



## Mind-Body Problem, Intenzionalità, Empatia Filosofia della Mente Fenomenologia Neuroscienze

### Mind-Body Problem, Intentionality and Empathy Mind Philosophy, Phenomenology and Neuroscience

Patrizia Manganaro

Facoltà di Filosofia – Pontificia Università Lateranense  
Roma

#### Riassunto

In linea con una antropologia filosofica orientata fenomenologicamente, la tesi che qui si difende è che l'intersoggettività costituisce la radice originaria della soggettività personale. Si prova attraverso l'analisi del vissuto empatico, elaborata da Edmund Husserl e Edith Stein, che permette di riconoscere il fondamento fenomenologico-ontologico della persona dell'altro connesso all'identificazione della struttura essenziale dell'essere umano, tripartita in: corpo vivo (*Leib*, dimensione fisico-psichica), anima (*Seele*) e spirito (*Geist*). In tal modo, l'attuale problema mente e corpo viene ricondotto in direzione alle sue radici metafisiche originali ed alla tradizionale espressione "mente-corpo". Infine, i risultati dell'analisi fenomenologica dell'empatia sono confrontati con la scoperta recente dei "neuroni specchio" in un dialogo fruttifero tra scienza e filosofia che salvaguarda ambedue le condizioni epistemologiche e i loro rispettivi criteri metodologici, superando il riduttivo binomio mente-corpo e comprendendo la verità della persona umana.

**Palavras-Chave:** Problema mente-corpo; empatia; analisi fenomenologica

#### Abstract

In line with a phenomenologically oriented anthropological philosophy, the thesis asserted here is that intersubjectivity constitutes the *originary root* of personal subjectivity. It is proved through the *empathical Erlebnis analysis* elaborated by Edmund Husserl and Edith Stein, which allows for the phenomenologico-ontological foundation of personal otherness connected to the identification of the essential structure of the human being, tripartite in living corporeality (*Leib*, psycho-physical dimension), soul (*Seele*) and spirit (*Geist*). In this way, the actual mind-body problem is led towards its original *metaphysical root* and its traditional diction of *soul-body*. In the end, the results of the phenomenological analysis of empathy are confronted with the recent discovery of the "mirror neurons" in a fruitful dialogue between science and philosophy that safeguards both their epistemological status and the respective autonomous methodological research criteria, overiding the reductive mind-brain binomial and grasping the *truth of the human person*.

**Key-words:** mind-body problem; empathy; phenomenological analysis

#### Premessa – mente o coscienza? Filosofia analitica e fenomenologia

Il tema epistemologico noto come *mind-body problem* occupa un posto di rilievo all'interno dell'odierna filosofia analitica, anche e soprattutto in virtù dei legami che esso intrattiene con le scienze cognitive e con le neuroscienze, le quali riscuotono ovunque un successo e un consenso enormi. Secondo molti, la filosofia della mente costituirebbe un banco di prova imprescindibile e dunque cruciale per molte teorie sorte e maturate in altri settori e in altri tempi della ricerca filosofica, trovandosi a un crocevia di annose questioni metafisiche, antropologiche, epistemologiche e semantiche, alle quali fornirebbe risposte e prospettive nuove, nonché riformulazioni efficaci e pertinenti. Con ciò, essa ha conquistato uno statuto di priorità assoluta, soppiantando in tale ruolo persino la filosofia del linguaggio e determinando il passaggio dalla *linguistic turn* alla *svolta cognitiva* della filosofia contemporanea, ovvero dall'analisi del linguaggio all'analisi della mente e della sua caratteristica distintiva: l'*intenzionalità*. Punto di partenza dell'indagine è l'evidenza



che ciò che caratterizza e l'atto linguistico e l'atto cognitivo sia proprio la natura intenzionale, cioè la *relazione-con* e/o la *direzione-a* un contenuto – ma già a suo tempo, in verità, la scuola fenomenologica lo aveva segnalato con pertinenza e rigore, preferendo però i termini "coscienza" e "vissuto coscienziale" a quelli di "mente" e "stato mentale". Tornerò più avanti su questo decisivo punto.

Oggi la dizione "filosofia della mente" viene utilizzata nell'area di ricerca anglo-americana per designare importanti studi analitici interdisciplinari sulle operazioni mentali, i quali molto si discostano dall'impostazione analitico-essenziale di Husserl – e per comprendere ciò, basti pensare a John R. Searle (1) e al suo "naturalismo biologico", al "funzionalismo computazionale" del "primo" Hilary Putnam (2) o ancora al funzionalismo di nuova generazione non a caso battezzato "eterofenomenologico" da Daniel Dennett (3). Sotto tale riguardo, la filosofia della mente risulta intrecciata con la psicologia (4), dalla quale tuttavia si differenzia per l'accento decisamente teorico delle questioni formulate ed elaborate, e per il fatto che confina con una vasta gamma di altre discipline, quali la neurobiologia, le scienze cognitive, l'intelligenza artificiale, la linguistica, la teoria dell'azione, la pragmatica, la teoria dell'identità soggettiva. Proprio la stretta connessione con le *cognitive sciences* ha dato l'avvio alla riflessione sul *primato dell'intenzionalità* della mente, ora considerata originaria rispetto al linguaggio e alla questione del significato. Scrive Searle: «L'intenzionalità del linguaggio deve essere spiegata in termini di intenzionalità della mente, e non viceversa. Infatti, suoni e segni possono riferirsi a oggetti e eventi solo perché la mente ha imposto intenzionalità su di essi. Il significato del linguaggio è intenzionalità derivata, e necessariamente deriva dall'intenzionalità originaria della mente» (Searle, 2004, p. 146).

Questo, in sintesi, il nocciolo della *svolta cognitiva* degli ultimi decenni che, sia pure con posizioni differenti al suo interno, ha di fatto ha capovolto l'assunto-base di un filosofo analitico di prim'ordine come Michael Dummett, secondo il quale non c'è pensiero senza linguaggio – il linguaggio essendo l'abito sensibile di cui il pensiero si riveste, come già Gottlob Frege e Ludwig Wittgenstein (5) avevano egregiamente segnalato. Secondo Dummett, «ciò che contraddistingue la filosofia analitica da altre scuole è il convincimento che in primo luogo una spiegazione filosofica del pensiero possa essere conseguita attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio e che, in secondo luogo, una spiegazione comprensiva possa essere conseguita solo in questo modo. Alcune opere recenti nella tradizione analitica hanno rovesciato questa priorità esplicativa del linguaggio sul pensiero, ritenendo che il linguaggio possa essere spiegato solo nei termini di un'antecedente concezione di differenti tipi di pensiero, indipendentemente dalla loro espressione linguistica» (Dummett, 1988, p. 11).

Ne sono seguiti dibattiti assai vivaci, che ho altrove presentato e discusso (6). Qui ricordo soltanto che Frege, al quale Dummett espressamente si richiama, aveva sottolineato che il pensiero non si identifica con il processo psicologico e/o mentale del pensare, bensì con il *significato condiviso* (7); e che su questa scia il "secondo" Wittgenstein aveva poi affermato che comprendere un "gioco di lingua" significa *condividere intersoggettivamente* una *Lebensform* (8). In questo senso, è probabile che l'argomento wittgensteiniano contro il linguaggio privato, rintracciabile a partire dal § 265 ma in realtà presente in tutta la scansione delle *Philosophische Untersuchungen*, sia rivolto a quanti sostengono l'esistenza di verità sugli stati coscienti privati, conoscibili in modo diretto a prescindere dal consenso intersoggettivo. Insomma: in Wittgenstein il comprendere non è un processo che si svolge nello spazio privato della mente individuale interiore. Pur nella differente impostazione di metodo, emerge qui una certa affinità con Husserl, il cui riferimento all'intersoggettività, alla dimensione genetica della fenomenologia e alla connessione delle forme logiche con l'esperienza antepredicativa non consente di classificarne il pensiero come una sorta di solipsismo filosofico. Il movimento di superamento del linguaggio in direzione delle sue condizioni non linguistiche o extra-linguistiche, infatti, caratterizza anche la sua fenomenologia. La quale sotto un certo riguardo può essere letta come un tentativo di risolvere il paradosso tipico del linguaggio: se da un lato esso, non originario né autonomo, costituisce soltanto l'espressione secondaria di un'apprensione della realtà sedimentata e articolata più in



profondità, dall'altro, tuttavia, è sempre e soltanto attraverso di esso che la stratificazione che lo precede può essere detta, esplicitata e quindi condivisa. Considerata da questa particolare angolazione, la fenomenologia costituisce un tentativo di ricondurre l'insieme del linguaggio alle modalità pre-linguistiche di apprensione della realtà, che solo in un secondo tempo trovano congrua espressione nel discorso. Dopo aver fondato i contenuti logici sulle espressioni linguistiche, la fenomenologia fonda queste ultime sull'intenzionalità, il cui potere è originario e costitutivo rispetto allo stesso linguaggio e al suo legame con la coscienza: si tratta allora di risalire da una fenomenologia delle espressioni significanti a un'analitica fenomenologia dei puri vissuti coscienziali, appunto perché ciò che si dice si costruisce sul senso del vissuto intenzionale, e non viceversa. Siamo con ciò di fronte al primato dell'intenzionare sul comunicare come a una sorta di filosofia della mente *ante litteram*? Non è possibile sostenerlo. Il punto nodale, in verità, è chiarire che cosa è "mente" per gli analitici e che cosa è "coscienza" per i fenomenologi – e rispettivamente, che cosa è uno "stato mentale" e che cosa è un "atto di coscienza". Non si tratta affatto di due sinonimi.

Volendo dare un'idea di che cosa sia oggi la filosofia della mente e di che cosa si occupi nello specifico, si può citare l'insistenza sul rapporto di equivalenza tra stato mentale e stato cerebrale, a cui essa spesso riduce la ben più complessa questione metafisica mente-corpo. A partire dal *Treatise of Human Nature* di David Hume, in area anglosassone con il termine *mind* si intende l'insieme degli stati mentali o funzionali dell'essere umano, in contrapposizione al dualismo psicofisico cartesiano e soprattutto alla nozione di *res cogitans* come di una sostanza pensante di natura immateriale. Se Cartesio sosteneva che l'essenza della mente è il pensiero – non "questo" o "quel" pensiero, ma il pensiero in generale privo di contenuto (*cogito*) –, per Hume ciò è del tutto inintelligibile, perché ogni cosa che esiste è particolare e dunque sono le nostre distinte percezioni, con la loro insopprimibile peculiarità, a comporre la mente. Erede dell'impostazione humeana, il già citato Daniel Dennett, attuale direttore del *Center of Cognitive Studies* alla Tufts University di Medford, ha sostituito il "teatro cartesiano" dell'unico flusso di coscienza (nel quale tutto convergerebbe in maniera ordinata e sequenziale) con la teoria delle "molteplici versioni", cioè dei canali multipli, in una sorta di serialità intesa come successione funzionale di coalizioni di circuiti specializzati e interconnessi. In quest'ottica, non si può ottenere l'unità dell'esperienza cosciente riconducendo l'attività dei diversi moduli nei quali può essere idealmente suddivisa la corteccia cerebrale a un centro finale, che agirebbe da collettore; al contrario, essa deriva "semplicemente" dal loro funzionamento: in tal modo il Sé, l'io individuale a cui ciascuno fa riferimento, si rivela solo un'astrazione, un'illusione, un ostacolo, la coscienza essendo un *software* multilivello nel quale non trovano più posto i "dolci sogni" dei metafisici, dei fenomenologi e dei teologi (9).

Ho già respinto tale riduzionismo materialista e fisicalista (10). Qui vorrei riprendere la questione daccapo, segnalando in prima istanza che il problema filosofico mente-corpo non può essere sbrigativamente equiparato al nesso mente-cervello, perché ciò costituisce un'indebita riduzione che urta con i risultati dell'*indagine metafisica della persona umana*, e in particolare dell'antropologia filosofico-fenomenologica di Edmund Husserl e di Edith Stein, come subito si vedrà. E in secondo luogo, che nella contemporaneità i temi filosofici del soma o corpo fisico e della corporeità vivente o animata trovano proprio in area fenomenologica densi contributi di ricerca, riconducibili per un verso alla metafisica aristotelico-tomista (11), che opportunamente individuava l'umano nel nesso *anima-corpo*, e per l'altro all'antropologia paolina, tripartita in *corpo, anima e spirito* (12). Come è noto, da questo proficuo intreccio ellenico ed ebraico-cristiano è sorta la civiltà occidentale.

In vista del coglimento della *verità metafisica* della persona umana, sposterei pertanto l'attenzione dalla disputa tra il primato del linguaggio sul pensiero – *linguistic turn* (filosofia del linguaggio) – e viceversa – *cognitive turn* (filosofia della mente e neuroscienze) – all'esame dell'*erleben* della coscienza, così come è stato introdotto e sviluppato dalla scuola fenomenologica.



## 1. Significato di un'analitica fenomenologica

Se l'oggetto di un'antropologia autenticamente filosofica è l'indagine metafisica della persona umana colta nella sua essenza, il metodo fenomenologico come messa in evidenza dell'essenza costituisce un'opzione complementare, e non un'alternativa, alla dottrina tomista. Per comprendere adeguatamente tale assunto, si rendono necessarie alcune preliminari considerazioni teoretiche: la metafisica aristotelica della sostanza, questa grandiosa grammatica ontologica dell'*ousia*, è il linguaggio che per quasi dieci secoli la tradizione occidentale ha utilizzato per parlare della persona umana come esistenza individuale di una natura razionale, ossia come *naturae rationalis individua substantia*, secondo la ben nota definizione del *Contra Eutichen et Nestorium* di Boezio. La quale mette in evidenza che la persona umana non può essere una semplificazione del suo concetto di specie né ridotta a un mero "caso" dell'universale; al contrario, ciascuna persona costituisce l'unicità e l'irripetibilità del compimento individuale della vita umana, la modalità originaria e singolare con la quale la natura razionale si compie individualmente. Sotto questo aspetto, la definizione di Boezio costituisce il solido fondamento di tutta la tradizione medievale; proseguendo in tale direzione, Tommaso d'Aquino parlerà a sua volta di persona come *nomen rei*, titolare o portatore di un nome proprio, e dunque *nomen dignitatis*, con chiare connotazioni assiologiche: «Gli individui sostanziali, a preferenza degli altri, hanno un nome proprio e si dicono ipostasi o sostanze prime. L'individuo particolare poi si trova in modo ancora più perfetto nelle sostanze ragionevoli che hanno il dominio dei propri atti, che agiscono per se stesse (*per se agunt*) e non sono solo spinte ad agire dall'esterno come gli altri enti: e le azioni, invero, sono caratteristiche proprio degli enti singolari. Perciò, tra tutte le altre sostanze, gli individui di natura ragionevole hanno un nome speciale. E questo nome è *persona*» (13).

Sarà poi la tradizione teologica trinitaria a illuminare la nozione di persona umana nel contesto della riflessione sul *mysterium Trinitatis* e sulla teo-logica della relazione intra-trinitaria: "persona" diviene allora un nome che è possibile declinare soltanto al plurale, come evento per essenza intersoggettivo. Filosoficamente come teologicamente, il cuore del problema è dunque dato dalla nozione di "alterità personale", declinata tanto in senso orizzontale quanto in senso verticale (14).

È noto e unanimemente riconosciuto il contributo fenomenologico all'analisi filosofica dell'essere umano e in particolare dell'alterità quale radice originaria della soggettività. In polemica con l'empirismo e con il positivismo del suo tempo, Edmund Husserl considera la filosofia una scienza che ha a che fare con la conoscenza dell'*essere vero delle cose*; in tal senso, nello scritto *Einführung in die Philosophie* Edith Stein richiama l'espressione platonica *ontos on*: nella misura in cui la filosofia fenomenologica è analisi eidetica, la si può definire ontologia. Ecco il passo in questione, che cito per esteso: «Le scienze positive si fermano agli oggetti così come si trovano nel mondo, cercando di esaminare le caratteristiche di fatto. Muovono e si trasformano in esperienza scientifica a partire dall'atteggiamento naturale, sollecitate dall'interesse teoretico. Al contrario ciò che interessa la filosofia non è la caratteristica fattuale degli oggetti. In un certo senso, è sempre accidentale il modo in cui gli oggetti sono di fatto caratterizzati. Ma l'oggetto non è soltanto quello che si trova in questa o quella circostanza, non ha soltanto caratteristiche accidentali, ma possiede anche un'*essenza*, qualità che ad esso competono necessariamente, e senza le quali non potrebbe essere. Questa essenza delle cose, il loro *essere autentico*, il loro *ontos on* (come lo ha definito Platone) è ciò a cui ha mirato la filosofia. E nella misura in cui la filosofia è ricerca dell'essenza, la si può definire *ontologia*» (Stein, 1998, p. 38).

Si tratta del tentativo sistematico di separare, rispettivamente, il logico dall'empirico, l'intenzionale dal fattuale, l'atteggiamento fenomenologico dall'atteggiamento naturale o fenomenico. Ma come stanno le cose a proposito dell'essere umano? La persona umana è esplicitamente intesa da Husserl come spirituale, soggetto degli atti razionali, io libero: «Bisogna circoscrivere la "persona" in un senso specifico rispetto al soggetto empirico generale e unitario: la persona, cioè il soggetto degli atti che vanno valutati dal punto di vista della ragione, il soggetto *responsabile di se stesso*, il soggetto libero o asservito,



non libero; la libertà presa in un senso particolare, nel senso probabilmente più genuino [...]. Gli spiriti sono quei soggetti che compiono *cogitationes*, che si trovano su questa base e che sono cointrecciati in più ampi contesti, entro cui agiscono *motivazioni di ordine superiore*, vere e proprie *motivazioni razionali*. Lo *spirito* non è l'io astratto, l'io degli atti della presa di posizione; è invece la *piena* personalità, è l'uomo-io, l'io prendo posizione, penso, valuto, agisco, realizzo certe opere, ecc. A me inerisce poi una base di vissuti e una base naturale (la "mia natura") che si manifesta nella vicenda dei vissuti» (15).

Husserl presenta una teoria dell'intenzionalità che, una volta effettuata la sospensione della mera fattualità (*epoché*), si avvale di una descrizione essenziale di ciò che si manifesta nel contenuto degli atti puri di coscienza o vissuti (*Erlebnisse*). Diversamente dai fenomeni fisici e/o naturali, ogni fenomeno mentale ha cioè un contenuto, un correlato oggettivo che si tratta di mettere in evidenza: è, questo, un metodo analitico volto ad accertare il campo entro il quale si danno e la comprensione del significato e l'atto originario che pone la significazione stessa. In questo senso, la fenomenologia è un'*analitica epistemologica*, oltre che eidetica e/o essenziale. La vita di coscienza consiste nel porre un riferimento a qualcosa che viene rappresentato, percepito, desiderato, creduto...: ma quando un atto ha la specifica caratteristica dell'intenzionalità? Come deve essere effettuato un riferimento, affinché sia lecito parlare di un contenuto di coscienza? Il vedere, rappresentare, percepire oggetti può essere interpretato come un pensare che consente di enunciare proposizioni?

In modo sintetico ed efficace, Edith Stein spiega: «Ogni pensiero è sempre pensiero *di* oppure *su* qualcosa, oppure forma di qualcosa. Quando il qualcosa è riempito, il pensato ha un senso *pieno* [...]. L'essere è *uno*, e tutto ciò che è, vi partecipa. Il suo *senso pieno* corrisponde alla pienezza di ogni ente. Quando parliamo di *essere*, intendiamo tutta questa pienezza» (Stein, 1988, p. 354).

Con il linguaggio tecnico di Husserl, che si sofferma in particolare sul rapporto "percepire-percepito" distinguendo il momento noetico da quello noematico: «Ogni vissuto intenzionale, grazie ai suoi momenti noetici, è appunto noetico; ciò significa che esso include per essenza in sé qualcosa come un "senso", e compie sulla base di questi conferimenti di senso e unitamente a essi operazioni successive che diventano appunto "sensate". Fa parte di questi momenti noetici per esempio il dirigersi dello sguardo dell'io puro verso l'oggetto da esso "preso di mira" grazie al conferimento di senso, ossia verso l'oggetto che esso "ha in mente" [*der ihm "im Sinne liegt"*]. Alla molteplicità di dati che compongono lo statuto effettivo, noetico, corrisponde sempre una molteplicità di dati che possono essere esibiti, nel quadro dell'intuizione veramente pura, in uno *statuto noematico* correlativo, o più brevemente, nel *noema*. La percezione, per esempio, ha il suo noema, più radicalmente il suo senso percettivo, ossia il *percepito come tale*. Nel quadro del nostro atteggiamento fenomenologico possiamo e dobbiamo porre la questione eidetica: *che cosa è il "percepito come tale", quali momenti essenziali implica in sé in quanto noema percettivo?* Noi troviamo la risposta dirigendo il nostro sguardo puro verso ciò che è dato nella sua essenza, e possiamo descrivere fedelmente, in perfetta evidenza, "ciò che si manifesta" come tale. In altri termini: noi possiamo "descrivere la percezione sotto l'aspetto noematico"» (Husserl, 1952/2002, p. 224) (16).

Numerosi sono i quesiti sollecitati da tale impostazione, che intersecano problemi di logica e di filosofia del linguaggio (17), di epistemologia, metafisica e filosofia della mente; ma ancora più nello specifico, notevoli sono i guadagni teorici di un'analitica fenomenologica della *persona umana* relativamente al *mind-body problem* e al connesso tema dell'alterità quale inveramento della soggettività personale. È ben nota, infatti, la riflessione di Husserl secondo la quale un soggetto prima dell'*Einfühlung* non è persona (18), successivamente ripresa nella sua portata di novità da Edith Stein e dalla *via individuationis* da lei proposta in continuità con la tradizione cristiana. Ma procediamo per gradi.



## 2. La questione mente-corpo. Metafisica, fenomenologia, psicologia

La questione mente-corpo informa la quasi totalità dell'epistemologia contemporanea nell'area di ricerca analitica che interseca le scienze cognitive e le neuroscienze; la nozione metafisica di "anima", invece, è ormai in disuso in quell'Occidente che l'ha filosoficamente prodotta, elaborata, articolata (19): attualmente, il termine è stato rimosso dalla cultura, dal sapere e persino dal linguaggio ordinario e mediatico, preferendogli generalmente quelli più neutri e più laici di "psiche" e di "mente". Ma nell'epoca pre-moderna, il rapporto mente-corpo era stato più efficacemente denotato con l'espressione di anima-corpo: se per la scolastica medievale la *mens* era la radice comune dell'intelletto e della volontà, cioè delle due facoltà dell'anima razionale umana, l'arco di tempo che si distende dal moderno al post-moderno ne ha diversamente inteso e declinato il significato. Conviene allora approcciare la questione sin dagli esordi della civiltà occidentale.

La parola greca *psyché*, solitamente tradotta con *anima*, è presente già nei poemi omerici con il significato di "soffio vitale". A sua volta il termine "anima", di derivazione latina, presenta la stessa radice del greco *ánemos* ("vento") e lo stesso significato di *spiritus* – in greco *pnéuma* ("aria", "soffio", "respiro") –, a indicare metaforicamente il principio immateriale che vivifica il corpo e che al contempo fonda e dirige ogni atteggiamento e dimensione della vita autenticamente umana: una solida testimonianza etimologico-semanticamente che l'intreccio tra la civiltà ellenica e la cultura latino-cristiana permane fecondo nonostante i tentativi di fagocitare quest'ultima nell'altra, di cancellarne la traccia di senso con un'indebita operazione omologante. Ma c'è ancora di più. Nell'antropologia ebraica veterotestamentaria l'anima è *nepheš*, termine che in modo unitario abbraccia la vita vegetativa e la vita spirituale e che da un punto di vista semantico si avvicina alla parola *rûah* ("respiro", "soffio"), designando in ultima analisi l'unica forza vitale alla quale si riferiscono le manifestazioni sensibili e spirituali dell'umano. In questo complesso intreccio e nel riconoscimento delle singole grandezze che ne annodano i fili mi sembra si giochino tanto l'autocomprensione quanto il futuro dell'Occidente.

La cultura ellenica, culla della cultura occidentale, ha declinato il senso di questo "soffio vitale" secondo diverse modalità e sfumature di pensiero. Tre sono quelle che hanno generalmente prevalso: 1) l'anima in quanto parte del corpo, consistente di una materia sottile che fornisce vitalità e dinamismo alle membra (Democrito, Epicuro); 2) l'anima eterna e immortale, prigioniera di un corpo finito e perituro sino alla morte, e da esso assolutamente distinta (Platone); l'anima in quanto *entelécheia*, principio determinante la corporeità. In quanto forma del corpo, l'anima gli dà vita, movimento, sensibilità e, nel caso dell'essere umano, pensiero, *lógos*: Aristotele parla infatti di un'anima "nutritiva" o "vegetativa" per le piante, di un'anima "sensitiva" per gli animali e di un'anima "razionale" per l'essere umano. Sempre lo Stagirita identifica *psyché* ("soffio") con *bíos* ("vita"), mantenendo e ampliando il significato omerico di "soffio vitale", ora filosoficamente rafforzato.

Da un punto di vista filosofico, il rapporto mente-corpo si configura come un duplice problema: quello *psicologico* della relazione tra le funzioni superiori della psiche e le funzioni neurofisiologiche del soma; e quello *metafisico* della relazione tra il soggetto di queste facoltà superiori spirituali (libertà, intelligenza, volontà, motivazione, responsabilità) e il soggetto delle funzioni neurofisiologiche del corpo. Tornano quindi in gioco, in un rimando tanto interessante quanto complesso, i termini *corpo*, *psiche*, *anima*, *spirito*, *mente*. I quali sono di volta in volta utilizzati, respinti o valorizzati a seconda delle impostazioni e degli orientamenti di pensiero. Nella filosofia moderna, la questione mente-corpo si evidenzia con Cartesio, il quale difende una concezione riduttivamente meccanicistica della vita e degli organismi viventi: egli nega l'esistenza dell'anima nutritiva, che Aristotele indicava come peculiare delle piante; afferma che gli animali sono delle macchine inconsapevoli di sé e che il corpo umano è un meccanismo guidato da un intelletto e da una volontà libera, che il filosofo francese, volendo ulteriormente prendere le distanze dall'aristotelismo, chiama *mens*, cioè pensiero, coscienza. Di qui il celebre *cogito, ergo sum (res cogitans)*. E di qui la rilevanza non solo



semantica del termine "mente", destinato a imporsi sulla scena culturale e a rimpiazzare il *lógos* e la *psyché* della filosofia classica: tale consapevolezza è infatti irriducibile a qualcosa di fisico ed equivale a una sorta di modificazione di quella sostanza immateriale che "io" sono, cioè della mia *mens* o *esprit*, come pure suonerà la traduzione francese accettata da Cartesio stesso. Dai termini *mens* ed *esprit* deriveranno nella modernità tutte le nozioni con le quali nelle lingue occidentali ci si riferisce a quello spazio interiore soggettivo accessibile soltanto per introspezione: *mind* e *spirit* in inglese, *mente* e *spirito* in italiano, *mente* ed *espíritu* in spagnolo.

Con Cartesio, il dualismo tra anima e corpo si spinge all'estremo, come insanabile contrasto tra la *res cogitans* ("cosa pensante" il senso del mondo e dell'umano che abita il mondo: la *mente*) e la *res extensa* ("cosa estesa" misurabile e quantificabile secondo le leggi "esatte" della fisica: il *corpo*), dando pertanto vita a quel dualismo psicofisico che per lungo tempo ha pesantemente condizionato le scienze umane e la filosofia. Nella cultura anglosassone, è stato David Hume a respingere la sostanzializzazione cartesiana della coscienza e del pensiero e a denotare con il termine *mind* l'insieme degli stati coscienti come riduttivamente empirici, fisiologici, materiali, secondo una logica della misura, della quantificazione e del calcolo. Soltanto alla fine dell'Ottocento lo psicologo Franz Brentano ha proposto una concezione diversa e innovativa del "mentale", distinguendolo da ciò che è meramente fisico o somatico per una caratteristica fondamentale: l'*intenzionalità*, la capacità di dirigersi verso, di riferirsi e di relazionarsi a qualcos'altro da sé, ovvero di possedere un contenuto. Tale concezione era destinata a lasciare un segno profondo in due illustri allievi di Brentano: Sigmund Freud – con la sua teoria dell'inconscio, un'attività "mentale" non meramente fisiologica, anzi dotata di significato e tuttavia non consapevole – ed Edmund Husserl – il padre della scuola fenomenologica, che ha posto l'accento sulla centralità dell'io intenzionale (o coscienza) nel doppio movimento di indagante e indagato e del fluire della sua vita corporea, psichica e spirituale.

Edith Stein chiarisce: «Colui che non vuole parlare di anima (*Seele*) delle piante, non può riconoscere ad esse neppure un corpo (*Leib*) nel senso più alto della parola. Deve allora usare un altro termine per distinguere questi esseri materiali viventi dagli esseri inanimati. Abbiamo studiato la dottrina *tomistica* dell'anima, che con Aristotele vede nell'anima la forma essenziale di tutti gli esseri viventi, e che distingue diversi gradi di questa forma, a seconda che si tratti solo di una struttura materiale vivente oppure anche di una vita *interiore*, e a seconda che questa vita interiore sia solo sensibile o anche spirituale. Secondo questi gradi si distingue l'anima delle piante, degli animali e degli esseri umani (vegetativa, sensitiva, razionale), precisamente così: il grado superiore agisce anche come grado inferiore svolgendo inoltre un compito specifico. Abbiamo chiarito il significato della forma, da intendersi nel significato aristotelico-scolastico, dicendo che dà all'ente la sua determinazione essenziale: negli esseri corporei inanimati è semplicemente ciò che dà le caratteristiche specifiche al loro essere materiale, l'estensione, il moto e l'azione, e il senso spirituale che si esprime nella particolarità delle sue espressioni formali. La caratteristica differenziante le forme *viventi* dalle forme inanimate è la loro forza superiore alla materia, che è in grado di mettere insieme una molteplicità di formazioni materiali già presenti e di trasformarle formandone un tutto, e che riceve l'unità formale conseguente alle continue mutazioni della materia e la perfeziona» (Stein, 1988, p. 390).

Ben si capisce perché in *Endliches und ewiges Sein*, come anche in *Potenz und Akt*, la Stein abbia più volte citato la collega fenomenologa Hedwig Conrad-Martius, la quale aveva indagato "realisticamente" (*Realontologie*), con l'ottica aristotelica dell'*entelecheia*, la straordinaria interconnessione tra la vita delle piante, degli animali e degli esseri umani (20), soffermandosi in particolare sull'anima umana, come risulta dal seguente dialogo metafisico tra Psilandro e Montano:

«Montano - Esiste senz'altro, sotto un certo rispetto, un nesso molto stretto tra l'anima nel senso pregnante del termine e il corpo. Ma questo nesso è appunto fondamentalmente diverso rispetto a quello tra il corpo e "l'io *tout court*", come dice Lei.



L'essere animato delle mie mani non consiste di certo in un mio reale inabitare con la mia anima "nelle" mani, così come si poteva dire in relazione all'io corporeamente costituito? Psilandro - Sembra senza dubbio di no.

Montano - Noi vogliamo determinare un "luogo" per l'anima, vogliamo trovare "dove" s'inserisce propriamente nella totalità dell'io che è così complessa nella sua struttura. Non le sembra ora giustificato se si dicesse che l'io si "eleva" verso lo spirito o verso l'essere spirituale, che esso, attraverso il corpo, è formato interiormente o esteriormente nell'essere esteriore o nell'esistenza? E nell'anima, com'è che stanno ora le cose? Mostrando che l'io si manifesta nello "spirito" al di là di sé, dunque spontaneamente nel corpo o all'interno dell'esistenza esterna, non si rappresenta in quel caso l'anima quale centro adeguato o come punto mediale per la totalità di quell'io che ha una certa forma e una certa struttura?

Psilandro - Non si potrebbe forse aggiungere che l'io, nello spirito, è sviluppato in altezza, e che nel corpo lo è per così dire in "ampiezza", mentre nell'anima lo sarebbe in "profondità", o lo sarebbe dentro la sua più propria profondità?

Montano- Sì. Lei in un punto ha toccato una cosa assolutamente giusta: se io ho definito l'anima il "punto centrale" dell'io nella sua interezza, con ciò siamo rimasti fermi ancora alla posizione dell'anima all'interno dell'interezza dell'io; l'anima la otteniamo soltanto se, come Lei dice, ci inoltriamo nella profondità dell'io» (Conrad-Martius, 2006, pp. 71-73).

Dal definitivo superamento del dualismo psicofisico cartesiano si è dunque originata una più complessiva e al tempo stesso specifica visione di ciò che è "corpo" e di ciò che è "mente", tanto nell'elaborazione fenomenologica - con le decisive distinzioni di Husserl (21) tra corpo fisico (*Körper*) e corporeità vivente (*Leib*), tra presenza originaria (*Urpräsenz*) e appresenza (*Appräsenz*), riprese dalla sua allieva Edith Stein (1970/1996) che ha poi sottilmente indagato ciò che è "psiche" (*Psyche*), ciò che è "spirito" (*Geist*) e ciò che è "anima" (*Seele*) - quanto nella teoria freudiana delle pulsioni, incentrata sulla visione del corpo quale fonte delle rappresentazioni psichiche.

### **2.1. Erleben intenzionale e vita dello spirito**

Come è noto, l'*erleben* fenomenologico richiama il "vivere interiore" di Agostino e il suo tipico dinamismo; secondo Edith Stein, la vita dello spirito ha inizio con quei fenomeni caratterizzati dal movimento verso qualche cosa e denominati atti (*Akte*) o vissuti intenzionali (*intentionale Erlebnisse*). L'intenzionalità risulta specifica della vita della coscienza, mentre nei processi più propriamente psichici essa si riscontra soltanto in una prima e ancor vaga forma. L'atto della riflessione, in particolare, è quel vissuto intenzionale centrale che consente la descrizione degli altri atti; tra questi, riveste un ruolo decisivo la motivazione, la quale acquista nella sfera dello spirito una posizione di primaria importanza per la connessione con la libertà. Lo sfondo nel quale Edith Stein si muove è quello husserliano: la comune esigenza è quella di intendere l'unità della struttura della persona umana nonostante la complessità della sua costituzione. Già Husserl ne aveva descritto le tre dimensioni essenziali - corporeità vivente, attività psichica, sfera spirituale - come altrettante sfumature di un'unica, profonda realtà; egli aveva rintracciato i vissuti presenti sotto le determinazioni tradizionali di anima e corpo, le quali non venivano negate, ma indagate analiticamente attraverso un lungo processo di chiarificazione. Sia detto solo per inciso che proprio la mancanza di tale chiarificazione è ciò che il fenomenologo aveva duramente rimproverato a Cartesio nella prima delle sue meditazioni (22).

Edith Stein prosegue nella direzione indicata dal maestro e individua in ogni essere vivente un nucleo (*Kern*) o centro dell'identità personale: l'*anima*, la cui vita è guidata dall'interno e dall'alto, tra interiorità e trascendenza. Essa è la forma di tutto l'individuo psicofisico, la radice fontale della persona umana. In quest'ottica, il *Leib* non può essere considerato quale "prigione" dell'anima, che la ostacolerebbe impedendole di elevarsi, quanto il suo "specchio", nel quale la vita interiore si riflette e attraverso il quale l'invisibile si rende visibile. Il corpo vivente animato viene con ciò illuminato, la medesima luce che riempie l'anima lo penetra e vi si irradia, facendone la dimora preposta per l'attuazione di una vita concretamente libera. A questo punto la distinzione tra "anima" e "spirito" diventa talmente sottile da risultare quasi evanescente: se con lo spirito ci si





rivolge intenzionalmente verso il mondo, l'anima invece lo accoglie in sé e si congiunge ad esso – ogni anima in modo peculiare, proprio. Ma questa differenza svanisce nel momento in cui quel pieno accoglimento consiste in un afferrare nell'anima e con l'anima, ovvero nell'emergere dell'anima da se stessa – si tratta in realtà di un'azione prettamente spirituale. Edith Stein conclude che la vita dell'anima, dal momento che emerge da se stessa e può fare la comparsa dinanzi al mondo, è un'attualità spirituale.

In area francese, Maurice Merleau-Ponty (1945/2003, p. 271) ha respinto il dualismo cartesiano che definisce il "corpo" come mera somma di parti senza interiorità (corpo-oggetto) e l'"anima" come un essere completamente presente a se stesso senza distanza (coscienza-soggetto). Proprio al contrario, l'esperienza della corporeità ci rivela un modo d'esistenza complesso, irriducibile alla mera somaticità: se la si pensa come un fascio di processi in terza persona – "vista", "motilità", "sessualità" –, ci si accorge che tali "funzioni" non possono essere collegate tra di esse e al mondo esterno da rapporti di causalità, ma sono tutte riprese e coinvolte in un dramma unico. Il corpo non è quindi un oggetto, una cosa o un fatto, e per lo stesso motivo la coscienza che ne abbiamo non è un pensiero. Sia che si tratti del corpo altrui o del mio corpo proprio, c'è un solo modo di conoscere il corpo umano: viverlo, e cioè far nostro il dramma che lo attraversa.

Più avanti si vedrà l'importanza di queste e delle seguenti argomentazioni originariamente fenomenologiche sull'esperienza "in prima persona" nel confronto con le più recenti scoperte delle neuroscienze (23) e in particolare della neurofisiologia, nelle quali l'*Einführung* gioca un ruolo determinante.

Prima di procedere a questo esame, vorrei ricordare sia pure di passaggio gli importanti contributi dell'analisi esistenziale (*Daseinanalyse*) dello psichiatra svizzero Ludwig Binswanger, il quale ha esplicitamente definito la lacerante scissione cartesiana dell'essere umano in *res cogitans* e *res extensa* come «il cancro di ogni psicologia» (Binswanger, 1973, p. 22). Muovendosi tra Husserl e Heidegger, egli ha lavorato sui temi della co-presenza e del co-esserci, segnalando al contempo il pericolo della perdita del *proprium* dell'umano a causa dei processi di massificazione. Superando il momento riduttivamente diagnostico e obiettivante, la via indicata da Binswanger reca la traccia di una profonda esperienza della realtà clinica, che indaga "come" si incontra l'altro secondo la modalità patica costitutiva di ogni relazione interpersonale: «Chi sia da considerare come malato mentale lo decide la psicopatologia clinica; ma in che cosa il malato come uomo compreso a partire dall'essenza umana o dall'esserci umano si distingue dall'uomo sano, questo solo l'analisi esistenziale (*Daseinsanalyse*) lo può indicare e dire in un linguaggio adeguato all'esistenza umana. Lo psichiatra è appagato solo quando vede che e come si chiude il circolo del reciproco rapporto tra psicopatologia e analisi esistenziale» (Binswanger, 1957, p. 38).

### 3. Sul sentire empatico

Si è molto discusso sul debito intellettuale di Edith Stein nei confronti del suo maestro, ed è un fatto che Husserl (24) si sia occupato dell'empatia sin dal 1905, sia pure non in modo sistematico e unitario; egli ha poi precisato i nodi della sua ricerca nei *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910-11), nelle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, il cui primo volume risale al 1913, e ancora nelle *Cartesianische Meditationen*, il celebre ciclo di lezioni tenute nel 1929 alla Sorbona di Parigi. Ciò per puntualizzare che all'interno delle indagini fenomenologiche il problema dell'empatia è un tema antico, della cui importanza è consapevole lo stesso Husserl: egli lo affronta nell'ampia sfera dell'intersoggettività a proposito dell'io estraneo (*fremde Ich*). Le lezioni di Husserl su *Natura e spirito*, nelle quali affermava che il mondo oggettivo può essere sperimentato soltanto da soggetti in rapporto di reciproca comprensione e/o empatia (*Einführung*), e che pertanto l'esperienza di individui altri è il presupposto della conoscenza del mondo naturale o "esterno", costituiscono il programma di una fitta serie di indagini filosofiche, successivamente sviluppate dai suoi più stretti collaboratori e in particolare da Edith Stein. Dove il guadagno è duplice, metodologico e contenutistico: se da un lato siamo in presenza di un lavoro comunitario in sintonia con l'idea stessa di comunità, nozione studiata nei suoi tratti essenziali dai



membri della scuola, dall'altro si tratta anche di una rigorosa indagine epistemologica sulla configurazione del sapere nella cultura occidentale.

Il merito della Stein è proprio quello di aver sottoposto ad analisi fenomenologica il vissuto empatico con uno studio scientifico serio, rigoroso, coerente e unitario (Stein, 1985), gettando luce sulle modalità con le quali l'alterità personale si presenta a una coscienza cosciente. Al riguardo, è forse il caso di procedere a un breve chiarimento. Per Husserl l'empatia è il presupposto che consente di giungere alla conoscenza del mondo oggettivo, la costituzione del quale risulta comunque legata alla relazione intersoggettiva; Edith Stein, invece, propone una vera e propria fenomenologia dell'atto empatico, ne descrive l'essenza, ne individua la genesi e la struttura, ne indaga le modalità di attuazione: è infatti interessata alla conoscenza dell'esperienza altrui nell'ambito dello psicofisico e dello spirito. La sua attenzione è dunque rivolta tanto al polo intersoggettivo, quanto alla radice della soggettività, la *via individuationis*.

Empatizzare significa "sentire dentro l'altro". Nelle varie lingue occidentali moderne il verbo "sentire" è polisemantico: può significare ascoltare, udire (un suono, una voce, una melodia), sentire in senso sentimentale o emozionale (amore, gioia, dolore, malinconia), provare una sensazione (il caldo o il freddo, oppure un sapore, un odore), cogliere in modo immediato e intuitivo, ecc. In tedesco, dal verbo *fühlen* – simile all'inglese *to feel* – si specifica *ein-fühlen* ("sentire in"), il cui sostantivo corrispondente è *Einfühlung*. Utilizzando il greco *pathos*, il termine impiegato da Edith Stein è stato tradotto con "entropatia" o "empatia" ("sentire dentro l'altro"). Con l'analisi dell'*Einfühlung* la fenomenologa chiarisce la relazione tra *ego* ed *alter ego*, getta luce sul tema dell'intersoggettività già proficuamente studiato da Husserl e indaga la possibilità di cogliere in modo non-originario un vissuto estraneo originario, ossia l'alterità. L'empatia è un *Erlebnis sui generis*, che mi consente di afferrare che l'altro è portatore di una vita psicofisica e spirituale analoga alla mia; in modo speculare, sono in grado di cogliere la mia struttura costitutiva in relazione all'altro soggetto, sebbene tra i due non vi sia identità, coincidenza e tanto meno assimilazione annientante.

### 3.1. Corporeità vivente e intersoggettività

Il contatto, l'incontro con l'altro avviene grazie all'unico dato oggettivabile dell'alterità: il *Leib*. Attraverso la presenza di numerosi vissuti, del cui fluire si ha coscienza, si dischiude il significato della relazione intersoggettiva grazie al *medium* della corporeità vivente. Il *Leib* è dunque un imprescindibile medio di relazione: attraverso un gioco sottile di percezione e appercezione, consente il cogliimento del corpo, della psiche e dello spirito di altri io. D'altro lato, l'*alter ego* mi costituisce, mi individua, legittimando la fondazione ontologico-fenomenologica dell'essere umano e conferendo senso e pregnanza al polo intersoggettivo, individuato in tal modo allo stato nascente, nel suo momento topologico, come pura relazione. Lungi dal costituire una prigionia, il *Leib* designa l'irripetibile peculiarità di ogni essere umano, che rivela già nella propria corporeità vivente la sua unicità, dignità, inviolabilità, libertà. Il legame del corpo fisico a un soggetto, infatti, non può essere ridotto alla semplice inseparabilità spaziale; si tratta, piuttosto, di un *Leib* che *sente*, che percepisce e che appercepisce. Attraverso l'empatia, mi rendo conto che l'altro sta vivendo una serie di atti motori e percettivi che rimandano alla corporeità (*Leib*); altri di tipo reattivo, impulsivo e istintivo che si riferiscono alla sfera mentale o psichica (*Psyche*); altri ancora che implicano la sfera dei valori e comportano prese di posizione volontarie, scelte consapevoli, decisioni libere, e riguardano appunto la motivazione, la libertà, la responsabilità, rimandando pertanto a una dimensione che con termine unitario Edith Stein chiama spirituale (*Geist*). Spiritualità personale significa vigilanza e apertura: non solo io sono, non solo vivo, ma sono consapevole del mio essere e del mio vivere, e tutto in un unico atto. La forma originaria del sapere, propria dell'essere e della vita spirituale, non è quella di un sapere a posteriori, riflessivo, in cui la vita diventa oggetto di sapere, ma è come un sapere originario circa l'altro da sé. Ciò vuol dire essere nelle altre cose, guardare dentro un mondo che sta di fronte alla persona. Per quanto riguarda la *via individuationis*, il nucleo (*Kern*) o radice della persona umana possiede una certa qualità interiore, diversa da individuo a individuo, che determina la pienezza e la vitalità dell'agire; la sua ampiezza e la sua profondità ne descrivono il modo di essere, questa



sua peculiare, unica, irripetibile individualità, la quale conferisce un'impronta unica, originale, a tutto ciò che da tale nucleo proviene: «In ogni essere vivente c'è, a differenza dei corpi materiali, un *nucleo* o un *centro* che è l'autentico *primum movens*, ciò da cui, da ultimo, prende il suo avvio il movimento proprio. Tale nucleo è ciò per cui si può dire in senso stretto che l'essere vivente *vive*, mentre per il corpo che ad esso appartiene vale soltanto il fatto che è *animato*. La "vita" si esprime nel fatto che il "nucleo" si autodetermina, e questo si verifica per la totalità dell'essere vivente. L'essere delle cose materiali è un mantenersi nel tempo, all'interno del quale la sua condizione o rimane invariata o subisce cambiamenti a causa degli effetti delle circostanze esterne. L'essere degli esseri viventi è un continuo *processo di sviluppo*, nel quale il mutamento delle condizioni esterne ha la sua origine nel nucleo» (Stein, 1998, p. 164). L'unità reale di "anima" e di "corpo vivente", continua la filosofa fenomenologa, è una "persona": tutto ciò che è corporeo-vivente (*Leibliche*) ha una parte interna, interiore, intima, e dunque il corpo vivente non è semplicemente un corpo che percepisce, ma appartiene a un soggetto, a un io che attraverso di esso sente i suoi stati e che a sua volta può entrare in profondo contatto con ciò che l'*alter-ego* vive e sente.

A proposito del rapporto tra soggettivo e intersoggettivo, giova qui ricordare la riflessione husserliana nella Quinta delle sue *Cartesianische Meditationen*: intrecciati in modo tutto proprio ai corpi, come oggetti psicofisici, gli altri sono nel mondo; entro il suo vivere coscienziale, l'io esperisce il mondo insieme agli altri, e il senso di tale esperienza implica che gli altri non siano formazioni sintetiche private dell'io, ma costituiscano un mondo estraneo all'io, come *intersoggettivo*, un mondo che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti. Secondo Husserl, è un problema filosofico del tutto speciale quello dell'*esserci-per-me* degli altri, che poi è il tema della teoria trascendentale dell'*esperienza dell'estraneo*, ossia dell'analisi del vissuto empatico: «Subito si vede che l'importanza di una tale teoria è molto maggiore di quel che sembra a prima vista, in quanto essa parimenti fonda una teoria trascendentale del mondo oggettivo e anzi in modo completo, specialmente riguardo alla natura oggettiva. Al senso d'essere del mondo, specialmente della natura in quanto oggettiva, appartiene l'*esserci-per-ognuno*, come sempre da noi cointenzionato quando parliamo di realtà oggettiva. Inoltre al mondo dell'esperienza appartengono oggetti con predicati *spirituali*, che per loro origine e senso rimandano a soggetti e in generale a soggetti estranei e alla loro intenzionalità attivamente costitutiva» (25). Poco oltre, il fenomenologo precisa ulteriormente il nesso di senso che lega l'*ego* e l'*alter-ego* in questi termini: «Ciò che mi è specificamente proprio in quanto sono un ego, il mio essere concreto come monade, che esiste puramente in me stesso e per me stesso in proprietà esclusiva, comprende ogni intenzionalità e quindi anche quella che è diretta all'estraneo. Nell'intenzionalità così delineata si costituisce il nuovo senso d'essere che oltrepassa il mio ego monadico nella identità che gli è propria e si costituisce un ego non come io stesso, che però si *rispecchia* nel mio io proprio, nella mia monade. Il secondo ego non è semplicemente presente, ma è costituito come "alter-ego", ove quest'ego incluso nella espressione alter-ego sono proprio io stesso nel mio proprio essere. L'*altro*, per il suo senso costitutivo, rinvia a me stesso; l'altro è rispecchiamento di me stesso» (26).

#### **4. *Einfühlung* e *mirror neurons*. Filosofia e neuroscienze in dialogo**

A proposito del controverso nesso mente-cervello e del suo indebito riduttivismo, filosoficamente dibattuto soprattutto nell'area di ricerca analitica della *Theory of Mind*, nell'ultimo decennio è stata la neurofisiologia a compiere passi da gigante e a confermare indirettamente le analisi fenomenologiche di Husserl, Stein e Merleau-Ponty su soggettività e intersoggettività, sino al punto di formulare l'esigenza di «fenomenologizzare le neuroscienze cognitive, piuttosto che naturalizzare la fenomenologia [...]. Un maggiore dialogo tra neuroscienze e fenomenologia è non solo auspicabile, ma necessario. La ricerca neuroscientifica futura dovrà sempre più concentrarsi sugli aspetti in prima persona dell'esperienza umana e cercare di studiare meglio le caratteristiche personali dei singoli soggetti di esperienza» (Gallese, 2006, p. 294).



Si tratta della scoperta tutta italiana dei *neuroni specchio*, dotati di una straordinaria proprietà: quella di provocare una reazione speculare nel sistema neurale dell'osservatore passivo di un'azione (27). Essi cioè si attivano, per così dire "risuonano", sia quando un'azione è compiuta in prima persona, sia quando vediamo altri compierla, e costituiscono perciò la prova di un meccanismo neurofisiologico di base che ci consente di entrare in relazione con gli altri. Attraverso il paradigma dell'*embodied cognition*, sono state studiate modalità "come se" di interazione reciproca, le quali consentono di creare modelli del sé/altro. Secondo il modello della scienza cognitiva classica, i sistemi sensoriali registrerebbero i dati del mondo, successivamente interpretati e compresi dai sistemi più propriamente cognitivi. In quest'ottica, il sistema motorio non rappresenterebbe altro che uno strumento per tradurre in movimento le risposte elaborate dal sistema cognitivo. La scoperta dei neuroni specchio ha radicalmente mutato il modo di concepire il rapporto tra azione, percezione e processi cognitivi, ed è su questo punto che avviene l'incontro con la fenomenologia. Ciò ha consentito una più ampia esplorazione delle funzioni cognitive già a livello motorio. Notevoli le consonanze con il senso profondo della corporeità vivente quale *medio* di relazione. Ma lasciamo la parola al neuroscienziato Vittorio Gallese (2006, p. 304):

La pianificazione di un'azione richiede la previsione delle sue conseguenze. Ciò significa che quando stiamo per eseguire una data azione, siamo altresì in grado di prevederne le conseguenze. Questo tipo di predizione è il risultato dell'attività del modello dell'azione. Se fosse possibile stabilire un processo di equivalenza motoria tra ciò che è agito e ciò che viene percepito, grazie all'attivazione dello stesso substrato neuronale in entrambe le situazioni, una forma diretta di comprensione dell'azione altrui si renderebbe possibile. La ricerca neuroscientifica ci dice che le cose stanno proprio così. Il nostro cervello è infatti dotato di neuroni - i neuroni specchio - localizzati nella corteccia premotoria e parietale posteriore, che si attivano sia quando compiamo un'azione sia quando la vediamo eseguire da altri. Sia le predizioni che riguardano le nostre azioni, sia quelle che riguardano le azioni altrui, possono quindi essere caratterizzate come processi di modellizzazione fondati sulla simulazione. La stessa logica che presiede alla modellizzazione delle nostre azioni presiede anche quella delle azioni altrui. 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 pre-linguistico di simulazione motoria [...]. La presenza dei neuroni specchio fa sì che l'osservazione dell'azione altrui costituisca una forma di simulazione della stessa. La presenza di un substrato neuronale condiviso tra agente e osservatore, che sottende sia le azioni dirette verso oggetti che le azioni comunicative, costituisce uno spazio di senso intersoggettivo condiviso. Attraverso la simulazione incarnata, il corpo proprio diviene l'origine della funzione costitutiva e genetica dell'intersoggettività».

In tal modo, la strategia dei neuroni specchio fornisce la base scientifica per il superamento di quelle logiche solipsistiche ed egocentrate imperniate sul riduttivo binomio mente-cervello: la loro azione può essere codificata nella prospettiva di una



“cavità risonante virtuale”, nella quale la codificazione neurale rende interattivo e condivisibile il dialogo. Le rappresentazioni neurali che ne derivano risultano in tal modo condivise, in comune, già a livello intenzionale. L’esistenza dell’altro, degli altri, è in certo senso scritta nei nostri neuroni: di fatto, il sistema dei neuroni specchio determina il sorgere di uno spazio d’azione condiviso, nel quale si genera appunto il processo di comunicazione e di comprensione intersoggettiva. La radice della soggettività umana è in realtà una *intersoggettività originaria*. A questo proposito, conviene riprendere l’argomentazione husserliana contenuta nel secondo volume delle *Ideen*, per poi procedere a un confronto con le recenti scoperte della neurofisiologia. Secondo il fenomenologo ogni essere umano, grazie alla sua corporeità, sta nel contesto spaziale, tra le cose; ad ogni altro corpo vivo inerisce una sua vita psichica posta empaticamente, tanto che, quando un corpo vivo si muove e viene a trovarsi in luoghi sempre nuovi, si muove anche la sua psiche: la psiche è infatti costantemente fusa al corpo vivo. Per stabilire un rapporto tra *ego* ed *alter-ego*, per comunicare a qualcuno qualcosa, deve necessariamente stabilirsi una relazione corporea, una connessione attraverso processi fisici. Il fatto che il corpo vivo e la psiche formino una peculiare unità d’esperienza e che in virtù di questa unità lo psichico venga ad avere un suo posto nello spazio e nel tempo, costituisce per Husserl la base di una legittima “naturalizzazione” della coscienza (28). Ovviamente, questa sorta di “naturalizzazione” non è di tipo empirico o fattuale:

Così localizzati e temporalizzati ci si presentano i soggetti estranei. Nell’ambito di ciò che viene appresentato insieme col corpo vivo visto rientrano anche i sistemi di manifestazioni attraverso i quali a questi soggetti si dà un mondo esterno. In quanto noi, rendendoli oggetti di entropatia, li cogliamo come analoghi del nostro sé, il loro luogo ci è dato come un “qui”, rispetto al quale tutto il resto è un “là”. Ma insieme con questa analogicizzazione, che non produce un che di nuovo rispetto all’io, abbiamo il corpo vivo estraneo come un “là”, identificato col fenomeno del corpo vivo-qui. Ora, io ho anche il movimento obiettivo nello spazio, il corpo vivo estraneo viene mosso come un altro corpo, e insieme con esso “si” muove anche l’uomo e la sua vita psichica [...]. Con questa realtà io pongo un analogo del mio io e del mio mondo circostante, cioè un secondo io con i suoi “elementi soggettivi”, coi suoi dati sensoriali, con le mutevoli manifestazioni che sono sue e con le cose che attraverso queste manifestazioni si manifestano. Le cose poste dagli altri sono anche le mie: nell’entropatia io prendo parte alla posizione dell’altro, io identifico per esempio la cosa che ho di fronte a me secondo il modo di manifestarsi A con la cosa posta dall’altro nel modo di manifestarsi B. Ciò comporta la possibilità di uno scambio attraverso il cambiamento di posto: ogni uomo, di fronte alla stessa cosa in uno stesso luogo dello spazio, ha “le stesse” manifestazioni – a patto che tutti, come siamo autorizzati a supporre, abbiano una stessa sensibilità [...]. (Husserl, 2002, p. 170, § 46).

#### **4.1. Fenomenologia e neurofisiologia sull’“immediatamente condiviso”. Il terreno comune dell’esperienza umana o dell’impossibilità di un “io” senza un “noi”**

Recentemente il neurofisiologo dell’Università di Parma Giacomo Rizzolatti (2008), insieme ai suoi collaboratori, ha constatato che il meccanismo dei neuroni specchio è in grado di codificare l’esperienza sensoriale in termini emozionali. Ciò significa che la comprensione immediata, in prima persona, delle emozioni degli altri è il prerequisito



necessario per quel comportamento empatico che sottende larga parte delle relazioni intersoggettive (Rizzolatti & Sinigaglia, 2006). I neuroni specchio mappano le azioni osservate sugli stessi circuiti nervosi che ne controllano l'esecuzione attiva e consentono pertanto una rappresentazione interna, una sorta di "simulazione incarnata", di una determinata azione reale, concreta, sia essa socio-comportamentale, sia essa linguistica (Gallese, 2005). Ciò costituirebbe la "prova" neurofisiologica che l'essere umano è naturalmente sociale; e in questa direzione andrebbero ad esempio spiegate alcune patologie solipsistiche come l'autismo: sarebbe la presenza di lesioni all'interno del sistema specchio a non consentire al soggetto di entrare in contatto con il mondo circostante comune, e ciò anche dal punto di vista del ritardo linguistico.

Il problema della coscienza intenzionale, tradizionalmente proprio dell'indagine filosofica, si pone oggi allo scienziato in tutta la sua pregnanza: le due discipline, troppo spesso lontane o poco comunicanti, risultano ora significativamente intrecciate, sia pure nell'autonomia dei metodi e dei procedimenti. Ciò consente il superamento di un pregiudizio culturale purtroppo consolidato, che afferma che la filosofia non è scienza e che la scienza non fa filosofia. In termini fenomenologici, si segnala che dall'argomentazione di Rizzolatti emergono, *mutatis mutandis*, la differenza tra vissuto originario e non-originario e persino la diversa qualità del "sentire" fisico, psichico e spirituale su cui Husserl e Stein hanno tanto insistito. Certamente la prospettiva è solo quella neurofisiologica, ma lo scienziato si rende conto dei limiti imposti ai risultati della sua ricerca quando argomenta che condividere a livello visceromotorio lo stato emotivo di un altro è cosa ben diversa dal provare un coinvolgimento empatico nei suoi confronti. Per esempio, se vediamo una smorfia di dolore non per questo siamo automaticamente indotti a provare compassione: ciò spesso accade, ma i due processi sono distinti, nel senso che il secondo implica il primo, e non viceversa. Inoltre, la compassione dipende da altri fattori oltre al riconoscimento del dolore: per esempio, da chi è l'altro, da quali rapporti abbiamo con lui, dal fatto che abbiamo più o meno intenzione di farci carico della sua situazione emotiva, dei suoi desideri, delle sue aspettative (29). Questi "altri fattori" cui fa cenno Rizzolatti sono stati acutamente messi in evidenza dall'analisi fenomenologica del vissuto empatico e individuati nella sfera spirituale dei valori.

Il quesito filosoficamente rilevante è allora: l'*Erlebnis* empatico, che consente la fondazione fenomenologica-ontologica dell'alterità personale, è con ciò confermato, "naturalizzato" su basi neurofisiologiche? L'insieme degli esperimenti effettuati stabilisce infatti che il sistema dei neuroni specchio è in grado di decodificare non solo l'atto osservato, ma anche l'intenzione, lo scopo con cui esso è compiuto: in accordo con il paradigma dell'*embodied cognition* (Gallese, 2005), le intenzioni dell'*alter-ego* possono essere comprese senza alcuna mediazione riflessiva, sia essa concettuale o linguistica, attraverso ciò che i fenomenologi chiamano *Leib*. Come aveva ben individuato Merleau-Ponty, si tratta di una co-costruzione del rapporto intersoggettivo attraverso la corporeità vivente (Merleau-Ponty, 2003). Ciò significa che i neuroni specchio non "sentono": è tutto l'essere umano, strutturalmente esperienziale, che comprende ciò che l'altro prova, vive e sente, nell'insieme delle sue dimensioni costitutive, così come l'analisi fenomenologica ha evidenziato. La relazione di reciprocità che ci lega agli altri esseri umani è una condizione naturale, pre-linguistica e pre-razionale: ben oltre il dualismo cartesiano, questo importante risultato scientifico dimostra quanto artificiosa sia la dicotomia tra la "mente", intesa come capacità logico-discorsiva e calcolante, e la sfera emotiva, psicofisica, affettiva, relazionale. E come sia anche da ripensare il rapporto tra filosofia e scienza, la filosofia essendo una scienza "rigorosa" ma non "esatta" al modo delle scienze empiriche, e la scienza essendosi ultimamente imbattuta, probabilmente suo malgrado, nel problema dell'intenzionalità della coscienza.

Le evidenze sperimentali a sostegno del ruolo giocato dalla simulazione incarnata nel mediare la comprensione esperienziale delle sensazioni altrui si estendono sino all'empatizzazione del dolore: al riguardo, Gallese cita un recente studio (Singer e outros, 2004), nel quale le stesse strutture nervose risultano attivate in prima persona sia durante la somministrazione ai soggetti di stimoli dolorosi sia durante la loro percezione "simbolica" e indiretta. Come dire: l'essere umano non è semplicemente orientato o



diretto al contenuto di una percezione con lo scopo di etichettarla secondo le consuete categorie concettuali; piuttosto, ci si trova in una peculiare relazione di consonanza intenzionale con l'*alter-ego*. Si tratta di una *relazione di senso*, come Gallese non manca di sottolineare: «Grazie alla consonanza intenzionale, l'altro è molto di più che un altro sistema rappresentazionale. L'altro diviene un'altra persona come noi» (Gallese, 2006).

Il guadagno teoretico della fenomenologia dell'essere umano e in particolare del vissuto empatico consiste nel rilievo della modalità conoscitiva costituita dall'appercezione. Scrive Husserl nel § 46 del secondo volume delle *Ideen*: «Non si può neppure lontanamente parlare del fatto che nell'autoesperienza solipsistica io ritrovi come una realtà tutto ciò che di me è soggettivo insieme col mio corpo vivo dato percettivamente, nella forma di una *percezione*, sebbene il mio corpo vivo costituisca per molti versi un'unità con la mia soggettività. Soltanto con l'empatia, col costante dirigersi delle osservazioni dell'esperienza verso la vita psichica appresentata insieme col corpo vivo estraneo, e sempre presa oggettivamente insieme col corpo vivo, si costituisce la conchiusa unità uomo, un'unità che poi io traspongo su me stesso» (Husserl, 2002, p. 169, § 46).

Molto interessante la consonanza delle tesi husserliane con le conclusioni del neuroscienziato Rizzolatti, che giunge ad affermare l'insignificanza di un *ego* senza la relazione "specchio" con l'*alter-ego*: «Il sistema dei neuroni specchio appare così decisivo per l'insorgere di quel terreno d'esperienza comune che è all'origine della nostra capacità di agire come soggetti non soltanto individuali ma anche e soprattutto sociali. Forme più o meno complicate di imitazione, di apprendimento, di comunicazione gestuale e addirittura verbale trovano, infatti, un riscontro puntuale nell'attivazione di specifici circuiti specchio. Non solo: la nostra stessa possibilità di cogliere le reazioni emotive degli altri è correlata a un determinato insieme di aree caratterizzate da proprietà specchio. Al pari delle azioni, anche le emozioni risultano immediatamente condivise: la percezione del dolore o del disgusto altrui attivano le stesse aree della corteccia cerebrale che sono coinvolte quando siamo noi a provare dolore o disgusto. Ciò mostra quanto radicato e profondo sia il legame che ci unisce agli altri, ovvero quanto bizzarro sia concepire un *io* senza un *no*» (Rizzolatti & Sinigaglia, 2006, p. 4).

## Referenze

- Ales Bello, A. (2003). *L'universo nella coscienza in Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius*, Pisa: Ets.
- Binswanger, L. (1973). *Il caso Ellen West e altri saggi*. Milano: Bompiani.
- Binswanger, L. (1957). *Der mensch in der psychiatrie*. Pfullingen: Neske.
- Cappuccio M. (Ed.). (2006). *Neurofenomenologia: le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*. Milano: Mondadori.
- Coda, P. (2003). *Il Lógos e il nulla: Trinità religioni mistica*. Roma: Città Nuova.
- Conrad-Martius, H. *Dialoghi metafisici*. (A. Caputo, Trad.). Nardò: Besa Editrice. (Publicação original em 1921).
- De Palma, A., & Pareti, G. (Eds.) (2004). *Mente e corpo: dai dilemmi della filosofia alle ipotesi delle neuroscienze*. Torino: Boringhieri.
- Dennett, D. C. (2006). *Sweet dreams: illusioni filosofiche sulla coscienza*. Milano: Raffaello Cortina.
- Dummett, M. (1988). *Ursprünge der analytischen philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.



- Fodor, J. (1999). *La mente modulare: saggio di psicologia delle facoltà*. Bologna: Il Mulino.
- Gallese, V. (2003). The roots of empathy: the shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity. *Psychopathology*, 4, 24-47.
- Gallese, V. (2005). Embodied simulation: from neurons to phenomenal experience. *Phenomenology and Cognitive Science*, 4, 23-48.
- Gallese, V. (2006). Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. In M. Cappuccio (Ed.), *Neurofenomenologia: Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente* (pp. 293-326). Milano: Mondadori.
- Giorello, G., & Strata, P. (1991). *L'automa spirituale: menti, cervelli, computer*. Roma-Bari: Laterza.
- Husserl, E. (2002a). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Vol. 1: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*. Torino: Einaudi.
- Husserl, E. (2002b). *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*. Milano: Bompiani.
- Husserl, E. (2002c). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Vol. 2: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*. Torino: Einaudi. (Original publicado em 1952)
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der intersubjektivität* (Husserliana, voll. XIII-XIV-XV). Den Haag: M. Nijhoff.
- Putnam, H. (1993). *Rappresentazione e realtà: il computer è un modello adeguato della mente umana?*. Milano: Garzanti.
- Manganaro, P. (1996). *Il realismo filosofico: nuove prospettive nel pensiero anglo-americano*. Roma: Aracne.
- Manganaro, P. (2002). *Verso l'Altro: L'esperienza mistica tra interiorità e trascendenza*. Roma: Città Nuova.
- Manganaro, P. (2005). *L'esperienza della verità nella parola*. Roma: Lateran University Press.
- Manganaro, P. (2006a). Fenomenologia e filosofia analitica: senso, significato, linguaggio. *Idee*, 62-63.
- Manganaro, P. (Ed.). (2006b). *L'anima e il suo oltre: ricerche sulla mistica cristiana*. Roma: Ed. OCD.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani. (Original publicado em 1945)
- Putnam, H. (1993). *Rappresentazione e realtà: Il computer è un modello adeguato della mente umana?*. Milano: Garzanti.
- Rizzolatti, G., & Voza, L. (2008). *Nella mente degli altri: neuroni specchio e comportamento sociale*. Bologna: Zanichelli.





- Rizzolatti, G., & Sinigaglia, C. (2006). *So quel che fai: il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Searle J. R. (2004). *Mind: a brief introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer T., Seymour B., O'Doherty J., Kaube H., Dolan R.J., & Frith C. F. (2004). Empathy for pain involves the affective but not the sensory components of pain. *Science*, 303, 1157-1162.
- Stein, E. (1985). *Il problema dell'empatia*. Roma: Studium. (Original publicado em 1917)
- Stein, E. (1988). *Essere finito e essere eterno: per una elevazione al senso dell'essere*. Roma: Città Nuova.
- Stein, E. (1996). *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*. Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1970)
- Stein, E. (1998). *Introduzione alla filosofia*. Roma: Città Nuova.
- Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus logico-philosophicus* (D. Pears & B. McGuinness, (Trads.). London: Routledge & Kegan Paul-The Humanities Press.
- Wittgenstein, L. (1995). *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.
- Wittgenstein, L. (1978). *Della certezza*. Torino: Einaudi.

#### Note

- (1) John R. Searle (2004).
- (2) Hilary Putnam (1993) ha poi superato il funzionalismo (ovvero la teoria secondo la quale la mente sarebbe il software che "gira" nel nostro hardware cerebrale).
- (3) Daniel C. Dennett (2006). Tali "illusioni" sono per Dennett quelle della fenomenologia classica, cioè l'identità individuale (*via individuationis*) e la capacità introspettiva della coscienza, alle quali egli contrappone la struttura "reale" del sistema cerebrale e la negazione dei contenuti coscienti. Questo punto di vista naturalistico o "eterofenomenologico" sarebbe l'unico in grado di definire la coscienza senza ricorrere alle "stravaganze" della metafisica.
- (4) Cf. Jerry Fodor (1999), cit.
- (5) Scrive Wittgenstein (1961): «Nella proposizione il pensiero si esprime in modo percepibile mediante i sensi [*Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus*]». Significativa la traduzione in lingua inglese effettuata da D. Pears e B.F. McGuinness: «*In a proposition a thought finds an expression that can be perceived by the senses*» (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit.).
- (6) Cf. Patrizia Manganaro (2005), cit.
- (7) Nel tentativo di fornire risposta al quesito tutto kantiano circa la datità dei numeri, al § 106 di *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-matematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* Gottlob Frege aveva enunciato il "principio di contestualità", secondo il quale il significato di una parola non può essere spiegato isolatamente, ma nel contesto di un enunciato.
- (8) Ludwig Wittgenstein (1995), cit.; Id., Ludwig Wittgenstein (1978), cit.
- (9) Daniel C. Dennett (2006), cit. Per una discussione di questi temi cf. Armando De Palma e Germana Pareti (2004) cit.; Giulio Giorello e Piergiorgio Strata (1991), cit.
- (10) Cf. Patrizia Manganaro (1996), , cit. Id., *The Mind-Body Problem and Empathy. Remarks on Anthropological Phenomenology*, cit.
- (11) Per un approfondimento, rimando ai puntuali studi di Angela Ales Bello (2003), Ed. Messaggero di Padova, Padova 1998, pp. 55-66; Id., *Introduzione*, In Edith Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1993,



pp. 7-52.; Id., *Presentazione*, in: Edith Stein, *Essere inito ed Essere eterno*, Città Nuova, Roma 1999<sup>4</sup>, pp. 9-29.

(12) San Paolo parla di spirito, anima e corpo per designare la costituzione della creatura umana nella sua pienezza e verità: «Dio stesso della pace vi santifichi in modo perfetto sicché *tutto il vostro essere*, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile» (1 Tess 5,23).

(13) Cf. Piero Coda (2003), cit.; Patrizia Manganaro (2003), cit.

(14) Edmund Husserl (2002), cit., § 60 ("La persona come soggetto degli atti razionali, come io libero"), pp. 257-258; § 61 ("L'io spirituale e la sua base"), pp. 278-279.

(15) Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per un filosofia fenomenologica*, Vol. I, cit., § 88 ("Componenti effettive e intenzionali del vissuto. Il noema"), pp. 224-227.

(16) Per un approfondimento del legame tra contenuto oggettivo, senso riempiente e significato, si veda il § 14 della Prima delle *Logische Untersuchungen* husserliane. Al riguardo, cf. Patrizia Manganaro (2006a), cit.

(17) Edmund Husserl (1973).

(18) Per un approfondimento rimando a Patrizia Manganaro (2006b), cit.

(19) Per un approfondimento, cf. Angela Ales Bello (2003), cit.

(20) Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per un filosofia fenomenologica*, Vol. II, cit., § 36 ("Costituzione del corpo vivo in quanto latore delle sensazioni localizzate"), § 38 ("Il corpo vivo come organo del volere e latore di liberi movimenti"), § 44 ("Presenza originaria e appresenza").

(21) Cf. Edith Stein (1996), cit.

(22) Edmund Husserl (2002b), cit., § 10 ("Excursus. Il difetto della svolta trascendentale cartesiana").

(23) Per una panoramica, cf. Massimiliano Cappuccio (2006), cit. La recente direzione esplorativa delle scienze cognitive si è specificata come *embodied cognitive science*, reinserendo la cognizione nella dimensione della corporeità e riconoscendo come pertinenti le manifestazioni cognitive ad essa connesse, quali l'intencionalità, la percezione, l'azione, l'emozione.

(24) Edmund Husserl (2002b), cit., § 43 ("I modi ontico-noematici dell'altro, come guide trascendentali per la teoria costitutiva dell'esperienza dell'estraneo"), pp.115-116.

(25) *Ivi*, § 44 ("Riduzione dell'esperienza trascendentale all'esperienza appartentiva"), p. 117.

(26) Vittorio Gallese (2003), cit.; G. Rizzolatti e C. Sinigaglia (2006), cit.

(27) Cf. Giacomo Rizzolatti - Corrado Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, cit. Un'interessante discussione del rapporto tra fisiologia e scienze della soggettività si trova In E. Stein (1998), cit.

(28) Edmund Husserl (2002a), cit., § 46 ("Significato dell'entropatia per la costituzione della realtà io-uomo"), tr. it. p. 169.

(29)Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia (2006), cit.

### Nota sobre a autora

*Patrizia Manganaro* é doutora em filosofia, professora de filosofia da linguagem na Pontificia Università Lateranense, Roma, Itália. *Contato*: patriziamanganaro@yahoo.it

Data de recebimento: 22/12/2007  
Data de aceite: 23/10/2008