ne parla ad esempio proprio in *Pulsioni e loro destini* dicendo:

Il più importante di tali postulati lo abbiamo introdotto giusto adesso [...]. Esso è di natura *biologica*, ha a che fare con il concetto di intenzionalità (ed eventualmente di opportunità), e può essere così formulato: il sistema nervoso è un apparato a cui è conferita la funzione di eliminare gli stimoli che gli pervengono, o di ridurli al minimo livello; oppure è un apparato che vorrebbe, sol che ciò fosse possibile, serbare uno stato del tutto esente da stimoli. ⁴⁹

Freud dice dunque che questa tendenza del sistema nervoso ha un'attinenza col concetto d'intenzionalità, in quanto esprime tanto la tendenza del Nirvana nel suo aspetto globale (una intenzionalità che muove nel senso di una riduzione totale degli stimoli), quanto i soddisfacimenti locali (riduzione locale): in ogni modo l'intenzionalità è legata in questo brano alla ricerca di un minimo. Naturalmente la prospettiva di Freud è fisica e quindi parla di forze e di espressione di queste forze in funzioni di massimo o minimo. L'apparato obbedisce a quello che chiama principio di Nirvana, e che possiamo considerare come una denominazione, per quanto attiene allo psichico, del secondo principio della termodinamica.

Quello che dobbiamo cogliere subito nelle parole di Freud è che l'intenzionalità non esprime in origine nulla di quella tendenza all'oggettualità che vi ri-

⁴⁸ *Ivi*, p. 15.

⁴⁹ *Ivi*, p. 16.

conosce Husserl, semmai la tendenza che a partire dal 1920 Freud denominerà pulsione di morte (entropia).

E comunque Freud non usa il concetto di «intenzionalità» quando deve descrivere il concetto di pulsione; l'intenzionalità infatti è un concetto troppo generico e massivo, sembrando includere qualunque tensione verso un minimo, mentre, come egli ci avverte, l'introduzione della nozione di pulsione complica «il semplice schema del riflesso fisiologico». ⁵⁰ Gli stimoli pulsionali «avanzano al sistema nervoso richieste assai superiori [rispetto agli stimoli esterni], lo inducono ad attività tortuose e tra loro correlate che modificano il mondo esterno acciocché esso fornisca soddisfacimento alle fonti interne stimolatrici, e soprattutto lo costringono a rinunciare al suo ideale proposito di tener lontani gli stimoli, giacché forniscono inevitabilmente un incessante apporto di stimolazione». ⁵¹

Per comprendere questa complicazione dobbiamo riferirci allo schema della pulsione; essa infatti grava su quattro elementi: la fonte che è somatica; la spinta che è l'elemento motorio della pulsione, la somma di forze o la misura delle operazioni richieste che essa rappresenta; la meta che è il soddisfacimento della pulsione; e infine l'oggetto che è ciò mediante cui è possibile raggiungere la meta, e che è anche:

[...] l'elemento più variabile della pulsione, non è originariamente collegato ad essa, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento. Non è necessariamente un oggetto estraneo, ma può essere altresì una parte del corpo del soggetto. Può venire mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso della sua esistenza. ⁵²

Questo punto è molto importante perché Freud dice che in origine la pulsione non possiede nessun oggetto, e se è così significa che tutte le pulsioni in origine sono pulsioni di morte, ⁵³ intendendo con ciò che quello che esse vogliono è ritornare allo stato inanimato.

Quando però avviene il rinvenimento dell'oggetto, ciò comporta un differimento della morte. È qui che – dice Baldini nell'articolo *Alcune riflessioni sul significato gnoseologico della metapsicologia freudiana* –, «queste pulsioni originarie acquisiscono una componente erotica più o meno marcata che le qualifica come pulsioni di autoconservazione o dell'Io». ⁵⁴

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ivi*, p. 18.

⁵³ «[...] nacque così la prima pulsione, la pulsione a ritornare allo stato inanimato». Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere* p. 224.

⁵⁴ Baldini, F. (2024), *Alcune riflessioni sul significato gnoseologico della metapsicologia freudiana, infra*, p. 59.

Questa formulazione di Baldini dà un quadro molto preciso della teoria freudiana delle pulsioni; in effetti Freud non aveva elaborato in un colpo solo la teoria delle pulsioni: benché presenti fin dal 1895 (*Progetto di una psicologia*), le pulsioni di autoconservazione ricevono una definizione teorica da Freud soltanto nel 1910, il concetto di pulsione di morte solo nel 1920 e l'appartenenza delle pulsioni di autoconservazione a Eros, pur con qualche esitazione, ancora nel 1920. In questo sviluppo risulta chiaro che è proprio l'incontro con l'oggetto a essere fondamentale. È l'incontro con l'oggetto infatti che promuove la finalizzazione del processo pulsionale.

La cosa diventa evidente se prendiamo le pulsioni di autoconservazione. Con la nascita sorgono le pulsioni di autoconservazione, come la fame o la sete: nello stadio fetale il bambino non aveva questo tipo di bisogni pulsionali, perché il sistema placentare impediva la loro insorgenza; con la nascita l'organismo è privato proprio della sua parte migliore e sorgono per la prima volta gli stimoli pulsionali legati ai bisogni vitali. Naturalmente questi espongono il vivente al massimo pericolo se l'adulto non interviene a soddisfare la pulsione, recando l'oggetto. Ne viene anche che il bambino nel momento in cui ottiene il soddisfacimento comincia anche il suo lento movimento di attaccamento alla vita. Questo è il motivo per cui diciamo, con Baldini, che l'incontro con l'oggetto comporta quanto meno un differimento della morte; il soddisfacimento è chiaramente in linea con la pulsione di morte, perché elimina le eccitazioni; tuttavia attraverso successive esperienze di soddisfacimento l'incontro con l'oggetto rallenta in qualche modo questo cammino verso la morte dell'organismo vivente.

Quando avviene l'incontro con l'oggetto, questo comincia a dare un orientamento alla pulsione; finché non c'era l'oggetto, tutto si equivaleva, non vi era alcun orientamento privilegiato. Insomma la pulsione, che sorge senza oggetto, quando trova un oggetto si finalizza.

Naturalmente questo significa anche che se una pulsione non trova il proprio oggetto, e questo non è scontato, allora essa obbedisce al principio di Nirvana. Ecco allora che nella visione di Freud non ci sono due principi, non c'è il manicheismo del bene e del male, c'è invece un principio generale che è il Nirvana, e poi una serie di finalizzazioni relative a pulsioni parziali, che sono quelle con cui si esprime il principio di piacere nella sua modalità di opporsi localmente al Nirvana.

Freud, a partire dal saggio del 1924 *Il problema economico del masochismo*, darà una formulazione più adeguata del processo vitale che si svolge anche in antitesi al principio di Nirvana.⁵⁵ Così al principio di piacere è assegnato il compito di aumentare localmente il dispiacere (godimento).

Nel corso di questo sviluppo l'oggetto indica alla pulsione la meta, ossia che può esistere un minimo della funzione (il soddisfacimento della pulsione). Te-

⁵⁵ Vedi Freud, S. (1924), *Il problema economico del masochismo*, pp. 6-7.

niamo anche conto che grazie agli oggetti l'Io sviluppa un'organizzazione che li utilizza ai fini del soddisfacimento, stabilendo delle priorità, delle preferenze ecc. Inoltre è ancora l'oggetto che pone la possibilità della libertà, in quanto permette di scegliere una meta o un'altra. La libertà è infatti legata alla scelta delle mete pulsionali: l'Io può decidere di dare corso a una meta oppure a un'altra, oppure di rinunciare a un soddisfacimento attuale minore in vista di uno maggiore. In questa possibilità di scegliere consiste la libertà.

Naturalmente legandosi agli oggetti la pulsione complica anche il suo percorso verso il minimo: tanto più le pulsioni rinvergono oggetti e più il fenomeno della vita si complica. Dice Baldini: «[...] in un singolo organismo, quello che appare come il fenomeno unitario della vita non è che la somma di tutta una serie di rallentamenti, di contrattamenti locali all'interno di una tendenza globale retta dalla seconda legge della termodinamica, e più sono le componenti pulsionali che rinvergono oggetti, più è lenta la discesa verso il disordine». ⁵⁶ Ma c'è un altro aspetto molto interessante, sempre sottolineato da Baldini nell'articolo appena citato, e cioè che il soddisfacimento, ossia il conseguimento della meta pulsionale è una realizzazione della pulsione di morte, mentre il conseguimento dell'oggetto è una realizzazione di Eros. ⁵⁷ Quindi le pulsioni di morte vengono prima. Inoltre la meta è innata, non c'è bisogno di imparare niente per far sì che gli stimoli vengano eliminati: è l'oggetto che viene acquisito, ma la meta c'è già. Questo schema è in effetti ciò che consente che il vivente in generale si distacchi così tanto nelle forme del suo soddisfacimento dalle modalità peregrine della pulsione di morte. ⁵⁸ Le «attività tortuose», ⁵⁹ di cui parla Freud nella citazione, esprimono proprio questo. Non si può affrontare il problema della sublimazione, ad esempio, senza un riferimento a questi concetti.

Freud ha dunque un'idea abbastanza complessa della finalità, perché come in Kant deve accordare un certo determinismo (nel caso di Freud sia pulsionale, sia del desiderio) con la posizione originaria della libertà. Tutt'altro dal concetto massivo di intenzionalità di Husserl.

Un altro punto che vogliamo mettere in luce a proposito della pulsione è una conseguenza del fatto che la pulsione in origine è senza oggetto. Abbiamo detto che la pulsione consegue lo stesso la sua meta (come pulsione di morte) anche senza l'oggetto. Ma non consegue gratis questo risultato; infatti la condizione di una eccitazione senza oggetto è l'angoscia. L'angoscia è lo stato emotivo primario

⁵⁶ Baldini, F. (2024), *infra*, p. 59.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 59-60.

⁵⁸ Dice Baldini: «A ciò va aggiunto che l'oggetto ha una doppia natura: è una rappresentazione mentale e insieme una cosa del mondo esterno. La prima serve a reperire la seconda nello spazio esterno alla mente, è dunque il contrassegno di una posizione precisa all'interno di una mappa psichica». *Ivi*, pp. 53-54.

⁵⁹ Freud, S. (1915), p. 16.

del bambino alla nascita, quando è alle prese con una eccitazione che perdura (ad esempio la fame); poiché l'oggetto gli viene dal mondo esterno, lui è in una condizione di assoluta passività in rapporto ai suoi soddisfacimenti, dipende totalmente dall'adulto. Questa inoltre non è una condizione che si produce una sola volta, bensì ripetutamente, perché il processo attraverso il quale il piccolo si costruisce la sua mappa oggettuale per ottenere il soddisfacimento non avviene così presto: il bambino ha bisogno di tempo per questo. Dice Freud in *Inibizione, sintomo e angoscia*: «Al momento della nascita non esisteva alcun oggetto, quindi di nessun oggetto poteva essere avvertita la mancanza. L'angoscia era l'unica reazione che aveva luogo».⁶⁰

Sicché, ogni volta che un oggetto deve essere abbandonato, la pulsione ritorna nella condizione originaria in cui tutte le vie sono attive. Quindi non è che il soggetto si trovi soltanto nel più precoce momento della vita infantile in una condizione in cui la pulsione è senza oggetto, perché tale situazione si presenta ripetutamente e ogni volta con angoscia.

Ritorniamo allora brevemente all'intenzionalità. Siamo infatti ora in grado di compiere un breve confronto tra le posizioni di Freud e quelle di Husserl. Confronto difficile indubbiamente, che cercheremo di limitare ad alcuni aspetti principali dell'opera dell'uno e dell'altro.

Prendiamo in primo luogo l'idea di Husserl che l'intenzionalità dà senso agli oggetti: ora, a meno di non considerare l'angoscia un fenomeno soltanto fisico, l'angoscia dal punto di vista psichico la possiamo designare come senso puro, nel senso che la possiamo sentire (senso), e ne siamo anche coscienti, e senza alcun collegamento con un oggetto. Quindi non serve aspettare l'oggetto perché ci sia senso. È proprio la pulsione che non ha ancora nessuna faccia, quella che il bambino manifesta nel suo pianto angoscioso; è la spinta pulsionale che non se ne va e non vi è alcun oggetto a rappresentarla. Anzi, all'inizio il bambino non ne vuole sapere granché dell'oggetto: indifferenza, non vi è nessun tendere-a fondamentale e originario del vivente verso l'oggetto, né lo vuole amare, né conoscere. C'è solo la pulsione di morte, il tendere all'annullamento delle tensioni interne.

Questa è l'intenzionalità originaria, che il bambino esprime anche con scariche motorie, inadeguate allo scopo, perché non ha un vero scopo se non l'azzerramento dell'eccitazione.

Inoltre proprio l'angoscia, che nega l'idea di intenzionalità, è la manifestazione dell'autocoscienza allo stato puro, come abbiamo mostrato parlando della costituzione dell'Io in Freud, manifestazione del soggetto non in quanto immerso nel mondo, ma del soggetto in quanto si distingue dal mondo.

Abbiamo detto che nell'angoscia, il senso si manifesta, in modo anche molto forte, senza il tramite dell'oggetto. Altra condizione analoga è quella dello smarrimento. Ma Husserl sembra del tutto trascurare la dimensione clinica ed elabo-

⁶⁰ Freud, S. (1925), *Inibizione, sintomo e angoscia*, p. 315.

ra l'idea d'intenzionalità necessariamente come coscienza-di. Eppure in origine secondo Freud è piuttosto vero il contrario: il rapporto con l'oggetto è tutto di là da costruire, e in un modo che Freud pone anche come molto complesso e che facilmente può andare incontro a insuccessi. Niente di quell'automatismo che vi vede Husserl.

C'è un altro punto che vorremmo considerare: la teoria dell'*eidōs* di quest'ultimo, ossia la intuizione delle essenze che avviene cogliendo l'invariante in un gruppo di variazioni, e che consente di rilevare la struttura di una oggettività tra le variazioni possibili prodotte dalla immaginazione; idea che ha un significato molto importante, se la si riferisce alla definizione dei dati d'esperienza che sono alla base dell'indagine scientifica, che è quello della ricerca degli invarianti. Ma Husserl formula quest'idea in un modo, con i suoi esempi un po' autistici, che ne occulta l'obiettivo.

Richiederebbe poi una critica l'idea che sia la coscienza a conferire senso, a unificare ecc., quando invece il senso viene dall'io, è l'io che sente. Ma io e coscienza non si identificano. E qui servirebbe una disamina della coscienza in Husserl molto più approfondita di quanto non possiamo fare nel presente articolo.

Naturalmente questo ha poi un significato particolare quando si affronta il tema della finalità, e lo dimostra proprio l'atteggiamento conclusivo dell'ultimo Husserl che sullo sfondo del concetto d'intenzionalità riprenderà il più trito teleologismo. Invece *l'intenzionalità non è originariamente data*, checché ne pensi Husserl; *la finalizzazione della pulsione va costruita*. Basti pensare alla vita amorosa degli esseri umani per capire quanto poco l'oggetto realizzi una finalità prefissata: non vi sarebbe degradazione della vita amorosa se tutto funzionasse secondo l'intenzionalità husserliana.

Conclusioni

Prendere in considerazione il pensiero di Husserl nella sua interezza è piuttosto complesso, viste soprattutto le molteplici modificazioni dei suoi punti di vista nello sviluppo del suo pensiero. Abbiamo dunque dovuto delimitare l'ambito della nostra indagine. Infatti è vero che le ricerche del filosofo dopo il 1924 sono meno ossessionate dal rifiuto di quell'«atteggiamento naturale» di cui abbiamo parlato. Nell'elaborazione che abbiamo considerato nel presente articolo – che poi è quella che più contraddistingue l'approccio fenomenologico – Husserl dà un concetto assolutamente formale del soggetto: lo concepisce come un elaboratore di forme. Se nella *Crisi* Husserl aveva accusato Kant di non aver indagato i presupposti del suo criticismo, e soprattutto di aver lasciato non indagato il problema della soggettività cosciente,⁶¹ abbiamo l'impressione che la sua *performance* sia

⁶¹ Vedi Husserl, E. (1975⁵), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pp. 133-134.

stata decisamente al di sotto dell'oggetto dei suoi strali.

Husserl sviluppa tutta la sua ricerca fenomenologica come se il soggetto altro non facesse che percepire il mondo esterno ed elaborare le forme che percepisce per rendersi cosciente del loro fluire. Un soggetto che non è mosso da proprie istanze interiori (pulsioni fondamentali, desideri, persino volontà), ma ha solo coscienza, coscienza-di.

Il soggetto come elaboratore di forme: in effetti quella di Husserl è una ricerca formalistica sulle strutture della coscienza; naturalmente il riconoscimento di forme è molto importante e sappiamo che esso è precoce nella vita dei viventi. Ma, come risulta per esempio dalle ricerche di R. Spitz,⁶² ciò che può apparire a prima vista automatico, ossia il riconoscimento di forme (come ad esempio il riconoscimento che il bambino di poche settimane compie della forma di una certa parte del viso dell'adulto che lo accudisce, e le risposte precoci e giubilanti che il piccolo dà a questa forma) avviene in relazione a dinamiche pulsionali molto rilevanti, esperienze positive di soddisfacimento, ecc.; dare una visione del soggetto obliterando questi aspetti, facendo del soggetto un asettico elaboratore di forme, vuol dire non soltanto avere una visione molto parziale del fenomeno, ma soprattutto compiere un'operazione di falsificazione intellettuale. Diverse ricerche hanno preso spunto più o meno direttamente dalla teoria dell'intenzionalità di Husserl nell'ambito della semiotica, della filosofia del linguaggio, della filosofia della mente ecc.; per esempio la svolta linguistica del concetto d'intenzionalità, dagli oggetti intenzionali alle asserzioni linguistiche su di essi (R. M. Chisholm); o le ricerche di J. Searle sull'espressione fisiologica dell'intenzionalità nei sistemi biologici e sull'impossibilità che essa possa estendersi ai computer,⁶³ o ancora quelle di J. A. Fodor sull'esistenza di contenuti intenzionali interni alla mente, o, molto più indirettamente, quelle di R. Kurtzweil, appunto, sul riconoscimento di forme applicato all'AI. Riteniamo che il limite di queste ricerche stia proprio nel presupposto filosofico che assumono, in quanto la mente, come speriamo di aver dimostrato, non corrisponde a quest'idea d'intenzionalità. Serva inoltre per questi ricercatori un monito dello stesso Husserl: le scienze fisiche non sono intenzionali.

Sintesi

Critica del concetto di intenzionalità in Husserl alla luce della metapsicologia freudiana.

Viene svolta una critica al concetto di intenzionalità di Brentano e di Husserl ed effettuato un confronto con il concetto di pulsione in Freud. Se per Husserl occorre un approccio nuovo contro la logica positivista, che consideri la realtà

⁶² Vedi Spitz, R. A. (2009), *Il primo anno di vita del bambino*.

⁶³ Vedi Abbagnano, N. (1998³), «Intenzionalità», in *Dizionario di Filosofia*, p. 600.

non più come un insieme di oggetti separati dal soggetto, ma che ponga il mondo come un correlato della coscienza, vengono però rilevate alcune incongruenze nell'argomentazione husserliana: in primo luogo l'*epoché* non riesce a separare la percezione di sé dalla percezione sensibile; ciò vuol dire che essa non è sufficiente a porre il soggetto trascendentale, ma neppure a costruire una valida oggettività nella soggettività. Per Freud invece l'auto-posizione del soggetto è originaria e si pone ben prima che l'oggetto sia costituito come tale. La pulsione infatti è senza oggetto in origine: non vi è alcunché di preconstituito nella definizione del soggetto e neppure del nostro rapporto con il mondo. Il concetto di pulsione risulta molto più aderente alle dinamiche psichiche reali, che non il concetto di intenzionalità, che è inoltre contraddetto da fenomeni clinici basilari come l'angoscia o l'allucinazione.

Parole chiave: *intenzionalità, costituzione del soggetto trascendentale, teoria freudiana delle pulsioni, finalità.*

Bibliografia

- Abbagnano, N. (1998³). «Intenzionalità». *Dizionario di Filosofia*. G. Fornero (Cur.). (pp. 600-602). UTET.
- Albertazzi, L. (1997). «Franz Brentano: un filosofo mitteleuropeo». In Brentano, F. (1997). *La psicologia dal punto di vista empirico*. L. Albertazzi (Cur.). (G. Gurisatti, Trad.). (Voll. 1-3, pp. V-XXXII). Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1924)
- Baldini, F. (2006). Il razionalismo di Geymonat e il problema della naturalizzazione del cogito. In F. Minazzi (Cur.), *Filosofia, scienza e vita civile nel pensiero di Ludovico Geymonat* (pp. 251-275). La città del Sole.
- Baldini, F. (2022/2023). *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario della SPF 2022/2023). <https://www.youtube.com/watch?v=ilhb-2GxtNQ&list=PLAyJlvs9yVHacU7QZAXjt39eJX1X5Te5i&pp=iAQB>
- Baldini, F. (2023, 14 gennaio). Falsificazionismo trascendentale. *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario della SPF 2022/2023). <https://youtu.be/q56cNRRoVUY?si=2-FCoNmmVPiOJkv>
- Baldini, F. (2023, 11 marzo). “Fenomeni di fenomeni” kantiani e modelli freudiani. *Freud con Kant tra gnoseologia ed etica*. (Seminario della SPF 2022/2023). <https://youtu.be/ZNzp44Sp4E4?si=AADJUYP0W4bPHzIe>
- Baldini, F. (2024). Alcune riflessioni sul significato gnoseologico della metapsicologia freudiana. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2024/1, 41-62.
- Brentano, F. (1997). *La psicologia dal punto di vista empirico*. L. Albertazzi (Cur.). (G. Gurisatti, Trad.). (Voll. 1-3). Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1924)
- Costa, V. (2009). *Husserl*. Carocci.

- Dalto, S. (2023). Un confronto tra Freud e Husserl sulla fame. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2023/1, 47-73.
- Deodati, M. (2010). *La dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*. Mimesis.
- Freud, S. (1915). *Pulsioni e loro destini*, OSF VIII.
- Freud, S. (1920). *Al di là del principio di piacere*, OSF IX.
- Freud, S. (1924). *Il problema economico del masochismo*, OSF X.
- Freud, S. (1925). *Inibizione, sintomo e angoscia*, OSF X.
- Freud, S. (1991). «*Querido amigo...*» *Lettere della giovinezza a Eduard Silberstein. 1871-1881*. M. Conci (Cur.). (G. Quattrocchi, Trad.). Bollati Boringhieri.
- Husserl, E. (1960²). *Meditazioni cartesiane*. F. Costa (Cur. e Trad.). Bompiani. (Originariamente pubblicato nel 1950)
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1929-1935*. Hua XV.
- Husserl, E. (1975⁵). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. W. Biemel (Cur.). (E. Filippini, Trad.). Il Saggiatore. (Originariamente pubblicato nel 1959)
- Husserl, E. (1976). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*. E. Filippini (Cur.). (G. Alliney, Trad. integrata da E. Filippini). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1950)
- Husserl, E. (1999). *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli Oggetti intenzionali e altri scritti*. S. Bisoli e V. De Palma (Cur. e Trad.). il melangolo.
- Kant, I. (1974). *Critica del Giudizio*. (A. Gargiulo, Trad.). Editori Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1790)
- Kant, I. (2004²). *Opus postumum*. V. Mathieu (Cur. e Trad.). Editori Laterza. (Originariamente pubblicato nel 1936-38)
- Mathieu, V. (1991). *L'Opus postumum di Kant*. Bibliopolis.
- Spitz, R. A. (2009). *Il primo anno di vita del bambino*. (G. Galli, A. Arfelli-Galli, Trad.). Giunti Editore. (Originariamente pubblicato nel 1958)