

Aproximaciones a la conciencia (I): el paradigma dualista¹

HUGO R. MANCUSO

«(...) pensamiento o percepción o conciencia».
Descartes²

Existe un consenso consolidado acerca de que la filosofía moderna —o por lo menos el idealismo en *sensu lato*— se inicia con el *cogito* cartesiano.³ Para René Descartes [1596-1650], la propia conciencia es un hecho (*auto*) evidente, indubitable e irreductible así como la condición de posibilidad de la demostrabilidad de lo real, de la existencia misma de Dios y el Mundo.⁴

El aporte de Descartes no consiste solamente en la exposición de una serie de postulados más o menos coherentes en torno al concepto de conciencia, sino en la imposición de una metodología y de un marco teórico hegemónico, desde el cual se pensará la naturaleza humana sin solución de continuidad y casi sin excepción,⁵ no sólo en el contexto de la filosofía y de la psicología modernas, sino también en el ámbito de las ciencias naturales. El método es el *análisis* y el marco teórico, el *dualismo mente-cuerpo*.⁶

Este paradigma radicalmente dualista puede verse como la deriva consecuente de la aceptación del análisis como primer método universal y absoluto, mediante la práctica de la disección conceptual.⁷ Es decir si es factible (o confiable) el análisis, todo *debe dividirse* no sólo por motivos metodológicos sino también ontológicos. O sea, si la realidad está naturalmente seccionada, se sigue que comprender será determinar de modo «claro» y «distinto», los límites precisos y las peculiaridades exactas de cada una de las partes constitutivas de lo real, diseccionándola cuidadosamente. La definición, por ende, se determina por su *diferencia específica* y cada ente por su *esencia*, determinándose también las partes constitutivas de las sustancias complejas, como los seres vivos y en particular los humanos.⁸

Descartes, con su planteo, intenta distanciarse del naturalismo (monismo) renacentista que atribuía al cerebro sensaciones, percepciones, imaginación, memoria y otras facultades intelectivas superiores como el pensamiento y el conocimiento. Sin embargo, si todas las funciones mentales fuesen corporales se podría dudar de la existencia del alma. Y a Descartes le interesará salvar el alma humana. En consecuencia, postulará simultáneamente:

¹ La presente es la primera de una serie de notas dedicadas a una reflexión teórica y metateórica acerca del concepto de conciencia así como a su espesor teórico y a sus consecuencias metodológicas. Entenderemos por conciencia, primariamente, la consecuencia psicológica de dos facultades distintivas del *cogito*: 1) la capacidad de percibir su propio pensamiento; y 2) la posibilidad de hacerse sujeto mediante la percepción del bien y del mal. Esta definición se afirma principalmente a partir del desarrollo del cartesianismo y su culminación con el kantismo. Por su parte W. Wundt [1832-1920] enfatizó la capacidad de introspección, considerando que el propio sujeto, sin intervención de terceros, es quien mejor puede examinar, analizar y justipreciar su propio pensamiento, afirmación refutada tanto por la pragmática de Ch. S. Peirce como por el psicoanálisis en sus diversas orientaciones y por la psicología soviética de Lev Vygotsky [1896-1934] y Aleksander Lúriya [1902-1977]. La *wirkungsgeschichte* del concepto y de los protagonistas, resulta, por tanto, sumamente aleccionadora.

² Esta traducción, así como las sucesivas, son propias salvo eventual indicación en contrario. Véase la referencia y la cita completa, *ut infra*, en la nota 20.

³ Véanse, entre otras, las siguientes obras: Carpio [5], Copleston [6], Gilson [10], Lamanna [18], Leahey [19], O'Connor [20], Paci [21], Sciacca [29].

⁴ La afirmación precedente se trata obviamente de una reducción didáctica que no pretende ocultar las múltiples paradojas, tales como un Descartes que pretende salvar la escolástica, aunque termine liquidándola; o la militancia en el reformismo católico junto con su amigo y colega de estudios en la Flèche, el matemático y teólogo jesuita Marin Mersenne [1588-1648], simultáneamente a su defensa del mecanicismo renacentista, monista y materialista [24]. Esta dualidad, anticipémoslo, dio como resultado la postulación de un irreductible dualismo, definitorio de gran parte de la modernidad. Una interpretación radicalmente contra intuitiva acerca del dualismo cartesiano puede consultarse en Baker & Morris [2].

⁵ Entre las pocas excepciones cabe mencionar a Giambattista Vico [1668-1744], Charles S. Peirce [1839-1914], el materialismo histórico y el pragmatismo norteamericano.

⁶ Se remite a la notable crítica del dualismo de Ferruccio Rossi-Landi [27].

⁷ Véase el fundacional *Discours de la méthode plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie* de 1637 y las conclusivas *Méditations Métaphysiques*, 1641 [9].

⁸ Véase también su tratado sobre fisiología humana, *L'homme*, de 1664 [9].

- a) *Una concepción totalmente mecánica del universo*: la materia es «un mero soporte sin energía ni magnetismo (...) esa potestad estará reservada exclusivamente a Dios [el “primer motor inmóvil” de la filosofía escolástica] único poder activo del universo», pues la materia es completamente «inerte y pasiva que se mueve y muta tan sólo cuando es impulsada físicamente [la causa eficiente] por un elemento material».⁹
- b) *Una reducción radicalmente fisiológica de la mente*: análogamente los procesos fisiológicos y mentales son explicables también por la misma mecánica que da cuenta de la física del universo, sin necesidad de atribuir sensibilidad a la materia. Las funciones psicofísicas se derivan de la materia inerte, al movilizarse las «estatuas de barro» —descriptas en *L’homme*— y funcionar como máquinas. *La misma mecánica celeste de Galileo explica la mecánica fisiológica de nuestro cerebro*.

Ergo, el macro y el microcosmos resultan homólogos y la mecánica y la fisiología, análogas. De esta manera, el diseño metodológico (analítico y diseccional) es claro y distinto: de la «física» se llega a la «psicología» pasando por la «fisiología». Los procesos mentales fueron explicados fisiológicamente mediante procesos naturales, materiales y mecánicos sin necesidad de atribuir sensibilidad a la materia o recurrir a procesos mágicos o sobrenaturales. Se funda así la psicología científica.

Ahora bien, Descartes —siguiendo en este punto a Aristóteles— considera que la fisiología *no* agota la explicación de *todos* los procesos mentales humanos o, mejor dicho, lo peculiar-humano no son los procesos mentales explicables fisiológicamente (sensibilidad, memoria, incluso ciertas inferencias derivadas de la empiria) sino otra dimensión de procesos mentales que superan cualitativamente la psique animal y constituyen la diferencia específica del *cogito*, esto es, el pensar propiamente dicho que según Descartes no es patrimonio de los animales.¹⁰

El *cogito*¹¹ o pensar propiamente dicho¹² se define en su especificidad por la *conciencia* y por las experiencias emergentes de la misma: *el lenguaje, la flexibilidad comportamental y la abducción predictiva*. El *cogito* es la modalidad de *una conciencia reflexiva y consciente de su propia conciencia* que puede juzgar (i.e. enunciar proposiciones de variado tipo) independientemente de su relatividad cultural o lingüística¹³ con lo que se verificaría, según Cartesio, la universalidad de la esencialidad específica del *cogito*.

La concepción cartesiana de la *conscientia*,¹⁴ sin embargo, no resulta ser ni tan «clara» ni tan «distinta».

⁹ Se remite principalmente a sus tratados científicos: de física, *Le monde ou Traité de la lumière* y de fisiología, *L’homme* ambos publicados en 1664 así como a los manuales metodológicos, el ya citado *Discurso del método* y *Principes de la philosophie* de 1644. De este período, además del principio analítico y diseccional, es de destacar su concepción crudamente mecanicista de los seres vivos: los animales son autómatas (máquinas complejas) cuyas operaciones vitales se explican sin recurrir a principios vitales propios de la divinidad. Los humanos, en la medida que también son animales, deben ser considerados como máquinas complejas cuyas capacidades mentales superiores pueden ser explicadas, sin exclusión, también mecánicamente. La diferencia específica, que postulará en las *Meditaciones metafísicas*, será la presencia de un «alma inmortal» como allí la expone, en línea con la tradición platónica, aristotélica y escolástica.

¹⁰ Si bien es cierto, según Descartes, que todos los seres humanos piensan, no se sigue que todos los procesos mentales humanos sean pensamientos. Sólo lo son algunos que cumplen ciertas condiciones específicas. Asimismo no es cuestión de plantear una disputa terminológica. Si se desea afirmar que los animales «piensan» evidentemente ese «pensamiento» no es idéntico al humano, precisamente por algunas cuestiones específicas que se explicarán *infra*. Se omitirán intencionalmente las discusiones pro-animalistas haciéndose una salvedad: los supuestos contraejemplos tomados de animales domesticados —casi exclusivamente mamíferos superiores— lejos de refutar, contrastan positivamente las hipótesis cartesianas: sería el contacto humano la causa formal de esos compartimientos «anómalos» inferenciales, flexibles y aparentemente no-reflejos.

¹¹ Recordar que *cogito* significa literalmente en latín «yo pienso» o —merced a su complemento directo interno— «yo pienso [que pienso]» o «yo pienso [el pensamiento]».

¹² Descartes entiende al *cogito* como la expresión del «alma» por definición perenne o inmortal. La cuestión relativa al alma humana y a las disputas derivadas excede los objetivos de la presente nota. Se remite especialmente a *L’homme* y a las *Meditaciones metafísicas*.

¹³ Esta afirmación parcialmente contrastable —punto de partida de la gramática generativo-transformacional chomskiana— obviamente no es aceptada *tout-court* por las numerosas y variadas ideologías de la relatividad lingüística [26].

¹⁴ Se señalan don temas que resultan de máximo interés si bien exceden los límites del presente escrito, a saber: a) el análisis de la evolución intelectual (*Wirkungsgeichte*) de Descartes y las influencias de éste en los autores posteriores —también interesados en la conciencia (particularmente Immanuel Kant; Charles S. Peirce; Edmund Husserl y Ludwig Wittgenstein)— así como con la tradición de pensamiento en la que se inscribe y a la que eventualmente funda; y b) la relación de la filosofía de Descartes con la moderna «filosofía de la conciencia». Otro punto fundamental sería entender hasta qué punto la antinomia entre la razón pura y la razón práctica en Kant se relaciona o se deriva de la dualidad «cuerpo vs mente/alma» o «razón vs sentidos»

Descartes supo ser considerado el iniciador de una tradición que rompía con la filosofía que lo precedía (lo cual no deja de tener cierto fundamento) y él mismo se presentó frecuentemente como el iniciador de un nuevo modo de filosofar, cuyo énfasis estaba en la esfera de la «conciencia», intentando superar así *una posición realista ingenua que pretendía acceder a los objetos del mundo sin mediación*,¹⁵ de modo tal que la filosofía ya no trataría más de «las cosas mismas» sino de *cómo las cosas se aparecen a la mente* o del modo en que la subjetividad impide —o en el mejor de los casos condiciona— nuestro conocimiento del mundo «tal como es».¹⁶ Por otra parte, también es común aceptar que Descartes introdujo un uso «nuevo» del término «conciencia»¹⁷ [13, 14] el cual tampoco tuvo, ni siquiera como tecnicismo, un significado unívoco —ni en la contemporaneidad de Descartes ni en la nuestra—.¹⁸ Para entender sea el grado de precisión sea la originalidad del término en Cartesio, será necesario partir de la concepción cartesiana de sujeto en tanto *res cogitans*. Se plantean entonces las siguientes cuestiones:

- a) ¿Es la *res cogitans* existente y consciente porque piensa o porque piensa y existe es consciente?
- b) Y, principalmente, ¿qué significa ser consciente en la obra de Descartes?

Resulta sumamente significativo que Descartes no usa de manera habitual el término *conscientia*¹⁹ (en tanto sustantivo) ni siquiera en las Meditaciones metafísicas [23, 1, 17, 12, 3, 30]. Sin embargo, sí es evidente que la noción de «pensamiento» es fundamental ya que expresa la diferencia específica de la sustancia humana, *i.e.* la *res cogitans* o «sustancia pensante».²⁰ Y, precisamente, es la definición de pensamiento la que se vincula explícitamente con la de conciencia. Como se lee en *Meditationes de prima philosophia*:

Hay actos que denominamos cogitativos, como entender, querer, imaginar, percibir sensorialmente (...). Todos ellos corresponden al concepto común del pensamiento o percepción o conciencia.²¹

Según Copleston [6, p. 150] en Descartes «pensamiento» equivale sin más a «conciencia», a saber:

Empleo el término pensamiento para todo aquello que está *en* nosotros y de lo que somos conscientes de modo inmediato.²²

Entiendo bajo el nombre pensamiento todo aquello de lo que somos plenamente conscientes, ocurriendo en nosotros, en tanto hay en nosotros conciencia de ello.²³

En consecuencia, en contexto cartesiano, conciencia se podría definir como al menos una de estas alternativas:

¹⁵ Curiosamente Peirce adjudica a Descartes este mismo error pues al proponer la intuición eidética como primer conocimiento niega o diluye la mediación simbólica del lenguaje humano eminentemente social y culturalmente relativo.

¹⁶ Nótese que esta afirmación no sólo es una descripción aceptable del proyecto cartesiano, sino también y principalmente del kantiano. El idealismo kantiano tiene, en esta perspectiva, su remoto antecedente.

¹⁷ Es casi un lugar común leer que Descartes habría sido el primero en introducir el concepto «moderno» de conciencia. Véase por ejemplo el clásico diccionario *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPf): 890 o autores actualmente muy influyentes como Rorty [25]. En cambio, especialistas como Hennig [13, p.82], lo rechazan decididamente.

¹⁸ Tómese como indicador el *Oxford Companion to Philosophy* (OCP) que comienza su artículo con la sorprendente observación de que la conciencia «existe, pero se resiste a ser definida» (OCP: 152). Asimismo el ya citado HWPf indica que «el término "conciencia" aparece en todos los problemas de la filosofía, pero que tiene en cada uno de ellos significado diferente» (HWPf I: 890).

¹⁹ Véase Kemmerling [16], Hennig [13, 14], Perler [22], Barth [3], Simmons [30]. Sin embargo, como explica Hatfield [11, p. 139], aparece en las numerosas traducciones ya desde el siglo XVII.

²⁰ Véase [9, I:LI-LIII; VIIIA, p.24, §19-25 y 27]. Véanse también las respuestas a las objeciones de Hobbes y Gassendi [9, VII p.176, 352]. En las obras completas de Descartes, el sustantivo *conscientia* se emplea 20 veces; 40 veces el adjetivo *consciens*, mayormente en las fórmulas de humildad de época [9, IV p.378 §26]. Por eso algunos autores consideran exageradamente que el concepto de «conciencia» no juega ningún papel en la obra de Descartes [16, p-164]. B. Hennig sostiene, precisamente, lo contrario.

²¹ «*Sunt deinde alii actus quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, etc., qui omnes sub ratione communis cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt*» [9, VII p.176 §16-19].

²² «*Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii simus*» [9, VII p.160 §7-8].

²³ «*Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis sic in nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est*» [9, VIIIA p.7 §20-22].

1. *Un meta-pensamiento* que se refiere a sí mismo [7] o la «interpretación de un meta-acto actual» es decir: «la consciencia consiste en la ejecución de un acto de segundo orden que está dirigido a uno de primer orden, con el cual el sujeto deviene consciente mediante ese acto» [3, p.154]. Más aún: «Es consciente quien piensa y reflexiona sobre su pensamiento».²⁴ Así las cosas, el ser «consciente» y por tanto el «poseer consciencia» sería estado de segundo orden que se ejecutaría sobre un acto de primer orden.²⁵
2. *Un dispositivo* o sea una disposición o posibilidad del pensamiento a ser consciente y a generar pensamientos de segundo orden al tener ciertos pensamientos de primer orden [4, 13, p.67-71].
3. *Una modalidad del pensar* [14, p. 464] de lo que se sigue que la conciencia así entendida sería una gradación del pensamiento. Es decir, el pensador piensa algo y lo piensa en cuanto es consciente del pensamiento, en los casos en los cuales llega a estipular esa modalidad [14, p.467].²⁶

Según Henning estas tres interpretaciones resultan absolutamente parciales e insuficientes.²⁷ Es por ello que Descartes adoptó la definición del filósofo belga Martin de Bresser [1585-1635] expuesta en su tratado *De Conscientia* (1638) donde se lee que la *conscientia* es una forma de saber práctico, condición de posibilidad del ser moral de las acciones, las cuales poseen una perspectiva desde la que son evaluables en cuanto dependen de nuestra deliberación moral. Esta definición reposa a su vez en la concepción (iusnaturalista) de los *entia moralia* de Francisco Suárez [1548-1617] expuesta en *De gratia* (1619). Según este tratado, los *entia moralia* serían una subclase de los *entia physica* dependientes de la de-liberación (*De Bonitate* I, 1, §2: 227b) de modo tal que la *conscientia*

(...) causa la acción respectiva en cuanto ella está sujeta a evaluación y en cuanto ella depende de la deliberación (...) de acuerdo a Descartes, todo lo que ocurre en nosotros es un pensamiento si somos *conscius* de él y en cuanto somos *conscius* de él (...) es acción moral si y solo si lo hacemos de modo deliberado y en cuanto objeto de nuestra *conscientia*. En ambos casos la *conscientia* constituye un aspecto del sujeto (...) [en relación] con el otro con el que trata [12, p. 480].

Ahora bien, este aspecto, en el caso de Descartes, no implica, simplemente, un «pensar el pensamiento» pasivamente sino la incorporación de una dimensión epistemológica activa a la esfera del mismo mediante su sometimiento a una evaluación lógica, metodológica y moral que en último término puede ser identificable con la perspectiva de un observador ideal que no falla (*i.e.* Dios) y que asegura en consecuencia la veracidad de nuestro razonamiento y la eticidad de nuestra acción.²⁸

Según esta lectura, Descartes considera —anticipándose en siglos a I. Kant, M. Bachtin y L. Wittgenstein— que la *conscientia* por *dirigirse hacia* un pensamiento lo constituye como tal siendo

²⁴ «*Consequium esse est quidem cogitare et reflectere supra suam cogitationem*» [9, V p.149].

²⁵ No obstante, el mismo Descartes modula esta concepción: «Igualmente no basta (...) con que una sustancia sea pensante para que sea puesta sobre la materia y que sea completamente espiritual (...), sino que se requiere además *que se piense que se piensa*, por medio de un acto reflexivo o lo que es lo mismo que tenga consciencia de su pensamiento. Al decir esto alucina tanto como el albañil cuando dice que un hombre experto en construcción debe considerar que tiene tal experticia por medio de un acto reflexivo antes de que pueda ser constructor» [«*Item cum ait non sufficere quod substantia aliqua sit cogitans, ut sit posita supra materiam, et plane spiritualis, quam solam vult vocari mentem, sed insuper requiri actu reflexo cogitet se cogitare, sive habeat cogitationis suae conscientiam, aequae hallucinatur ac Caementarius, cum ait Architecturae peritum debere actu reflexo considerare se habere illam peritiam, prisquam esse posse Architectus*» [9, VII p.559 §3-10]. Esta cita demuestra claramente que Descartes no comparte la idea de que cada pensamiento debe ser seguido necesariamente de un pensamiento de segundo orden [3, 169-ss]. Para un análisis de las concepciones actuales del concepto de «disposición», véase Carnap [4] y Damschen, Schnepf & Stüber [8].

²⁶ Esta lectura tiene una objeción de tipo gramatical: el término *conscious* no es un adverbio sino un adjetivo que caracteriza al pensador, es decir una cualidad o del pensamiento o del pensador pero no una sustancia autónoma.

²⁷ La noción de *conscientia* es de origen estoico hallándose incluso evidencia de su uso en el I AC., en la *Retórica* de Herenio, mientras que del adjetivo *conscius* hay ya evidencia en Plauto [28, p. 292] La significación ordinaria del término implicaría ante todo «conocimiento compartido por otros sobre la base del testimonio directo» [15, p.48]. Etimológicamente, *conscientia* proviene del verbo *cumscire* que designa un saber compartido. Por otra parte, la idea de una *conscientia* que es testigo de nuestros actos aparece en Séneca.

²⁸ Es harto evidente que la lógica, la metodología y la ética de Descartes no son ajenas al pensamiento escolástico ni a las disputas del cristianismo renacentista, ya que tanto en la tradición clásica como en la escolástica, la noción de conciencia moral juega un papel de gran relevancia, especialmente el concepto de la «conciencia errónea» o la relación entre conciencia y confesión, ya tratadas por Agustín de Hipona, Hugo de San Víctor o Tomás de Aquino.

además «la causa de lo que entiende». Asimismo, la consecuente escrupulosidad con la que se examina la acción, determinará el carácter moral de la misma. Pero, entiéndase, el criterio de enjuiciamiento de la acción no es una interioridad librada de reglas sino que, por el contrario, se deriva forzosamente de una serie de normas (*i.e.* un legisigno) gnoseológicas y éticas que no son en absoluto privadas. Se completa así un perfecto círculo hermenéutico de radicales implicancias epistemológicas.

Como explicará tanto Ch. S. Peirce como B. Croce, las formas prácticas del saber (*i.e.* aquellas formas que no reposan en último término solamente en *relaciones puramente constatativas* con el objeto de conocimiento) son esenciales e ineludibles, pues estos actos son los que constituyen los objetos de conocimiento y no meros actos de «observación» o de «introspección» en los cuales hallamos como dados los objetos del saber, sin mediación previa del *cogito*. Pensamiento es pensamiento-acción o más precisamente, *pensamiento mediado o terceridad*.

Referencias

1. Alanen L. Descartes's Concept of Mind. Cambridge-MA: Harvard University Press;2003.
2. Baker G, Morris KJ. Descartes's Dualism, London-N. York: Routledge; 1996.
3. Barth Ch. Bewusstsein bei Descartes. Arch Gesch Philos. 2011; 93:162-94.
4. Carnap R. Testability and Meaning. Philos Sci. 1936; 3: 419-71.
5. Carpio A. Principios de filosofía, Buenos Aires: Glauco; 1973.
6. Copleston F. A history of philosophy, New York: Image Books; 1960.
7. Cottingham J. 1978. Descartes on thought. Philos Q. 1978; 28: 208-14.
8. Damschen G, Schnepf R, Stüber E, eds. Debating Dispositions. Berlin-New York: W. de Gruyter; 2009.
9. Descartes R. Œuvres de Descartes. Par Ch. Adam et P. Tannery (AT); Paris: L. Cerf Éd; 1897-1913; 1996.
10. Gilson E. The unity of philosophical experience. New York: Ch. Scribner's Son; 1938.
11. Hatfield G. Descartes and the Meditations. London-New York: Routledge; 2003.
12. Heinmaa S, Lähteenmäki V, Remes O. Consciousness: From perception to reflection in the history of philosophy. Dordrecht: Springer; 2008.
13. Hennig B. Conscientia bei Descartes. Freiburg-München: Karl Alber; 2006.
14. Hennig B. Cartesian conscientia. Br J Hist Philos. 2007; 15:455-84.
15. Kähler M. Das Gewissen. Ethische Untersuchung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 1878, [1967].
16. Kermmerling A. Ideen des Ichs, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2005.
17. Lähteenmäki V. Order of consciousness and forms of reflexivity in Descartes. In: Heinämaa S, Lähteenmäki V, Remes P, eds. Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy. Dordrecht: Springer; 2007. p. 177-201.
18. Lamanna P. Storia della filosofia. Firenze: F. Le Monnier; 1952.
19. Leahey TH. A History of Psychology: Main Currents in Psychological Thought. New York: Simon & Schuster & P. Hall; 1997.
20. O'Connor DJ, ed. A critical history of Western Philosophy; New York: The Free Press of Glencoe & Macmillan Co.; 1964.
21. Paci E. La filosofia contemporanea; Milano: Garzanti.
22. Perler D. 2006. René Descartes, München: Beck; 1957.
23. Radner D. Thought and Consciousness in Descartes, J Hist Philos.1988; 36:439-52.
24. Rodis-Lewis G. Descartes. Biographie; Paris: Calman-Levy; 1995.
25. Rorty R. Philosophy and the mirror of nature, Princeton: Princeton University Press; 1979.
26. Rossi-Landi F. Ideologie della relatività linguistica. Ideologie. 1968; 4: 3-69.
27. Rossi-Landi F. Corpo. Ideologie. 1970; 12:11-20.
28. Schönlein P. Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei griechen und römern. Rhein Mus Philol. 1969; 112: 289-305.
29. Sciacca MF. La filosofia nel suo sviluppo; Roma: Cremonese; 1940
30. Simmons A. Cartesian consciousness reconsidered. Philos' Impr. 2012; 12:1-21.