

MARCO MAZZEO*

NEG-EMPATIA
NATURALIZZARE L'EMPATIA TRA MERCATO E LINGUAGGIO

Abstract: Neg-empathy. Naturalizing Empathy between Market and Language

The essay offers a critical survey of some of the most important philosophical attempts to naturalize empathy. We will first analyze a position in favor of empathy as a fundamental cognitive and affective structure from an ethical-political point of view (Iacoboni, Baron-Cohen). Then we will look at the arguments against this approach proposed by Paul Bloom. Finally, the essay will attempt to propose a third theoretical way (the “neg-empathy”) to the problem that places the importance of verbal language at the center of the issue and that is able to remind us of the contingent and historical character of the current neoliberal landscape.

Keywords: Biology, Empathy, Neg-empathy, Neuromarketing, Verbal Language

1. Uno scorcio panoramico

L'articolo proporrà una breve, e per forza di cose limitata, ricognizione circa gli studi contemporanei che mirano alla naturalizzazione dell'empatia. Per “naturalizzazione” si può intendere, in linea generale, il tentativo di ricondurre “la capacità di sentire quel che prova l'altro” (sui problemi definitori dell'empatia torneremo) in termini biologici ed evuzionisti senza ricorrere a meccanismi esplicativi che chiamino in causa la sfera storico-culturale e le scienze dello spirito.

Si tratta di un movimento di ricerca di grande rilievo che mobilita le risorse più diverse: in questo paradigma la riflessione filosofica si affianca alla ricerca biologica, alla psicologia cognitiva, alla psicologia sociale, alle neuroscienze. Nell'alveo paradigmatico di quel che alla fine degli anni Novanta viene definita «scienza cognitiva postclassica»¹, si è sviluppato un dibattito intenso e articolato. Ai fini di una maggiore chiarezza espositiva, può essere opportuno dividere le posizioni in campo, a prezzo di qualche semplificazione, secondo due linee alternative. In primo luogo, esploreremo gli argomenti a favore dell'empatia, intesa come meccanismo biologico fondamentale per la moralità umana e una pacifica convivenza politica². Subito dopo, vedremo invece le tesi di chi ritiene che per difendere la razionalità umana sia necessario schierarsi contro l'empatia³. Successivamente, vedremo perché le due posizioni sono meno distanti di quel che potrebbe sembrare: entrambe affermano, più o meno implicitamente, la centralità dell'economia di mercato per l'analisi teoretica del fenomeno; entrambe s'impegnano in una descrizione antropologica dell'empatia che, in modo esplicito stavolta, metta all'angolo il rilievo del linguaggio verbale.

* Università della Calabria.

¹ Bechtel, Abrahamsen, Graham (1999).

² Iacoboni (2008); Baron-Cohen (2011).

³ Bloom (2016).

2. Un innato senso morale

Nell'ampio panorama filosofico legato alla discussione contemporanea dell'empatia⁴, può essere utile mettere a fuoco la posizione di due autori potenzialmente complementari. La prima è legata a una delle scoperte più rilevanti delle neuroscienze contemporanee, la presenza nel cervello umano e di altri animali dei "neuroni specchio": «Con grande sorpresa ci si è accorti che [...] vi erano neuroni che rispondevano sia quando la scimmia effettuava una determinata azione (per esempio afferrava del cibo) sia quando osservava un altro individuo (lo sperimentatore) compiere un'azione simile»⁵. «La principale caratteristica dei neuroni specchio è», in altre parole, «quella di attivarsi sia quando si esegue un atto motorio [...] sia quando si osserva un altro eseguire un atto [...] simile»⁶.

Questi studi si rifanno in modo esplicito alla tradizione fenomenologica di M. Merleau-Ponty⁷. L'equipe di Marco Iacoboni ha condotto studi specifici circa il tema che qui ci interessa. Secondo il ricercatore italiano⁸, poiché «i neuroni specchio ci aiutano a provare la sofferenza altrui» possono rappresentare «il primo passo verso l'empatia»⁹. L'ipotesi neuroanatomica è relativamente semplice giacché ricostruisce un meccanismo neurale dell'empatia composto da tre strutture. I neuroni specchio sarebbero la porta d'ingresso attraverso la quale l'esperienza dell'altro entrerebbe nel corpo dell'osservatore. Per citare solo uno dei molti dati sperimentali oggi a disposizione, osservare una persona che sorride aumenta l'attività dei muscoli delle guance coinvolte nell'espressione. Più in generale, i neuroni specchio produrrebbero una «imitazione interna»¹⁰ che precede e favorisce il riconoscimento di emozioni, espressioni e azioni altrui. La seconda struttura del meccanismo empatico è individuata nell'insula, relè connettivo con il terzo componente del processo, il sistema limbico, notoriamente legato alle emozioni.

Questo sistema tripartito costituirebbe la «base biologica che ci conduce a una profonda connessione reciproca con i nostri simili»¹¹ visto che «l'evoluzione ci ha predisposti verso l'empatia»¹². Il concetto proposto da Lipps per descrivere il rapporto tra opera d'arte e osservatore, chiosa Iacoboni¹³, può rivelarsi fondamentale per descrivere la vita sociale umana: i *sapiens* sono «camaleonti»¹⁴.

Proprio per questo, sarebbe l'interruzione del circuito di rispecchiamento empatico a produrre conseguenze dolorose e atroci. Dolorosa è la condizione delle persone autistiche, «cieche verso i sentimenti degli altri»¹⁵. Più che a un deficit di ordine cognitivo, legato alla scarsa capacità di mentalizzare gli stati intenzionali altrui, la condizione autistica sarebbe legata a una precedente, e più fondamentale, mancanza: un «deficit imitativo»¹⁶ di tipo generalizzato. Studi sperimentali suggeriscono che il bambino autistico, se imitato, mostra un maggior numero di comportamenti sociali ed è in grado di trascorrere «più tempo vicino all'adulto»¹⁷. L'imitazione altrui può aiutare la persona affetta da autismo ad attivare qualcuna delle sue capacità imitative e di rispecchiamento empatico.

⁴ Si veda, ad es., Maibom (2017).

⁵ Rizzolatti, Sinigaglia (2006), pp. 79-80. Corsivo nel testo.

⁶ Gallese, Guerra (2016), p. 57.

⁷ Rizzolatti, Sinigaglia (2006), pp. 50, 75, 126; Gallese, Guerra (2015), pp. 52-53, 82, 122-125, 246, 225, 241.

⁸ Iacoboni (2008), p. 12.

⁹ Ivi, p. 66.

¹⁰ Ivi, p. 100.

¹¹ Ivi, p. 218.

¹² Ivi, p. 229.

¹³ Iacoboni (2008), p. 98.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 148.

¹⁶ Ivi, p. 180.

¹⁷ Ivi, p. 156.

La seconda circostanza in cui si interrompe il circuito empatico è individuata da Iacoboni in un insieme più generale di fenomeni umani, il fatto che oggi «il mondo è atroce»¹⁸, pieno di dolore, ingiustizia e sofferenza. L'atrocità del mondo attuale è ricondotta a tre fattori principali. L'imitazione, in primo luogo, sarebbe un motore della vita umana non necessariamente rassicurante e costruttivo. Iacoboni assegna alla «violenza imitativa»¹⁹ grande importanza, specie nel mondo mediatico contemporaneo. Il secondo fattore riguarderebbe una questione più tecnica, di ordine neurologico. I neuroni specchio, infatti, sono cellule *premotorie*: ciò vuol dire che predispongono alla condotta empatica ma non la innescano; preparano il potenziale d'azione senza garantire il successivo passaggio all'atto. Il rispecchiamento neuronale è considerato dunque una preconditione necessaria, ma non sufficiente, per il pieno dispiegamento sociale dell'empatia. Per questo motivo, secondo Iacoboni, la presenza nel cervello umano dei neuroni specchio non può costituire una garanzia che il mondo umano sia contraddistinto da compartecipazione affettiva e decentramento cognitivo. Tanto più, siamo giunti al terzo fattore, che tra i *sapiens* circolerebbe una spinta disgregante costituita dalle divisioni culturali: sarebbero loro a minare «le fondamenta biologiche che ci uniscono»²⁰. L'empatia, intesa come capacità di provare quel che prova l'altro e facoltà imitativa alla base delle competenze sociali umane, sarebbe dote innata della specie.

A questa conclusione arriva, seppur per vie diverse, una linea di ricerca potenzialmente complementare. Simon Baron-Cohen²¹ ipotizza un «circuito dell'empatia», che prevede anche l'azione dei neuroni specchio²², formato, però, da dieci differenti zone anatomiche del cervello. Il carattere innato dell'empatia, definita come capacità di «tener presente allo stesso tempo anche la mente di qualcun altro»²³, sarebbe legato a un fondamento non solo anatomico ma genetico. Studi comportamentali e psicologici che confrontano tra loro gemelli monozigoti (persone, dunque, con il medesimo DNA) e gemelli dizigoti (fratelli della stessa età con un DNA identico al 50%) mostrerebbero regolarità statistiche in grado di suggerire la presenza di «geni responsabili dell'empatia»²⁴. Simili geni sarebbero legati al riconoscimento delle emozioni, all'aggressività, agli ormoni sessuali steroidei (l'empatia sarebbe più diffusa nelle donne), alle competenze socio-emozionali e alla crescita neurale²⁵. Queste strutture innate contribuirebbero a modulare un'empatia misurata dall'equipe statunitense per mezzo di un apposito test psicologico in grado di classificarne l'intensità secondo una scala graduata che procede da un livello minimo (zero) fino a un grado massimo di sei. Baron-Cohen concentra l'attenzione sui casi più inquietanti, gli «zero negativi»: borderline, psicopatici e narcisisti portati dall'assenza di empatia verso comportamenti antisociali. Ad essi, però, lo studio affianca un'altra categoria, per molti versi sorprendente. Il mondo umano sarebbe caratterizzato anche da soggetti «zero positivi», persone che dall'assenza di empatia trarrebbero spunto per aiutare sé e gli altri. Se Iacoboni parla delle persone affette da autismo come caso dolorante di chi soffre di mancanza dell'empatia, secondo Baron-Cohen chi è affetto dalla sindrome di Asperger (forma dello spettro autistico caratterizzata da buone competenze verbali e alto quoziente intellettuale) mostrerebbe quanto si possa essere pieni di «talento» e «supermorali»²⁶ anche senza provare empatia. Gli affetti da Asperger sarebbero campioni della «sistematizzazione,

¹⁸ Ivi, p. 229.

¹⁹ Ivi, p. 230.

²⁰ Ivi, p. 238.

²¹ Baron-Cohen (2011), p. 23 e ss.

²² Ivi, pp. 73, 117, 153.

²³ Ivi, p. 13.

²⁴ Ivi, p. 108.

²⁵ Ivi, pp. 113-119.

²⁶ Ivi, p. 81.

[...] la capacità di analizzare i cambiamenti di struttura per capire come funzionano le cose»²⁷. Questa capacità avrebbe consentito ai *sapiens* di produrre scienza e industria, dunque di giungere al livello di tecnologia oggi conosciuto²⁸. Mentre un livello moderato di empatia è considerato il più diffuso e «adattivo»²⁹, le azioni non empatiche e il diffuso fenomeno dell'«erosione empatica»³⁰ sarebbe legato a un insieme di condizioni: l'azione di geni che predispongono a comportamenti che portano a trattare gli altri come cose (Baron-Cohen inizia la propria trattazione con il caso delle deportazioni naziste) e la «situazione contingente» prodotta da forti emozioni, spinta all'autodifesa o psicosi transitorie³¹.

Seppur sottoutilizzata, l'empatia rimarrebbe «la maggior risorsa del nostro mondo»³² in grado di dirimere controversie apparentemente irrisolvibili. L'autore cita il caso del Sudafrica di Desmond Tutu ma anche una serie di iniziative incrociate che cercano di sviluppare l'identificazione empatica tra ebrei e arabi nel conflitto palestinese. Sarebbe questa «superempatia»³³, in grado di farsi carico del dolore altrui e non di distaccarsi dal proprio e da quello del mondo come nel caso del buddismo³⁴, a costituire una speranza per l'umanità tutta.

3. Identificazioni a corto raggio

Nel dibattito contemporaneo il termine «empatia» soffre di un impiego ad ampio spettro semantico. Sinonimo di competenze sociali, decentramento del punto di vista, capacità di trattare gli umani come persone e non come oggetti, l'empatia è considerata spesso una dimensione antropologica fondamentale per ogni forma del vivere comune. Il rischio, però, è di costruire una nozione imprescindibile perché *onnicomprendensiva* nella quale riversare, in modo più o meno consapevole, l'intera politicità della vita umana. L'empatia, invece di divenire una delle chiavi per comprendere la natura umana, corre il pericolo di trasformarsi in universale quanto generico *passe-partout*.

Per tale ragione, Paul Bloom (2016) centra buona parte della sua proposta polemica (sia Jacoboni che Baron-Cohen sono tirati esplicitamente in ballo) alla distinzione tra due accezioni del termine. L'empatia «emotiva» corrisponde «all'atto di fare esperienza del mondo come pensi che la faccia qualcun altro»³⁵. Giacché analogo del concetto di «simpatia» di Adam Smith, si tratterebbe della capacità di mettersi nei panni dell'altro e sentire quel che egli sente. Altra cosa sarebbe, invece, l'empatia «cognitiva»³⁶ che consiste nel comprendere la sofferenza dell'altro senza, per questo, sentire quel dolore o quella gioia³⁷. La prima forma di empatia sembrerebbe la più affascinante mentre, sostiene Bloom, a un secondo sguardo risulta la meno utile e, anzi, potenzialmente la più dannosa. Se si volesse fondare la nostra capacità morale sull'empatia emotiva, continua lo psicologo statunitense, dovremmo rassegnarci a un'umanità altruistica solo nei confronti del prossimo più vicino. L'empatia emotiva pare più efficace, infatti, quando possiamo

²⁷ Ivi, p. 89.

²⁸ Ivi, p. 103.

²⁹ Ivi, p. 156.

³⁰ Ivi, p. 5.

³¹ Ivi, p. 146.

³² Ivi, p. 132.

³³ Ivi, p. 152.

³⁴ Ivi, p. 153.

³⁵ Ivi, p. 22.

³⁶ Ivi, p. 23.

³⁷ In una nota di risposta, Christov-Moore e Jacoboni (2014) hanno contestato la sostenibilità della distinzione. A loro parere, «una quantità crescente di studi sta riscontrando che i sistemi neurali per l'empatia affettiva e l'empatia cognitiva si influenzano reciprocamente e in modo massiccio». Resta il problema di comprendere quanto il dato neurofisiologico possa dettare in modo così capillare un'agenda filosofica e il lessico teorico in grado di organizzarla.

immedesimarci secondo un criterio di somiglianza³⁸, porta a «sovrastimare i costi presenti e a sottostimare quelli futuri»³⁹. Grazie a questa forma d'empatia, in altre parole, saremmo in grado di sentire quello che prova l'altro che è qui davanti a noi o che condivide lingua, cultura, età, sesso. Al riguardo, Bloom cita un esperimento inquietante. Ai soggetti si illustrava il caso di una bambina, «di dieci anni coraggiosa e brillante»⁴⁰ affetta da una gravissima malattia. Dopo aver descritto il suo caso con dovizia di particolari, si chiedeva ai partecipanti se volessero firmare un modulo che spostasse la bimba in cima alla lista delle persone da curare, esplicitando che «altri bambini con maggiore priorità avrebbero dovuto aspettare più a lungo per ricevere il trattamento»⁴¹. Compilarono il modulo tre quarti dei soggetti che un test precedente aveva etichettato come ad alto tasso d'empatia⁴².

Secondo Bloom, l'empatia emotiva vive gli stessi limiti delle capacità attentive. Si concentra più facilmente su quel che è più prossimo; non comprende capacità di calcolo e di ponderazione giacché i «nostri sentimenti naturali [...] sono *indifferenti ai numeri*»⁴³; è segnata da quei limiti costitutivi innati che la psicologia cognitiva chiama «biases», cioè tendenze valutative automatiche spesso distorsive⁴⁴. Per questo, si conclude, l'empatia emotiva «fa spesso più male che bene»⁴⁵.

Discorso parzialmente diverso per l'empatia cognitiva. Se la prima è «amorale»⁴⁶, la seconda costituisce una condizione necessaria ma non sufficiente per un «buon agente morale»⁴⁷. È necessaria perché struttura fondamentale per essere in grado di decentrare il proprio punto di vista e non considerare il proprio sé come unico ed esclusivo. Non è sufficiente perché si tratta di una facoltà «moralmente neutra»⁴⁸. Capire il tuo punto di vista non significa rispettarlo, giacché il manipolatore avveduto o il dittatore smaliziato hanno successo quando tengono conto delle credenze altrui al fine di utilizzarle a proprio vantaggio.

Bloom propone, allora, due strumenti alternativi. Mentre Baron-Cohen⁴⁹ critica un modello empatico che trovi nella meditazione un punto di riferimento paradigmatico, lo psicologo punta su questa pratica e sulla compassione di cui parla il buddismo per indicare una forma di cura che, però, non implichi la condivisione empatica della sofferenza⁵⁰.

Il cardine della proposta antiempatica poggia su un modello razionale fondato sull'«analisi costi-benefici»⁵¹, un «calcolo»⁵², e non una percezione minata da *biases* attentivi: «se ci trovassimo di fronte al caso in cui uno specifico bambino dovesse morire ora o venti bambini di cui non conosciamo i nomi tra un anno, l'empatia potrebbe portarci a salvarne uno»⁵³. Circa il conflitto israeliano-palestinese, Bloom accusa Baron-Cohen di proporre un «pensiero gentile» ma poco realista, come se si chiedesse alle persone di «avere voglia di mangiare le feci di un cane quanto di una mela»⁵⁴. Amare il proprio nemico è bello a dirsi ma, di fatto, «è più comune che le persone avvertano profondamente i crimini

³⁸ Ivi, p. 212.

³⁹ Ivi, p. 62.

⁴⁰ Ivi, p. 104.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 105.

⁴³ Ivi, p. 107. Corsivo nel testo.

⁴⁴ Ivi, pp. 109-110.

⁴⁵ Ivi, p. 158.

⁴⁶ Ivi, p. 104.

⁴⁷ Ivi, p. 43.

⁴⁸ Ivi, p. 45.

⁴⁹ Baron-Cohen (2011), pp. 153-154.

⁵⁰ Bloom (2016), pp. 50, 165.

⁵¹ Ivi, p. 46.

⁵² Ivi, p. 57.

⁵³ Ivi, p. 62.

⁵⁴ Ivi, p. 223.

commessi in passato contro le proprie famiglie»⁵⁵ più di quelli che i compatrioti hanno commesso nei confronti dell'avversario.

4. Il mercato come panorama empatico

Si tratta di un dibattito senza dubbio vivace. Tuttavia, l'effervescenza dello scontro rischia di mandare sullo sfondo almeno due questioni teoriche di rilievo. La prima riguarda il rapporto tra empatia ed economia politica. Al di là delle questioni di merito, gli studi in esame *partono dall'assunto che l'economia di mercato sia lo sfondo appropriato per lo sviluppo delle abilità empatiche e, in generale, per un mondo più giusto e meno violento.*

Il programma di naturalizzazione del XX secolo mira a ridurre gli aspetti decisivi della nostra vita al mondo naturale dei *sapiens*: «è questa la sfida teorica dei prossimi anni», afferma un testo oramai canonico⁵⁶, «una vera ricomposizione dell'uomo biologico e dell'uomo culturale sarà possibile solo se i processi cognitivi potranno essere compresi a partire dal funzionamento del cervello». Cosa farebbe parte, però, di una simile naturalezza cerebrale? I testi analizzati nei paragrafi precedenti sembrano includervi un preciso sfondo storico-culturale, vale a dire l'economia di mercato. Il neoliberalismo rischia di diventare non solo l'implicito modello culturale dell'empatia ma, addirittura, il suo fondamento naturale. A tal proposito, Bloom ha il merito di essere esplicito. L'analisi costi-benefici di cui parla non si rifà, infatti, solo alla tradizione dell'utilitarismo anglosassone ma a uno dei principali teorici dell'economia di mercato, Adam Smith. Anche le formulazioni più recenti spesso ricevono il nome di dottrine «neoliberali»⁵⁷, si rifanno al noto passo de *La ricchezza delle nazioni* secondo il quale «non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che hanno cura del loro interesse»⁵⁸. Non a caso, Bloom⁵⁹ concede a un gruppo particolare di umani quel che nega ai comuni mortali: «Gli economisti [...] lavorano per essere professionalmente immuni dai pregiudizi e dai *biases* che affliggono la maggior parte delle persone». L'idea è che gli economisti non siano animali politici, vale a dire che per loro sia possibile teorizzare tassi di interesse, andamento dell'inflazione e andamento della produzione *senza aderire al modello di sviluppo di cui fanno parte questi fenomeni*, vale a dire l'economia neoliberale. L'economia è. Su di essa, si stagliano le figure dell'empatia. Ma quale economia? Il cambiamento delle modalità di produzione e della distribuzione delle risorse potrebbe avere un impatto sulle relazioni di immedesimazione tra i *sapiens*?

Bloom afferma con nettezza che «il cuore dell'uomo si è aperto nella storia»⁶⁰ perché ora vengono riconosciuti diritti a una cerchia molto più ampia di persone. La dimensione politica è ridotta a questione di «lobbying»⁶¹ perché «le visioni politiche condividono una proprietà interessante con quelle sportive – *non contano davvero*»⁶². Si dichiara esplicitamente che interrogarsi sul senso del mondo neoliberale e nel caso «combattere il capitalismo globale» produce, al massimo, una serie di «domande empiriche»⁶³ giacché «dopotutto [...] molte persone credono che la diffusione dell'economia di mercato renderà il mondo un posto migliore»⁶⁴. Il calcolo razionale fondato su quell'equilibrio naturale degli interessi personali garantito dal mercato sarebbe una garanzia più solida e lungimirante

⁵⁵ Ivi, p. 222.

⁵⁶ Marconi (2001), p. 134.

⁵⁷ De Carolis (2017).

⁵⁸ Ivi, p. 85.

⁵⁹ Bloom (2016), p. 131.

⁶⁰ Ivi, p. 278.

⁶¹ Ivi, p. 122.

⁶² Ivi, p. 275. Corsivo nel testo.

⁶³ Ivi, p. 123.

⁶⁴ *Ibidem*.

dell'empatia. Anche il commerciante che una volta ci ha fatto lo sconto, la volta dopo, se vuole sopravvivere, sarebbe costretto a lasciarci morire di fame.

A tal proposito, lo schieramento proempatico non sembra passarsela meglio. La posizione di Iacoboni, ad esempio, è meno esplicita, non per questo però poco sbilanciata. Un testo pieno di dati sperimentali e di riferimenti neuroanatomici conosce, anch'esso, la sua svolta di mercato. Per un verso la dimensione politica dell'agire umano è ridotta alla contrapposizione statunitense tra repubblicani e democratici o, al massimo, di chi si interessa costantemente al dibattito pubblico americano e chi, invece, poco se ne appassiona. Il capitolo chiamato «neuroni specchio e marketing» ne rappresenta la dichiarazione programmatica. Perché diffidare del neuromarketing, cioè dell'uso a scopo mercantile delle nostre conoscenze sul cervello umano? «Un eventuale controllo della mente richiederebbe una forma di manipolazione, invece ciò che fa il neuromarketing è esattamente l'opposto, dato che rivela a consumatori e venditori ciò che davvero piace alle persone»⁶⁵. Nel prossimo paragrafo vedremo quali sarebbero i metodi di una simile rivelazione. Per ora, può esser utile concentrarsi sul fatto preliminare. Il neuromarketing (che, è opportuno ricordarlo, alla lettera significa “neuropubblicità”) non sarebbe una forma di manipolazione, cioè non vorrebbe creare gli strumenti per convincere, in modo più o meno esplicito, le persone a fare qualcosa, ad esempio comprare un prodotto. Servirebbe, invece, a un'analisi obiettiva circa ciò che le persone non fanno di preferire. Che questa attività maieutica non miri, però, alla conoscenza della verità che, platonicamente, si celerebbe dietro la *doxa* è testimoniato poche pagine più in là quando si racconta che «una società di consulenza che elabora nuovi strumenti per la ricerca pubblicitaria, venne a propormi un esperimento che avrebbe coinvolto il Super Bowl, la finale del campionato di football americano»⁶⁶. Si tratta, come è noto, della finestra pubblicitaria più importante di tutto il mercato televisivo statunitense. Il sostrato empatico tipico della specie sarebbe una struttura non solo innata, questo il ragionamento, ma poco accessibile alla coscienza. I dati circa gli esperimenti su alcuni telespettatori del Super Bowl mostrerebbe una profonda dissociazione tra ciò che gli utenti dicono di preferire e quel che, stando all'attivazione delle aree corticali durante gli spot, il cervello gradirebbe effettivamente⁶⁷. Tuttavia, non ci sarebbe da preoccuparsi. Una équipe equanime composta da neuroscienziati ed esperti di marketing potrà dirci se amiamo la Pepsi o la Coca Cola⁶⁸.

5. Senza parole? Il paternalismo neurologico

Bloom si esprime duramente contro le ipotesi di Iacoboni: i neuroni specchio non sarebbero né sufficienti, né tantomeno necessari per capire come funziona l'empatia. Non sarebbero

⁶⁵ Iacoboni (2008), p. 192.

⁶⁶ Ivi, p. 198.

⁶⁷ Ivi, p. 203.

⁶⁸ Baron-Cohen si muove secondo un'altra direttrice: anch'essa alquanto implicita, ma non per questo priva di conseguenze sul piano teorico generale. L'autore appartiene a una famiglia che ha conosciuto direttamente le persecuzioni naziste. L'intento è rifarsi con altri mezzi alla filosofia del dialogo di Martin Buber (Baron-Cohen, 2011, pp. 5-6). Di fatto, non si parla dell'eventuale relazione tra meccanismi empatici e scenari economico-politici. Eppure, anche dalla sua trattazione, trapela un particolare degno di interesse che ripropone, in chiave diversa, la medesima fallacia naturalistica. I pesci vivono nell'acqua; l'empatia prospera nella vita neoliberale. Questa petizione di principio trapela dalla trattazione circa quelli che Baron-Cohen chiama «zero positivi», vale a dire le persone affette dalla sindrome di Asperger. A riguardo, lo studioso si sbilancia in affermazioni dal tono pacato, ma quantomeno controverse. L'intento è condivisibile: insistere sul fatto che queste persone possono offrire un contributo notevole al mondo cui appartengono e che possono essere apprezzate per le facoltà che dimostrano di avere senza subire lo stigma di una vita all'insegna della patologia. L'esito è, invece, una mescolanza tra retorica irrazionalista del «genio» (ivi, p. 99) ed esaltazione dell'individuo imprenditore di sé stesso. Dal libro emerge una immagine dello sviluppo tecnico-scientifico non collettivo ma individuale perché grazie a singole personalità, molte delle quali probabilmente affette da sindrome di Asperger, la specie ha potuto raggiungere gli attuali livelli di sviluppo (ivi, pp. 103-104). Mentre per Bloom l'empatia va inserita nella dinamica del mercato e dei suoi interessi, Baron-Cohen le attribuisce un ruolo mitigatore. È «una risorsa sottoutilizzata» (le parole sembrano riferirsi come fosse una materia prima: (ivi, p. 157), tanto più che «gratuita» (ivi, p. 160).

sufficienti perché altrimenti non potremmo sbagliare nel comprendere gli altri: «molta infelicità – e molti regali di compleanno sbagliati – c'è nel mondo perché proviamo a comprendere le altre persone usando noi stessi come modello»⁶⁹. Non sarebbero necessari perché altrimenti coloro i quali non possono godere di simulazione motoria, come le persone tetraplegiche, non capirebbero le emozioni altrui mentre, invece, possono «avere profonda comprensione delle altre persone»⁷⁰.

Alcune delle critiche di Bloom paiono ingenerose. Il fatto che le persone tetraplegiche non possano muoversi non impedisce che i loro neuroni specchio premotori si attivino. Difficile negare, però, che il modello della simulazione, almeno posta in questi termini, soffra di alcuni limiti. Se inteso in modo autocentrato, rischia di risultare paradossale: «Mi piace questo, così penso che piaccia anche a te. E a volte ci sbagliamo»⁷¹.

In secondo luogo, secondo Bloom⁷², i neuroni specchio sarebbero una base empirica fragile per una teoria dell'empatia perché «la maggior parte di queste conclusioni viene dai macachi – e i macachi non sono dotati di una grande moralità, empatia o capacità linguistiche». In realtà, i dati circa la presenza di neuroni specchio nella specie umana sono robusti⁷³. Eppure, Bloom sfiora il bersaglio perché tramite questa frase chiave, suo malgrado, fa emergere una dimensione fondamentale per un'antropologia dell'empatia: le capacità linguistiche.

Iacoboni, a tal proposito, è radicale: il linguaggio non solo non sarebbe d'aiuto a comprendere le esperienze empatiche ma addirittura costituirebbe un fattore fuorviante. L'affermazione si basa su due argomenti di fondo. Il primo fa riferimento alla produzione sperimentale di Jonathan Schooler che, in più di uno studio, ha mostrato un fenomeno chiamato *verbal overshadowing* a causa del quale, in certe condizioni, parlare può risultare d'intralcio all'esperienza che si sta compiendo: «L'attività di verbalizzazione focalizza l'attenzione dei soggetti sulle informazioni rilevanti da un punto di vista verbale, mettendo in ombra le informazioni che non sono prontamente verbalizzate»⁷⁴. Su tale base, lo studioso italiano s'interroga: «Alla luce di questa evidenza empirica, come ci si può fidare senza riserve delle descrizioni verbali che forniamo rispetto al modo in cui prendiamo le nostre decisioni?»⁷⁵.

Partendo dall'assunto che in filosofia nulla si può assumere “senza riserve”, il problema è provare a distinguere casi diversi fra loro. Gli studi di Schooler affermano esplicitamente che il *verbal overshadow* non riguarda qualunque attività di verbalizzazione; né si sbilanciano nell'affermare l'esistenza di quel che Iacoboni chiama «esperienze insitamente difficili da descrivere a parole»⁷⁶. Viceversa, si afferma che «in molti casi la riflessione verbale può avere effetti positivi»⁷⁷ sui processi cognitivi. Ciò avviene quando i soggetti «descrivono esperienze facilmente tradotte in parole» come nei casi del *problem solving* di tipo logico o nelle valutazioni sensoriali da parte di esperti, ad esempio i sommelier⁷⁸. Proprio quest'ultimo caso è particolarmente istruttivo poiché per lungo tempo il campo della percezione aromatica (in cui olfatto e gusto si fondono) è stato considerato l'ambito refrattario per eccellenza alle attività di verbalizzazione. Viceversa, alcuni esperimenti della stessa équipe hanno mostrato che la verbalizzazione ostacola l'esperienza percettiva nei

⁶⁹ Ivi, p. 79.

⁷⁰ Ivi, p. 80.

⁷¹ Bloom (2016), p. 79.

⁷² Ivi, p. 77.

⁷³ Rizzolatti, Sinigaglia (2006); Gallese, Guerra (2015).

⁷⁴ Schooler, Ohlsson, Brooks (1993), p. 166.

⁷⁵ Iacoboni (2008), p. 191.

⁷⁶ Ivi, p. 190.

⁷⁷ Schooler (2002), p. 342.

⁷⁸ *Ibidem*.

casi in cui si abbia scarsa confidenza con quel campo d'esperienza o, ancor meglio, quando si sia fortemente esposti a odori e sapori ma di rado messi in condizione di raffinarne la verbalizzazione⁷⁹. Una grande quantità di evidenze empiriche di tipo antropologico, inoltre, mostra che il linguaggio aiuta fortemente il riconoscimento e l'identificazione di odori e aromi⁸⁰.

Il secondo argomento è ancora meno consistente. Come abbiamo accennato (par. 2), secondo Iacoboni la discrepanza tra ciò che i soggetti sperimentali dicono di preferire e i tipi di attivazione neuronale registrati mentre essi osservano le diverse pubblicità messe in onda durante il Super Bowl viene interpretata così⁸¹:

le persone tendono a essere piuttosto poco consapevoli delle proprie scelte, e le loro spiegazioni verbali sul modo in cui prendono le decisioni sono inattendibili.

Si cita la possibilità che «una simile dissociazione fra i dati cerebrali e i resoconti verbali» potrebbe essere «indizio del fatto che le risposte del cervello non siano indicatori affidabili delle future scelte dei soggetti»⁸², per poi scartarla senza esitazione. La conclusione è inquietante: giacché non trova corrispondenza tra quel che i soggetti rispondono e i dati che registra, il neuroscienziato esprime dubbi sull'affidabilità dei soggetti invece di mettere in discussione i propri risultati. Questo criterio rende l'esperimento circolare, non falsificabile: l'attivazione del «sistema dei neuroni specchio e nel sistema della ricompensa»⁸³ è indicativo delle preferenze umane sia che questa concordi con la loro formulazione sia che con essa *non concordi*.

Al di là del problema metodologico, è la questione teorica a emergere in primo piano. Spesso il paradigma che fa dell'empatia un motore morale della pacifica convivenza considera il linguaggio solo un bersaglio. La sintonia tra gli umani sarebbe innata, i fattori storico-culturali, *in primis* di ordine verbale, romperebbero l'armonia prestabilita. Il risultato è, potremmo chiamarlo così, un «paternalismo neurologico». Poiché il parlante di fatto non sa quel che dice, solo chi sia in grado di leggere i «dati cerebrali»⁸⁴ potrà dire quel che davvero gli passa per la mente (perché poi in questo caso il suo dire dovrebbe esser neutro mentre nel primo no, è una questione sottaciuta). Non è secondario che, in un quadro del genere, la violenza resti di fatto un mistero. I *sapiens* sarebbero costitutivamente empatici; l'orrore verrebbe dall'imitazione (mediatica, cioè semiotico-verbale) della violenza. Ma dove nascerebbe la violenza che si imita? Se il problema della violenza è di essere il risultato di una continua attività di copia, dove si troverebbe l'originale dal quale l'atroce catena mediatico-linguistica prenderebbe spunto?

6. *Neg-empatia*

Se Iacoboni condanna il linguaggio, Bloom di linguaggio non s'interessa poiché concentrato sulla razionalità neoliberale del calcolo costi-benefici. Difficile, però, che una specie possa calcolare i pro e i contro di una scelta senza essere in grado di formularla in parole. Il problema è che l'accusa che Bloom rivolge a Iacoboni, circa la differenza tra le capacità linguistiche dei macachi e degli umani, è *talmente valida da colpire tutti, anche chi argutamente la propone*. In queste battute finali sarà opportuno quantomeno accennare a un paradigma alternativo che prenda sul serio un'obiezione dalle conseguenze rilevanti.

⁷⁹ Mazzeo (2009).

⁸⁰ Mazzeo (in stampa).

⁸¹ Iacoboni (2008), p. 203.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

Nel *Saggio sulla negazione*, Paolo Virno⁸⁵ chiarisce un punto fondamentale. Assodato che «la socialità umana e quella di altre specie animali sono affratellate dal funzionamento dei neuroni specchio», occorre «rendere ragione di un dato di fatto: l'animale linguistico può *non* riconoscere un altro animale linguistico come proprio simile». Baron-Cohen parte proprio dal caso di chi tratti una persona come fosse una cosa per deprecare l'erosione dell'empatia che affligge il mondo umano. Circa le cause di una simile erosione egli rimane tuttavia assai vago, alludendo a un generico mix di DNA e «situazioni contingenti». Il linguaggio figura solo come possibile fattore di disturbo sperimentale da «bypassare»⁸⁶ per poi aggiungere in nota che esso costituirebbe uno dei tre periodi critici istintuali certamente presenti nel *sapiens* (mettendone in secondo piano, così, la struttura storica⁸⁷).

Discorso simile per la misteriosa violenza, poi imitata, cui si riferisce Iacoboni. È proprio il linguaggio, con le capacità di sospensione del significato garantito dalla negazione verbale, a consentire l'interruzione del riconoscimento empatico tra simili e di affermare «questo non è un uomo»⁸⁸. I dati sul Super Bowl citati da Iacoboni sono tutto tranne un'anomalia sperimentale: *confermano, al contrario, la capacità del linguaggio di disconoscere il fatto neurale*. Il disconoscimento dell'attività cerebrale da parte del parlante non tradisce un processo di autoillusione universale, che affiderebbe al neurologo del marketing il suo reale disvelamento. Si tratta dell'incarnazione sperimentale, verace e cristallina, di un linguaggio in grado di agire per *negazione sospensiva*. È il «non», dispositivo di cui sono dotate solo le lingue storico-naturali, a consentire l'erosione empatica di cui parla Baron-Cohen.

Attenzione, però. Ciò non vuol dire, come è stato proposto da commentatori autorevoli, che la negazione agisca solo con «un effetto di nientificazione ontologica»⁸⁹. La capacità di sospensione negativa del linguaggio consente un movimento complementare: alla capacità di dire, e sentire, che «questo non è un uomo» si affianca la facoltà di dire, e sentire, che «l'uomo non è questo», cioè che *gli esseri umani non sono solo quelli vicini a noi, a noi simili o da noi già conosciuti*. Il carattere limitato al qui ed ora di quel che Bloom chiama «empatia emotiva» non è superato antropologicamente da uno specifico ordine storico chiamato «economia neoliberale»⁹⁰ ma da una facoltà comune che pone la specie nelle condizioni di aver parola. È il linguaggio che, grazie alla negazione e a strutture prensili come i deittici «questo»/«quello», «ora»/«domani», «qui»/«lì», può riferirsi al presente e al futuro, all'estremamente vicino così come al totalmente distante.

Alla negazione abbiamo accennato. Circa i deittici, è fondamentale la notazione di Émile Benveniste⁹¹: per la «conversione del linguaggio in discorso», cioè della facoltà generica di parlare nelle cose da dire al momento, «il linguaggio ha risolto il problema creando un insieme di segni «vuoti» vale a dire «io, tu, qui, ora, questo, quello». Se la lingua è formata da entità negative-differenziali e per questo «piene» (cioè con un significato distinguibile dai sensi che le parole assumono nella conversazione in cui sono impiegate), il deittico è una freccia vuota grazie alla quale il parlante può agire nel linguaggio. È grazie al deittico che la macchina negativa verbale può aver presa sulle singole realtà che costruisce. È grazie al deittico che può costruire le situazioni contingenti, per usare l'espressione di Baron-Cohen, che sono per questo motivo innanzitutto situazioni *di discorso*. Grazie al

⁸⁵ Virno (2013), p. 15.

⁸⁶ Baron-Cohen (2012), p. 86.

⁸⁷ Ivi, p. 181.

⁸⁸ Virno (2013), pp. 15-16.

⁸⁹ Esposito (2018), p. 16.

⁹⁰ Come mostra Adams (2017) con dovizia di particolari, il mondo neoliberale non supera ma *utilizza* le relazioni empatiche. Le modula a fini produttivi per avvicinare venditore e acquirente o far identificare chi lavora con colui che paga le sue prestazioni.

⁹¹ Benveniste (1994), pp. 304-305.

deittico, i *sapiens* oltre a vivere il qui e ora della singola situazione empatica possono dirne articolandola. Si tratta di un “ora” e di un “qui” che non coincidono con la scarica neuronale del momento emotivo, bensì con l’istante in cui il parlante *prende la parola* pronunciando il deittico. Sono un “qui” e “ora” che non descrivono l’empatia perché la istituiscono: “ora basta con la guerra”, “qui si è sfruttati”, “*quei* lavoratori sono schiavi”, “questa economia è distruttiva”.

Per scimmiettare una nozione chiave della fisica moderna, non è del tutto inesatto affermare che la vita è possibile solo perché stabilisce sistemi omeostatici che negano l’entropia, cioè circoscrivono la dispersione d’energia all’interno di un sistema distinto da membrane, pareti cellulari ed epidermide⁹². In modo analogo, si potrebbe dire che il linguaggio consente di organizzare forme storicamente contingenti di quel che potremmo chiamare “neg-empatia”. Si tratta di un’analogia, dunque di un accostamento dalla validità parziale. La neg-entropia è un fenomeno che si avvale dello scontro tra corpi. A rigor di termini, la sua logica è quella dell’opposizione materiale e non della negazione logico-linguistica⁹³. Il paragone può esser utile, però, per sottolineare un aspetto della questione, vale a dire un passaggio di scala tra unità di misura: come il mondo organico apre uno scenario nuovo rispetto all’inorganico, così la vita linguistica dischiude forme empatiche sconosciute alla biologia non linguistica.

Tramite negazione e deissi l’empatia può, nel linguaggio, trovare sospensione e dunque nuova linfa vitale. La sospensione linguistica dell’empatia per il qui e ora, per questa persona o questo animale, è la facoltà in grado di dirigere una simile spinta altrove, lontano dal singolo individuo verso una categoria comune o casi sconosciuti. La frattura verbale che Iacoboni intende nei termini di un meccanismo di autoillusione è quel che consente, invece, di dislocare le emozioni umane al di fuori dello spazio-tempo attuale: di uscire dall’illusione che il mondo umano sia quello dei vicini di casa, concittadini o parenti. La struttura costitutivamente negativa della lingua, formata da entità negativo-differenziali⁹⁴, crea una ferita nella relazione con il presente: è ciò che consente il disconoscimento dell’umano in una cosa, il processo deprecato da Baron-Cohen tramite un modello teorico che si trova, però, nell’impossibilità di cogliere il carattere politico di un nazismo ridotto a psicopatia di gruppo. Quella ferita è anche un trampolino in grado di far spiccare il salto all’empatia affettivo-emotiva giustamente criticata da Bloom.

Per comprendere il punto può esser utile affidarsi a uno schema riepilogativo. *L’empatia affettiva*, intensa e a corto raggio, può esser definita come la capacità di percepire le sensazioni dell’altro. *L’empatia cognitiva* coincide, invece, con la capacità di comprendere le sensazioni dell’altro senza per questo averne percezione. *L’empatia linguistica* non consiste in un aumento quantitativo, cioè nell’esaltazione dell’empatia affettiva e cognitiva. Attraverso il suo statuto negativo-differenziale, la neg-empatia apre uno spazio interno alle altre forme empatiche che ha la caratteristica di essere vuoto, come vuoti sono i deittici della lingua (“qui”, “ora”, “io”): articola un ambito potenziale che tra di esse si insinua. Una prima definizione potrebbe descriverla come *la capacità di comprendere che comprendere una sensazione non significa percepirla*. La comprensione, tipica dell’empatia cognitiva, è applicata all’ambito affettivo in termini negativo-differenziali. Non percepisco il tuo dolore; comprendo il tuo dolore; comprendo di non percepire il tuo dolore. Si badi: questo «capire che non» è spesso utilizzato come grimaldello teorico per svalutare il ruolo del linguaggio.

⁹² Damasio (2018). Virno (2013), p. 143 parla della negazione come di una “interfaccia” secondo un’analogia di tipo “informatico” e propria della “chimica fisica”. Le membrane che delimitano il corpo degli esseri viventi sembrano mostrare caratteristiche simili.

⁹³ Virno (2013), p. 172 e ss.

⁹⁴ Saussure (1983).

Quel che Ludwig Wittgenstein⁹⁵ chiama, beffardamente, «linguaggio privato» si nutre dell'idea che il nucleo più importante dell'esperienza umana sarebbe il mondo interiore proprio perché esso sarebbe inaccessibile alle parole. Il fatto che «uno non può provare il mio dolore» è spesso considerato la dimostrazione di una radicale inaccessibilità alla interiorità altrui. Essa costituirebbe ciò che Baron-Cohen⁹⁶ chiama «la pentola d'oro interiore»: uno scrigno inaccessibile d'esperienza privata. Viceversa, comprendere di non percepire quel che sente l'altro *apre la strada verso nuove dimensioni empatiche*. Capire che esiste uno iato tra comprensione e percezione permette di approfondire i caratteri specifici dell'esperienza di ciascuno giacché la nostra specie, a differenza di altre (ad esempio i coralli), si caratterizza per la distinzione corporea di organismi singoli. Ad eccezione dei gemelli siamesi, il corpo umano è biologicamente distinto in termini di singolarità numerica. Appurare la singolarità di ciascuno non significa scavare un fossato indicibile tra le esperienze, bensì riconoscere l'organizzazione biologica di corpi materialmente separati. L'empatia linguistica è in grado di revocare (ad esempio nei deliri di negazione)⁹⁷ e ristabilire un elemento grammaticale dell'esperienza: se mi rompo una gamba, a far male sarà una parte del mio corpo e non del tuo giacché non siamo parte di un superorganismo (e che, dunque, magari dovrò curare il tuo arto e non il mio).

Questo lavoro di approfondimento, Wittgenstein lo chiama *Untersuchung* (“ricerca, investigazione”), non vale solo per la distinzione biologica tra corpi separati (dunque fra me e l'interlocutore), *ma anche per chi, in prima persona, prova l'esperienza tramite la forma vuota «io»*. La ferita alla gamba è curata, non percepisco più il mio dolore; comprendo il mio dolore; comprendo di non percepire più il mio dolore. Dopo che è passato, un dolore si è dileguato o un piacere è svanito, cosa resta di quell'esperienza se non la sua organizzazione verbale (memoria, racconto, descrizione)? A tal proposito Baron-Cohen⁹⁸ si sofferma troppo poco su una notazione, invece, potenzialmente decisiva. La persona autistica non ha solo problemi d'empatia con l'altro ma innanzitutto con sé stesso: «Le persone che sono zero positive hanno difficoltà a capire la propria mente, una fragilità chiamata “alessitimia”, che si può tradurre in “senza parole per l'emozione”». L'autismo mostra in forma drammaticamente acuta un principio di ordine generale. Senza linguaggio, l'empatia è a corto raggio non solo verso gli altri ma anche verso il fluire storico del proprio sé e il carattere deittico dell'esperienza alla prima persona.

Bibliografia

- Adams, T.V. (2017), *The Psychopath Factory. How Capitalism Organises Empathy*, Repeater Books, London.
- Baron-Cohen, S. (2012), *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà*, trad. it. a cura di G. Guerrerio, Cortina, Milano.
- Bechtel, W., Abrahamsen, A., Graham, G. (2004), *Menti, Cervelli, Calcolatori. Storia della scienza cognitiva*, trad. it. a cura di M. Marraffa, Laterza, Roma-Bari.
- Benveniste, É. (1994), *La natura dei pronomi*, in É. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, trad. it. a cura di M.V. Giuliani, il Saggiatore, Milano, pp. 301-309.
- Bloom, P. (2019), *Contro l'empatia. Una difesa della razionalità*, trad. it. a cura di M. Silenzi, Liberilibri, Macerata.

⁹⁵ Wittgenstein (1983), § 243 e ss.

⁹⁶ Baron-Cohen (2012), p. 129.

⁹⁷ Mazzeo (2021).

⁹⁸ Baron-Cohen (2012), p. 87.

- Christov-Moore, L., Iacoboni, M. (2014), "Equivocating Empathy", *Boston Review*, 20 August.
- Damasio, A. (2018), *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, trad. it. a cura di S. Ferraresi, Adelphi, Milano.
- De Carolis, M. (2017), *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata.
- Esposito, R. (2018), *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino.
- Gallese, V., Guerra, M. (2015), *Lo schermo empatico. Cinema e neuroscienze*, Cortina, Milano.
- Iacoboni, M. (2008), *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, trad. it. a cura di G. Oliverio, Bollati Boringhieri, Torino.
- Maibom, H.L. (ed. by) (2017), *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, Routledge, London and New York.
- Marconi, D. (2001), *Filosofia e scienza cognitiva*, Laterza, Roma-Bari.
- Mazzeo, M. (2009), *L'aroma e la parola: un caso di storia naturale*, in D. Gambarara, A. Givigliano (a cura di), *Atti del XV convegno della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio*, Aracne, Roma, pp. 101-110.
- Mazzeo, M. (2021), "Cotard e il filosofo. Ipotesi di ricerca a proposito del delirio di negazione", *Reti, Saperi, Linguaggi*, VIII, n. 2, pp. 232-252.
- Mazzeo, M. (in stampa) (2022), "Plato's Nose. Why the Sense of Smell Is Not an Anonymous Sense?", *Reti, Saperi, Linguaggi*.
- Rizzolatti, G., Sinigaglia, C. (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina, Milano.
- Saussure, F. de (1983), *Corso di linguistica generale*, trad. it. a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari.
- Schooler J.W. (2002), "Re-Representing Consciousness: Dissociations Between Experience and Meta-Consciousness", *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 6, n. 8, pp. 339-344.
- Schooler, J.W., Ohlsoon, S., Brooks, K. (1993), "Thoughts Beyond Words: When Language Overshadows Insight", *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 122, n. 2, pp. 166-183.
- Virno, P. (2013), *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Wittgenstein, L. (1983), *Ricerche filosofiche*, trad. it. a cura di R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino.