

Mente, corpo, coscienza e filosofia: una breve ricognizione

Gabriele Quinzi

Chi è capace di vedere l'intero è filosofo, chi no, no.
(Platone, *Repubblica*)

1. *Introduzione*

La riflessione sulla mente è antica quanto la filosofia, ma solo nel Novecento la filosofia della mente si emancipa e diventa disciplina autonoma. Avvisaglie della concezione moderna della mente si rintracciano nell'opera di Cartesio, che la concepisce come interamente cosciente e ontologicamente autonoma rispetto alla dimensione corporea. Freud, poi, mostrerà che la mente è un 'oggetto' assai più complesso, che va ben al di là della coscienza. Verso la fine dell'Ottocento la riflessione sui fenomeni mentali inizia ad avvalersi di metodi sperimentali, ma è solo a metà del secolo successivo che nasce un'autonoma branca della filosofia che si occupa dell'epistemologia e dell'ontologia della mente. Dopo la metà del secolo, viene messa in crisi l'idea materialistica della riduzione degli eventi mentali a quelli fisici e la riflessione teorica procede nel senso della identificazione delle peculiarità dei processi mentali e del loro rapporto con la realtà fisica. Dall'ultimo decennio del secolo scorso la filosofia della mente è entrata in stretto contatto con la ricerca empirica, particolarmente con le scienze cognitive, le neuroscienze e la teoria dell'evoluzione (De Caro 2010).

All'interno della filosofia della mente, il problema mente-corpo¹ concerne la questione di quale sia la relazione tra la mente e il corpo, o anche – che è la stessa cosa - di quale sia la relazione tra le proprietà mentali e quelle fisiche. Gli esseri umani possiedono entrambe le proprietà, sia quelle fisiche che quelle mentali. Essi hanno una serie

¹ Per approfondire la questione si vedano: Moravia (1998⁴), volume considerato una sorta di lavoro pionieristico; Basti (1992); Paternoster (2002; 2010⁵); Nannini (2002); Quintili (2009); Di Francesco - Marraffa - Tomasetta (2017); Perconti (2017); Salucci (2018).

di caratteristiche attribuibili al mondo delle scienze fisiche, tra cui possiamo includere: misura, peso, forma, colore, movimento attraverso lo spazio e il tempo, ecc. Ma essi hanno anche caratteristiche che non possiamo attribuire al mondo degli oggetti fisici. Queste ultime comprendono la coscienza (incluse l'esperienza percettiva, le emozioni e molto altro ancora), l'intenzionalità (le credenze, i desideri) e sono possedute da un soggetto o da un Io².

Ora, la questione mente-corpo ha a che fare con la relazione tra questa serie di proprietà e comporta la presa in esame di una certa quantità di difficoltà da affrontare³.

1. *La questione ontologica*. Cosa sono gli stati mentali e quelli fisici? E qual è la loro relazione? Tutti gli stati mentali sono riducibili a stati fisici? O viceversa? Oppure, ancora: essi sono completamente distinti? Ma anche si può dare il caso che stati fisici e stati mentali siano la stessa cosa anche se non necessariamente riducibili al fisico o al mentale?⁴

2. *La questione causale*. Possono gli stati fisici influenzare quelli mentali? Oppure, dall'altro lato, quelli mentali influenzare quelli fisici? E in che modo tutto ciò avviene?

Differenti aspetti del problema mente-corpo prendono forma da diverse dimensioni della natura del mentale, quali la coscienza, l'intenzionalità e il sé.

² Si tenga presente, che a differenza delle proprietà fisiche – in qualche modo osservabili da tutti e sperimentalmente verificabili –, le proprietà mentali sono “private”. Sono cioè accessibili solo al soggetto che le sperimenta. Per esempio, io posso – attraverso il comportamento che una persona mette in atto – inferire che sta vivendo uno stato d'animo di paura, tuttavia, solo ed esclusivamente quella persona può sentire quella determinata emozione e averne soggettivamente un accesso privilegiato.

³ I termini *cervello* e *mente* sono considerati quasi sinonimi. Eppure, se il significato del primo è piuttosto immediato, la parola *mente* manca di un correlato oggettivo univoco e si riferisce all'insieme delle attività cognitive di ogni essere vivente che sia dotato di coscienza, pensiero, linguaggio. A rendere complessa la definizione della mente ha contribuito per millenni la parziale sovrapposizione di questa con il concetto di *anima*, intesa come entità immortale ed esclusiva dell'individuo umano. Solo in epoca moderna (grazie allo sviluppo della ricerca scientifica), la concezione del mentale si è sviluppata in continuità con quella sul mondo biologico. Le conquiste della genetica e della biologia evoluzionistica spingono a cercare soluzioni che integrino la mente nei processi naturali, accogliendo il rapporto tra cultura e natura. Eppure nel dibattito sulla questione mente-cervello resta irrisolto un problema epistemologico di fondo che trae origine dalle tendenze filosofiche unitaria e dualistica. La prima negatrice di nette distinzioni fra corpo e anima (o mente) e tendente a ricondurre tutte le attività umane alle strutture fisiologiche; la seconda, impegnata a distinguere e contrapporre corpo e anima (o spirito o mente) come due realtà ontologicamente diverse e separabili (Scoppola 2010).

⁴ Questa è, per esempio, la tesi sostenuta da William James e che verrà presa in esame, con competenza, da Michela Bella all'interno di questo stesso volume.

3. *La questione della coscienza.* Cos'è la coscienza? Come essa è collegata alla mente e al corpo?

4. *La questione della intenzionalità.* Cos'è l'intenzionalità? Come si mette in relazione alla mente e al corpo?

5. *La questione dell'Io.* Cos'è l'io? Quali le connessioni con la mente e il con il corpo?

Altri aspetti del problema mente-corpo, invece, nascono da considerazioni sul mondo fisico. Per esempio:

6. *La questione dell'incorporamento (embodiment⁵).* Com'è per la mente essere 'di casa' in un corpo? e per un corpo appartenere ad un determinato soggetto?

L'apparente irrisolvibilità di tali questioni proviene dalle differenti visioni filosofiche con cui sono state osservate.

I *materialisti* affermano – nonostante le apparenze contrarie – che gli stati mentali sono semplicemente stati fisici. Il comportamentismo, il funzionalismo⁶, la teoria dell'identità mente-cervello e la teoria computazionale della mente sono esempi di come i materialisti tentino di spiegare come questo possa accadere. Il fattore comune di queste teorie è il tentativo di spiegare la natura della mente e della coscienza per mezzo della loro capacità – diretta o indiretta – di modificare il comportamento. Ma ci sono anche versioni del materialismo che provano a legare il mondo mentale a quello fisico, senza spiegare

⁵ Mi sembra necessario introdurre – anche se ne farò solo un cenno – all'*enattivismo* (traduzione dell'inglese *enactivism* (derivato da *enaction*), concetto impiegato da F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch in *The embodied mind* (1991) nello svolgere la tesi secondo la quale le strutture cognitive della mente emergerebbero dalle dinamiche senso-motorie ricorrenti fra l'agente incarnato (*embodied*) e inserito in un ambiente naturale (*embedded*), le quali permettono all'azione di essere guidata percettivamente. Secondo l'enattivismo, le esperienze coscienti vengono a essere costitutivamente connesse alle interazioni senso-motorie fra soggetto e ambiente esterno. Fra le successive elaborazioni di concezioni enattiviste della percezione e del mentale, si sono distinte le ricerche di K. O'Regan e A. Noë nelle quali è stato precisato il concetto di contingenza senso-motoria (*sensorimotor contingency*). L'esperienza percettiva è determinata da ciò che il soggetto cognitivo fa, che sa fare o che è pronto a fare, in un determinato ambiente naturale, e alle interazioni che, nell'operare in tale o talaltro modo, vengono a stabilirsi con quell'ambiente. In tal modo l'esperienza cosciente viene a dipendere non dalla sola attività neurale, ma dal modo in cui essa è incorporata nelle dinamiche senso-motorie che coinvolgono il soggetto cognitivo e l'ambiente in cui esse si svolgono. La coscienza (e, in altra prospettiva, il fenomenico negli stati mentali) viene allora a emergere dall'interazione fra cervello, corpo e ambiente naturale. Per un approfondimento, si veda: Giannotta (2020).

⁶ Lanalogia mente/computer, che vede il cervello paragonato all'hardware e la mente al software, costituisce l'emblema di gran parte delle teorie funzionaliste della mente. Le prime forme di questa teoria furono proposte da Hilary Putnam e da Jerry Fodor negli anni sessanta. L'idea base fu introdotta per ovviare al materialismo rigido (per esempio la teoria dell'identità tra stati fisici e mentali) e prevedeva l'utilizzo della *funzione* degli stati mentali come categoria esplicativa. In sostanza, gli stati mentali sono semplicemente costituiti dal loro ruolo funzionale.

esplicitamente il mentale nei termini di un suo ruolo nella modificazione del comportamento. Le teorie più recenti, in tal senso, vengono raggruppate con l'etichetta di 'fisicalismo non riduttivo'. Anche se l'etichetta stessa è resa inutilizzabile a motivo della natura controversa del termine 'riduzione'.

La prospettiva *idealista* sostiene che gli stati fisici sono realmente mentali. E questo a motivo del fatto che il mondo fisico è un mondo empirico, e come tale esso è il prodotto intersoggettivo delle nostre esperienze collettive.

Il punto di vista *dualista* – nelle varie forme che esso può assumere – afferma che il mentale e il fisico sono entrambe reali e nessuno dei due può essere assimilato all'altro.

In definitiva, si può concludere che sussiste il problema mente-corpo per il fatto che sia la coscienza che il pensiero, comunque li si concepiscano, sembrano davvero differenti da qualcosa di fisico. E non esiste un consenso univoco su come costruire una teoria soddisfacente di come gli esseri umani posseggano una mente e un corpo.

Se ci riferiamo, oggi, all'affettività (con tutto il suo campo semantico e le sue declinazioni e i campi disciplinari che se ne occupano), o alle emozioni, si ha l'impressione che le scienze del cervello abbiano creato e adottino una metodologia per 'spiegare' la mente e per collocare i fenomeni che governano la nostra vita interiore nell'alveo delle scienze naturali. Tuttavia è innegabile che certi progressi raggiunti dalle neuroscienze abbiano gettato una luce nuova e ci consentano, oggi, di avvicinarci meglio al nostro cervello.

All'interno del pensiero neuroscientifico e filosofico, la particolare rilevanza assunta dal problema mente-corpo (*Mind-Body-Problem*), a ragione, costituisce *il problema dei problemi*. Il rapporto problematico tra la mente e il corpo è stato formulato anche con altri termini nel corso della storia del pensiero filosofico: corpo-spirito, spirito-materia, anima-corpo. Attualmente si incontra una nuova denominazione: quella di mente-cervello⁷ (*Mind-Brain-Problem*).

Lo studio di questa problematica (*mente-corpo* oppure *mente-cervello*)

⁷ La questione della relazione tra mente e cervello si presenta, fin dalle origini della cultura occidentale, come centrale nell'analisi del soggetto umano. Sul tema si sono sviluppate nel tempo diverse teorie, alcune delle quali si ripropongono nel dibattito attuale. Negli ultimi decenni, infatti, lo sviluppo delle neuroscienze e le avanzate conquiste nella ricerca computazionale stanno proponendo ulteriori nuovi contributi allo studio della relazione mente-cervello, ma gli aspetti soggettivi dell'attività psichica mantengono la questione aperta a diverse prospettive scientifiche e filosofiche. Per una ricognizione di questi aspetti, vedi fra gli altri Marraffa (2019).

è rilevante nella nostra come in altre epoche – perché ha a che fare con l'indagine sulla natura stessa dell'essere umano. Se ne deduce, perciò, che tale problematica si connette con le domande cruciali e più profonde dell'uomo. Domande che implicano il suo destino: gli stati mentali sono riducibili a stati fisici? Ci sono differenze essenziali tra la nostra mente e la natura? Possiamo rispondere a tali domande o abbiamo dei limiti costitutivi insormontabili che ce lo impediscono?

Formalizziamo alcune di queste domande, facendoci aiutare da un grande studioso come Searle: «Come può un'esperienza cosciente come il vostro dolore esistere in un mondo interamente composto di particelle fisiche, e come possono certe particelle fisiche presumibilmente del vostro cervello, causare esperienze mentali? [...] Come possono gli stati mentali di coscienza, non sostanziali, non fisici, causare qualcosa nel mondo fisico? Come può la vostra intenzione, che non è parte del mondo fisico, causare il movimento del vostro braccio?» (Searle 2005, p. 5). E ancora: «Come avviene che qualcosa di corporeo causi qualcosa di mentale? Come avviene che qualcosa di mentale causi qualcosa di corporeo?» (Searle 2005, p. 16); «Come è mai possibile che processi fisici causino processi mentali? [...] Come può qualcosa di così etereo e immateriale come i processi mentali avere un qualche effetto fisico sul mondo?» (Searle 2005, p. 175).

Molto sinteticamente, prima di proseguire, vorrei sottolineare che dinanzi alle difficoltà e agli interrogativi che si aprono nell'analisi del problema mente-corpo, si possono cogliere due atteggiamenti profondamente diversi. Uno decisamente ottimistico che coglie la problematicità del rapporto tra la mente e il corpo soltanto nella impossibilità, ad oggi, della scienza di poterne spiegare tutte le implicazioni⁸. Ma basterà attendere che le scoperte e le conoscenze scientifiche si perfezionino sempre più per avere la soluzione del problema. Dall'altra parte vi è una 'postura' scientifica e di pensiero completamente diversa. Potremo definirla pessimistica (o anche *neo-misteriana*)⁹. Essa prevede che

⁸ L'atteggiamento ottimista può essere esemplificato dal biologo molecolare Francis Crick (vincitore del premio Nobel insieme a James Watson per la scoperta della doppia elica di DNA, pubblicata su *Nature* nel 1953) che nell'ultima parte della sua vita ha proposto di avviare un programma scientifico di ricerca per lo studio della coscienza. Lavorando a quattro mani con il neuroscienziato Christof Koch, già nel 1990 Crick faceva notare che gli scienziati snobbavano la coscienza. Forse perché nessuno trovava il modo giusto di affrontare il problema.

⁹ Il termine 'new mysterians' venne usato per la prima volta da Owen Flanagan, «I call [...] the "new mysterians," after a forgettable 1960s pop group called Question Mark and the Mysterians. [...] The new mysterians think that consciousness will never be understood.» (Flanagan

quello di mente-corpo non sia un problema, ma un vero e proprio mistero irrisolvibile¹⁰.

Se, da una parte, grazie alle scoperte scientifiche è innegabile che i meccanismi del ragionamento, della percezione, delle emozioni, del linguaggio sono meglio conosciuti, dall'altra, rimane un interrogativo di fondo: come è possibile che l'architettura funzionale e computazionale di certi processi biochimici dell'attività neurale producano quel tipo di sensazioni qualitative di cui è fatta la nostra esperienza soggettiva? la nostra esperienza cosciente? Si pensi soltanto a tutto il mondo dei sentimenti, degli affetti e dell'amore.

Spero il lettore possa – attraverso queste mie pagine - constatare come la scienza e tutta quella filosofia della mente che entusiasticamente si poggia sui suoi presupposti e risultati, non possa dire l'ultima parola sul fenomeno della coscienza. Farò emergere (secondo il mio punto di vista) come l'analisi filosofica della mente non possa esaurirsi attorno ad un paradigma scientifico, ma sia necessaria, per mezzo della fenomenologia, l'analisi delle qualità squisitamente soggettive e personali (purtroppo dimenticate da molta parte della

1984, p. 313). L'intenzione di Flanagan era quella di indicare alcuni pensatori scettici dinanzi alla possibilità che la coscienza possa essere spiegata attraverso la neuroscienza tradizionale. I nuovi misteriani si distinguerebbero dai 'vecchi' (tra i quali Flanagan annovera: Gottfried Leibniz, Samuel Johnson, Thomas Huxley), definiti: «dualists who thought that consciousness cannot be understood scientifically because it operates according to nonnatural principles and possesses nonnatural properties» (Flanagan 1984, p. 313).

¹⁰ Tra gli esponenti di spicco più rappresentativi di questa corrente, e anche quello maggiormente radicale, troviamo Colin McGinn (1990; 1991; 1994a; 1994b; 1997; 1999; 2004) la cui posizione si basa sulla presa d'atto che il cervello umano, in quanto prodotto dell'evoluzione, ha invalicabili limiti cognitivi. Così come è impossibile pretendere che un topo o una scimmia comprendano la teoria della relatività, allo stesso modo non bisogna aspettarsi che la razionalità umana sia in grado di capire qualsiasi aspetto dell'esistenza. Nessuna teoria fisica può spiegare in modo soddisfacente la relazione tra mente e materia, e dunque la coscienza è destinata a rimanere «a mystery that human intelligence will never unravel». Anche altri autori sono stati sulla stessa linea. Vale la pena qui ricordare alcuni eminenti studiosi come Eccles (1983²; 1990), Popper (1981) e Sperry (1968; 1974). E ai nostri giorni, solo per fare un cenno al fatto che non si può sottacere la complessità delle questioni in gioco, e onestamente non si può avere l'ardore di ridurre semplicisticamente la mente al mondo fisico, riporto un illuminante passaggio: «Le scienze fisiche, chimiche e biologiche hanno goduto di eccezionale successo nel corso degli ultimi secoli, riuscendo a spiegare molto di ciò che osserviamo. Dagli angoli più reconditi dell'universo distanti miliardi di anni luce, alla struttura interna dei nuclei atomici, le teorie fisiche offrono una struttura esplicativa di impressionante efficacia e coerenza. I sistemi viventi, pur con la loro straordinaria complessità, sembrano ben inserirsi nell'ambito di questa straordinaria struttura esplicativa. Tuttavia, la comprensione scientifica della mente umana – e di come la coscienza si relazioni non solo al cervello, ma anche a qualsiasi altra cosa noi crediamo di sapere sull'universo fisico – è considerata uno dei più grandi misteri della scienza moderna, forse il mistero più grande» (Presti 2019, p. 15). Degno di nota il titolo originale inglese del saggio del noto neurobiologo dell'Università di Berkeley: *Foundational Concepts in Neurosciences. A Brain-Mind Odyssey*.

scienza e della filosofia della mente odierne). Infatti appare davvero ‘strano’ pensare che i nostri stati interni, privati, soggettivi, per molti versi indescrivibili (colori, sapori, emozioni, ecc.) siano identificabili (e riducibili) con stati o eventi cerebrali o computazionali.

L'intento di questo mio contributo nasce, sostanzialmente, dalla preoccupazione di recuperare un approccio filosofico – nello studio della mente – che integri due prospettive: quella scientifica e quella descrittivo-soggettuale. Sono convinto, infatti, che solo un approccio fenomenologico alla mente e alla coscienza potrebbe salvaguardarne la complessità e garantirne una non riduzione materialistica.

2. *Ricerca scientifica, mente, coscienza e filosofia*¹¹

La scienza della mente – grazie a fortunate e sorprendenti innovazioni tecnologiche – ha dato vita ad una vera e propria rivoluzione concettuale nello studio della mente. Usando un'espressione che l'illustre scienziata Rita Levi Montalcini (1999, p. 5) adopera in un suo libro¹² sulla mente: «Dedicato agli esploratori della più affascinante e misteriosa di tutte le galassie: la galassia mente», si potrebbe dire che avventurarsi nell'ambito della *filosofia delle menti*¹³ equivarrebbe a intraprendere un viaggio verso o attraverso una 'galassia'.

Molte sono, infatti, le discipline coinvolte: psicologia, linguistica, filosofia, neuroscienze, scienze dell'informazione e altrettanti sono i complessi programmi di ricerca che tentano di esplorare il mentale: cognitivism, funzionalismo, connessionismo, intelligenza artificiale.

Come si è già potuto intravedere nelle pagine precedenti, il dibattito

¹¹ Per questo paragrafo (e qua e là all'interno del mio contributo) sono sostanzialmente debitore, anche se non espressamente citati, ad alcuni studi di Michele Di Francesco (soprattutto: 1996; 1998; 2000; 2002⁵).

¹² Si tratta del volume: *La galassia mente*, un saggio nel quale l'illustre premio Nobel ricostruisce, tappa dopo tappa, l'evoluzione del sistema nervoso al fine di capire come dalle prime cellule comparse sul pianeta si sia arrivati alla formidabile struttura del cervello umano.

¹³ L'espressione «è usata soprattutto in area anglo-americana per designare una serie estremamente complessa di indagini e questioni riguardanti l'universo mentale. Sotto vari aspetti la filosofia della mente è quindi strettamente intrecciata con la psicologia. Se ne differenzia anzitutto per il carattere accentuatamente teorico dei suoi problemi e per il fatto che si riferisce e si intreccia a una vasta gamma di altre discipline: la neurofisiologia, la scienza cognitiva, la teoria dell'informazione, l'intelligenza artificiale, la teoria dell'azione e quella dell'identità e della persona. Le domande più generali della filosofia della mente concernono: la natura della mente e il suo rapporto con il corpo; le condizioni d'essere e di operare di funzioni quali il sentire, il percepire, il pensare, l'esser-coscienti; la relazione tra la sfera mentale e la sfera dell'io, dell'azione, del rapporto col mondo e con l'altro. Sul piano epistemologico la filosofia della mente si interroga sui modi più rigorosi e più adeguati di esaminare gli eventi e i processi mentali» (Paternoster 2004³, pp. 702-703).

filosofico sulla natura del mentale è accompagnato, sin dall'inizio, da questioni tipiche che ancora oggi sono al centro della scienza cognitiva contemporanea. Tra esse emergono: che cos'è un io pensante? Come può la materia pensare? Come può il paradigma scientifico rendere conto della coscienza e del senso di identità personale? Da dove deriva la capacità della mente di rappresentarsi e modificare la realtà esterna? Come è organizzata la mente? Qual è il posto che occupano gli aspetti qualitativi dei nostri stati interiori (*qualia*) nel contesto della descrizione scientifica del mondo (Di Francesco 2002², pp. 17-18).

Evidentemente, si tratta solo di un esempio delle molte questioni che emergono quando si cerca di adeguare una certa visione antropologica alle nuove teorie sulla percezione, la memoria, le emozioni, gli affetti, la coscienza. Così, il dibattito filosofico sulla mente presenta una moltitudine di proposte, una variabilità di temi, metodi, questioni che se per un verso indicano tutta la vitalità della ricerca, per l'altro sono sconcertanti per chi volesse azzardarne una sistemazione.

Per Di Francesco l'indagine sulla mente resta un campo molto affascinante per il filosofo¹⁴. Esso è chiamato a proporre la sua riflessione intorno alla questione del mentale su due versanti. Da una parte, rispondendo alle esplicite dottrine filosofiche di quegli studiosi che si rifanno alle acquisizioni scientifiche più recenti, dall'altra, individuando i presupposti metafisico-antropologici (spesso impliciti) dei grandi programmi di ricerca.

Solo per farsene una vaga idea, nel dibattito tra *dualisti* e *materialisti*, i primi assegnano a mente e corpo due differenti livelli di realtà, mentre i secondi cercano di rendere conto di come la materia possa pensare. A questi due grossi filoni si rifanno, poi, vari sottogruppi. Così, ai dualisti fanno capo i seguaci del *dualismo interazionista*, del *parallelismo psicofisico* e dell'*epifenomenismo*. Per i materialisti le cose si complicano ancora di più: vi sono molti tipi di *riduzionisti*, sostenitori dell'identità tra mente e cervello, e di *eliminativisti*, che considerano il riferimento a stati, proprietà o eventi mentali semplicemente senza senso. Infine ci sono coloro che sono al confine tra dualismo e materialismo come i *dualisti delle proprietà*, i quali, seppur non postulino sostanze immateriali, tuttavia affermano che esistono oggetti fisici che possiedono qualità non fisiche (Di Francesco 2002², p. 27).

Dando per assodato che l'interpretazione dei dati scientifici avviene

¹⁴ Si può approfondire la panoramica delle varie opzioni filosofiche in Strawson (1994).

sullo sfondo di una serie di opzioni filosofiche più o meno esplicite e aggiungendo a ciò la constatazione che i dati scientifici valgono nell'ambito di determinati programmi di ricerca dotati di un *nucleo metafisico*¹⁵, è pacifico considerare la filosofia come *partner* paritario della scienza della mente.

Dal mio punto di vista è necessario evitare che, dialogando con programmi di ricerca scientifici, si finisca per adottare una mentalità obiettivante e materialista che non lasci spazio a questioni non sperimentabili. Come si vedrà meglio in seguito, quello che sto dicendo non è una mia precauzione pregiudiziale nei confronti della scienza, ma anche l'esito di una parte della filosofia della mente contemporanea.

Chi si addentrasse in tali tematiche potrebbe facilmente costatare la portata e la complessità delle questioni filosofiche che emergono nell'indagine odierna della mente. Mi soffermerò, comunque, a delineare uno schizzo della problematica relativa alla *coscienza*. Si tratta di un filone di studio molto affascinante ed emergente nell'alveo della filosofia della mente contemporanea¹⁶.

Dopo un lungo periodo di oblio, negli ultimi anni il tema della coscienza è tornato prepotentemente al centro dell'interesse degli studiosi. Per almeno due motivi, tutto questo dovrebbe sorprendere: da un lato, abbiamo un fiorire di affascinanti indagini empiriche, rese possibili da nuove metodologie che consentono la 'visualizzazione' dell'attività cerebrale; dall'altro, sembra che il dibattito filosofico abbia individuato nella discussione sulla coscienza l'ultimo bastione dell'assalto che il riduzionismo muove alle posizioni che in svariati modi difendono l'idea dell'autonomia del mentale¹⁷.

¹⁵ Con Di Francesco, mi riferisco ai presupposti filosofici (impliciti normalmente) dei vari programmi di ricerca che condizionano sia i risultati che le implicazioni filosofiche ulteriori, di tipo ontologico, epistemologico ed etico delle varie ricerche effettuate. In sostanza, è possibile ridurre i tentativi della scienza (e anche della filosofia, in realtà) allo sforzo di rispondere alla domanda cruciale: qual è il posto dell'uomo nell'universo? Ora, ne viene che a seconda di come si imposta l'analisi scientifica si otterranno immagini dell'uomo differenti, con differenti implicazioni filosofiche.

¹⁶ Mette in evidenza J.R. Searle (1998, p. XI) che «la nostra era è ad un tempo la più stimolante e la più frustrante per gli studi sulla coscienza [...]: stimolante perché la coscienza è tornata ad essere un argomento rispettabile, quasi centrale, nell'indagine della filosofia, psicologia, scienze cognitive ed anche delle neuroscienze; frustrante perché l'intero argomento è ancora afflitto da spropositi e inesattezze».

¹⁷ Secondo Searle (1994), una filosofia della mente che non affronti il problema della coscienza, non ha alcun diritto di chiamarsi tale. Nagel (1986, p. 163) invece, in una lapidaria affermazione sembra riassumere tutta l'odierna ricerca filosofica e scientifica intorno alla coscienza: «senza coscienza il problema mente-corpo perderebbe molto del suo interesse. Con la coscienza esso sembra irrisolvibile».

Una questione cruciale, poi, è l'adesione degli studiosi all'approccio 'naturalistico' circa le questioni mentali. Esso è talmente diffuso e radicato, che a ragione si può ben considerare come lo *Zeitgeist* della scienza della mente. Sostanzialmente si tratta del rapporto tra spiegazione della coscienza e 'naturalismo' e della possibilità, per le scienze cognitive, di rendere ragione di tutte le questioni in gioco. Nella sua forma più radicale si sostiene che tutti i problemi filosofici della mente possono essere risolti entro la cornice delle attuali scienze naturali (cioè: fisica, chimica e biologia). La versione più cauta, appellandosi sempre alle scienze naturali, ammette che alcuni problemi essenziali (come per esempio l'intenzionalità e la coscienza) dovranno attendere lo sviluppo futuro di tali discipline per trovare una soluzione (Di Francesco 2002², pp. 204-205).

Nonostante ci si auspichi, a riguardo dei sostenitori del punto di vista naturalistico, la limitazione delle pretese del loro approccio e l'adesione fiduciosa ad un programma di ricerca sul mentale tra i molti possibili, questo atteggiamento non è molto diffuso. Anzi, molti studiosi intendono la strategia di naturalizzazione nei termini dell'eliminazione di una ipotetica (e molte volte, inesistente) specificità della coscienza e dell'intenzionalità, considerate come le proprietà più significative della mente.

Tuttavia c'è qualcosa che sembra evidentemente molto diverso da forze, campi o particelle, qualcosa di straordinariamente familiare e indubitabile, ma che, nello stesso tempo, diviene misterioso non appena lo pensiamo sullo sfondo dell'immagine fisica del mondo. Questo qualcosa è la nostra esperienza cosciente: la nostra vita interiore, costituita da innumerevoli stati qualitativi (tecnicamente detti *qualia*), ovvero colori, odori, sapori, dolori, sensazioni tattili, cinestetiche, propriocettive; e ancora piaceri, emozioni, stati d'animo (Di Francesco 2000, p. 5).

Resta vero pure, e ognuno di noi lo può facilmente constatare, e così recita pure il senso comune e grida con forza la nostra natura più intima, la realtà soggettiva è profondamente reale e indubitabile. Nonostante ciò, non è chiaro in che rapporto sia questa realtà soggettiva con l'altra realtà, quella presentata e spiegata dall'immagine fisica del mondo. Affrontare questo rapporto è il cuore del problema filosofico della coscienza. Non si tratta solo di capire in che modo

forze e particelle danno vita all'esperienza cosciente, ma anche di comprendere come sia possibile un simile fenomeno¹⁸.

Oggi, l'indagine sul modo in cui funziona la nostra mente è perseguita su basi più raffinate dell'idea meccanicistica di "parti le quali spingono le une le altre" di stampo leibniziano. Del resto, è palese che, cercando nel cervello o nell'elaborazione dell'informazione la chiave per la spiegazione della genesi dell'esperienza cosciente, si stia guardando nel posto sbagliato: vediamo neuroni e sinapsi, o strutture cognitive, ma non troviamo l'esperienza del pensiero (Di Francesco 2000, p. 10).

Per quanto ne sappiamo, nulla nella fisica, nella chimica e nella biologia contemporanee ci autorizza anche solo a pensare di essere vicini a una spiegazione del come un insieme di processi elettrochimici e/o computazionali a livello del tessuto celebrale sia in grado di produrre la meravigliosa varietà della nostra vita interiore (con i suoi odori e sapori; le speranze, le gioie, i dolori, le gelosie, le ansie, gli slanci). Nella prospettiva della visione scientifica, il salto dal mondo della fisica a quello dell'esperienza cosciente è brutale e impreveduto¹⁹.

Questa non prevedibilità è rafforzata da un tratto specifico della moderna scienza della mente: la distinzione che essa, più o meno esplicitamente introduce tra "mente fenomenica" e "mente cognitiva", vale a dire tra una nozione di mente quale luogo dell'esperienza soggettiva nella quale si vivono in prima persona i propri stati psicologici interiori, e una nozione tecnica di mente, propria delle scienze della cognizione e del cervello, secondo cui la mente stessa è assimilabile

¹⁸ Rileva criticamente Di Francesco (2009) che la riflessione filosofica contemporanea sul tema della coscienza si è concentrata sulla natura dell'esperienza qualitativa (*qualia*) e sui successi delle neuroscienze nell'individuare i correlati neurali. Tuttavia, la spiegazione della genesi dell'esperienza qualitativa non è il principale problema filosofico della coscienza. Infatti, andrebbe indagato anche il ruolo dell'interazione sociale, nelle sue componenti affettive e cognitive, il peso del linguaggio nella costruzione dell'identità, 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 ed altro ancora. La dimensione sociale dell'essere umano e le sue interazioni fanno parte della stessa sua natura. Nel nostro DNA è scritto che l'io biologico si completa con la dimensione culturale. E di questo, una scienza della coscienza umana deve tener conto.

¹⁹ Nell'ambito di filosofia della mente attuale è in atto un vero e proprio cambio di paradigma. Rispetto al modello di spiegazione del fenomeno mentale, detto *internalista*, che considera la mente un sistema chiuso di elaborazione dei dati dell'ambiente e senza implicazioni col proprio sostrato materiale, sta prendendo piede il modello *esternalista*. Se nella visione internalista il mondo è concepito come il referente dei nostri stati mentali ("dentro la testa"), per l'approccio esternalista la mente deborda il perimetro del sistema nervoso e include porzioni del mondo circostante. Si tratta della cosiddetta questione della "mente estesa". A tal proposito si vedano: Clark – Chalmers (1998); Noë (2010) e Di Francesco - Piredda (2012).

ad una serie di processi di elaborazione e gestione dell'informazione che mediano tra *input* percettivi e *output* comportamentali, e che sono descrivibili in termini oggettivi (in terza persona).

Ora, ne deriva che l'aumento spettacolare delle nostre conoscenze sull'attività mentale ha messo capo ad una sorta di paradosso che contrappone esperienza ordinaria e concettualizzazione scientifica. Infatti, per la prima l'esperienza cosciente è l'essenza della mente, per la seconda, non si tratta che di un'eco, sfocata e un po' dubbia, dei processi reali che governano il pensiero.

Il rapporto mente-corpo con la connessa problematica del monismo²⁰ (tipico del riduzionismo e dell'eliminativismo) o della polarità duale non riduttiva fra mente e corpo (caratteristica delle posizioni anti-riduzionistiche), è ormai questione discussa e conosciuta. La maggioranza dei filosofi della mente odierni, poi, che intendono spiegare la mente lo fa alla stregua e secondo i paradigmi della scienza sperimentale. E l'integrale naturalizzazione della mente è parte di un processo indirizzato all'integrale naturalizzazione dell'uomo. Sembra crescente la persuasione che la concezione scientifica del mondo porterà necessariamente ad un paradigma antropologico dichiaratamente naturalistico²¹.

Il problema dell'anima e della mente andrebbe dunque trattato solo nella prospettiva impersonale e materialistica dello scientismo contemporaneo. Riconoscendo tuttavia il rilievo delle scoperte delle neuroscienze sul funzionamento del cervello, mi sia consentito affermare che intenzionalità, linguaggio e coscienza eccedono di molto gli aspetti neurofisiologici.

L'assumere, nella filosofia della mente, una prospettiva impersonale sottesa alla prassi scientifica contemporanea, comporta prezzi da pagare molto alti come l'oblio dei sentimenti, delle passioni, del percepire, dell'eros, sui quali un accostamento fenomenologico può costituire un valido avvio.

Ora, sarebbe auspicabile l'uso di un approccio fenomenologico

²⁰ A onor del vero, esiste, nell'ampio panorama della filosofia della mente, anche un monismo neutro (James), o un monismo anomalo (Davidson).

²¹ Il progetto che farebbe da sfondo alla scienza e alla filosofia della mente attuale consiste nel riportare tutto l'uomo a *res naturalis vitalis*, cancellando in lui la *res cogitans* come fenomeno irriducibile al biologico. Convinzione comune è che lo "spettro nella macchina" sarebbe solo il cattivo frutto del dogma cartesiano della *res cogitans*, e in realtà non si deve cercare nessuna anima come entità separata da studiare, perché la mente e i fatti psichici si riducono soltanto a fisica.

per aprire uno spiraglio nell'analisi filosofica odierna della mente, essenzialmente centrata attorno al paradigma scientifico e concentrata in un'operazione di naturalizzazione dei fenomeni mentali. In definitiva, questa strategia, permetterà di prendere in considerazione un paradigma epistemologico alternativo, e a mio avviso più ricco, nell'analisi della coscienza, che potrebbe così rendere ragione in maniera più efficace della complessità e della meraviglia dell'essere umano.

3. *I limiti delle neuroscienze*

Qualche volta si tende a confondere *scienze cognitive e neuroscienze*. Le scienze cognitive, nel loro complesso, mirano a comprendere il funzionamento di un qualsiasi sistema (naturale o artificiale), di ricevere, elaborare e comunicare informazioni. Le neuroscienze, invece, studiano la mente in rapporto al suo sostrato materiale, ossia il cervello e il sistema nervoso²².

Il fisiologo francese Claude Bernard, già nel 1872, a proposito di coscienza e intelligenza come fenomeni dell'attività celebrale sostiene:

Come [...] concepire che al fisiologo sia data la possibilità di spiegare i fenomeni che si realizzano in tutti gli organi del corpo, eccetto una parte di quelli che avvengono nel cervello? Essi sono tutti accessibili o inaccessibili alle nostre investigazioni, e il cervello, per quanto meravigliose ci appaiano le manifestazioni metafisiche di cui è la sede, non può costituire un'eccezione²³.

La mente quindi, come manifestazione dell'attività del cervello, è argomento che riguarda in primo luogo e alla fin fine esclusivamente lo scienziato. Allora come oggi, evidentemente, non tutti gli scienziati e i filosofi sono concordi nell'accettare questa opinione²⁴.

La natura vivente, e in essa il rapporto fra l'attività mentale dell'essere umano e la sostanza del suo cervello, che del problema

²² A tal proposito si veda: Legrenzi (2005).

²³ Il brano è citato in Benini (2000, p. 138), da cui ho tratto, modificandolo lievemente, pure il titolo di questo paragrafo.

²⁴ A dire il vero, la tensione fra coloro che ripongono una fiducia incondizionata e illimitata nella scienza e coloro che si pongono in maniera più cauta «risale all'origine stessa della scienza moderna, al dibattito intorno al 1620 fra Galileo e Roberto Bellarmino, quando il primo pretendeva di aver scoperto il linguaggio con cui Dio aveva scritto nel libro della natura, mentre il secondo gli suggeriva di essere più prudente, di parlare per "ipotesi", consapevole di costruire un modello perfezionabile più che di decifrare una volta per tutte il codice segreto della natura» (Arecchi 1991, p. 1).

della coscienza e dell'autocoscienza è il nodo centrale, costituisce, dice Whitehead (1972, p. 205) il «punto d'incontro di tutti gli sforzi del pensiero sistematico, umanistico, naturalistico, filosofico». Secondo Benini (2000, p. 139) si potrebbe argomentare addirittura che la coscienza come problema dell'essere in rapporto alla conoscenza è, in realtà, il problema stesso della filosofia.

Ora, se è vero che le altre discipline non si sono lasciate emarginare, è indubbio, però, che l'irruzione della neurofisiologia ha posto il problema della mente e della coscienza con una concretezza completamente nuova.

Se anche di questa nuova posizione che ha assunto la mente e il problema della coscienza nell'ambito delle neuroscienze e della scienza cognitiva ho già parlato, non sfugge però, che in questa ultima parte, voglio mettere in evidenza la pretesa del materialismo scientifico e la non fondatezza delle sue asserzioni apodittiche. J.C. Eccles (1983², p. 3) definendo il materialismo scientifico promissorio, stravagante e irrealizzabile, così aggiunge: «Esso, a causa dell'alta considerazione in cui è tenuta la scienza, possiede una grande forza di persuasione nei confronti dei profani intelligenti, in quanto ad esso aderisce, irriflessivamente, la grande massa degli scienziati i quali non hanno valutato criticamente i pericoli di questa ipotesi falsa e arrogante».

Anche uno scienziato come Mauro Mancia, neurofisiologo italiano tendenzialmente riduzionista, avverte che alcune ipotesi sono troppo biologicamente orientate:

Se, dunque, l'errore di Cartesio è stato quello di aver pensato ad un'abissale separazione tra corpo e mente, l'errore [...] di tutti quei neuroscienziati che cercano di dare una esclusiva spiegazione neurobiologica delle funzioni mentali è quello di presupporre la conoscenza dei meccanismi che permettono a sistemi neuronali oggettivabili e funzionalmente misurabili di spiegare funzioni mentali metaforiche soggettive e non quantificabili (Mancia 2001, p. 99).

La citazione mette bene in rilievo, oltre la già accennata pretesa della scienza di spiegare tutti i fenomeni, l'impossibilità di accedere, secondo il suo paradigma fondamentale (che si fonda sulla misurazione e la quantificazione), alle questioni della mente e della coscienza.

Sulla stessa linea, ma con qualche sottolineatura aggiuntiva, riporto la riflessione del neuroscienziato J.C. Eccles nel suo volume *Il mistero dell'uomo*:

Ho scelto il tema del mistero dell'uomo perché sono convinto che sia di importanza vitale sottolineare i grandi misteri con cui dobbiamo confrontarci quando, nella nostra veste di scienziati, tentiamo di capire il mondo naturale, compresa la nostra stessa persona. Molti scienziati hanno purtroppo avuto tendenza ad affermare che la scienza è così potente e onnicomprensiva che, in un futuro non troppo lontano, essa fornirà una sostanziale spiegazione di tutti i fenomeni del mondo naturale, compreso l'uomo, e compresa persino la coscienza umana in tutte le sue manifestazioni. Qualora ciò si sarà verificato, il materialismo scientifico si troverà allora nella posizione di un dogma incontestabile, capace di spiegare tutta l'esperienza (Eccles 1983²⁵, p. 3).

Eccles introduce, a mio avviso con arditezza e coraggio, il tema del mistero²⁵ nello studio e nell'attività scientifica. Esso offre l'idea dell'impossibilità di una comprensione piena di molti aspetti della vita e della persona umana in particolare.

Non solo non siamo in grado di comprendere e spiegare certi fenomeni del mondo naturale per mezzo della scienza, ma dobbiamo pure ammettere che per taluni di essi (per esempio la mente e la coscienza) occorrono i paradigmi e i sistemi concettuali ed esplicativi di altre scienze.

La coscienza fa parte, dunque, delle funzioni della mente, frutto di esperienze elaborate, selezionate, memorizzate e storicizzate nel nostro cervello. Tuttavia non conosciamo processi che permettono ad eventi neurofisiologici fondati sulla fisiochimica di produrre processi mentali. Sappiamo però che, nel momento in cui la mente – e con essa la coscienza – si è prodotta, essa entra in una categoria epistemologica diversa da quella in cui resta il cervello e si pone come referente di discipline diverse dalle neuroscienze. Pertanto necessita di predicati operativi diversi per essere studiata e conosciuta (Mancia 2001, p. 100).

La tesi di Mancia, mi pare proprio adatta a rilevare come la mente

²⁵ J.C. Eccles ricevette il premio Nobel nel 1964 per la medicina (per i suoi studi sulla trasmissione chimica nelle sinapsi). Quando più tardi prese ad occuparsi del rapporto fra mente e corpo, assunse una posizione neocartesiana rigidissima, con una forte connotazione religiosa, collocando l'attività mentale fuori dalla sostanza cerebrale. In questa sede, non mi occuperò di analizzare il suo pensiero, ma soltanto di prendere spunto dalla sua critica alla presunta onnipotenza della scienza.

e la coscienza facciano parte di una categoria epistemologica diversa da quella cui appartiene il cervello²⁶.

Ora, non si può negare che la coscienza esista e che siano necessari particolari stati fisici perché esistano coscienza e autocoscienza. Voler risolvere il problema della coscienza nei termini del puro materialismo significa infettare qualsiasi altro problema filosofico, che da quell'identificazione verrebbe annullato²⁷.

I nostri sforzi per arrivare ad una teoria dei rapporti fra mente e corpo non sono stati coronati da un successo completo. È vero che abbiamo fatto una certa strada nella spiegazione di come la natura della mente possa essere diversa da quella del corpo anche se ad essa legata. Ma noi non abbiamo spiegato come un organo fisico del corpo, il cervello, possa essere la base della coscienza, vale a dire come un oggetto fisico possa arrivare ad avere un aspetto interiore (McGinn 1990, p. 36).

Attualmente, McGinn²⁸, nel panorama dei filosofi della mente è l'autore più rigoroso nell'argomentazione contro la pretesa della scienza di spiegare la coscienza.

Non è possibile spiegare il dilemma di come la materia abbia un aspetto interiore (per usare l'espressione di McGinn) perché per studiare compiutamente una struttura è necessaria una struttura che gli sia superiore, e nella natura nulla esiste di più complesso del cervello umano, che non può quindi studiare se stesso fino al punto da capire come esso sia capace dell'attività che gli consenta quell'esame²⁹.

²⁶ In aggiunta posso segnalare come illuminanti e significative per ciò che sto dicendo, le affermazioni di Sabino Palumbieri (2000, p. 61) nel suo ponderoso studio di antropologia filosofica (*Euomo questo paradosso*): «Possiamo così sintetizzare la distinzione tra la sfera del cervello e la sfera della mente. La prima descrive lo spazio bio-neurologico della centrale funzionale dell'auto-movimento, dell'auto-riproduzione, dell'auto-riparazione, del contatto sensitivo, della captazione delle luci, dei suoni, degli odori, della sintesi di questi dati, ma come dati puri. La mente, invece, è la sede – il punto d'appoggio delle funzioni irriducibili della materia – del pensare, dell'autopensarsi, del problematizzarsi, dell'autointerrogarsi, del sentire e dell'amare, della capacità di prescindere a volte dagli stessi interessi materiali, dell'aspirazione all'illimitato, della creazione di nuovi assetti dell'universo cosmico e umano, della progettazione al meglio dell'umanità sia sul piano della singolarità che su quello della comunità».

²⁷ Nessun testo di morale si basa sul presupposto del determinismo rigido. Ciò vale non solo per la morale, ma per qualunque altra esperienza e attività spirituale: dai *qualia*, la cui esistenza nella nostra vita è indubbia, fino ai grandi momenti della creatività umana (Benini 2000, p. 167).

²⁸ Oltre gli studi già citati si possono consultare gli studi del 1994a; 1994b; 1997; 1999; 2004.

²⁹ Si veda per questa argomentazione Hayek (1990, pp. 185ss), che aggiunge: «Se ciò è corretto significa che nessun agente esplorante potrà mai spiegare oggetti della sua stessa specie, o del suo grado di complessità, e che quindi il cervello umano non può mai spiegare il suo comportamento».

Sostiene Benini (2000, p. 168) che la mente umana (in termini evuzionistici) si è selezionata in modo tale da capire e dominare il mondo esterno ma non per comprendere se stessa. Così, fino a quando la mente è quella che è stata finora, l'uomo deve accettare che la coscienza e i suoi legami con il cervello siano fuori della portata dell'indagine scientifica.

Nonostante la mole impressionante di dati che le scienze neuro-fisiologiche hanno fornito, nonostante la grandiosità di certe teorie generali del funzionamento cerebrale (si veda per esempio quella di Edelman 1991; 1993), come la materia del cervello sia capace di attività cosciente è e rimarrà un mistero.

Come Kant metteva in guardia lo scienziato della pochezza concettuale di quanto andava "strologando" sulla possibile sede dell'anima, così oggi non mancano filosofi (oggetto di scherno, come sempre avviene per chi s'unisce agli entusiasmi del momento) che avvertono che il problema mente-corpo, e che quindi il problema della coscienza come fatto biologico legato all'attività del cervello, sono fuori della nostra portata conoscitiva (Benini 2000, p. 169).

Mi piace concludere questo paragrafo con un pensiero³⁰ di Einstein: «sapere che ciò che è impenetrabile per noi esiste realmente e che si manifesta nella più alta sapienza e nella bellezza più radiosa di cui le nostre torpide facoltà arrivano ad afferrare solo le forme più primitive, questo sentimento è al centro della vera religiosità».

4. *L'approccio fenomenologico: una premessa*

Tra le varie teorie che affrontano il problema della coscienza, il riduzionismo propone un'identificazione molto problematica tra piani della realtà, stili di comprensione, modelli esplicativi che appaiono eterogenei. L'eliminativismo, invece, sembra voler sciogliere il nodo gordiano di questa eterogeneità con l'espulsione di uno dei due poli del problema.

In un passo molto illuminante Di Francesco afferma che:

Il lato ostico del problema della coscienza sia legato alla doppia natura di questo soggetto, alla difficoltà di conciliare il suo manifestarsi sia come dimensione essenziale di una persona, dotata di vita interiore, soggetto

³⁰ Il brano è citato in Chiaromonte (1993, p. 198).

d'atti, di capacità d'azione, di volontà, sia come proprietà obiettiva di una certa classe di oggetti, di sistemi dotati di facoltà rappresentativa, di meccanismi di elaborazione dell'informazione implementati attraverso processi neurobiologici, la cui straordinaria complessità sfugge ancora in gran parte alla nostra indagine (Di Francesco 2000, p. 98).

Infatti, a meno di non assumere come una verità a priori che i metodi e i concetti delle scienze naturali esauriscono il campo della realtà, l'anti-riduzionismo³¹ mostra almeno tre tipi di vantaggi rispetto alle strategie di eliminazione e di riduzione della coscienza. Si tratta di un approccio che prende sul serio gli stati qualitativi e la loro refrattarietà all'analisi; è meglio attrezzato per rendere conto dell'esperienza soggettiva; infine, mostra l'autonomia del soggetto dalla descrizione naturalista.

L'approccio fenomenologico ci ricorda che accanto alla giovane, eccitante e promettente scienza cognitiva e alle neuroscienze esiste quanto meno un paradigma d'indagine della mente che appare contemporaneamente fruttuoso, rispettabile e non-riduzionista, almeno nella misura in cui rifiuta l'idea che l'unico tipo di sapere sia quello scientifico.

C'è una serie di difficoltà concettuali ed epistemologiche che si annidano nel cuore dell'attuale scienza della mente; proprio questo mi ha spinto ad accostare la coscienza, secondo il paradigma della fenomenologia. Una di queste difficoltà, di cui molti scienziati e filosofi della mente non si avvedono è, secondo Mancina (2001, pp. 99-100): «il paradosso epistemologico in cui si dibatte il problema del rapporto tra mente e cervello». Mancina prosegue sostenendo: «è infatti che quest'ultimo, il cervello, produce un'attività mentale che a sua volta lo controlla e lo influenza in una interazione reciproca o circolare che costituisce l'essenza della nostra unità cosciente di mente e cervello».

Il rapporto tra conoscenza scientifica e concettualizzazione na-

³¹ Per la precisione, l'approccio fenomenologico che propongo in questa parte del lavoro non si può inserire nelle teorie di tipo anti-riduzionistico. Queste considerazioni sulla positività dell'approccio anti-riduzionista mi servono però a confermare l'ipotesi della non sostenibilità della riduzione naturalistica che opera gran parte della filosofia e della scienza della mente contemporanee. Mi pare che la fenomenologia e gli approcci che ho denominato anti-riduzionistici (ma l'operazione non è mia, né originale) siano accomunati dai tre vantaggi che ho descritto sopra. Sostanzialmente, l'anti-riduzionismo è stato tacciato di fare appello al mistero della non spiegabilità della relazione tra coscienza e cervello (Flanagan 1992), o di pavidità intellettuale e di conservatorismo, se non di vero e proprio oscurantismo circa i risultati della scienza (Dennet 1993a; 1993b; Churchland 1986; 1988²; 1989).

turale e la tesi del primato della seconda sulla prima è del resto un patrimonio consolidato da una vasta tradizione di pensiero, centrale nel panorama filosofico del Novecento.

Per il punto di vista della fenomenologia husserliana, ad esempio, la dimensione soggettiva dell'esperienza è ineliminabile ed è parte integrante del mondo-della-vita: «il senso d'essere del mondo-della-vita già dato è una formazione soggettiva» (Husserl 1961, p. 97). Per Husserl il soggetto, grazie all'intrinseca intenzionalità della coscienza, è essenzialmente partecipe di quel mondo-della-vita, che fornisce l'orizzonte di senso dell'azione umana, e a partire dal quale scaturisce la concettualizzazione scientifica. Qualunque riduzione o eliminazione di questo dato di fatto suggerito dai dati della ricerca scientifica vanificherebbe i presupposti stessi della ricerca in questione.

La mossa cartesiana della contrapposizione tra *res cogitans* e *res extensa* che è all'origine del riduzionismo idealistico e di quello materialistico è, in questa prospettiva, rifiutata drasticamente: ogni esperienza include un sapere precedente e implicito intorno a ciò che fa parte dell'oggetto stesso dell'esperienza, e questo sapere è essenzialmente quello di un soggetto unitario di esperienza.

L'approccio fenomenologico, di fronte alla difficoltà di individuare quel paradossale oggetto che è la mente, pone due soluzioni. Una eliminativistica (considerata errata), che dissolve l'illusione dell'io, mostrandone la presunta inconsistenza teoretica, e l'altra (ritenuta invece corretta) che interpreta la presenza ineliminabile dell'io non nei termini di un dualismo sostanzialista cartesiano, ma come riconoscimento di un mondo originario in cui l'essere è dato dall'interno (De Monticelli 1995).

In questa ottica, io sono dato primariamente a me stesso non come oggetto intenzionale, ma come origine di un orizzonte intenzionale. L'errore del *cogito* cartesiano, in questa prospettiva, sarebbe di avere trasformato tale orizzonte in un oggetto, sulle cui relazioni con il resto del mondo è poi naturale interrogarsi. Quelle che sono le questioni cruciali, di cui ho accennato nei capitoli precedenti (e che fanno parte degli interrogativi tipici di molta parte della filosofia della mente contemporanea), del tipo: 'quale è il posto della mente nell'universo?' E 'come può la materia pensare?' vengono riformulate in maniera netta. Ora, per la prima questione: se l'universo è l'insieme degli oggetti e mente è sinonimo di soggetto, l'universo non è più il luogo adatto per cercare la mente; la seconda viene elusa affermando che sono le persone a pensare e non la materia.

Quello che immediatamente balza all'occhio, è che l'approccio fenomenologico si pone in maniera alternativa rispetto al naturalismo riduzionista³² (prevalente nell'ambito della filosofia della mente di stampo scientifico), legato all'idea che lo studio della mente sia lo studio delle proprietà biologiche o funzionali del cervello.

Sul piano teoretico l'approccio fenomenologico³³ permette di evitare il suicidio epistemologico del soggetto. Inoltre l'irriducibilità della dimensione della prima persona è un dato immediato non più problematico, e la natura e la struttura della coscienza sono studiate con un metodo più aderente alla particolarità dell'oggetto di indagine costituito dalla vita vissuta e capace di permettere una migliore conoscenza di noi stessi e della nostra vita interiore.

5. *La persona come punto di con-centrazione*

Di fronte alle tensioni concettuali che da sempre derivano dalle difficoltà di dar conto in una analisi del mentale delle nozioni di soggetto, coscienza e intenzionalità, non stupisce che alcuni studiosi abbiano finito col porre in dubbio la sensatezza dell'applicazione del discorso mentalistico ad una scienza che si occupa delle proprietà neurobiologiche o funzionali del cervello, riprendendo in sua vece il concetto di stato mentale come proprietà di persone³⁴.

Parlare di persona permette di affrontare il problema dell'unità del soggetto, testimoniata dalla coscienza fenomenologicamente intesa, in termini più ricchi rispetto al tema dell'integrazione delle differenti agenzie cognitive operanti a livello cerebrale, tipico della scienza cognitiva e di gran parte della filosofia della mente attuale. Si tenga presente però, che la nozione stessa di persona non è esente da una

³² Ho aggiunto l'aggettivo 'riduzionista' perché ci sono varie forme di naturalismo e non necessariamente ammettere una prospettiva naturalista significa ammettere una visione fiscalista e riduzionista della mente.

³³ Non si dimentichi, tuttavia, che il merito più cospicuo di questo approccio è stato quello, forse, di aver elaborato un paradigma descrittivo particolarmente adatto a rendere conto di ciò che la nostra vita psichica è dall'interno. Lo dimostrano inequivocabilmente la grande tradizione di psicologia e psichiatria fenomenologiche. Si vedano a tal proposito, per una breve storia della psicologia e della psichiatria fenomenologia: Galimberti (1999) e Legrenzi (1992^b).

³⁴ Influyente e molto interessante il contributo di Strawson (1978) in cui si presenta il concetto di persona come primario e irriducibile rispetto a quello di mente e di corpo, logicamente primitivo rispetto ad entrambi. Nella mia tesi non l'ho preso in considerazione, ma negli ultimi anni, il dibattito intorno al problema dell'identità personale ha attraversato la filosofia analitica e si è intrecciato in modo rilevante con molte questioni di filosofia della mente. A tal proposito vale la pena di considerare gli studi di Di Francesco (1998) e di Moravia (1998⁴).

serie di questioni problematiche ed è stata oggetto di molte critiche di stampo riduzionistico ed eliminativistico³⁵.

L'essere dell'uomo trova il suo punto di coagulo nel categoriale metafisico della persona.

La persona è, quindi, il luogo metafisico dell'*uni-totalità* dell'uomo. È la sede, cioè, dell'autoesperienza di unità e di totalità condensata nell'io. Che, quanto più è solido, tanto più si riscatta dalla sensazione di disarticolazione e frantumazione. La persona è l'io – mette conto ribadirlo anche qui – che si percepisce essere indissaldabile e articolato. È identità immutabile nella sua molteplice attività che si presenta plurilivellata: da quella sensitiva a quella agapica, attraverso quella intellettuale, volitiva e operativa. Ed è questo il fatto di unità, a livello di essere, del bidimensionale della corporeità e della spiritualità. Cioè, l'essere-persona, nell'uomo, è il punto ontologico della sua unità di spirito incarnato con tutti i suoi dinamismi e con tutte le sue espressioni (Palumbieri 2000, p. 87).

All'interno dell'*uni-totalità* dell'uomo, come la definisce Palumbieri, si possono poi operare degli 'scavi' ulteriori per evidenziare le strutture d'essere costitutive dell'essere umano.

Io, in questa sede mi occuperò soltanto della persona come soggettualità in quanto mi permette di introdurre la questione dell'autocoscienza personale. Infatti, la persona ha come momento centrale l'autocoscienza, come esperienza unica, indivisibile e in delegabile. E l'io-centro è la condizione che rende possibile l'unità di coscienza e l'autocoscienza. Ma di questo mi occuperò nel prossimo sottoparagrafo.

5.1. Persona come soggettualità

Si pongono con evidenza stupefacente la frammentarietà e il disorientamento che si ricavano dalle teorie sulla coscienza. Si studia il fenomeno mentale della coscienza atomizzando i processi che la individuano, rendendo asettici i resoconti esplicativi delle qualità fenomeniche che la caratterizzano (sentimenti, emozioni, colori, dolori ecc.) e quantificando in maniera astratta tutto un mondo personale, soggettivo e privato che, come abbiamo visto nel paragrafo 2., appartiene ad una categoria epistemologica altra rispetto a quella del mondo fisico.

Appare sconcertante come dallo scenario scientifico e filosofico

³⁵ Le obiezioni avanzate alla nozione di persona assomigliano a quelle mosse nei confronti della coscienza: vaghezza, dipendenza culturale, assenza di criteri chiari di identificazione, ecc. Si vedano Wilkes (1988a; 1988b) e Di Francesco (1998).

contemporaneo il soggetto sia scomparso, si sia perduto tra le trame soffocanti di un materialismo imperante che rinchiude le sue analisi intorno ai fenomeni dell'esistenza nel solo ambito del quantificabile.

Ora, come osserva giustamente Palumbieri (2000, p. 88) non si può ignorare che «nel costitutivo metafisico della persona è incluso l'aspetto della *soggettualità*. Essa non connota soltanto titolarità di attribuzioni specifiche, bensì anche *fontalità autoconsapevole ed autonoma* delle proprie attività e punto di approdo di quelle degli altri».

L'essere soggetto è proprio dell'uomo, ed è proprio nella sua soggettualità che lo si coglie come capacità fondamentale di presentarsi a se stesso e agli altri come soggetto-*di* e non mero soggetto-*a* o semplicemente oggetto strumentale (Palumbieri 2000, p. 88).

5.2. L'autocoscienza

Nell'analisi fenomenologica si rivela, ad un livello molto profondo, la presenza di un contatto immediato del soggetto³⁶, che è quello auto-soggettuale o di autoconoscenza. In definitiva, si tratta della percezione di se stesso da parte del soggetto, e questo può avvenire in due forme: l'autocoscienza obiettivata e quella subiettivata (Palumbieri 1999, p. 223).

Seguendo in questo paragrafo le riflessioni di Palumbieri³⁷, mi soffermo soltanto sull'autocoscienza subiettivata³⁸. «L'autocoscienza è lo

³⁶ Si prenda comunque in considerazione l'ipotesi – fondata ma non assolutizzabile – esposta da Marraffa e Paternoster (2013), secondo cui, lungi dall'essere trasparente a se stesso e pietra angolare della conoscenza della realtà, il soggetto è un fragile edificio, costituito di mattoni neurocognitivi e psicosociali, che si caratterizza innanzitutto per la sua precarietà. Di qui la sua natura essenzialmente difensiva, il suo articolarsi in un insieme di manovre psicologiche che si sforzano di porre argine alla sua originaria fragilità. Con gli attrezzi forniti da una filosofia della mente innervata dalle scienze cognitive, gli autori sviluppano una critica della soggettività autocosciente, in cui l'io da dato primario diviene costruzione e i temi dell'inconscio, dell'autoinganno e dei meccanismi di difesa vengono letti in una luce nuova e più rigorosa.

³⁷ Sabino Palumbieri è un noto studioso italiano. In queste ultime pagine, soprattutto, mi sono ispirato al suo insegnamento e ai suoi testi. In modo particolare, faccio esplicito riferimento ai due ponderosi volumi della sua antropologia filosofica (1999 e 2000). La sua impostazione antropologica in chiave fenomenologica ha destato interesse tra gli studiosi per la profondità dell'analisi e il fascino argomentativo che, come un effluvio, promana dai suoi testi.

³⁸ «*L'autocoscienza obiettivata* non è altro che la conoscenza di sé, dei propri stati, moti, contenuti diversi di coscienza, che il soggetto è capace di attuare ponendosi davanti come altro-da-sé: Questa forma si identifica con il processo e con il prodotto dell'*autoanalisi* (sul piano psicologico) e con l'*esame di coscienza* (sul piano etico). Essa ha tanto in comune con le diverse forme di eterocoscienza, tranne il fatto della percezione che gli oggetti che si stanno analizzando appartengono a un unico asse, che costituisce la propria individualità. Qui, essa viene colta come riferimento e causa di questi suoi prodotti, ma non direttamente. Quello che si percepisce immediatamente è il complesso dei propri dati di coscienza come oggetti (*ob-jecta*), posti cioè davanti e collocati nella

sfondo ineliminabile, cioè la condizione trascendentale della possibilità della coscienza. Se ogni atto di coscienza avesse come suo sfondo un altro atto di coscienza, il circolo sarebbe all'infinito e inconcludente» (Palumbieri 1999, pp. 26-27).

Le forme di autocoscienza sono fondamentalmente due, quella *implicita* e quella *esplicita*. La prima è il fondo imprescindibile di ogni atto di coscienza, che è sempre coscienza di un oggetto. L'autocoscienza implicita è il contatto da parte del soggetto con se stesso in forma non mirata. Essa si caratterizza prima di tutto come spontanea, cioè non è effetto di volontà o concentrazione. In secondo luogo l'autocoscienza implicita è concomitante, ossia si accompagna costitutivamente ad ogni processo di eteroconoscenza. Inoltre non ha possibilità di sussistere da sola e si presenta come sfondo da cui emerge l'alterità dell'oggetto dell'eteroconoscenza. Inoltre, si tratta di una autocoscienza confusa e indistinta poiché il suo punto focale è l'oggetto. Insomma è una presenza nascosta, lo sfondo permanente della nostra vita consapevole nel contatto con la realtà sia esterna che interna (Palumbieri 1999, pp. 226-227).

La seconda forma di autocoscienza, quella esplicita, è invece:

La consapevolezza del soggetto di essere appunto soggetto che sta pensando, che sta operando e, radicalmente, che sta esistendo. È l'io che si coglie come centro *fontale*, cioè come principio di pensiero e di operatività. L'autocoscienza, quindi, è la percezione *sorgiva* di operazione e di oggettivazione, ma mai è contenuto di oggettivazione. Questa percezione si identifica con il sentimento fondamentale e con la *intuizione di essere sorgente* della complessa attività cogitativa, volitiva e operativa (Palumbieri 1999, p. 227).

Abbiamo, in questa considerazione così precisa e lucida di Palumbieri, la chiara alternativa alla proposta, inaccettabile dal mio punto di vista e di quello della fenomenologia, di molta parte delle filosofie della mente e delle neuroscienze attuali, di rendere cioè oggettivabile l'autocoscienza esplicita.

Il sentimento immediato, 'inavvicinabile' e in un certo senso 'irresistibile' per la scienza, che scaturisce da questa operazione auto-

zona interiore. Non si tratta di autocoscienza, perché si coglie il me e non ancora l'io» (Palumbieri 1999, p. 223).

coscienziale si formula con la parola *io*³⁹. L'autocoscienza diviene così il *centro* unificante di tutti gli orientamenti, atteggiamenti e comportamenti che il soggetto compie e che trovano in essa (autocoscienza) l'unificazione del sentito.

Questa autoesperienza non riguarda solo la percezione dell'io come centro, ma anche dell'io come totalità, cioè come includente ciò che è corporeo e ciò che trascende la corporeità. Grazie all'autoesperienza, il mio corpo e tutto ciò che lo supera percepiscono un senso di appartenenza ad una totalità. [...] Questo sentimento metafisico dell'uni-totalità è il più profondo. È una testimonianza radicale del profondo essere dell'uomo. È altresì il segno dell'attitudine radicale dell'uomo di travalicare la pura materialità legata allo spazio, al tempo e al corpo. Tali elementi qui sono trascesi, in quanto l'autocoscienza, come fonte della complessa attività interiore, resta la stessa anche quando è passato questo momento, questa geografia, l'aggregazione di queste cellule (Palumbieri 1999, p. 228).

La capacità costituzionale dell'essere umano di andare sempre oltre, e che ho appena richiamato con la citazione di Palumbieri, mi permette di introdurre un punto discriminante e determinante del mio discorso, e cioè che: «L'autoesperienza non si può interpretare come un'associazione di percezioni esclusivamente sensoriali. Altrimenti bisognerebbe ricorrere ad un centro coordinatore e catalizzatore del processo di associazioni che, da una parte, in quanto sensoriale sarebbe legato allo spazio-tempo-corpo e, dall'altra, sarebbe capace di superare lo spazio, il tempo e il corpo» (Palumbieri 1999, p. 228).

Non ci si sbaglia, quindi, almeno dal mio punto di osservazione, se si conclude che dalla esperienza dell'autocoscienza traluce (per usare un suggestivo termine di Palumbieri) l'altra dimensione dell'essere umano, che è costituita dalla sua immaterialità, ovvero la irriducibilità

³⁹ «Solo l'uomo può dire io. In ogni proposizione retta dall'io, vibra sempre un'aurea di stupore, davanti al proprio essere quasi ri-nascente. Si tratta dell'estasi naturale nella scoperta della propria potenza autoposizionale, nell'autoriconoscimento della centralità totalizzante delle operazioni. Sarebbe diverso se il soggetto si fermasse a considerare non la sua sorgività di operazioni, ma i contenuti del suo pensiero e della sua attività. Allora non si darebbe più luogo all'esperienza dell'autocoscienza esplicita, ma si sarebbe l'esperienza del *me*, come complesso di stati, di moti, di atti psichici. Ad esempio, guardando un quadro, sto conoscendo un oggetto-altro-da-me. Ma se ad un certo punto l'obiettivo si spostasse e io cogliessi immediatamente, intuitivamente, il soggetto-io come centro promotore di questo atto del guardare, in quel momento farei l'esperienza dell'autocoscienza esplicita, atto più intuito che pensato, più vissuto che tematizzato» (Palumbieri 1999, pp. 227-228).

ai soli parametri della materia e l'intuizione della sua dimensione spirituale⁴⁰.

6. *Rilievi conclusivi*

Soprattutto al termine di questo ultimo paragrafo, si è potuto constatare come il paradigma scientifico non sia l'unico in grado di comprendere e descrivere la realtà. In modo particolare ho mostrato come le neuroscienze abbiano difficoltà (per motivi epistemologici) a rendere ragione dell'essere umano e delle attività della coscienza in modo particolare. Ho anche tentato di far emergere la frammentarietà e il disorientamento che si ricavano dallo studio delle teorie sulla coscienza che affrontano il fenomeno mentale della coscienza atomizzando i processi che la individuano, neutralizzando le qualità fenomeniche che la caratterizzano, quantificando in maniera astratta tutto il mondo personale, soggettivo e privato. Il risultato è sconcertante: l'«estinzione» dallo scenario scientifico e filosofico contemporaneo del soggetto, oramai perduto tra le trame soffocanti di un materialismo imperante. D'altra parte, ho rilevato pure come l'approccio fenomenologico sia in grado di rendere ragione con adeguatezza di ciò che, a buon diritto, possiamo definire il *mistero dell'uomo*. Solo nel recupero della soggettualità (che è propria dell'essere umano) per mezzo di una analisi fenomenologica si coglie l'essere umano come capacità fondamentale di presentarsi a se stesso e agli altri come soggetto e non come mero oggetto strumentale. Gli auspici, a questo punto, sono che la prospettiva fenomenologica in ambito della filosofia della mente venga potenziata e non si tema di far valere le proprie ragioni in uno scenario di tutt'altro genere rispetto a quello scienziata.

Bibliografia

- Arecchi, F.T. (1991). Presentazione. In G. BASTI, *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza* (pp. 1-3). Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Basti, G. (1992). *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Benini, A. (2000). *Coscienza e autocoscienza: eventi biologici fuori della*

⁴⁰ Ricordo quanto diceva in maniera perentoria J.C. Eccles (1990, p. 300) circa la linea di demarcazione tra la scienza e il pensiero filosofico e che è anche la meta che ho lasciato intravedere in questa ultima parte: «Sono necessitato ad attribuire l'unicità dell'io – o dell'anima – ad una creazione spirituale soprannaturale. Ammetto che non vi sia nessun'altra spiegazione valida».

- portata delle neuroscienze. In L. Gabbi, U. Petruio (a cura di), *Coscienza. Storia e percorsi di un concetto* (pp. 137-186). Roma: Donzelli.
- Chiaromonte, N. (1993). *Credere e non credere*. Bologna: il Mulino.
- Churchland, P.M. (1986). *Neurophilosophy*. Cambridge (MA): MIT Press.
- (1988²). *Matter and Consciousness*. Cambridge (MA): MIT Press.
 - (1989). *A Neurocomputational Perspective. The Nature of mind and the Structure of Science*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Clark, A., Chalmers D.J. (1998). The Extended Mind, *Analysis*, 58: 7-19.
- De Caro, M. (2010). *Filosofia della mente*. In: [http://www.treccani.it/enciclopedia/filosofia-della-mente_\(Dizionario-di-Medicina\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/filosofia-della-mente_(Dizionario-di-Medicina)/) (sito consultato il 19 settembre 2020).
- De Monticelli, R. (1995). *Lascesi filosofica*. Milano: Feltrinelli.
- Dennet, D. (1993a). *Latteggiamento intenzionale*. Bologna: il Mulino.
- (1993b). *Coscienza*. Milano: Rizzoli.
- Di Francesco, M. (1996). *Introduzione alla filosofia della mente*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- (1998). *Lio e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*. Milano: Raffaello Cortina.
 - (2000). *La coscienza*. Roma-Bari: Laterza.
 - (2002²). *Introduzione alla filosofia della mente*. Roma: Carocci.
 - (2009). Mente e coscienza, *Ricerca Psicoanalitica*, XX, 1: 13-22.
- Di Francesco, M., Piredda, G. (2012). *La mente estesa. Dove finisce la mente e comincia il resto del mondo?* Milano: Mondadori.
- Di Francesco, M., Marraffa, M., Tomassetta, A. (2017). *Filosofia della mente. Corpo, coscienza, pensiero*. Roma: Carocci.
- Eccles, J.C. (1983²). *Il mistero uomo*. Milano: Il Saggiatore.
- (1990). *Evoluzione del cervello e creazione dell'io*. Roma: Armando.
- Edelman, G.J. (1991). *Il presente ricordato: una teoria biologica della coscienza*. Milano: Rizzoli.
- Edelman, G.J. (1993). *La materia della mente*. Milano: Adelphi.
- Flanagan, O. (1984). *The Science of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge (Ma): Bradford Book.
- Galimberti, U. (1999). *Enciclopedia di Psicologia*. Torino: Garzanti.
- Hayek, F.A. (1990). *L'ordine sensoriale*. Milano: Rusconi.
- Husserl, E. (1961). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore.
- Legrenzi, P. (1992³). *Storia della psicologia*. Bologna: il Mulino.
- (2005). *Prima lezione di scienze cognitive*. Roma-Bari: Laterza.
- Mancia, M. (2001). Le neuroscienze e la psicoanalisi affrontano la coscienza. In Calissano, P. (Ed.), *Mente e cervello: un falso dilemma?* (pp. 91-108). Genova: Il Melangolo.

- Marraffa, M. (2019). *Percezione, pensiero, coscienza. Passato e futuro delle scienze della mente*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Marraffa, M., Paternoster, A. (2013). *Sentirsi esistere, Inconscio, coscienza, auto-coscienza*. Roma-Bari: Laterza.
- McGinn, C. (1990). *The Character of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- (1991). *The Problem of Consciousness. Essays Towards a Resolution*. Oxford: Basil Blackwell.
 - (1994a). *Problems in Philosophy. The Limits of Inquiry*. Oxford: Basil Blackwell.
 - (1994b). *Can We Solve the Mind-Body Problem?* In R. Warner, T. Szuba (eds.), *The Mind-Body Problems. A Guide to the Current Debate*. Oxford: Basil Blackwell.
 - (1997). *Minds & Bodies Problems. Philosophers and Their Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
 - (1999). *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York: Basic Books.
 - (2004). *Consciousness and its Objects*. Oxford: Oxford University Press.
- Montalcini, R.L. (1999). *La galassia mente*. Milano: Baldini e Castoldi.
- Moravia, S. (1998⁴). *Lenigma della mente. Il “mind-body problem” nel pensiero contemporaneo*. Roma-Bari: Laterza.
- Nagel, T. (1986). *Questioni mortali*. Milano: Il Saggiatore.
- Nannini, S. (2012). *L'anima e il corpo. Una introduzione storica alla filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.
- Noë, A. (2010). *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della nostra coscienza*. Milano: Raffaello Cortina.
- Pace Giannotta, A. (2020). Enattivismo, naturalismo e fenomenologia, *Vita pensata* (X) 22: 52-58.
- Palumbieri, S. (1999). *Uomo questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla con-centrazione e condizione antropologica*. Roma: Urbaniana University Press.
- (2000). *Uomo questo paradosso. Antropologia filosofica II. Trattato sulla costituzione antropologica*. Roma: Urbaniana University Press.
- Paternoster, A. (2002). *Introduzione alla filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.
- (2004³). *Filosofia della mente*. in Aa.Vv., *Enciclopedia di filosofia* (pp. 702-705). Torino: Garzanti.
 - (2010²). *Introduzione alla filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.
- Perconti, P. (2017). *Filosofia della mente*. Bologna: il Mulino.
- Popper, K.R., Eccles, J.C. (1981). *L'io e il suo cervello*. Roma: Armando.
- Presti, D.E. (2019). *Fondamenti di neuroscienze*. Bologna: il Mulino.
- Quintili, P. (2009). *Anima, mente e cervello: alle origini del problema mente-corpo, Da Descartes all'ottocento*. Milano: Unicopli.
- Salucci, M. (2018). *Il problema mente-corpo. Da Platone all'intelligenza artificiale*. Reggio Emilia: Thedotcompany.
- Scoppola, L. (2010). *Il rapporto tra mente e cervello*. In: <http://www.treccani.it/>

- enciclopedia/il-rapporto-tra-mente-e-cervello_(XXI-Secolo)/ (sito consultato il 19 settembre 2020).
- Searle, J. (1994). *La riscoperta della mente*. Torino: Bollati-Boringhieri.
- (1998). *Il mistero della coscienza*. Milano: Raffaello Cortina.
 - (2005). *La mente*. Milano: Raffaello Cortina.
- Sperry, R. (1968). *Mental Unity Surgically, Disconnection of the Cerebrally Hemispheres*. New York: Academic Press.
- (1974). *Lateral Specialization in the Surgically Separated Hemispheres*. In F. Schmitt, F. Worden (eds.), *Neurosciences Third Study Program* (pp. 5-19). Cambridge (MA): MIT Press.
- Strawson, P.F. (1978). *Individui, saggio di metafisica descrittiva*. Milano: Feltrinelli.
- (1994). *Mental Reality*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Varela, F. J., Thompson, E., Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Whitehead, A.N. (1972). *I modi del pensiero*. Milano: Il Saggiatore.
- Wilkes, K. (1988a). *Real People*. Oxford: Clarendon Press.
- (1988b). *yìshì, duh, um, and consciousness* (pp. 18-41). In A.J. Marcel, E. Bisiach (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Clarendon Press.