

EMPATIA E NEURONI SPECCHIO. UNA RIFLESSIONE FENOMENOLOGICA ED ETICA*

M. BRACCO

*L'incontro avviene tra stranieri,
altrimenti sarebbe parentela*
(E. Lévinas)

Alcune importanti ricerche avvenute in ambito neurologico hanno rivelato la presenza, prima nel cervello delle scimmie e successivamente in quello dell'uomo, di una specie molto particolare di neuroni chiamati "neuroni specchio", la cui caratteristica sarebbe quella di eccitarsi sia quando un soggetto compie una determinata azione, sia quando è un altro a compierla innanzi ai suoi occhi (Rizzolatti, 2006). Secondo alcuni scienziati, inoltre, questa scoperta potrebbe spiegare il fenomeno dell'*empatia* rivelandone una presunta base biologica, dal momento che le strutture neuronali coinvolte quando noi proviamo determinate sensazioni ed emozioni sembrano essere le stesse che si attivano quando attribuiamo a qualcun altro quelle "stesse" sensazioni ed emozioni, consentendoci di cogliere il vissuto altrui solo a distanza, per così dire, e tuttavia in una immediatezza e vivacità che fanno del vissuto empatico qualcosa di assolutamente diverso da un ragionamento per analogia. Per di più, tale meccanismo speculare sembra attivarsi anche quando non siamo in condizione di assistere direttamente all'azione compiuta dall'altro, ma ne percepiamo solo i rumori o la semplice descrizione a voce che ci viene data (Kohler; Buccino, 2005; Tettamanti).

* Dedico questo scritto al prof. Lorenzo Calvi.

Ma vediamo meglio di cosa si tratta, soffermandoci su alcune tesi particolarmente interessanti come quelle proposte da Vittorio Gallese, uno degli scienziati italiani scopritori dei neuroni specchio, secondo il quale alla base dell'empatia ci sarebbe un processo di "simulazione incarnata" (Gallese, 2005), vale a dire un meccanismo di natura essenzialmente motoria, molto antico dal punto di vista dell'evoluzione umana, caratterizzato da neuroni che agirebbero immediatamente prima di ogni elaborazione più propriamente cognitiva. Scrive Gallese: «Percepire un'azione – e comprenderne il significato – equivale a simularla internamente. Ciò consente all'osservatore di utilizzare le proprie risorse per penetrare il mondo dell'altro mediante un processo di modellizzazione che ha i connotati di un meccanismo non conscio, automatico e prelinguistico di simulazione motoria. Questo meccanismo instaura un legame diretto tra agente e osservatore, in quanto entrambi vengono mappati in modo per così dire "anonimo" e neutrale. Il parametro "agente" è specificato, mentre non lo è il suo connotato specifico di identità [...] L'osservazione dell'azione altrui induce automaticamente in modo obbligato la simulazione della stessa [...] Quando vedo qualcuno esprimere col proprio volto una data emozione e questa percezione mi induce a comprendere il significato emotivo di quell'espressione, non conseguono questa comprensione necessariamente o esclusivamente grazie a un argomento per analogia. L'emozione dell'altro è costituita dall'osservatore e compresa grazie a un meccanismo di simulazione che produce nell'osservatore uno stato corporeo condiviso con l'attore di quella espressione. È per l'appunto la condivisione dello stesso stato corporeo tra osservatore e osservato a consentire questa forma diretta di comprensione, che potremmo definire "empatica"» (Gallese, 2006b, pp. 236-243). I neuroni *mirror* – spiega Gallese – scaricano solo se si tratta di un soggetto effettivamente agente, "a prescindere" (*regardless*) dal fatto che tale soggetto sia colui che osserva la scena o colui che viene osservato (Gallese, 2006a, p. 49). Gli esperimenti effettuati mostrerebbero che i neuroni specchio dell'uomo, così come quelli della scimmia, non sono in grado di riflettere specularmente la *differenza* tra un'azione compiuta da un animale e quella compiuta da un uomo. È come se la mano dell'uomo e della scimmia venissero poste su di uno stesso piano, entrambe percepite in maniera indifferenziata rispetto ai modi in cui la mano si dà di volta in volta come questa o quella mano, come la mano di un essere umano o quella di un animale.

Eppure, come sostiene Martin Heidegger, tra la mano di un uomo e quella di una scimmia ci sarebbe una vera e propria differenza "abisale", una differenza estrema che tuttavia rimane invisibile alla mera

percezione oculare: «La mano è qualcosa di particolare. La mano appartiene secondo la rappresentazione abituale al nostro organismo corporeo. Ma l'essenza della mano non si lascia mai determinare come un organo prensile del corpo, né spiegare sulla base di tale determinazione. Anche la scimmia ad esempio possiede organi prensili, ma non per questo ha le mani. La mano si distingue da ogni altro organo prensile – come zampe, artigli, zanne – infinitamente, ossia tramite un'abissalità essenziale. Solo un essere parlante, ossia pensante, può avere le mani e compiere così, attraverso la manipolazione, opere della mano. Ma l'opera della mano è più ricca di quanto non siamo disposti a credere usualmente. La mano non soltanto afferra e prende, non soltanto prende e urta. La mano porge e riceve, e non soltanto le cose, ma anche porge se stessa e riceve se stessa nell'altra mano. La mano trattiene. La mano regge. La mano traccia dei segni, perché probabilmente l'uomo è un segno. Due mani si congiungono quando questo gesto dell'uomo deve condurre alla grande semplicità. Tutto ciò è la mano ed è il vero lavoro della mano. In esso poggia ciò che ogni volta chiamiamo usualmente mestiere, senza aggiungere altro. Ma i gesti della mano trapassano ovunque attraverso il linguaggio, e questo avviene nel modo più puro quando l'uomo parla tacendo. Infatti è solo in quanto parla, che l'uomo pensa; non il contrario, come crede la metafisica. Ogni movimento della mano in ciascuna delle sue opere si compie attraverso l'elemento del pensiero, in esso si mostra come gesto. Ogni opera della mano poggia sul pensiero», sicché, come viene detto qualche rigo prima del passo citato, «forse pensare è semplicemente la stessa cosa che costruire un armadio. È comunque un mestiere, un'opera della mano» (Heidegger, 1996, pp. 108-109).

Da una parte, quindi, Heidegger ci dice che si danno mani che agiscono sempre e solo all'interno di pratiche e contesti di senso differenti, ognuno dei quali contribuisce alla costituzione della mano in quanto mano umana piuttosto che mano animale; innumerevoli pratiche reali e possibili, infiniti modi di essere a cui Heidegger si riferisce quando dice appunto che «tutto ciò è la mano». Dall'altra, egli tiene a precisare che nonostante i molteplici modi in cui una mano può darsi, la differenza tra la mano dell'uomo e quella della scimmia resta una differenza abissale, una differenza che rimane tale anche al di là della evidente somiglianza fisica che accomuna tra loro la mano dell'uomo e quella della scimmia, dal momento che tale somiglianza non basta ancora a fare di un organo dalle sembianze di mano una mano a tutti gli effetti. L'uomo, infatti, può perdere la mano, ma può continuare in qualche modo ad averla servendosi ad esempio della bocca o del piede, oppure di una protesi, di un gancio (come Capitan Uncino), di un paio di forbici

(come Edward Mani di forbice), agendo ancora come farebbe con la sua mano originaria, laddove nessun animale potrebbe avere realmente una mano umana qualora gliela si trapiantasse con un'operazione chirurgica, magari collocandola all'estremità di una zampa o di una coda. Non è semplicemente aggiungendo una mano umana che l'animale comincerebbe all'improvviso a *manipolare*, a *maneggiare* o a *manomettere* il suo mondo, poiché ciò che chiamiamo mano non è un semplice organo che si possa aggiungere o togliere a piacimento da un corpo affinché questo sviluppi determinate caratteristiche, ma è piuttosto qualcosa che si lega al linguaggio e al pensiero in un modo costitutivo. Dovremmo per questo dire, continua Heidegger, che «l'uomo non "ha" semplicemente mani, ma è la mano, piuttosto, che ha l'uomo in un suo modo essenziale» (Heidegger, 1982, p. 119), nel senso che la mano può essere considerata tale solo in questa sua relazione fondamentale col linguaggio e col pensiero, come pare peraltro attestare la sua stessa etimologia, riconducibile, secondo Giovanni Semerano, all'antico accadico *manû*, col significato di calcolare, computare, il cui valore semantico si riscontra nel greco *μενος* [spirito, mente], come pure nel latino *mens* [mente], nell'inglese *to mean* [intendere, voler dire], o infine nel germanico occidentale **mainjan*, da cui *meinen* [pensare, voler dire] (Semerano, pp. 5-6).

Questa differenza abissale, tuttavia, non pare affatto impedire nell'uomo la capacità di empatizzare anche con l'animale, come fa notare ad esempio Edith Stein nel suo libro sull'empatia: «Ci sono "tipi" di diversi gradi di generalità, ai quali corrispondono diversi gradi di possibilità di empatia. Il "tipo" "corpo fisico umano" non delimita l'ambito dei miei oggetti di empatia o più esattamente di ciò che mi può essere dato come corpo vivente, tuttavia delimita di certo un ambito entro il quale è possibile un grado ben definito di "riempimento" empatico. Nel caso dell'empatia con la mano altrui, c'è la possibilità di un'empatia molto estesa anche se non "adeguata": ciò che sento non originariamente può coincidere esattamente con la sensazione originaria dell'altro. Se osservo la zampa di un cane a confronto con la mia mano, non ho una cosa puramente fisica ma una parte sensitiva di un corpo vivente. Anche in questo caso è possibile una certa immedesimazione: posso per esempio "entro-sentire" un dolore quando l'animale viene colpito, ma altre cose – certe posizioni e movimenti – mi sono date solo come rappresentazioni vuote senza la possibilità di un "riempimento". Quanto più mi allontano dal "tipo uomo", tanto più piccolo diventa il numero di possibilità di "riempimento"» (Stein, 1992, p. 128). Nonostante che tra la zampa di un cane e la mano di un uomo corra quella alterità radicale di cui parla Heidegger, la possibilità di vi-

vere un atto empatico nei confronti di un cane non pare essere compromessa, e questo evidentemente perché la relazione con questo animale non porta l'uomo a doversi immedesimare in qualcosa di troppo "lontano" dal tipo umano, poiché in tal caso le possibilità di riempimento si ridurrebbero drasticamente: una cosa, infatti, è empatizzare con un cane o una scimmia, un'altra, invece, con un insetto o un mollusco.

Ma cosa decide di tale vicinanza o lontananza? Perché la capacità empatica si modifica sensibilmente quando ci rapportiamo ad un altro uomo, ad un animale, o persino ad una pianta?

Secondo i neuroscienziati, la reazione dei neuroni specchio, che si verifica quando un essere umano osserva un uomo o un animale compiere una determinata azione, varia a seconda che tale azione faccia parte di quello che Rizzolatti e Gallese chiamano "vocabolario degli atti" o "patrimonio motorio" od anche "repertorio comportamentale" di cui sarebbe dotato colui che vi assiste, sicché quanto più l'azione osservata rientra in tale repertorio, tanto più intensa ed estesa risulta la reazione neuronale (Rizzolatti, 2004). In altre parole, la reazione del meccanismo neuronale sembra essere in stretto rapporto con la capacità dell'individuo che osserva di riprodurre a sua volta l'azione che viene osservata. A mano a mano che l'altro compie un'azione che, diciamo così, si "allontana" dal repertorio di azioni che io posso compiere effettivamente, le quali, a loro volta, dipendono non solo dalla mia conformazione specie-specifica, ma anche dall'esperienza acquisita, si riduce vieppiù la reazione speculare dei neuroni *mirror* e con essa la mia possibilità di comprendere ciò che l'altro sta facendo (Buccino, 2004; Costantini; Calvo-Merino). In particolare, come spiega ancora Gallese, i meccanismi implicati nel riconoscimento e nella comprensione delle azioni altrui sarebbero di fatto due: il primo, più antico e più diretto, si baserebbe sull'esperienza e vedrebbe coinvolto il sistema visceromotorio, il secondo, successivo in termini evolutivi, sarebbe di natura fondamentalmente cognitiva. Azioni che appartengono al repertorio motorio di un essere umano, quali ad esempio mordere, parlare, oppure far schioccare le labbra come fanno le scimmie, vengono riconosciute e mappate dal cervello in modi e intensità differenti in base al proprio sistema motorio, laddove azioni che non ne fanno parte, come ad esempio abbaiare, pur non rientrando nel proprio vocabolario d'atti vengono mappate lo stesso ma solo sulla base di un'interpretazione cognitiva delle caratteristiche visive che esse possiedono (Gallese, 2004 e 2006).

Queste considerazioni, indubbiamente suggestive, restano nello stesso tempo assai problematiche, poiché quella che dovrebbe essere essenzialmente una differenza di *sensu* tra un'azione ed un'altra sembra essere ridotta ad una pura e semplice differenza quantitativa del grado

di intensità della stimolazione nervosa e della sua estensione a livello di aree cerebrali. Ma si può davvero considerare la differenza che corre ad esempio tra una gioia ed un'altra, tra un dolore ed un altro semplicemente come una differenza di grandezza tra aree diverse del cervello o una differenza di intensità elettrica tra stimoli nervosi? Si può considerare la natura e il significato di un'emozione sulla base della porzione di cervello che viene coinvolta di volta in volta? Fino a che punto si può dire che a reazioni neuronali simili per intensità ed estensione corrispondano eventi ed esperienze simili per significato? E soprattutto, come posso considerare un singolo neurone in grado di riconoscere, interpretare, comprendere, qualcosa che invece coinvolge tutto me stesso, con la mia esperienza, la mia affettività, e soprattutto con la mia *storia* unica ed irripetibile, tale da rendere ogni vissuto irriducibile all'universalità di un genere psicologico o neurologico che sia?

Stando a ciò che abbiamo appreso dai neuroscienziati, infatti, la comprensione umana delle azioni altrui si fonderebbe sulla capacità (fisiologica e cognitiva) di individuare nell'altro delle somiglianze con il nostro modo di essere che rendono la sua alterità qualcosa di "famigliare", o perlomeno, qualcosa di non così drasticamente "estraneo" da restare del tutto incomprensibile. L'empatia si fonderebbe così sulla capacità di riconoscere nell'alterità qualcosa di simile e di instaurare, in virtù di questa somiglianza, un contatto possibile.

Ora, questo principio della conoscenza dell'altro per mezzo del simile costituisce un principio essenziale anche per la concezione fenomenologica dell'empatia. Infatti, come sostiene ad es. Husserl, ogni volta che io percepisco il corpo dell'altro come un corpo somigliante al mio, io compio "immediatamente" – senza cioè l'aiuto di un ragionamento – una trasposizione analogica che mi consente di attribuire, ad un corpo che occupa un luogo nello spazio diverso dal mio, delle percezioni, dei pensieri, degli stati d'animo simili a quelli che avrei io trovandomi al suo posto, ma dei quali non mi è dato di fare alcuna esperienza diretta. Tale trasposizione analogica, per mezzo della quale io colgo nell'altro la presenza di una sua vita psichica pur non potendone avere una percezione diretta, è possibile però solo *nella misura* in cui io mi costituisco come autentico corpo vivente (*Leib*), sicché, precisa il fenomenologo, «se non avessi corpo vivente, se non mi fossero dati il mio corpo vivente, il mio io empirico (originariamente con entrambi i suoi strati), allora io non potrei "vedere" nessun altro corpo vivente, nessun altro uomo» (Husserl, 1973, XIII, p. 267). Ciò che in fenomenologia viene chiamato empatia è un particolare vissuto che implica il riconoscimento non soltanto di una somiglianza esteriore tra il mio corpo fisico e quello dell'altro, ma soprattutto di un'*analogia* più pro-

fonda che diventa visibile solo se io faccio esperienza di me stesso in quanto corpo vivente. Come sottolinea anche la Stein, «un puro Io per il quale non si costituiscono originariamente né un proprio corpo vivente né alcuna relazione psicofisica, potrebbe forse avere dati ogni specie di oggetti, ma non potrebbe percepire corpi viventi animali, individui viventi» (Stein, 1992, p. 165). In tal senso, il proprio corpo vivente fornisce quella che nel linguaggio husserliano viene chiamata la “norma necessaria” (*notwendige Norm*) per la comprensione di altre forme di vita, le quali possono essere conosciute solo in quanto sue variazioni “tipiche”. La stessa percezione dell’animale è un’esperienza che «presuppone già la mia propria appercezione di io-uomo come appercezione originaria» (Husserl, 1973, XIV, 125). Infatti, spiega il filosofo, se io vedo un animale, prendiamo ad esempio un animale cosiddetto superiore, allora non posso non constatare che esso è ancora molto simile ad un uomo, anzi, esso mi appare in fondo come una variazione vera e propria di un essere umano, quasi un uomo deformato (*verzerrter Mensch*) dal punto di vista del suo essere corpo vivente, distorto, anormale per via di certi suoi tratti esteriori: le mani che si sono allungate fino a diventare dei piedi, le dita trasformate in artigli, ecc. Ma non solo. Per mezzo della variazione eidetica io posso spingere quelle trasformazioni all’estremo, immaginando non solo che alcune delle membra vengano eliminate del tutto, e con esse anche determinate funzioni e capacità percettive, ma che di questa creatura non rimanga altro che la testa e il tronco. Ebbene, nonostante ciò, dice Husserl, io sono ancora in grado di provare un vissuto empatico nei confronti di quel corpo, in quanto si tratta di un essere vivente che, pur nella trasfigurazione radicale che ha subito, continua ad essere percepito come una variazione del tipo ideale Uomo: un uomo grottesco, orribile, mostruoso, ma pur sempre *ancora* un uomo (ivi, p. 126).

Va precisato che ciò che Husserl chiama il “tipo” (*Typus*) uomo – utilizzando un linguaggio che come abbiamo visto viene ripreso anche dalla sua allieva Edith Stein – deve essere interpretato nell’ottica di una concezione fenomenologica della intersoggettività e non invece in quella di un riduzionismo antropologico, o peggio ancora biologico, che potrebbe indurre a concezioni di tipo discriminatorio e perfino razzista (Petit, pp. 43-57). Ciò significa che il cosiddetto tipo *uomo*, così come il tipo *animale*, il tipo *folle*, il tipo *bambino* o il tipo *primitivo* – soggetti che egli prende spesso in considerazione come esempi emblematici di alterità estrema – non corrispondono a forme di vita naturali date una volta per tutte, ma si costituiscono in senso essenzialmente logico progressivamente nel tempo ad opera della coscienza e del linguaggio, in virtù della relazione inter-umana e inter-culturale che si

estende a ritroso e in avanti per tutto l'arco della storia dell'umanità e che non vede uomini, animali, folli e bambini in lotta per contendersi uno spazio vitale o un qualche primato ontologico, ma solo esseri viventi implicati in una relazione reciproca, grazie alla quale il mondo cosiddetto "comune" si estende e si arricchisce sempre più a partire dal confronto/scontro delle loro reciproche differenze, poiché ciò che viene considerato un'anomalia contribuisce ugualmente, o anzi a maggior ragione, alla definizione di quella che viene considerata la "normalità" (Bracco, 1998; Depraz, 2001; Ales Bello, 2001; Scarpat, 2001 e 2003).

Ora, pur contribuendo l'elemento della somiglianza alla realizzazione di un possibile contatto, non solo tra gli esseri umani, ma anche tra questi e gli animali, resta il fatto che la trasposizione analogica alla base dell'empatia costituisce per Husserl anche qualcosa di estremamente problematico, in quanto l'appercezione dei vissuti altrui, resa possibile dall'atto empatico, non riesce comunque a colmare un vero e proprio "abisso" che ci sarebbe tra l'io e l'altro (Husserl, 1994, p. 140). L'empatia, pertanto, da una parte corrisponde al muoversi intenzionale della coscienza in direzione dell'altro, nel desiderio più o meno consapevole di conoscerne i vissuti in modo pieno, quasi penetrando nella sua stessa coscienza – si rammenti il dantesco "*s'io m'intuassi, come tu t'inmii*" – dall'altra, invece, si rivela come un'azione in un certo senso disperata, impossibile, poiché quella coscienza estranea resta per principio qualcosa di inaccessibile, altrimenti, se l'io e l'altro potessero avere intuizione piena dei rispettivi vissuti, le loro coscienze finirebbero per confondersi in una sola. Per questa ragione, l'atto di empatizzare, con cui cerchiamo un possibile contatto con quella che viene considerata l'intimità più nascosta e segreta dell'altro, ricorda per certi versi l'agire incerto e arrischiato di un "cieco", che si muove esitante nell'oscurità antepoendo le sue mani, aperte come occhi sgranati, e le sue dita, tremolanti come antenne sensibilissime, nel desiderio di anticipare l'accadere dell'evento con una visione preveggenza che non si serve però di occhi puramente fisici. L'*Einfühlen*, parola tedesca in cui risuona l'antico significato di *fühlen* (l'andare tastoni, il procedere senza vedere aiutandosi col toccare) farebbe dell'empatia un tipo di conoscenza per la quale l'individuo che empatizza è come se si muovesse alla cieca verso l'enigma della coscienza altrui. In quanto avventura del toccare, di un toccare impossibile – come lo è in fondo ogni toccare (Derrida, 2000) – l'empatia evoca anche l'azione di una mano che cerca, nel riempimento della presa, nella pienezza dell'*Erfüllung*, la gratificazione di un bottino che rimane differito e promesso all'infinito. Come il cieco si muove con le mani protese in avanti prevenendo il rischio della caduta per potersene difendere meglio, allo stesso modo la

coscienza è orientata da una certa *attesa* – da considerarsi in senso non psicologico – che da un lato rende l'evento possibile sulla scorta dell'esperienza passata, ma dall'altro lo rende anche impossibile perché, anticipandolo, finisce in un certo senso per pregiudicarlo e limitarlo nel suo accadere. Gli stessi concetti di “somiglianza” e di “analogia” avrebbero a che fare con tale anticipazione, e con il fatto che la coscienza e la sensazione siano naturalmente portate ad aspettarsi che un fenomeno, avvenuto in un dato momento del passato, possa (debba) ripresentarsi ancora una volta nel futuro. In un gioco di attese e di delusioni continue, la coscienza dischiude, innanzi a sé, un orizzonte detto “protenzionale” in virtù del quale, dice Husserl, «il presente va incontro al futuro a braccia aperte» (Husserl, 1973, XIV, p. 349 e 1993, p. 116). Come i ciechi serbano nel loro passo ponderato il ricordo della strada percorsa e hanno i loro occhi misteriosamente rivolti verso il cielo pur non potendo vedere, così la coscienza intenzionale, alla “luce” delle esperienze vissute, si apre al futuro gettando il suo sguardo sempre più in là rispetto a ciò che essa può cogliere di volta in volta in modo pienamente evidente. La stessa empatia costituisce un vissuto che si modifica a seconda che determinate attese siano soddisfatte oppure no, nel senso che quando mi sembra di cogliere in un altro una determinata emozione, mettiamo ad esempio quella della gioia, non solamente io sono orientato con la mia coscienza verso ciò che l'altro sta provando, ma mi aspetto anche che quella persona si comporti in modo coerente rispetto alle espressioni e ai gesti che, sulle prime, mi hanno indotto a credere che si trattasse di gioia, piuttosto che di dolore. Se ad un certo punto, però, quella persona apparentemente allegra cambia improvvisamente atteggiamento o viene sorpresa, magari di nascosto, in uno stato di evidente sofferenza, questa nuova esperienza prende il posto della prima deludendo le vecchie aspettative ma, nello stesso tempo, inaugurandone delle nuove: la gioia che ho colto nell'altro in un primo momento era forse finta, recitata, o da me solo fraintesa, ed ora la mia aspettativa è orientata in una nuova direzione, aspettandomi che, da questo momento in poi, sia invece la tristezza a caratterizzare il suo comportamento, almeno fino a quando non ci saranno nuove delusioni a rimettere tutto in discussione, e così via.

Ma c'è un'altra caratteristica dell'empatia, che generalmente sfugge a coloro che tendono a considerare questo tipo di vissuto in modo esclusivamente unidirezionale, ed è quella di consentire un certo “ritorno” dello sguardo, in virtù del quale colui che empatizza non fa solo esperienza della vita altrui, ma si riflette negli occhi dell'altro cogliendo la propria immagine. Come ci spiega la Stein, «la vista della vita psichica dell'altro – per lo meno a seconda del tipo – ci fa cono-

scere la nostra, così come si presenta osservata dall'esterno. Muovendo da ciò, inoltre, l'esperienza della nostra vita psichica effettuata attraverso gli altri, così come la conosciamo in questo scambio reciproco, può chiarirci alcuni tratti del nostro vivere, che sono sfuggiti alla nostra esperienza personale, ma che diventano visibili dall'esterno» (Stein, 1998, p. 214). Questa precisazione ci spiega che l'empatia non è solo la capacità di cogliere il vissuto dell'altro attraverso l'acquisizione di un nuovo punto di vista che ci permetterebbe di metterci nei suoi panni ampliando la nostra prospettiva "ego-centrica" (Berthoz, pp. 251-275), ma è anche un tipo di esperienza che ci fa cogliere aspetti di noi stessi che non saprebbero venire alla luce altrimenti, aspetti nuovi e sconosciuti che si delineano a seconda della relazione con il mondo in cui siamo di volta in volta coinvolti.¹ Per quanto si tratti di una conoscenza imprecisa, incerta, fatta per "adombramenti" – come direbbe ancora Husserl – e quindi caratterizzata da attese e delusioni continue, l'empatia fornisce informazioni determinanti anche per la costituzione della soggettività, una costituzione che è dinamica, genetica, e soprattutto non solipsistica, in quanto si avvale della relazione intersoggettiva quale suo presupposto trascendentale. Quella che sarebbe la "mia" immagine, allora, è in realtà un'immagine che non mi appartiene mai pienamente poiché, invece di riflettere semplicemente la mia identità, essa al contrario la costruisce e la disfa continuamente. In questo gioco di specchi e di riflessi, proprio come Narciso, io posso cogliere me stesso solo a condizione di perdermi. Ciò conferisce al concetto stesso di conoscenza umana, applicato all'ambito delle relazioni interpersonali, un significato nuovo. Se l'io e l'altro non sono mai dati come due enti definiti una volta per sempre, l'incontro è pertanto un evento che non smette mai di accadere, poiché la conoscenza dell'altro presuppone una relazione dal punto di vista ontologico *fondamentale*, una relazione costitutiva che si configura, con le parole di Natalie Depraz, nei termini di una vera e propria "nascita a due". Interpretando la *Paarung* husserliana come un processo di co-rivelazione, in cui l'uno dà e "dona" a vedere (*donne à voir*) all'altro qualcosa di sé, la studiosa francese sostiene, facendo sue le indagini husserliane dedicate in particolare al tema dell'intersoggettività, che la conoscenza (*connaissance*) dell'altro è fondamentalmente una relazione reciproca e asimmetrica di co-nascenza (*co-naissance*), una relazione in cui, fuori da qualsiasi rischio di fusione, «io posso nascere a me stesso (come corpo fisico) solo se

¹ Un esempio straordinario di questo potere dello sguardo altrui di influire sulla costituzione della nostra soggettività ce lo fornisce Sartre in alcune pagine celebri de "L'essere e il nulla" (pp. 324-325).

l'altro è nato a se stesso (come corpo vivente), così come l'altro può nascere a se stesso (come corpo vivente) solo se mi ha fatto nascere a me stesso (come corpo fisico)» (Depraz, 1995, p. 240). Dopo la nascita naturale, pertanto, la vera nascita in senso fenomenologico sarebbe di fatto la seconda, poiché è quella che mi consente di riconoscere l'altro come un essere umano animato da una vita psichica e affettiva simile alla mia, al quale posso rivolgermi come ad una persona “nella misura” in cui anch'io mi percepisco, grazie a lui, come un corpo vivente e come una persona. Di conseguenza, anche quelli che considero gli “occhi” dell'altro si definiscono fenomenologicamente e in modo genetico, all'interno di questo doppio legame della *co-nascenza*, non più come meri organi fisici della visione (accessori del *Körper*), ma bensì come ciò da cui si irradia il punto di vista di un corpo vivente (*Leib*) e di una coscienza che mi *riguarda* in modo duplice, sia per quanto concerne la direzionalità intenzionale del suo sguardo, sia per il potere che tale sguardo esercita sulla formazione e lo sviluppo della mia soggettività, in quanto mi restituisce una immagine di me stesso che cambia a seconda della natura di quegli occhi, percepiti come occhi *vedenti*, e non soltanto come occhi visti, di fronte ai quali sono chiamato a “rispondere” e non semplicemente a reagire in modo automatico ed anonimo, e cioè indifferentemente (*regardless*) e senza riguardo (*regard-less*).

A questo punto, mettendo a confronto l'analisi fenomenologica con quella fisiologica dei neuroni specchio, pur tra le notevoli differenze su cui ci sarebbe ovviamente molto da discutere – soprattutto di una certa confusione in ambito scientifico nel distinguere, ad esempio, l'empatia dalla simpatia o dalla compassione, in quanto si tratta di concetti non originari della biologia o della fisiologia che vanno chiariti e approfonditi nel confronto con altri saperi – va detto che la propensione di entrambe a considerare la “somiglianza” quale elemento chiave dell'esperienza empatica, risulta essere l'aspetto più importante nonché più problematico delle loro argomentazioni. Il fatto che la capacità umana di empatizzare con ciò che è altro da noi dipenda dal *grado* di somiglianza, che ci sarebbe tra colui che empatizza e ciò che viene empatizzato, solleva molte questioni, le cui implicazioni non sono ovviamente solo di natura neurologica o psicologica. Perché, infatti, la conoscenza empatica dell'altro privilegierebbe le somiglianze e le analogie, piuttosto che la distinzione e le differenze? Come mai l'identità avrebbe un potere così forte rispetto all'alterità? Di che natura sarebbe questa “capacità” di individuare la somiglianza che è stata rilevata persino a livello neuronale, oltretutto a quello cognitivo? Questa capacità di riconoscere il simile e di trattarlo da uguale ha forse un'origine di cui si possa abbozzare una qualche genealogia?

In un passo straordinario de “La gaia scienza” Nietzsche racconta quella che sarebbe stata la nascita della logica, ritenendo la particolare inclinazione a considerare simile ciò che è diverso una capacità non solo utile dal punto di vista conoscitivo, ma addirittura una risorsa necessaria per la sopravvivenza: «Dove è nata la logica nella testa dell’uomo? Indubbiamente dalla non logica, il regno della quale, originariamente, deve essere stato immenso. Tuttavia innumerevoli esseri che argomentavano in maniera diversa da come oggi argomentiamo noi, perirono: ciò potrebbe essere stato ancor più vero! Chi, per esempio, non riusciva a trovare abbastanza spesso l’“uguale”, relativamente alla nutrizione o agli animali a lui ostili, colui che quindi procedeva troppo lento, troppo cauto nella sussunzione, aveva più scarsa probabilità di sopravvivere di chi invece, in tutto quanto era simile, azzeccava subito l’uguaglianza. Ma l’inclinazione prevalente a trattare il simile come uguale, un’inclinazione illogica – perché nulla di uguale esiste – ha creato in principio tutti i fondamenti della logica. Similmente, perché nascesse il concetto di sostanza – che è indispensabile per la logica, anche se ad esso, a rigor di termini, non corrisponde nulla di reale –, non si dovette per lungo tempo né vedere né sentire il permutarsi delle cose; gli esseri che non vedevano con precisione avevano un vantaggio rispetto a coloro che vedevano tutto “allo stato fluido”. In sé e per sé, già ogni grado elevato di cautela nell’argomentare, ogni inclinazione scettica è un grande pericolo per la vita. Non si sarebbe conservato alcun essere vivente, se non fosse stata coltivata, in modo estremamente vigoroso, l’opposta inclinazione, diretta ad affermare piuttosto che a sospendere il giudizio, a errare e a immaginare piuttosto che a restare in posizione di attesa, ad assentire invece che a negare, a esprimere la propria opinione invece che a essere *giusti* [corsivo mio]. Il decorso dei pensieri e delle deduzioni logiche nel nostro cervello di oggi corrisponde a un processo e a un conflitto di istinti che presi per sé, nella loro rispettiva singolarità, sono tutti molto illogici e *ingiusti* [corsivo mio]; noi sperimentiamo di consueto solo il risultato della lotta, tanto rapido e nascosto si svolge oggi il funzionamento di questo primordiale meccanismo» (Nietzsche, 1989, pp. 121-122).

La logica, dunque, sarebbe nata da qualcosa di non logico, da un “primordiale meccanismo” che agirebbe all’insaputa della nostra coscienza e caratterizzerebbe l’attività dello stesso cervello in un modo che si è sviluppato e potenziato sempre più col passare del tempo, garantendo all’essere umano la sopravvivenza della specie contro il rischio dell’estinzione. Saper cogliere l’essenza universale delle cose, secondo Nietzsche, avrebbe consentito a coloro che non si lasciavano distrarre troppo dalle differenze di riconoscere immediatamente, nella

gamma di una molteplicità di esemplari, ciò che andava evitato come pericoloso e cattivo da ciò che meritava di essere serbato e custodito in quanto utile e buono, al contrario di quelli più attenti alle differenze, e per questo fin troppo cauti nella “sussunzione” del particolare all’universale, i quali sarebbero incorsi nei più grandi pericoli ed avrebbero finito per scomparire tutti. La loro cautela nel non scambiare il simile con l’uguale, assieme alla capacità di osservare tutto scrupolosamente sospendendo il giudizio di fronte ad ogni incertezza, non li avrebbe premiati poiché sarebbero state invece le tendenze contrarie a dimostrarsi vincenti: affermare il giudizio piuttosto che sospenderlo; rischiare l’errore affidandosi all’immaginazione piuttosto che indugiare nella riflessione sospettosa; assentire piuttosto che negare. Gli esseri viventi che sono riusciti a sopravvivere lo avrebbero fatto invece non perché possedessero uno sguardo più acuto di altri ma, paradossalmente, per una sorta di cecità provvidenziale che avrebbe consentito loro di non vedere nelle cose il divenire, e per questo li avrebbe indotti a credere nell’idea di una sostanza immutabile e nel principio di identità. La sicurezza di tali convinzioni è come se avesse protetto la vita degli uomini scongiurando quel dubbio iperbolico e quella pericolosa “inclinazione scettica” che infervorando il pensiero e inibendo l’azione possono condurre un individuo all’inazione e alla disperazione più estrema, come ci descrive David Hume in alcune pagine commoventi del suo “Trattato sulla natura umana” e come ci racconta Borges a proposito della storia del giovane Funes, costretto da una memoria prodigiosa non solo a ricordare tutto ma, più di tutto, a cogliere tutti gli infiniti particolari di ogni cosa fino al punto di non poterla più riconoscere come la stessa nella molteplicità dei suoi cambiamenti: «Questi, non dimentichiamolo, era quasi incapace di idee generali, platoniche. Non solo gli era difficile di comprendere come il simbolo generico “cane” potesse designare un così vasto assortimento di individui diversi per dimensioni e per forma; ma anche l’infastidiva il fatto che il cane delle tre e quattordici (visto di profilo) avesse lo stesso nome del cane delle tre e un quarto (visto di fronte). Il suo proprio volto nello specchio, le sue proprie mani, lo sorprendeivano ogni volta» (Borges, pp. 104-105). Condannato a vivere come uno spettatore fin troppo lucido in un mondo in perenne divenire, percepito in una successione infinita di istanti tra loro senza legami e continuità, la realtà finì presto per diventargli insopportabile, al punto che la mole immensa dei particolari, di cui erano ricche le sue percezioni, gli toglieva persino il sonno, il quale, finalmente, sopraggiungeva solo allorquando egli riusciva a poggiare il suo sguardo esausto su qualcosa che gli apparisse più oscuro e disordinato del solito.

Ma questa inclinazione a trattare il simile come uguale, questa capacità di rapportarsi all'altro a partire dalle somiglianze e dall'analogia, che abbiamo visto si riscontra anche nell'empatia, si può forse dire che abbia contribuito a predisporre gli uomini all'avventura e al rischio dell'incontro, alla comunicazione e allo scambio con altri corpi e con altre forme di vita più di quanto non avrebbe fatto un pensiero eccessivamente scrupoloso delle differenze? Si può forse considerare anche il meccanismo dei neuroni specchio un'astuzia dell'evoluzione, una *mechané* della vita che avrebbe consentito ad alcuni esseri di gettare un ponte al di sopra di ogni presunta differenza abissale, tentando un possibile contatto con un'alterità che, in caso contrario, sarebbe rimasta tanto inconoscibile, quanto inavvicinabile? E questa tendenza a cercare e a promuovere la comunanza sulla scorta della somiglianza non sarebbe forse avvenuta, per dirla ancora con Nietzsche, ancora una volta al prezzo di una qualche "ingiustizia"?

Come alcuni filosofi non hanno mancato di rilevare, questa particolare forma di comprensione, basata sulla somiglianza e sull'analogia, rischierebbe di ridurre l'altro ad un prodotto dell'immaginazione o ad una proiezione di sé da parte del soggetto, che impedirebbero il riconoscimento della sua effettiva alterità. A tale proposito, Emmanuel Lévinas, uno tra i pensatori più critici dell'empatia, scrive: «Io posso certo fare esperienza dell'altro ed "osservare" il suo volto e l'espressione dei suoi gesti come un insieme di segni che mi informerebbero sugli stati d'animo dell'altro uomo, analoghi a quelli che io provo. Conoscenza per "appresentazione" e per "intropatia" (*durch Einfühlung*), per attenersi alla terminologia di Husserl fedele, nella sua filosofia dell'altro, all'idea che *ogni senso comincia nel sapere*. Ma a questa concezione della relazione all'altro non rimprovereremo solo di ostinarsi a pensare la relazione ad altri come sapere indiretto – non paragonabile certo alla percezione in cui il conosciuto si offre in "originale" – ma anche di intenderla ancora come sapere: in tale sapere, ottenuto a partire dall'analogia tra il comportamento di un corpo estraneo oggettivamente dato e il mio proprio comportamento, non si forma che un'idea generica dell'interiorità e dell'io. L'alterità indiscernibile di altri è precisamente mancata. Alterità irriducibile a quella che si raggiunge incidendo una differenza caratteristica o specifica sull'idea di un genere comune; irriducibile ad una diversità sintetizzabile in un tempo – supposto, sincronizzabile – in cui essa si disperde, irriducibile all'omogeneità ultima necessaria ad ogni rappresentazione» (Lévinas, p. 188). La preoccupazione del filosofo è che l'empatia, sensibile alle caratteristiche simili ed ai tratti di familiarità che ci sarebbero tra l'io e l'altro, finisca per ridurre l'alterità ad una gradualità dell'identico e

l'incontro all'esercizio di un sapere e di un potere del soggetto sulle cose e sugli individui. Comprendere l'altro "nella misura" in cui è riscontrabile nel suo modo d'essere qualcosa di simile e di analogo al mio modo di percepire, di pensare, di provare emozioni, significa per Lévinas considerare l'alterità assoluta come una semplice diversità rispetto ad un tipo ideale, laddove la relazione con l'altro dovrebbe essere vissuta primariamente come relazione *etica*, e cioè una relazione al di là di ogni reciprocità, di ogni fratellanza, di ogni comunanza di sangue, di lingua, di specie; un rapporto irriducibile e refrattario alle sintesi della coscienza e alla sua intenzionalità donatrice di senso; una relazione del niente-in-comune per la quale ci si rapporta all'altro non tanto nella "misura in cui...", ma piuttosto in una *dismisura* assoluta. In questa relazione particolarissima, irriducibile tanto alle categorie del trascendentale, quanto a quelle dello psicologico, l'individuo è chiamato a *rispondere* all'altro in un modo che eccede ogni sapere ed ogni calcolo; un rispondere che andrebbe distinto dal puro *reagire*, ossia dallo scaturire di un effetto in seguito all'intervento di uno stimolo-causa secondo le leggi di un meccanismo fisico o psichico – ammesso che l'individuazione di qualcosa come un puro "stimolo" ed una pura "azione" sia un'operazione realmente praticabile (Leoni). Diversamente da una reazione, una risposta sarebbe qualcosa che accade una sola volta e per sempre. Anche quando si dice che un'azione viene ripetuta fedelmente nei minimi dettagli, sicché si ripetono identiche certe reazioni che la caratterizzano (fisiche, biologiche, fisiologiche, ecc.) rispetto a determinati parametri di osservazione e di misura, una tale azione non è mai la stessa, in quanto la relazione con l'altro, che la caratterizza propriamente come risposta, la rende assolutamente unica ed irripetibile; che l'altro sia presente, assente, immaginato, sognato, che sia un altro a venire o che l'altro sia l'io stesso, non importa: la reiterazione di uno stesso gesto, di una stessa parola, di uno stesso silenzio, non sono mai la ripetizione della "stessa" cosa, come pensa invece la scienza, la quale crede alla ripetibilità dell'esperimento perché ritiene di poter ridurre ciò che accade a qualcosa di originario, di concluso in se stesso rispetto ai possibili "contesti" che gli farebbero invece da sfondo; contesti che funzionerebbero quasi come le quinte di un teatro approntate per esibire ambientazioni di luogo e di tempo diverse, che si avvicendano alle spalle degli attori sul palcoscenico mentre questi ripeterebbero le stesse azioni come pure azioni in sé: sollevare il bicchiere, baciare la dama, montare a cavallo, infilzare il nemico, ecc..²

² Rispetto a ciò, non mi pare sia pienamente condivisibile l'interpretazione che alcuni scienziati danno di un loro interessante esperimento (Iacoboni, 2005), in cui

l'azione di una mano che afferra una tazza senza nient'altro intorno viene considerata un'azione che accade in "assenza di contesto" (*absence of context*) e quindi senza indizi che possano orientare l'interpretazione dello sperimentatore in un senso piuttosto che in un altro, come invece avviene con la tazza quando è poggiata sul tavolo apparecchiato per la colazione, considerato, da solo, come un puro contesto capace di influenzare lo spettatore in un modo ben preciso. Un'azione senza contesto, un po' come il celebre "sorriso senza gatto" di Alice, è qualcosa che pone invece dei problemi, in quanto una mano che prende una tazza, pur senza nient'altro intorno, pur senza la presenza di altri oggetti o di altri esseri viventi, non è mai solo per questo un'azione fuori da un contesto. Al contrario, questo "nient'altro" rappresenta a pieno titolo un possibile contesto e quindi, piuttosto che un niente, costituisce qualcosa di rilevante per la comprensione: lo svolgersi dell'azione è sin dal primo momento – un "primo" momento che in realtà non è mai primo in assoluto – inserito in un contesto interpretativo in cui quel niente è già un elemento significativo, così come lo sono la forma della mano, il suo essere una mano maschile piuttosto che femminile, una mano di adulto o di bambino, una mano bianca o di colore, ecc., per non dire delle caratteristiche stesse della tazza, che sono altresì significative per la loro capacità di evocare ricordi, emozioni, pensieri. Pertanto, non è vero che quell'azione si svolgerebbe al di fuori di un contesto. Questo, infatti, non è semplicemente la "somma" degli oggetti presenti in un dato ambiente, ma è l'insieme stesso di tutte le esperienze che il soggetto fa durante la sua esistenza; esperienze che sono in relazione tra loro e che in termini fenomenologici sono fatte di ritenzioni, di ricordi ma, soprattutto, sono fatte di vissuti della coscienza pregni di attese che creano una continuità temporale in cui la visione del fotogramma "mano-che-afferra-la-tazza" non è né l'ultimo né l'unico elemento dell'interpretazione, ma è inserito in una serie che si estende in avanti e indietro continuamente, senza che nessuno possa tracciarne nettamente i margini. Poiché «ogni attività conoscitiva è preceduta ogni volta da un *mondo*, come suolo universale» (Husserl, 1995, p. 28), è come se quell'azione fosse iniziata in realtà molto prima rispetto ai tempi cronometrati dell'esperimento e continuasse ancora dopo la sua conclusione. Inoltre, va detto che quello di "contesto" è un concetto assai problematico, poiché, come avviene ad esempio per il rapporto figura-sfondo, in cui lo sfondo è percepibile solo perché diventa a sua volta figura rispetto ad un altro sfondo, anche il contesto è tale solo rispetto a qualcos'altro che lo fa risaltare. La tavola imbandita con tutte le sue cose non rappresenta solo un presunto contesto rispetto all'azione ma, a sua volta, essa è qualcosa che accade stagliandosi rispetto ad un altro contesto che, abbiamo detto, è quello dello sfondo dei vissuti precedenti con le ritenzioni e le protenzioni che li caratterizzano. Quando ci sembra di poter isolare un'azione dal contesto, ciò è possibile solo perché ritagliamo l'evento da tutto un gioco complesso di soglie e di rimandi che, se fossero presi in considerazione, ne renderebbero impossibile ogni delimitazione: quand'è infatti che si potrebbe affermare con esattezza che un evento inizia e finisce? (Sini, 2004, pp. 41-78 e 1982, pp. 147-194). A questo punto la domanda cambia: come mai, se non è possibile separare l'azione dal contesto e l'evento in sé da altri eventi ad esso correlati, noi siamo indotti comunque a farlo, tanto da poter individuare e descrivere le azioni ognuna nella sua singolarità? Cosa predispose il cervello a

Queste riflessioni dovrebbero indurci a domandarci non solo come sia possibile comprendere l'altro grazie all'empatia e ai neuroni specchio, ma anche come sia possibile farlo *malgrado* essi. Il che si traduce, da un punto di vista più propriamente etico, in una questione fondamentale che chiede non tanto "fin dove" posso spingermi nella conoscenza e nella comprensione dell'alterità, quanto, semmai, come posso rapportarmi all'altro senza derivare la mia responsabilità nei suoi confronti dal tipo di coinvolgimento affettivo e di partecipazione simpatetica che sono o non sono in grado di provare innanzi alla sua condizione. Decidere se la presenza dei neuroni specchio all'interno di un cervello possa o meno influenzare la capacità di riconoscere e di entrare in sintonia con i vissuti altrui, e se ciò costituisca moralmente o giuridicamente un'aggravante o un'attenuante innanzi alla scelta tra un'azione buona ed un'azione malvagia, è qualcosa che finisce per legare la responsabilità alla instabilità del sentimento e addirittura alla conformazione fisiologica di un sistema nervoso. La biologia e la neurologia potranno studiare il comportamento di un cervello innanzi ad una scelta, ma non sono in grado da sole di spiegare né la natura del bene e del male in generale, né perché una determinata azione sia stata considerata da un individuo – e non dai "suoi" neuroni – un'azione buona oppure cattiva³. Credo allora che non si tratti di promuovere una pedagogia dell'empatia e un addestramento dei cuori alla simpatia e alla compassione a base di musica, poesia, arte (Nussbaum, 2004 e 2005), ma di chiedersi se un'etica fondata sulle emozioni e sulla possibilità della immedesimazione empatica possa essere davvero giusta con tutti, dal momento che quest'ultima, come abbiamo visto, funziona in un certo modo indifferentemente e senza riguardo per l'alterità, in quanto la riconduce, per mezzo della somiglianza e dell'analogia, alle caratteristiche di un determinato soggetto o di una particolare specie vivente – per quanto ciò possa obbedire ad una qualche "logica" della vita e della sopravvivenza. Tuttavia, ciò che chiamiamo "responsabilità" non va nemmeno considerato in un modo ancora astrattamente spirituale, ma richiede una riflessione sull'uomo che si avvalga di tutti i saperi. In tal senso, le nuove conoscenze acquisite dalla neurobiologia potrebbero aiutarci a riconsiderare in modo critico e problematico un tale concetto, in rapporto a quell'automatismo, a quella anonimia, a quel determi-

questa percezione indistinta, imprecisa, illusoria, eppure così inevitabile, se non proprio necessaria? Cosa accadrebbe se non vedessimo l'inizio e la fine di un'azione e, più in generale, l'inizio e la fine di ciò che chiamiamo un "evento"?

³ In realtà, la possibilità di parlare dei "propri" neuroni non è così pacifica come può sembrare: quale sarebbe il senso di questa proprietà? chi è che parla? e da quale prospettiva?

simo che pure costituiscono un elemento di “resistenza” del (nel) corpo e della (nella) coscienza di un soggetto⁴ al quale vengono riconosciute da sempre, in qualità di caratteristiche ontologiche distintive, l'autocoscienza, la volontà e, più di tutto, la tanto celebrata *libertà*. Come si evince da una riflessione molto suggestiva di Merleau-Ponty, in cui si allude ad una frattura che separerebbe l'individuo da se stesso, insinuando al cuore di una soggettività presunta libera e cosciente un elemento di indecidibilità e di irresponsabilità, diventa sempre più difficile capire quale significato debba essere attribuito al principio etico del rispondere in “prima persona” quando a vacillare sembrano essere sia il concetto stesso di persona, sia il suo primato: «In virtù della sensazione, io colgo al margine della mia vita personale dei miei atti propri una vita di coscienza anonima dalla quale essi emergono, la vita dei miei occhi, delle mie mani, delle mie orecchie che sono altrettanti Io naturali. Ogniqualevolta provo una sensazione, sento che essa concerne non il mio essere proprio, quello di cui sono responsabile e di cui decido, ma un altro io che ha già preso partito per il mondo, che si è già aperto a certi suoi aspetti e sincronizzato con essi. Fra la mia sensazione e me c'è sempre lo spessore di una *acquisizione originaria* che impedisce alla mia esperienza di essere chiara per se stessa. Io esperisco la sensazione come modalità di una esistenza generale, già votata a un mondo fisico e che defluisce attraverso di me senza che io ne sia l'autore» (Merleau-Ponty, p. 293).

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV.: “L'animal”. *Alter. Revue de Phénoménologie*, 3, 1995.
- Ales Bello A.: “L'altro, il diverso, l'estraneo”, in: Dentone A. (a cura di): “Ascolto e Accoglimento”, pp. 95-115. Bastogi, Foggia, 2001.
- Ales Bello A., De Luca A. (a cura di): “Le fonti fenomenologiche della psicologia”. Edizioni ETS, Pisa, 2005.
- Arciero G.: “Sulle tracce di sé”. Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Borges J.L.: “Funes o della memoria”, in: “Finzioni”. Einaudi, Torino, 1995.
- Berthoz A.: “Physiologie du changement de point de vue”, in: Berthoz A., Jorland G. (a cura di): “L'Empathie”, pp. 251-275. Odile Jacob, Paris, 2004.

⁴ Questo elemento di resistenza non sfugge a Lorenzo Calvi, secondo il quale la coscienza è come se fosse abitata da particolari vissuti sul “confine” tra l'eidetico e l'empirico, i quali, improvvisi ed incontrollabili nel loro balenare, costituiscono l'incontro come risposta ad uno “scontro” con l'altro (Calvi, p. 171).

- Boella L.: "L'empatia nasce nel cervello? La comprensione degli altri tra meccanismi neuronali e riflessione filosofica", in: Cappuccio M.: Op. cit., pp. 327-339.
- Bolognini S.: "L'empatia psicoanalitica". Bollati Boringhieri, Torino, 2005.
- Bracco M.: "Fenomenologia dell'individuo e intersoggettività in Edith Stein". *Segni e comprensione*, 31, 50-57, 1997.
- ... : "Alterità, alienità e mondo comune. Fenomenologia dell'intersoggettività", in: Callieri B., Maldonato M. (a cura di): "Ciò che non so dire a parole. Fenomenologia dell'incontro", pp. 135-168. Guida, Napoli, 1998.
- Buccino G., Lui F., Canessa N., Patteri I., Lagravinese G., Benuzzi F., Porro C., Rizzolatti G.: "Neural circuits involved in the recognition of action performed by non-conspecifics: an fMRI study". *Journal of Cognitive Neuroscience*, 16, 114-126, 2004.
- Buccino G., Riggio L., Melli G., Binkofski F., Gallese V., Rizzolatti G.: "Listening to action-related sentences modulates the activity of the motor system: a combined TMS and behavioral study". *Cognitive Brain Research*, 24, 355-363, 2005.
- Calvi L.: "Da Flaubert ai neuroni specchio", in: "Il consumo del corpo. Esercizi fenomenologici d'uno psichiatra sulla carne, il sesso, la morte". Mimesis Edizioni, Milano, 2007.
- Calvo-Merino B., Glaser D.E., Grèzes J., Passingham R.E., Haggard P.: "Action observation and acquired motor skills: an fMRI study with expert dancers". *Cerebral Cortex*, 15, 1243-1249, 2005.
- Cappuccio M. (a cura di): "Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente". Bruno Mondadori Editore, Milano, 2006.
- Caputo A.: "Mente, intenzionalità, percezione in Edmund Husserl". Bastogi, Foggia, 2001.
- Corballis M.C.: "From hand to mouth: The origins of language". Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2002.
- Costantini M., Galati G., Ferretti A., Caulo M., Tartaro A., Romani G.L., Aglioti S.M.: "Neural systems underlying observation of humanly impossible movements: an fMRI study". *Cerebral Cortex*, 15, 1761-1767, 2005.
- Dentone A., Bracco M. (a cura di): "Dialogo, silenzio, empatia". Bastogi, Foggia, 2000.
- Dentone A., De Luca A. (a cura di): "Le fonti esistenziali della psicologia". Edizioni ETS, Pisa, 2006.
- Depraz N.: "Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl". Vrin, Paris, 1995.
- ... : "Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie". Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.
- Derrida J.: "Le toucher, Jan-Luc Nancy". Galilée, Paris, 2000.
- ... : "Politiche dell'amicizia". Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995.

- ... : "L'animale che dunque sono". Jaca Book, Milano, 2006.
- Galimberti U.: "Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica". Feltrinelli, Milano, 1999.
- Gallese V., Keysers C., Rizzolatti G.: "A unifying view of the basis of social cognition". *Trends in Cognitive Sciences*, 9, 396-403, 2004.
- Gallese V.: "Embodied simulation: from neurons to phenomenal experience". *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, 23-48, 2005.
- ... : "Mirror neurons and intentional attunement: commentary on Olds". *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 54, 47-57, 2006a.
- ... : "La molteplicità condivisa. Dai neuroni mirror all'intersoggettività", in: Mistura S. (a cura di): "Autismo. L'umanità nascosta", pp. 207-270. Einaudi, Torino, 2006b.
- Heidegger M.: "Parmenides", in: "Gesamtausgabe", Band 54, V. Klostermann, Frankfurt-a.-M., 1982.
- ... : "Che cosa significa pensare". Sugarco, Varese, 1996.
- Husserl E.: "Zur Phänomenologie der Intersubjektivität". *Husserliana*, XIII, XIV, XV, M. Nijhoff, Den Haag, 1973.
- ... : "Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica", I, II, III. Einaudi, Torino, 1976.
- ... : "Lezioni sulla sintesi passiva". Guerini e Associati, Milano, 1993.
- ... : "Meditazioni cartesiane". Bompiani, Milano, 1994.
- ... : "Esperienza e giudizio". Bompiani, Milano, 1995.
- ... : "Metodo fenomenologico statico e genetico". il Saggiatore, Milano, 2003.
- Iacono M., Molnar-Szakacs I., Gallese V., Buccino G., Mazziotta J., Rizzolatti G.: "Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system". *PLOS Biology*, 3, 529-535, 2005.
- Kohler E., Keysers M., Umiltà A., Fogassi L., Gallese V., Rizzolatti G.: "Hearing sounds, understanding actions: action representation in mirror neurons". *Science*, 297, 846-848, 2002.
- Kohut H.: "Introspezione ed empatia. Raccolta di scritti (1959-1981)". Bollati Boringhieri, Torino, 2003.
- Leoni F.: "Il gesto fotografato. Note per un'archeologia della neurologia", in: Cappuccio M.: Op. cit., pp. 211-231.
- Lévinas E.: "Di Dio che viene all'idea". Jaca Book, Milano, 1997.
- ... : "Alterità e trascendenza". il melangolo, Genova, 2006.
- Merleau-Ponty M.: "Fenomenologia della percezione". Bompiani, Milano, 2003.
- Nietzsche F.: "La gaia scienza". Adelphi, Milano, 1989.
- Nussbaum M.C.: "L'intelligenza delle emozioni". il Mulino, Milano, 2004.
- ... : "Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge". Carocci Editore, Roma, 2005.
- Petit J.-L.: "Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein". Les Éditions du Cerf, Paris, 1996.

- Pinotti A.: "Estetica ed empatia". Guerini e Associati, Milano, 1997.
- ... : "Emozione, rispecchiamento, 'come se': Du Bos, l'empatia e i neuroni specchio", in: Russo L. (a cura di): "Jean-Baptiste Du Bos e l'Estetica dello Spettatore", pp. 203-212. Centro Internazionale Studi Estetici, Palermo, 2005.
- Rizzolatti G., Craighero L.: "The mirror-neuron system". *Annual Review of Neuroscience*, 27, 169-192, 2004.
- Rizzolatti G., Sinigaglia C.: "So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio". Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006.
- Sartre J.-P.: "L'essere e il nulla". il Saggiatore, Milano, 1997.
- Scarpato L.: "Ritorno nei testi husserliani". *Leitmotiv*, 1, 131-147, 2001.
- Scarpato L.: "Un'espressione sbagliata e un penoso enigma". *Leitmotiv*, 3, 123-132, 2003.
- Semerano G.: "L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco". Bruno Mondadori Editore, Milano, 2001.
- Sini C.: "Kinesis. Saggio di interpretazione". Spirali, Milano, 1982.
- ... : "L'origine del significato. Filosofia ed etologia". Jaca Book, Milano, 2004.
- Stein E.: "L'empatia". Franco Angeli, Milano, 1992.
- ... : "Introduzione alla filosofia". Città Nuova, Roma, 1998.
- Tettamanti M., Buccino G., Saccuman M.C., Gallese V., Danna M., Scifo P., Fazio F., Rizzolatti G., Cappa S.F., Perani D.: "Listening to action-related sentences activates fronto-parietal motor circuits". *Journal of Cognitive Neuroscience*, 17, 273-281, 2005.
- Li Z.: "On Husserl's theory of analogizing apprehension of the other and the notion of similarity in this theory". Relazione tenuta a Tokyo alla International Conference of Phenomenology for East-Asian Circle intitolata "What is experience? - Perception, Science, and Life-World" – September 22-25, 2006 (consultabile sul sito Web del congresso).
- Zhu G.: "The Experience of the Other and the Limit of the Phenomenology of Intersubjectivity". Relazione tenuta a Tokyo alla International Conference of Phenomenology for East-Asian Circle intitolata "What is experience? - Perception, Science, and Life-World" – September 22-25, 2006 (consultabile sul sito Web del congresso).

Prof. Michele Bracco
Via Dante, 65
I-70020 Toritto (Ba)