

Michele Di Francesco¹

Ricerca Psicoanalitica, 2009, Anno XX, n.1, pp. 13-22

MENTE E COSCIENZA

SOMMARIO

La riflessione filosofica contemporanea sul tema della coscienza si è concentrata essenzialmente sulla natura dell'esperienza qualitativa (il cosiddetto problema dei "qualia") e sulle implicazioni filosofiche dei crescenti successi delle neuroscienze nell'individuazione di quelli che vengono indicati come i "correlati neurali" della coscienza. In queste pagine viene prima offerta la presentazione delle basi concettuali di questa impostazione filosofica, e successivamente si argomenta che - nella misura in cui il nostro interesse riguarda il fenomeno generale della mente umana - la spiegazione della genesi dell'esperienza qualitativa *non* è il principale problema filosofico della coscienza.

SUMMARY

In recent years the philosophical reflection on consciousness has focussed on two related questions: the nature of qualitative experience (the "*qualia*" problem) and the philosophical implications of the growing success of that part of neuroscience that seeks to individuate the so-called "neural correlate of consciousness". In my paper I first examine this conceptual reading of the problem; then I argue that - insofar as our interest lies in the explanation on the nature of human mind - the *qualia* problem *is not* the essential philosophical problem of consciousness.

Premessa

Oggi la ricerca scientifica e la riflessione filosofica intorno al problema della coscienza sembrano concentrate su due temi privilegiati: l'indagine sui Correlati Neuronalì della Coscienza, da un lato, e il problema dei *qualia*, dall'altro. Tra questi due obiettivi teorici c'è ovviamente una relazione: se si ritiene che la base per la spiegazione empirica della coscienza consiste nel ricercare una corrispondenza uno-uno tra gli stati mentali coscienti e le strutture cerebrali dotate di compiti rappresentazionali che tali stati realizzano (Chalmers, 2000), la successiva inevitabile domanda filosofica è come facciano questi stati cerebrali a produrre l'esperienza fenomenologica associata alla coscienza, nella sua dimensione qualitativa e prospettica.

In quanto segue cercherò di offrire una sintetica ricostruzione di come questa impostazione filosofica del problema sia venuta a caratterizzarsi a partire dalla fondazione cartesiana della filosofia moderna e avvanzerò successivamente alcune osservazioni critiche circa l'idea che il problema dei *qualia* esaurisca o caratterizzi in modo essenziale il problema filosofico della coscienza.

¹ Michele Di Francesco è professore ordinario presso l'Università Vita-Salute del San Raffaele di Milano, insegna Filosofia della mente e Filosofia delle scienze cognitive. *Email: michele.difrancesco@hsr.it*

Il lascito cartesiano e il problema della coscienza

Com'è noto, Cartesio è stato il primo filosofo della modernità a interessarsi al nesso tra cervello e mente cosciente. Egli lo fece sullo sfondo del mutamento radicale nella visione del cosmo operata dalla Rivoluzione Scientifica del Seicento. Oggi il suo tentativo di collocare nella ghiandola pineale il *locus* dell'interazione tra mentale e fisico si presta a facili (e semplicistiche) ironie. Siamo però certi che gli attuali metodi di studio dei correlati neurali della coscienza (CNC) non nascondano il rischio di indurre a semplificazioni filosofiche che il futuro giudicherà altrettanto ingenua? Qui non stiamo ovviamente parlando delle ricerche empiriche - di grandissimo interesse - ma della loro interpretazione filosofica.

Per giungere a una risposta proporrò una breve ricostruzione storica della riflessione filosofica sulla coscienza (umana), dal Seicento ai giorni nostri, seguita da alcune brevi osservazioni conclusive.

“La nascita delle scienze fisiche moderne è stata resa possibile dalla messa a punto di un metodo che permetteva di esaminare il mondo fisico non in funzione del modo in cui esso appare ai nostri sensi - e cioè in funzione della percezione fisica della specie umana - bensì in quanto regno oggettivo che esiste indipendentemente dalle nostre menti. [...] Il prezzo di tale progresso spettacolare è stata l'esclusione dell'apparenza soggettiva della realtà. [...] E così quando la scienza applica i propri sforzi alla spiegazione della qualità soggettiva dell'esperienza, quest'ultima non ha più alcun luogo dove rifugiarsi. [...] Ne consegue che la forma tradizionale di analisi scientifica [...] non offre una soluzione praticabile nel caso della mente” (Nagel, 1991, pp. 34-5).

Questo passo del filosofo Thomas Nagel illustra con chiarezza il contesto in cui vede la nascita il dualismo cartesiano. Ci troviamo di fronte a una contrapposizione non solo ontologica, ma anche metodologica ed epistemologica: la scienza si occupa del mondo dell'oggettivo, del pubblico e del misurabile. La coscienza (ma ricordo che per Cartesio mente e coscienza coincidevano) è invece pensata in un inscindibile rapporto fondativo con il soggetto del *cogito*. Essa è nello stesso tempo la cosa più certa, data con assoluta indubitabilità all'io, e quella meno pubblicamente condivisibile, un'entità privata di cui io solo sono direttamente consapevole.

Questa inaccessibilità allo spazio pubblico delle verifiche e delle oggettive conferme rende sospetti i fenomeni coscienti dal punto di vista dell'indagine scientifica di stampo galileiano, come testimonia questo passo dello stesso Galileo: “Ma che nè corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori, e i suoni, si richiegga altro che le grandezze, figure, multitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo: e stimo che tolti via gli orecchi, le lingue e i nasi, restino bene le figure, i numeri e i moti, ma non già gli odori, né i sapori, né i suoni, li quali, fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi [...]” (Galileo Galilei, 1623, § 48, pp. 780 sgg.).

Assolutamente visibile all'io, ma assolutamente impenetrabile alla scienza: ecco il destino della mente cosciente in questa prospettiva. Privilegiando il rapporto epistemologico fondativo con l'io, fin dal principio la dimensione pubblica e sociale della coscienza viene a perdersi. Quello che in un senso pre-filosofico ci è dato con immediatezza e trasparenza nel corso dei giochi linguistici alla base dell'interazione sociale umana (e prima ancora nel rapporto emotivo empatico diretto con gli altri) - il fatto di relazionarci ad altri esseri i cui contenuti di esperienza ci sono visibili o ci sono testimoniati direttamente - diventa un obiettivo epistemologico da riconquistare faticosamente. Come sappiamo che anche gli altri sono come noi coscienti? Ecco il problema delle altre menti. E come si spiega l'emergenza di questa nostra soggettività vissuta, i cui caratteri sono apparentemente così diversi da quelli oggettivi e oggettivati del mondo naturale? Ecco il problema dei *qualia*.

Non stupisce quindi che questa impenetrabilità, epistemologica e metodologica della coscienza cartesiana conduca a una dissoluzione anche ontologica. Non c'è posto per la coscienza così concepita nel quadro di un rigoroso studio della mente. Con le celebri parole di William James: “Credo che la *coscienza*, quando sia evaporata fino a raggiungere questo stadio diafano, stia per sparire completamente. È il nome

di una non-entità e non ha alcun diritto a un posto tra i principi primi. Coloro che ancora vi si aggrappano, si attaccano in realtà a una pura eco, al flebile rumore lasciato nell'aere filosofico dall'*anima* che scompare" (James, 1904, p. 34).

È chiaro a questo punto che da qui al bando comportamentista il passo è breve: "La psicologia come la vede il comportamentista, è un settore della scienza naturale del tutto obiettivo e sperimentale. Dal punto di vista teorico il suo obiettivo è la previsione ed il controllo del comportamento. Per nessuna ragione l'introspezione fa parte dei metodi da essa impiegati. In nessun modo il valore scientifico dei dati da essa ottenuti dipende dalla possibilità di venire interpretati in termini di coscienza" (Watson, 1913, p. 53).

Il superamento del modello cartesiano appare in qualche modo legato a uno slittamento da questioni metodologiche a questioni ontologiche. A un livello più profondo, tuttavia, questo slittamento è la spia dell'abbandono di un modello epistemologico che pone alla base del rapporto conoscitivo l'accesso immediato del soggetto ai propri stati privati. Questa rottura con l'epistemologia cartesiana caratterizza una parte rilevante della filosofia del Novecento, a partire da uno dei suoi massimi esponenti, Ludwig Wittgenstein: "Ora qualcuno mi dice di sapere che cosa siano i dolori soltanto da se stesso! - Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo "coleottero". Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero soltanto guardando il suo coleottero. [...] Ma supponiamo che la parola avesse tuttavia un uso per queste persone! - Allora non sarebbe quello della designazione di una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del gioco linguistico; nemmeno come un qualcosa: infatti la scatola potrebbe anche essere vuota" (Wittgenstein, 1953, § 293, pp. 132-133).

Nella sua critica al privato cartesiano, Wittgenstein insiste sulla dimensione pubblica della coscienza, operando un vero e proprio ribaltamento nella nostra valutazione dei rapporti di priorità epistemica. Noi conosciamo la mente solo a partire dalla nostra conoscenza del resto del mondo. Il discorso sulla mente, la nostra stessa autopercezione è veicolata da strumenti pubblici e sociali - primo fra tutti il linguaggio - la cui acquisizione *precede* il nostro darci a noi stessi come soggetti. Con le parole di un fine studioso come Anthony Kenny: "Ora è possibile vedere il rapporto tra la filosofia di Wittgenstein e il dualismo cartesiano. Se l'innovazione di Cartesio fu quella di identificare il mentale col privato, il contributo di Wittgenstein è stato di separarli. A partire da Wittgenstein, tendiamo a equiparare il mentale con ciò che caratterizza chi usa un linguaggio; e, se sono validi gli argomenti di Wittgenstein, i linguaggi non possono essere privati. Il cogito e l'argomento del linguaggio privato sono al centro dell'epistemologia e della filosofia della mente dei loro inventori. Il *cogito* portava alla conclusione che la mente è meglio conosciuta del corpo, l'argomento del linguaggio privato porta, potremmo dire, alla conclusione che si conosce meglio il corpo della mente" (Kenny, 1966, p. 259).

La scienza cognitiva e il problema della coscienza

Si potrebbe obiettare che questa, dopo tutto, è storia vecchia, visto che la genesi della scienza cognitiva ha per molti versi mutato drasticamente il quadro cartesiano, sviluppando una metodologia e soprattutto un apparato teorico in grado di concettualizzare prima, e indagare poi, i fenomeni mentali *interni* come parti del mondo oggettivo della natura.

In effetti, il grande progresso dell'approccio cognitivo, dal nostro punto di vista, è stato proprio di postulare l'esistenza di stati mentali che avessero lo statuto di *entità teoriche* inosservabili direttamente, ma la cui esistenza sarebbe ipotizzabile come spiegazione di eventi osservabili. Possedere una mente è possedere un dispositivo di elaborazione dell'informazione (questo è il nocciolo del credo cognitivista), e la struttura informazionale della mente - la sua architettura cognitiva - può essere studiata con la stessa metodologia empirica legittimata dal successo delle scienze fisiche-naturali. Il contenuto interno e inosservabile della scatola, di cui parla la metafora di Wittgenstein sopra citata, è *inferito* dal tipo di *output*

comportamentali che governa. Questo contenuto può essere specificato nei termini del ruolo funzionale svolto all'interno dell'architettura del sistema.

Questo approccio del tutto in accordo con una prospettiva naturalistica, ha però due rilevanti conseguenze per quanto riguarda il tema della coscienza. Da un lato ne ridimensiona drasticamente il ruolo e il campo di esistenza.

Se consideriamo il sistema cognitivo dal punto di vista del funzionalismo computazionale, dobbiamo riconoscere che una grande maggioranza delle elaborazioni svolte dal sistema nervoso centrale *non sono* coscienti.

L'inconscio computazionale, costituito da processi sub-personali, non accessibili neppure potenzialmente alla mente cosciente gioca il ruolo principale nella produzione del comportamento. È chiaro che questa prospettiva solleva il problema delle funzioni e della necessità della coscienza.

Se la gran parte delle nostre azioni, anche complesse, sono governate da agenzie cognitive prive di consapevolezza, se un esercito di *zombies* agisce in noi a nostra insaputa progettando il nostro comportamento (Koch, 2004), a che serve la coscienza? La dimensione fenomenologico-soggettiva che caratterizza la piena consapevolezza cosciente della nostra vita di soggetti umani diviene qualcosa di bisognoso di giustificazione; qualcosa che deve essere spiegato.

Dall'altro lato (ma nella stessa direzione), concentrandosi sulle relazioni causali-funzionali si opera una separazione tra l'oggetto dell'indagine empirica e i fenomeni della soggettività vissuta. Tali fenomeni, infatti, sono spesso caratterizzati come intrinseci (è la dolorosità del dolore che lo rende lo stato che è, non tanto il ruolo funzionale che esso svolge, viene asserito). Il funzionalismo computazionale, tuttavia, individua i fenomeni mentali in termini relazionali. Ecco allora la difficoltà di integrare mente (computazionale) e coscienza (soggettiva): "Il fatto che un organismo abbia in qualche modo esperienza conscia significa, fondamentalmente, che fa un certo effetto essere quell'organismo. [...] Possiamo chiamare questo il carattere soggettivo dell'esperienza. Esso non è colto da nessuna delle analisi familiari del mentale elaborate recentemente, perché sono tutte logicamente compatibili con la sua assenza. Non è analizzabile nei termini di qualche sistema esplicativo di stati funzionali, o di stati intenzionali, perché questi potrebbero essere attribuiti a robot o automi che si comportano come persone anche se non fanno esperienza di niente [...]" (Nagel, 1974, pp. 163-164).

Thomas Nagel è stato un pioniere tra coloro che hanno messo in luce questo aspetto, e la sua proposta ha subito ulteriori elaborazioni. Una distinzione, soprattutto, sembra avere avuto particolare successo, quella tra coscienza fenomenica e coscienza cognitiva, proposta da Ned Block (1995) e ripresa da molti autori, a cominciare da David Chalmers (1996).

Per Block, la coscienza fenomenica è caratterizzata dalla dimensione esperienziale e soggettiva: essa si manifesta nell'esperienza in prima persona del possesso di vissuti qualitativi, di un punto di vista, di una prospettiva. Essa corrisponde a una serie di fenomeni mentali che costituiscono l'esperienza degli agenti viventi che noi siamo. La coscienza cognitiva è caratterizzata invece in termini funzionali: essa può essere descritta nei termini della capacità di un sistema di avere accesso ai propri stati interni, ai fini (tra gli altri) di verbalizzazione, pianificazione razionale e organizzazione dell'azione e costruzione di modelli di se stessi utilizzabili nell'interazione sociale.

Questa distinzione, separa la componente fenomenologica da quella funzionale e prospetta una caratterizzazione (quella cognitiva appunto) dei fenomeni coscienti nei termini di quello che fanno piuttosto che di quello che sono. In questo senso può essere vista come riprodurre in altra forma il sospetto della riflessione scientifica nei confronti del privato cartesiano: non essendo accessibile a una metodologia oggettivista, la dimensione fenomenologica della coscienza rischia di essere espulsa dall'ontologia di una scienza della mente che non voglia perdere le sue credenziali naturalistiche.

Il risultato di tutto ciò è, a mio parere, un'immagine del problema della coscienza fin troppo concentrata sulla questione dei *qualia*, sul problema di come la mente/cervello produce l'esperienza soggettiva. Il punto cruciale, il "mistero" della coscienza, consiste in questa prospettiva nel non avere idea di come anche la migliore teoria circa la natura della coscienza cognitiva potrebbe spiegarci l'esistenza (e la funzione) della coscienza fenomenica.

Se la coscienza fenomenica è caratterizzabile indipendentemente dal ruolo causale, per la sua mera qualità intrinseca, ed è sganciata da una nozione causale/funzionale di coscienza cognitiva, il problema dei *qualia* appare nello stesso tempo cruciale e irrisolvibile. Come possano darsi degli stati qualitativi intrinseci e non relazionali si propone come il problema principale per una metafisica e un'epistemologia del mentale. Siamo quindi in presenza di una riformulazione contemporanea di antichi dubbi, che precedono di molto la riscoperta della mente operata dal cognitivismo. Con le parole di Thomas Huxley: "Come avvenga che qualcosa di così notevole come uno stato di coscienza sia il risultato della stimolazione del tessuto nervoso è tanto inspiegabile quanto la comparsa del Genio nella favola, quando Aladino strofina la lampada" (Huxley, 1866, cit. in Block, 1995, p. 231).

Più di un secolo dopo, lo stesso concetto, e lo stesso tipo di disagio teorico, è espresso in modo meno immaginifico e più analitico da Jaegwon Kim relativamente agli stati coscienti caratterizzati in termini qualitativi e intrinseci: "I fenomeni da ridurre sono concettualizzati in modo relazionale o estrinseco, nei termini delle loro relazioni causali/nomologiche con altri fenomeni, e non intrinsecamente, nei termini del loro carattere interno qualitativo o della loro composizione strutturale" (Kim, 1996, pp. 175-176).

Anche la svolta in direzione delle neuroscienze cognitive degli ultimi due decenni non muta questo stato di cose. Il problema del rapporto tra *qualia* e stati cerebrali è sempre al centro della scena filosofica. Sia in termini funzionali, che in termini neurobiologici, dunque, il problema della genesi degli stati qualitativi sembra *comunque* monopolizzare l'attenzione degli studiosi.

Come nel caso della riflessione immediatamente post-cartesiana, sembra di essere in presenza di un delicato passaggio da una impostazione metodologica diffidente nei confronti dell'esperienza soggettiva in prima persona a conseguenze di tipo epistemologico e ontologico circa il problema della coscienza. Sul piano epistemologico occorre impegnarsi a colmare il "gap esplicativo" (Levine, 1983). Sul piano ontologico assistiamo alla difficoltà di conciliare "l'ontologia soggettiva" (Searle, 1992) che si dispiega nell'esperienza fenomenologica con il punto di vista oggettivo dell'indagine scientifica sul mentale.

Conclusioni. *Qualia* e coscienza. Che cosa resta escluso?

Ciò che si potrebbe discutere, a questo punto, è non tanto il rilievo di queste tematiche, (se si ammette l'esistenza dei *qualia*, il problema della loro irriducibilità esplicativa ed ontologica esiste eccome), ma la *centralità* ad esso attribuita. In altri termini, il problema dei *qualia* (opportunosamente caratterizzato, cfr. Crane, 2001) non appare come un problema filosoficamente secondario o uno pseudo-problema (sebbene alcuni aspetti di esso potrebbero esserlo). Esso tocca profondamente alcune questioni di metafisica della mente, e più in generale la possibilità stessa di una ontologia fisicalista: se vogliamo aderire a una visione ontologica del mondo basata sugli strumenti concettuali delle scienze fisiche, dobbiamo trovare al loro interno gli strumenti per la spiegazione degli stati qualitativi e l'impresa non appare tra le più semplici.

Dal punto di vista di una scienza della coscienza, tuttavia, l'eccessivo interesse circa la genesi dei *qualia* produce una visione angusta del tema generale - specie quando ci interessiamo alla coscienza tipica degli esseri umani, caratterizzata dal fenomeno dell'auto-coscienza e della presenza di un io che produce rappresentazione di se stesso e dei propri stati mentali. La costruzione di questo io (non importa quanto veritiero e fedele o quanto poco autotrasparente) deve essere oggetto di una scienza della coscienza che si occupi della coscienza tipicamente umana. Ma per farlo dovrà andare ben oltre la sia pur importante ricerca dei correlati neurali della coscienza. Ciò che andrà indagato sarà anche il ruolo dell'interazione

sociale, nelle sue componenti affettive e cognitive, il peso del linguaggio nella costruzione dell'identità narrativa dei soggetti, il rapporto tra discorso interiore e integrazione mentale, il rilievo delle impalcature cognitive rilevanti per l'autoriconoscimento di sé e il dispiegarsi del pensiero razionale e così via (questi sono soltanto alcuni aspetti della questione).

Concentrarsi sul rapporto tra cervello e coscienza fenomenica significa dare un peso eccessivo al problema dei *qualia* ed aspettarsi troppo dalla pur fondamentale ricerca dei correlati neuronali della coscienza.

La coscienza ha una dimensione personale, culturale e sociale che va approfondita secondo modalità proprie e (allo stato attuale della ricerca, quanto meno) seguendo un approccio pluralista dal punto di vista metodologico ed epistemologico (Di Francesco, 2008).

Dire che concentrarsi sul solo problema dei *qualia* propone una visione angusta del problema della coscienza umana non significa rinunciare a un punto di vista naturalistico. E soprattutto queste osservazioni non vogliono apparire come una critica alla scienza e alla neuroscienza cognitiva attuali, ma solo a possibili corto-circuiti filosofici che da esse traggono alimento. In realtà, scienza e neuroscienza cognitiva possono svolgere un ruolo importante nella costruzione di un approccio alla coscienza che ne riconosca sia la base biologica che quella culturale e sociale. La scienza cognitiva pone un limite all'onnipotenza del linguaggio e della società postulata in passato da tanta parte delle scienze sociali. Al contrario di quanto i miti culturalisti possano suggerire, la nostra struttura mentale non è una tabula rasa plasmabile a piacimento dal mondo sociale. Ma, nello stesso tempo, la stessa scienza sociale cognitiva contemporanea offre gli strumenti per rendersi conto che le basi biologiche e neurocognitive della coscienza operano nel contesto di una capacità di creazione di una "mente sociale" che fa anch'essa parte della nostra dotazione biologica (Liotti, 2005, Meini, 2007). L'incontro con la società, l'interazione con gli altri, a livello prima affettivo e poi concettuale fa parte della nostra natura; nel nostro patrimonio genetico è scritta la necessità di un complemento culturale al nostro io biologico. Di questo una scienza della coscienza umana non può che tener conto, ampliando gli orizzonti del proprio metodo, dei propri obiettivi e delle proprie ambizioni.

BIBLIOGRAFIA

- Block N. (1995) *On a confusion about consciousness* Behavioral and Brain Sciences, 18 , 2: 227-287.
- Block N. (1997) *Come trovare il correlato neurale della coscienza?* Sistemi Intelligenti, IX, 3: 445-455.
- Block N., Flanagan O. Güzeldere G. (1996) (a cura di) *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates* MIT Press, Cambridge (Ma).
- Chalmers D. (1996) *La mente cosciente* trad. it., McGraw-Hill, Milano, 1999.
- Chalmers D. (2000) *What Is a Neural Correlate of Consciousness?* in T. Metzinger (a cura di) *Neural Correlates of Consciousness. Empirical and Conceptual Questions*, MIT Press, Cambridge (Ma).
- Crane T. (2001) *Fenomeni Mentali* trad. it., Raffaello Cortina, Milano, 2003.
- Dennett D. (1991) *Coscienza* trad. it. Rizzoli, Milano, 1993.
- Dennett D. (1996) *La mente e le menti* trad. it., Sansoni, Milano, 1997.
- Di Francesco M. (2000) *La Coscienza* Laterza, Roma-Bari.
- Di Francesco M. (2002) *Introduzione alla filosofia della mente* Sec. ed., Carocci, Roma.
- Di Francesco M. (2008) *Consciousness and the Self*, in AAVV, *Neurophilosophy and brain imaging: Focus on consciousness* Functional Neurology, in corso di pubblicazione.
- Galilei G. (1623) *Opere* 2 voll., a cura di F. Brunetti, Utet, Torino, 1964.
- James W. (1904) *Esiste la coscienza?* in id. *Saggi sull'empirismo radicale* trad. it., Laterza, Bari, 1971.
- Kenny A. (1966) *Il privato cartesiano* in Andronico M., Marconi D., Penco C. (a cura di) *Capire Wittgenstein* trad. it., Marietti, Genova, 1988.
- Kim J. (1996) *Philosophy of Mind* Westview, Oxford.
- Kim J. (1999) *Making Sense of Emergence* Philosophical Studies, 95: 3-36.

- Koch C. (2004) *The Quest for Consciousness. A Neurobiological Approach* Roberts and Company, Englewood, Colorado.
- Levine J. (1983) *Materialism and Qualia. The Explanatory Gap* Pacific Philosophical Quartely, 64: 354-361.
- Liotti G. (2005) *La dimensione interpersonale della coscienza* Sec. ed., Carocci, Roma.
- Meini C. (2007) *Psicologi per natura. I meccanismi cognitivi della psicologia ingenua* Carocci, Roma.
- Nagel T. (1974) *Che effetto fa essere un pipistrello?* in id. *Questioni mortali* trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1986.
- Nagel T. (1986) *Uno sguardo da nessun luogo* trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1988.
- Nagel T. (1991) *Coscienza e realtà oggettiva* in Giorello G., Stratta P. (a cura di) *L'automa spirituale*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- Searle J. (1992) *La riscoperta della mente* trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1994.
- Watson J. B. (1913) *La psicologia così come la vede il comportamentista* in Id. *Antologia degli scritti*, a cura di P. Meazzini trad. it., Il Mulino, Bologna, 1976.
- Wittgenstein L. (1953) *Ricerche filosofiche* trad. it., Einaudi, Torino, 1969.