

PIETRO PASQUINUCCI*

L'EMPATIA COME RISPECCHIAMENTO CREATIVO
MERLEAU-PONTY E LA TESI DELLA REVERSIBILITÀ

Abstract: *Empathy as Creative Mirroring. Merleau-Ponty and the Reversibility Thesis*

Beginning with the analysis of the phenomenological approach to the question of empathy, this essay dwells upon some contemporary interpretations of Merleau-Ponty's reflection on intersubjectivity. These interpretations claim that, according to Merleau-Ponty, the empathic experience is made possible by a category that belongs to the self. This category would be prior to any concrete encounter with other subjects. Contrasting with these positions, this essay outlines that, according to Merleau-Ponty, the empathic experience is not preceded by an internal category; rather, it is made possible by a particular structure of the perceptual experience, i.e., by its expressiveness. Drawing on these considerations, the final part of the paper underlines the meaning of the empathic experience as engendered by this fundamental expressivity of perception.

Keywords: Empathy, Expression, Merleau-Ponty, Phenomenology, Reversibility

1. L'approccio fenomenologico al problema dell'empatia

Sin dalla sua prima applicazione alla questione dell'intersoggettività¹, il concetto di *Einflühlung* (Empatia) trova la sua applicazione più interessante in contrapposizione all'ipotesi secondo la quale l'accesso ai vissuti altrui è possibile unicamente attraverso la considerazione dell'analogia tra il proprio corpo, vissuto in prima persona, e il corpo dell'altro osservato dall'esterno. Secondo questa ipotesi, muovendo dall'analogia dei due corpi, il soggetto sarebbe in grado di ipotizzare o inferire l'esistenza di un'altra mente, analoga alla propria, "nascosta" dietro gli atteggiamenti corporei del corpo percepito. Questa teoria presenta numerosi problemi, che sono stati messi abbondantemente in luce². Ai fini del presente lavoro, è sufficiente sottolineare che essa sembra fondarsi su un assunto scorretto: il modo in cui il soggetto vive e vede il proprio corpo è, almeno inizialmente, radicalmente diverso dal modo in cui vede il corpo estraneo.

In contrapposizione a questa ipotesi, autori come Husserl, Scheler, Stein, hanno ripreso il concetto di *Einfühlung* trattando l'empatia come una forma particolare di intenzionalità (accanto a percezione in senso stretto, memoria, immaginazione ecc.). Non si trattava più di elaborare una teoria che rendesse conto dell'accesso ai vissuti degli altri, bensì piuttosto di analizzare ed esplicitare un'esperienza sempre già compiuta in virtù della quale, nel nostro campo fenomenico, non percepiamo unicamente corpi simili al nostro, ma veri e propri "altri-io". Riconducendo il problema dell'altro a livello percettivo, l'approccio fenomenologico mette in evidenza la paradossalità implicita nella percezione degli altri soggetti. A differenza di tutti gli altri oggetti intenzionali, l'alter-ego si offre all'esperienza solo sottraendosi, e questo non solo perché, come ogni altro oggetto, il corpo percepito ha dei "profili" non presenti nell'attualità della percezione (come il lato nascosto di un libro), bensì perché quel corpo sembra possedere un "interno" imperscrutabile verso cui i suoi atteggiamenti rimandano.

Questa paradossale presenza di un'assenza è la cifra costitutiva, da un punto di vista fenomenologico, degli altri soggetti. Essa motiva e rispecchia il significato del senso "alter-ego": tale senso indica infatti al tempo stesso l'identità con il soggetto esperiente (il suo

* Università degli Studi di Genova.

¹ Il concetto viene applicato per la prima volta al problema dell'intersoggettività da Theodor Lipps, il quale, criticando per primo l'ipotesi di un ragionamento analogico come fondamento del riconoscimento degli altri soggetti, fu uno dei principali punti di riferimento per la maggior parte dei fenomenologi. Vedi Lipps (1909).

² Cfr. ad esempio Scheler (2010); Zahavi (2006).

essere ego) e la differenza da esso (il suo essere alter), una "identità nella differenza" che è il corrispettivo, al livello semantico, del darsi-sottraendosi degli altri soggetti: nella misura in cui si dà come soggetto attraverso i suoi comportamenti, l'altro viene "presentificato" o "appresentato" come un ego analogo a me; in quanto la sua esperienza non può essere sentita in prima persona, l'altro rimane al di là dei suoi comportamenti corporei e resta irriducibile a ciò che si offre alla mia coscienza. L'esperienza empatica descritta dalla fenomenologia rispecchia perciò una paradossalità implicita nel suo oggetto intenzionale, esibendo essa stessa una struttura paradossale che, dal punto di vista fenomenologico, non solo rimane insuperabile, bensì non richiede neppure di essere superata. Pur non essendo un problema da risolvere, il paradosso non può neppure rappresentare la soluzione: esso è, per così dire, l'emblema del modo fenomenologico di porre il problema, di un approccio alla questione, di un sistema di coordinate.

Per questo motivo, come è stato notato, la tradizione fenomenologica e post-fenomenologica si spinge generalmente «oltre l'empatia»³, giungendo a considerare l'intenzionalità empatica come un momento secondario, e a tratti non essenziale, della relazione intersoggettiva. In quanto forma particolare di esperienza intenzionale, l'empatia può essere descritta come un incontro tematico e rappresentativo con gli altri soggetti e con i loro vissuti. Spingersi oltre l'empatia significa quindi riconoscere che il modo originario in cui si configura la relazione intersoggettiva non possa essere identificato con questa tipologia di incontro. In questa direzione, dopo Husserl e per molti versi all'interno del pensiero stesso di Husserl, l'approccio fenomenologico sembra biforcarsi in una duplice direzione: da un lato c'è chi sostiene che l'incontro concreto con gli altri, pur essendo il momento originario e istituyente dell'intersoggettività, non sia descrivibile come un incontro tematico, intenzionale e rappresentativo; dall'altro lato c'è invece chi ritiene che la relazione intersoggettiva non si istituisca nell'incontro concreto tra i soggetti, ma che il momento dell'incontro sia preceduto e reso possibile dalla struttura stessa della soggettività.

La prima via rifiuta il primato dell'esperienza empatica, ma non quello dell'incontro frontale e concreto con altri: autori come Sartre e Levinas mettono in evidenza come, nell'incontro, l'altro non sia propriamente intenzionato o rappresentato, ma si presenti come ciò che non è rappresentabile⁴, come il trauma di un incontro senza riconoscimento⁵, come un volto o uno sguardo che si attesta proprio sfuggendo e mettendo in questione la mia presa intenzionale⁶. Questi autori non si limitano ad approfondire l'impostazione empatica del problema, ma la mettono irrimediabilmente in questione: dell'altro, propriamente, non può esserci esperienza intenzionale, dal momento che esso si attesta proprio come ciò che sfugge all'intenzionalità. La "seconda via", invece, mette in questione il ruolo istituyente, rispetto all'intersoggettività, non solo dell'esperienza empatica, bensì anche dell'incontro concreto in generale: prima e a fondamento dell'incontro (sia esso intenzionale o traumatico) l'alterità deve configurarsi come una struttura interna della soggettività⁷, come una categoria interna al sé.

Queste due alternative sembrano in realtà essere guidate dalla radicalizzazione di uno dei due aspetti che caratterizzano l'esperienza empatica. Del senso "alter-ego" si può sottolineare la dimensione dell'irriducibilità e trascendenza, fino al punto da rendere ogni esperienza degli altri riduttiva e mistificante. Definito fin dall'inizio come ciò che è assolutamente trascendente rispetto al soggetto esperiente, l'altro non può essere esperito se non perdendo la propria caratteristica fondante. La seconda ipotesi, invece, sembra radicalizzare la dimensione dell'identità tra l'ego e l'alter-ego. Sostenendo che l'esperienza degli altri sia resa possibile da una categoria interna alla soggettività si rischia però di

³ Cfr. Zahavi (2001).

⁴ Cfr. Levinas (2012).

⁵ Cfr. Levinas (1983).

⁶ Cfr. Sartre (2014).

⁷ Questa via è, come vedremo, perseguita dallo stesso Husserl, e, secondo molti, anche da Merleau-Ponty. Essa è inoltre alla base della ripresa contemporanea dell'approccio fenomenologico al problema dell'empatia: vedi in particolare Gallagher (2005); Zahavi (2014); Daly (2016); Daly (2014).

ridurre l'altro, nel suo valore trascendentale, al modo in cui questo si presenta nell'esperienza intenzionale⁸. È sempre a partire dalla propria struttura trascendentale autonoma che il soggetto assegna all'altro soggetto il valore di un soggetto co-costituente. Merleau-Ponty evidenzia proprio questo tipo di difficoltà quando sostiene, nella *Fenomenologia della percezione*:

Se costituisco il mondo, io non posso pensare un'altra coscienza, giacchè sarebbe necessario che anch'essa lo costituisca [...]. Anche se riuscissi a pensarla come costituente il mondo, sarei ancora io a costituirlo come tale e, di nuovo, solamente io sarei costituente⁹.

2. La reversibilità del corpo e l'alterità come categoria interna al sé

Di fronte al moltiplicarsi delle teorie riguardanti l'accesso ai vissuti degli altri all'interno del dibattito sulla cognizione sociale¹⁰, molti autori hanno tentato di recuperare l'approccio fenomenologico al problema dell'empatia, riprendendo non solo la riflessione di Husserl, ma anche quella di altri autori più o meno connessi ad essa, tra i quali Merleau-Ponty¹¹. Il pregio comunemente riconosciuto al pensatore francese è quello di aver proseguito lo sforzo di Husserl, mettendo ancora più al centro dell'analisi il problema del corpo e del suo duplice statuto. Da un punto di vista fenomenologico il corpo possiede una duplice struttura: in quanto organo di volizione e di sensibilità esso è corpo vivo o vivente (*Leib*); in quanto oggetto di una presa intenzionale percettiva esso è corpo vissuto (*Körper*)¹²:

In ogni esperienza di cose il corpo vissuto è co-esperito come un corpo vivo fungente (*fungierender Leib*) (perciò non come una mera cosa), e che quando è esso stesso esperito come una cosa, è esperito in un duplice modo – cioè proprio contemporaneamente (*in eins*) come cosa esperita e come corpo vivo fungente¹³.

Poiché in ogni esperienza di qualcosa è co-intenzionata la presenza del proprio corpo come soggetto di quella esperienza; quando l'oggetto dell'attenzione diviene il corpo stesso, il soggetto si coglie, nello stesso momento, sia come soggetto che come oggetto. Il caso più paradigmatico di questo tipo di esperienza è l'esempio, più volte ripreso e approfondito da Husserl, della mano destra che tocca la mano sinistra¹⁴. Tale esperienza è caratterizzata infatti da una «doppia sensazione»¹⁵ in virtù della quale ognuna delle due mani, toccando l'altra, appare anche come toccata da essa. Il ruolo delle due mani è reversibile, ed esse possono essere viste alternativamente sia come toccanti che come toccate, o, in un certo senso, come entrambe allo stesso tempo toccanti e toccate. In questo caso il soggetto corporeo ha quindi una vera e propria esperienza della sua duplice natura, scopre di avere una esteriorità e soprattutto scopre che l'interiorità e l'esteriorità non sono altro che le due facce di una medesima esperienza¹⁶.

Per Husserl questo tipo di esperienza è un presupposto imprescindibile del riconoscimento empatico¹⁷. Nell'esperienza delle due mani, infatti, il soggetto coglie se

⁸ Cfr. Levinas (1990a); Levinas (1990b); Lefort (1990).

⁹ *FP*, p. 454.

¹⁰ Per una rassegna molto efficace di questo dibattito vedi Zahavi (2014), pp. 99-111. Come segnala Zahavi, sia le teorie simulazioniste, sia quelle riconducibili alla cosiddetta "theory of mind", poli opposti del dibattito sulla cognizione sociale, condividono alcuni presupposti con l'ipotesi del ragionamento analogico e, in modo molto simile ad esso, sono entrambe messe in questione dall'approccio fenomenologico (cfr. Zahavi, 2006; Gallagher, 2006).

¹¹ Vedi in particolare Daly (2016); Zahavi (2014); Gallagher (2006), Gallagher, Meltzoff (1996).

¹² Vedi soprattutto Husserl (2002), § 36.

¹³ Husserl (1973b), p. 57, trad. ita. mia; cfr. anche Husserl (1973c), p. 326.

¹⁴ Vedi in particolare Husserl (2002), pp. 147-148.

¹⁵ Husserl (2009), p. 128; (1973c), p. 302.

¹⁶ Cfr. Zahavi (2002), pp. 7-10; Husserl (1973b), p. 75; (1973a), p. 263.

¹⁷ Cfr. Husserl (1973c), p. 652.

stesso come altro da sé, si distanzia da sé cogliendosi come oggetto pur rimanendo se stesso come soggetto: in tal modo egli anticipa sia il modo in cui un altro lo coglierebbe, sia il modo in cui esso coglierebbe un altro, riunificando queste due esperienze distinte nell'unità di un'unica coscienza¹⁸. Nel duplice statuto del corpo si fonda quindi quel particolare rapporto di identità nella differenza che abbiamo visto caratterizzare l'esperienza empatica. In questo senso, come sostiene Husserl, «la possibilità della socialità [...] presuppone l'intersoggettività del corpo vivo»¹⁹.

Questo tipo di impostazione è ripresa e approfondita da Merleau-Ponty²⁰. L'analisi del duplice statuto del corpo è per il filosofo francese l'emblema del riconoscimento, da parte di Husserl, di una reversibilità tra costituente e costituito che mette in questione l'autonomia della soggettività trascendentale e il concetto stesso di "costituzione". Nella misura in cui il corpo mostra di essere «un terzo genere fra il puro soggetto e l'oggetto»²¹, esso sfugge ai paradossi della coscienza costituente. Se per quest'ultima è impossibile che si dia un'altra coscienza costituente, per un corpo che è estraneo a se stesso, sempre fuori di sé, è invece possibile riconoscere l'esistenza di altri corpi simili, che si pongono rispetto ad esso esattamente nel modo in cui esso si pone rispetto a se stesso: «L'evidenza dell'altro è possibile perché io non sono trasparente per me stesso e perché la mia soggettività si trascina dietro il suo corpo»²².

Soffermandosi su questo tipo di argomentazioni, molti hanno interpretato la posizione di Merleau-Ponty come un approfondimento e una radicalizzazione di quella di Husserl²³. Secondo questa interpretazione, il filosofo francese avrebbe sostenuto che l'esperienza dell'alter-ego e il riconoscimento empatico siano possibili unicamente perché il soggetto possiede già dentro di sé la categoria dell'alterità, in virtù di una alterità rispetto a se stesso che si manifesta nel duplice statuto del soggetto corporeo²⁴. La percezione dell'altro sarebbe allora un'estensione della percezione del proprio corpo, un prolungamento della nostra estraneità rispetto a noi stessi: «Apprendendo che il mio corpo è "cosa senziente" [...] mi sono preparato a comprendere che esistono altri animalia e possibilmente altri uomini [...]. L'altro appare per estensione di questa compresenza, lui ed io siamo organi di un'unica intercorporeità»²⁵.

Questo tipo di interpretazione del pensiero di Merleau-Ponty è stato anche confrontato con i risultati sperimentali di alcune ricerche neuroscientifiche e psicologiche contemporanee dedicate all'esperienza dell'altro nell'infante. Merleau-Ponty stesso, come vedremo meglio nel quarto paragrafo, si sofferma sull'esperienza infantile per rintracciare la genesi dell'esperienza empatica. Egli ritiene che l'esperienza dell'infante sia originariamente indifferenziata, ovvero si svolga senza distinguere il sé dall'altro, e sostiene che la capacità di riconoscere gli altri soggetti come distinti da se stessi sorga solo intorno ai sei mesi²⁶. Le ricerche recenti a proposito dell'imitazione infantile hanno però mostrato che i bambini sono in grado di imitare le espressioni degli adulti fin dai primi momenti di vita²⁷. Questo ha condotto a ipotizzare che l'infante sia in grado di riconoscere fin dalla nascita una se pur embrionale e confusa differenza tra sé e gli altri. Lo schema corporeo che rende possibile questo riconoscimento sarebbe perciò innato²⁸, e l'esperienza implicherebbe sempre necessariamente un'ipseità primordiale, coincidente con il darsi in prima persona della nostra esperienza²⁹, con il nostro essere sempre "sullo stesso lato del

¹⁸Cfr. *ivi*, p. 300; Husserl (1973b), p. 462.

¹⁹ Husserl (2002), p. 296.

²⁰ Vedi soprattutto *FP*, p. 141 ss.; *VI*, p. 159; *FESO*, p. 194.

²¹ *FP*, p. 454.

²² *FP*, p. 458.

²³ Cfr. Zahavi (2002); Mancini (2001); Daly (2014); Daly (2016).

²⁴ Cfr. Daly (2016), pp. 143-170; Daly (2014), p. 13; Zahavi (2001), p. 163.

²⁵ *FESO*, p. 196.

²⁶ Cfr. *CS*, cap. V, par. 2-3.

²⁷ Meltzoff, Gallagher (1996), in particolare p. 212.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Zahavi (2004), p. 137.

nostro corpo”. In questa direzione, la possibilità di riconoscere l’altro attraverso la percezione del suo corpo viene ascritta a una capacità innata di associare l’esperienza percettiva del corpo dell’altro all’esperienza propriocettiva del proprio corpo. Sarebbe proprio questa capacità innata a rendere possibile l’imitazione infantile fin dalle prime ore³⁰.

Nel prossimo paragrafo metteremo in questione questo tipo di posizione, evidenziando come, per Merleau-Ponty, la possibilità dell’esperienza empatica non si fondi né su una categoria interna al sé, né su una capacità innata di associare il corpo proprio vissuto al corpo percepito dell’altro, bensì sulla struttura stessa dell’esperienza percettiva. Se vi è una portata risolutiva del pensiero di Merleau-Ponty rispetto al problema dell’empatia, essa non consiste tanto nell’aver approfondito e radicalizzato l’estraneità del soggetto corporeo rispetto a se stesso che già Husserl aveva messo in luce, quanto piuttosto nel fatto che questa radicalizzazione sia sfociata, ad un certo punto della sua riflessione, in un rinnovamento profondo del senso dell’esperienza percettiva, un rinnovamento che occorre innanzitutto mettere in luce e che, come vedremo, si spinge ben oltre i confini dell’analisi intenzionale fenomenologica.

3. La percezione come espressione e la reversibilità come struttura ontologica

Al fine di comprendere come si articola quel particolare rinnovamento del concetto di “percezione” che trova nella «tesi della reversibilità»³¹ la sua espressione più matura, e che sta alla base della soluzione Merleau-Pontyana del problema dell’empatia, è utile analizzare il concetto Merleau-Pontyano di “espressione”. Il filosofo francese comincia l’analisi dell’espressione a partire da tre fenomeni di ordine diverso: 1. Lo studio del comportamento e in generale del gesto corporeo come espressione delle intenzioni e delle emozioni del soggetto³²; 2. Lo studio dell’opera d’arte come espressione della vita dell’artista e del suo rapporto con il proprio tempo³³; 3. Lo studio del linguaggio come espressione dell’esperienza muta³⁴. In tutti questi tipi di esperienze è in gioco una dinamica paradossale³⁵, per cui ciò che è espresso non precede l’espressione, ma si realizza in essa per la prima volta³⁶.

Ciò che sarà espresso, in tutti questi casi, non è qualcosa di già presente che deve essere portato a manifestazione, bensì una determinata mancanza, una particolare esigenza che si presenta tra le pieghe dell’esperienza percettiva. Portare ad espressione il senso di un’esperienza attraverso il linguaggio, l’arte o i comportamenti, significa trasformare quell’esperienza e conferirgli una struttura e un senso che essa non possedeva se non “virtualmente”. La dinamica espressiva non denota perciò un movimento di esteriorizzazione che procede dall’interno all’esterno: essa indica piuttosto una dinamica trasformativa e creativa, in cui si realizza una possibilità che esisterà, come tale, solo una volta che si sarà espressa. L’espressione è perciò al tempo stesso la realizzazione della possibilità e della sua attualizzazione: parlando, io non traduco un pensiero già fatto nella mia mente, bensì realizzo in un sol colpo il pensiero attraverso la sua espressione, a partire da un’intenzione di esprimermi che non trova la propria origine nella solitudine di un ego-cogito, ma nel rapporto percettivo al mondo. In tutti e tre i casi il punto di partenza è, riprendendo una frase di Husserl che Merleau-Ponty assume spesso come linea guida delle

³⁰ Cfr. Meltzoff, Moore (1977); Daly (2014), p. 164. Per la critica all’esperienza infantile come esperienza totalmente indifferenziata cfr. anche Daly (2016), p. 188.

³¹ Per una precisa analisi di questa tesi, anche in connessione con il tema dell’empatia, vedi Dillon (1983) e (1990). Ne *Il visibile e l’invisibile* Merleau-Ponty definisce la reversibilità come “la verità ultima” della sua ontologia della carne.

³² Cfr. *SC*.

³³ Cfr. ad esempio *LIVS* e *OS*.

³⁴ Cfr. ad esempio *FL* e *PM*.

³⁵ Per un’analisi del paradosso dell’espressione vedi Waldenfels (2000) e Landes (2013).

³⁶ Cfr. *RC*, pp.43-44; *FP*, p. 244 ss.

sue analisi, l'esperienza «ancora muta, che solo ora deve essere portata ad esprimere il suo senso»³⁷.

Per Merleau-Ponty, però, l'esperienza muta non si identifica con una coscienza intenzionale, ma è anch'essa, al pari del linguaggio, dell'arte e del gesto, una forma di espressione³⁸: essa esprime un contatto carnale con il mondo che non ha ancora la forma della coscienza. In quanto espressione di questo contatto, la percezione è perciò una trasformazione, una «deformazione coerente»³⁹ di un vincolo carnale che non è la presenza del mondo di fronte al soggetto, né semplicemente un rapporto di reciproca interdipendenza tra i due, bensì un evento ontologico che si compie sulla superficie del corpo, e a partire dal quale il mondo e il soggetto si istituiranno come strutture distinte:

Sin dallo strato solipsistico l'altro non è quindi impossibile [...], questa articolazione sul mio mondo di un'altra corporeità si effettua senza introiezione, perché i miei sensibili [...] realizzavano già il miracolo di cose che sono cose per il fatto di essere offerte a un corpo, e facevano della mia corporeità una prova dell'essere [...]. Questa possibilità si compie nella percezione in quanto vinculum tra l'essere grezzo e un corpo. Tutto l'enigma dell'Einfühlung è nella sua fase iniziale, estesiologica, e vi è risolto perché si tratta di percezione⁴⁰.

Il corpo non è più, come la coscienza, un costituente, bensì un vincolo carnale con l'essere, il luogo di un contatto primordiale che precede e istituisce sia la coscienza sia il suo mondo, sia il soggetto che l'oggetto, sia il sé che l'altro. La percezione non è più un modo dell'intenzionalità, ma innanzitutto una prova (*épreuve*) dell'essere – nel duplice senso di testimonianza, attestazione, e di sperimentazione, e in un incrocio semantico di questi due sensi⁴¹. Questo tipo di esperienza è una vibrazione del corpo e non l'apparizione di un fenomeno; una “domanda confusa” e non una presenza intenzionale: «La cosa, proprio in quanto mi fa vibrare corporalmente e mi raggiunge dal di dentro, mi ossessiona, è sempre oltre questa vibrazione che mi comunica»⁴².

Ciò che prefigura e anticipa l'esperienza dell'alter-ego non è tanto l'esperienza che il soggetto fa di se stesso come distinto da sé, bensì piuttosto la struttura stessa della percezione. In questo senso l'alterità non è né una violazione della presa intenzionale che si impone sul soggetto a partire dall'incontro traumatico con gli altri, né una categoria interna al sé: l'identità nella differenza è la struttura stessa di ogni esperienza percettiva, nella misura in cui essa esprime e realizza un contatto che non riesce mai a ricomprendere.

Questo tipo di esperienza non è mai così intelligibile quanto nella reversibilità del tatto, in cui toccante e toccato sono così vicini da non essere ancora distinguibili. In questo caso la distanza intenzionale che rende possibile il possesso del visibile attraverso la visione cede il posto a una prossimità senza possesso, in cui possedere ed essere posseduto sono la stessa identica cosa⁴³: toccare è sempre essere toccati, scoprire il mondo attraverso il tatto significa sempre essere informati e trasformati da quel contatto. Questo è vero per ogni esperienza tattile, non solo per l'esperienza delle due mani dello stesso corpo. La peculiarità dell'esperienza delle due mani, in questo senso, risiede nel portare a manifestazione una struttura che caratterizza implicitamente ogni tipo di esperienza tattile. La reversibilità delle due mani, tematizzata riflessivamente, rivela e rende intelligibile una struttura che è caratteristica di ogni percezione. Non si deve però pensare che una simile rivelazione avvenga a livello pre-riflessivo, come se potesse fornire a un soggetto inizialmente isolato la categoria che gli servirà per percepire l'altro. Che si tratti

³⁷ Husserl (2009), § 16.

³⁸ Cfr. *MSME*.

³⁹ Cfr. *LIVS*.

⁴⁰ *FESO*, p. 198.

⁴¹ Cfr. De Saint-Aubert (2016), p. 46.

⁴² *MSME*, p. 74.

⁴³ Cfr. *VI*, p. 158.

di due corpi, di due mani dello stesso corpo, o di un corpo e una cosa, il contatto tattile ci presenta, a livello preriflessivo, l'identità della nostra passività e della nostra attività: toccare qualcosa è sempre essere toccati da qualcosa. Il modello del tatto ci obbliga perciò «a pensare diversamente la coscienza percettiva rispetto a quello che richiede la nozione di coscienza, di mettervi una prossimità dell'oggetto e una distanza dell'oggetto che sono parimenti ignorate dalla nozione di coscienza»⁴⁴. È a partire da questa struttura della percezione, da questa «prossimità vertiginosa, non impalpabile, mescolanza, rapporto espressivo»⁴⁵, che occorre comprendere la percezione degli altri:

L'oggetto della percezione non cessa mai di parlarci dell'uomo, è espressione di noi stessi in quanto soggetti incarnati. L'oggetto è già di fronte a noi come un altro, ci aiuta a comprendere come si può avere una percezione dell'altro [...]. La percezione di altri non pone maggiori problemi della percezione di non importa quale oggetto animato⁴⁶.

4. Il rispecchiamento creativo e l'imitazione infantile: dall'accoppiamento dei corpi alla fissione della carne

Nella *Quinta meditazione*, Husserl sostiene che la somiglianza del mio corpo e del corpo dell'altro motiva una tensione della coscienza verso l'apprensione di un "alter-ego", una intenzione che trova conferma o smentita nei comportamenti del corpo percepito: egli chiama questo tipo di esperienza «appercezione analogica»⁴⁷. Il senso "alter-ego" si costituirebbe in una esperienza della concordanza tra le attese motivate del soggetto – per cui l'analogia tra i due corpi lo spinge a vedere nel corpo percepito l'espressione di un ego analogo a lui – e le conferme progressive che gli giungono dai comportamenti visibili di quel corpo. Husserl ritiene che questa appercezione analogica produca un accoppiamento (*Paarung*) tra ego e alter-ego⁴⁸. Tale accoppiamento è una forma di sintesi passiva, un'associazione che si compie nella percezione senza l'intervento dell'ego stesso, in modo tale che ego ed alter-ego «fondano fenomenologicamente un'unità di somiglianza e sono perciò sempre costituiti come una coppia»⁴⁹.

Come visto, la somiglianza tra i due corpi è resa possibile dal fatto che l'ego non è un polo vuoto delle cogitationes, perfettamente trasparente a se stesso, bensì un ego incarnato, che si distanzia da se stesso e che può cogliersi dall'esterno. L'altro ha perciò «fenomenologicamente luogo come modificazione di me stesso»⁵⁰. In virtù di questa modificazione o trasgressione intenzionale, grazie alla quale io assegno al corpo percepito lo stesso senso che assegno al mio corpo, posso percepire, innanzitutto, le parti del suo corpo in analogia con le parti del mio corpo⁵¹. Per Husserl, quindi, il riconoscimento dell'altro è possibile a partire dalla presenza intenzionale del suo corpo, e si compie perché quel corpo si presenta originariamente in una associazione accoppiante con il mio corpo vissuto in prima persona, un accoppiamento in virtù del quale associo tutto ciò che il corpo percepito fa di fronte ai miei occhi a ciò che io posso fare dall'interno; tutto ciò che io faccio dall'interno a ciò che il corpo percepito potrebbe fare di fronte al mio sguardo. In altre parole, la superficie visibile del corpo dell'altro si associa alla mia superficie invisibile, la mia profondità sentita si associa alla sua profondità invisibile che non posso e non potrò mai sentire.

Per Merleau-Ponty, invece, il corpo dell'altro non è inizialmente percepito nei suoi aspetti fenomenici, non appare innanzitutto alla coscienza, bensì si impone, al pari di ogni altra cosa, come modo di essere del mio corpo, come una vibrazione della mia corporeità. Che

⁴⁴ *MSME*, p. 63.

⁴⁵ *Ivi*, p. 74.

⁴⁶ *CS*, cap. VIII, trad. ita. mia.

⁴⁷ Husserl (2009), § 50.

⁴⁸ *Ivi*, § 51.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Cfr. ivi*, p. 139.

parli o mi tocchi, che si muova o arrossisca, esso è inizialmente niente di più che una domanda confusa che invade la superficie senziente del mio corpo. Né il mio corpo né il corpo dell'altro sono a questo livello oggetti intenzionali: l'altro mi tocca, io tocco me stesso, e in entrambi i casi il mio corpo vibra per il contatto, si ristruttura e si trasforma in base ad esso senza che qualcosa sia apparso a una coscienza. «Il corpo non è nulla di meno, ma nulla di più, che condizione di possibilità della cosa»⁵²: le cose non sono altro che un modo di essere corpo, e il corpo di volta in volta non è altro che un modo di darsi delle cose.

La corporeità di Merleau-Ponty non è quindi più la corporeità intenzionale (*Leib*) di Husserl, non coincide originariamente con "l'io posso". La corporeità è innanzitutto il luogo di un vincolo, di un rapporto interrogativo all'essere in cui «nessuna domanda va verso l'Essere, sia pure per il suo essere di domanda, essa l'ha già frequentato, ne ritorna»⁵³. Solo a questo titolo la percezione può davvero mantenere un primato inattaccabile sugli altri tipi di esperienza intenzionale e sulla stessa disposizione conoscitiva: ogni conoscere, ogni sperimentare, ogni ipotizzare, dubitare, verificare, non può che avere origine in questo contatto che non è ancora coscienza, in questa corporeità vibrante che disegna i contorni del soggetto e del mondo, del sé e dell'altro. L'identità nella differenza non caratterizza inizialmente il rapporto tra il corpo e se stesso, tra il corpo e l'altro corpo, tra me e l'altro: questo rapporto è innanzitutto caratteristico della fissione e della deiscenza dell'essere stesso, una scissione che inizia nel momento in cui un essere si fa senziente, e si distanzia da sé: «L'essere carnale come essere delle profondità, a più fogli o a più facce, essere di latenza, e presentazione di una certa assenza, è un prototipo dell'Essere, di cui il nostro corpo, il senziente sensibile, è una variante molto notevole, ma il cui paradosso costitutivo è già in ogni visibile»⁵⁴.

Senza necessariamente rinunciare all'idea di "accoppiamento", occorre ristrutturare la nostra comprensione della dinamica empatica a partire da questo nuovo modello di esperienza percettiva. A tal fine è utile soffermarci sul modo in cui il corpo dell'adulto influenza lo schema corporeo dell'infante. Lo stesso Merleau-Ponty svolge questo tipo di analisi nell'intento di osservare, per così dire, la percezione dell'altro "allo stato nascente"⁵⁵. A questo livello si può osservare che il riconoscimento empatico non ha origine nella percezione del gesto dell'altro riconosciuto in quanto tale, percepito come oggetto intenzionale già dotato di senso, ma nella percezione di quel gesto come indice di un modo di essere delle cose, come indicazione confusa di un aspetto del mondo. Come l'apprendimento imitativo mostra⁵⁶, la funzione originaria della parola e del gesto è quella di trasformarmi in base al corpo dell'altro, per trasformare il mio mondo in base al suo. L'infante impara l'uso di una parola o di un comportamento «andando a tastoni attorno ad una intenzione di significare»⁵⁷ che non proviene dalla sua interiorità nascosta, bensì dal gesto dell'altro. L'intenzione di esprimere dell'infante nasce, per così dire, nel corpo dell'altro, ha origine dalla mancanza che il gesto dell'adulto gli indica:

Tutto avviene come se l'intenzione dell'altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo [...]. Il gesto è di fronte a me come un quesito, mi indica certi punti sensibili del mondo, ove mi invita a raggiungerlo. La comunicazione si compie quando la mia condotta trova in questo cammino il proprio cammino. Così, io confermo l'altro e l'altro conferma me [...]. La comunicazione delle coscienze non è fondata sul senso comune, ma, in egual misura, lo fonda⁵⁸.

⁵² FESO, p. 201.

⁵³ VI, p. 143.

⁵⁴ VI, p. 162.

⁵⁵ Cfr. soprattutto CS, cap. I.

⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

⁵⁷ LIVS, p. 64.

⁵⁸ FP, pp. 256-257.

Il mondo comune attraverso il quale l'infante riuscirà a comunicare con l'altro e a comprendere i suoi vissuti non è il presupposto di questa comunicazione; esso si crea piuttosto in questa dinamica di rispecchiamento continuo, di continua trasformazione dell'infante a partire dal mondo e del mondo a partire dall'infante. L'apprendimento imitativo mostra allora, più e meglio di altre esperienze, che la donazione di senso è l'altra faccia di una ristrutturazione del soggetto corporeo, di una costituzione o informazione del costituente. L'imitazione non presuppone la comprensione e la differenziazione, bensì, semmai, le rende possibili. L'infante, dice Merleau-Ponty, non imita riproducendo l'azione, ma spingendosi con i propri mezzi verso lo stesso risultato⁵⁹. Nell'imitazione infantile, quindi, il gesto dell'altro trasforma lo schema corporeo dell'infante affinché l'infante ricrei quel gesto per proprio conto, ristrutturando il proprio schema corporeo.

Nella percezione dell'altro [...] occorre che ci sia non permanenza di una certa Gestalt, ma piuttosto riconoscimento di un certo stile [...]. Comprendere uno stile non è sussumere l'oggetto da comprendere sotto una categoria ma è, in fondo, riprendere una certa intenzione pratica che affiora nei dati fisionomici, e riprendere per proprio conto un certo numero di aspetti di quella intenzione [...] c'è una sorta di riconoscimento cieco dell'espressione di altri⁶⁰.

Comprendere il senso delle azioni altrui, percepire un'emozione attraverso la sua espressione corporea, intendere l'intenzione comunicativa che sta alla base di un gesto, significa inizialmente lasciarsi trasformare e informare da un contatto muto e cieco, la cui prossimità radicale rende impossibile ogni comprensione intenzionale. Il gesto dell'altro, più che possedere un senso, mi spinge a ricercarlo e ricrearlo a partire dalla intenzione che esso crea in me, dalla mancanza che mi rivela: «i prestiti tra uomo e uomo sono così continui che ogni movimento della nostra volontà e del nostro pensiero prende il suo slancio in altri»⁶¹. Il riconoscimento cieco è in definitiva questo: un riconoscimento potenziale, l'inizio di un movimento di ripresa che condurrà alla trasformazione di quel gesto insensato in una azione dotata di senso. L'infante conquista se stesso attraverso i gesti dell'altro, si lascia direzionare da quei gesti, molto prima di riconoscerli come tali, e a fondamento di quel riconoscimento. Egli trasforma l'esperienza muta in esperienza espressiva assecondando ciò che il mondo gli sussurra sulla superficie del suo stesso corpo. L'altro non è che un modo particolare di questo mondo che è già di per sé una domanda confusa, una voce insensata, una richiesta di senso.

La comprensione dell'esperienza empatica passa tutta da questa dinamica di rispecchiamento creativo e trasformativo tra il corpo e il mondo, tra il corpo e l'altro corpo. Attraverso questo tipo di dinamica espressiva implicita nella percezione, l'esperienza originaria non è più privata: la privatezza della coscienza, la sua immanenza chiusa, si istituisce in un movimento di ripresa creativa in cui l'esperienza muta si trasforma per esprimere il suo senso. L'esperienza irriflessa, in quanto impersonale, anonima, indifferenziata, in quanto pura generalità del sentire corporeo, non è né privata né pubblica, né interiore né esteriore: essa è il sentire impersonale in cui l'interiorità della coscienza e l'esteriorità del suo oggetto si istituiscono come frammenti diversi di un'unica esplosione che ha il suo centro nel contatto. Il silenzio non è più soltanto pre-linguistico – come l'ante-predicativo husserliano – ma pre-intenzionale o «meta-intenzionale»⁶². L'autentico silenzio coincide con quella prossimità del contatto in cui ogni senso intenzionale è impossibile. Poiché questa esperienza non è né mia, né nostra, bensì propriamente di nessuno, il problema della percezione dei vissuti nascosti dell'altro, del senso privato delle sue azioni, delle emozioni espresse nel gesto, sorge solo a livello della

⁵⁹ Cfr. CS, cap. I.

⁶⁰ *Ibidem*, trad. ita. mia.

⁶¹ *LIVS*, p. 93.

⁶² *VI*, p. 276.

ripresa riflessiva. L'esperienza originaria è, almeno in qualche senso, sempre intercorporea: che si tratti di cose o di corpi vivi, essa è una modulazione del corpo in base alle cose, delle cose in base al corpo: «Come l'intenzione significativa che ha suscitato la parola altrui non è un pensiero esplicito, ma una certa mancanza che cerca di colmarsi, così la ripresa che io effettuo di questa intenzione non è un'operazione del mio pensiero, ma una modulazione sincronica della mia propria esistenza, una trasformazione del mio essere»⁶³.

Il corpo e l'altro corpo si riflettono l'un l'altro, «nello stesso modo in cui su due specchi prospicienti nascono due serie indefinite di immagini racchiuse l'una nell'altra che non appartengono veramente a nessuna delle due superfici, giacché ciascuna di esse non è se non la replica dell'altra, che quindi fanno una coppia, una coppia più reale di ciascuna di esse»⁶⁴. La metafora dello specchio cessa di indicare un rispecchiamento frontale, e comincia a denotare una modulazione prospettica e trasformativa di un unico "essere selvaggio", che non si offre se non nei suoi infiniti riflessi. Il sé e il corpo si rispecchiano perché sono frammenti di un unico sentire, di un unico contatto del corpo con se stesso e con le cose. Allo stesso modo si rispecchiano il sé e l'altro a partire dal contatto che li istituisce:

Quando mi volgo verso la mia percezione e quando passo dalla percezione diretta al pensiero di questa percezione, io la ri-effettuo, ritrovo un pensiero più vecchio di me all'opera nei miei organi percettivi e del quale essi non sono altro che la traccia. Nello stesso modo io comprendo l'altro. Anche qui, ho solo la traccia di una coscienza che mi sfugge nella sua attualità e, quando il mio sguardo incrocia un altro sguardo, io ri-effettuo l'esistenza estranea in una specie di riflessione⁶⁵.

Un pensiero più vecchio di me abita i miei organi: esso non è un pensiero già fatto, ma un pensiero da fare, che si esprimerà solo attraverso la mia ripresa, attraverso lo sforzo di espressione che esso stesso avrà generato. Nello stesso modo mi abita l'altro, ed io costituisco il mio mondo privato solo riprendendo ciò che si intravede nel suo comportamento, ciò che la sua voce bisbiglia: «Noi troveremo l'altro così come troviamo il nostro corpo. Da quando lo guardiamo in faccia, egli si riduce alla modesta condizione di un qualcosa di innocente che si può tenere a distanza. È dietro di noi che esiste»⁶⁶.

5. Conclusione: l'empatia come esperienza culturale

In questa prospettiva, sostiene Merleau-Ponty, l'originario esplose⁶⁷. Tra coscienza e mondo, l'origine è nel loro contatto. Non una reciprocità intenzionale, ma una reciprocità meta-intenzionale lega il sé al suo altro: la reciprocità del contatto in cui i due termini sono l'uno il contorno dell'altro, l'uno la superficie dell'altro. Il contatto è allora uno dei modi di questa esplosione originaria. Lungi dall'essere il frutto di una associazione tra due soggetti distinti, di un accoppiamento, l'empatia è il riverbero di una esplosione originaria, di un movimento di differenziazione in cui il sé si definisce a partire dal suo altro, e l'altro a partire dal sé. Differenziazioni di un sentire corporeo che non appartiene a nessuno dei due, il sé e l'altro sono espressioni uniche e irripetibili di un contatto anonimo con le cose e con gli altri: ognuno istituisce il proprio mondo privato a partire da ciò che gli altri e le cose già sussurrano.

In questo senso l'empatia non va più compresa come un riconoscimento indiretto dei vissuti altrui, bensì come il riconoscimento diretto del loro senso. La dimensione del senso non è più privata, né propriamente pubblica, bensì intercorporea: il privato non è che una declinazione di questa dimensione di reciproca informazione dei soggetti in cui già

⁶³ *FP*, p. 255.

⁶⁴ *VI*, pp. 164-165.

⁶⁵ *FP*, pp. 456-457.

⁶⁶ *PM*, p. 170.

⁶⁷ *VI*, pp. 298, 299.

nasciamo. Alla nostra dimensione privata siamo iniziati dai gesti degli altri, dalle loro voci, dai loro comportamenti. Questo significa che quel mondo comune che è medium tra me e l'altro, in cui io e l'altro possiamo incontrarci, non è né un mondo in sé, né un mondo costituito dalla coscienza trascendentale attraverso le leggi essenziali della sua genesi: il mondo condiviso è sempre un mondo culturale. L'essere selvaggio che precede la struttura ordinata caratteristica di un mondo culturale non è un "mondo naturale" bensì una domanda confusa, una richiesta di senso, un'esigenza di espressione. Si tratta di un essere "amorfo", "selvaggio", "polimorfo", "grezzo": esso non è una struttura originaria, né il dispiegamento di una soggettività costituente, bensì un movimento di informazione e di differenziazione da cui soggetto e mondo emergono come strutture reciproche e reversibili.

Solo come membri di una determinata cultura, e in senso più ampio come membri di un'unica "storia selvaggia" che connette tutte le culture⁶⁸, io e l'altro possiamo riconoscerci, comunicare, comprendere l'uno le emozioni e le intenzioni dell'altro. Lungi dal dover ricercare la ragione della nostra connessione empatica con gli altri nella struttura di una soggettività o di una ipseità primordiale, dobbiamo piuttosto comprendere che sappiamo riconoscere gli altri perché essi fanno parte del nostro stesso mondo culturale, perché parlano la nostra lingua, condividono le nostre convenzioni, le nostre abitudini, i nostri modi di pensare. Il mondo condiviso è una creazione emersa dalla dinamica di reciproca espressione che lega i corpi tra loro e li distingue. Man mano che ci allontaniamo dalla nostra comunità la comunicazione diviene più difficile, e il riconoscimento meno immediato. La comunicazione non è mai, però, impossibile. Lungi dal mostrarci una impossibilità di comunicazione, il contatto con l'altra cultura ci mostra piuttosto tutto ciò che il nostro corpo ha dovuto fare per poter riconoscere immediatamente, nel corpo dell'altro e non al di là di esso, un nostro simile.

Come se fossero esempi di «riduzione concreta»⁶⁹, fenomeni come il contatto interculturale o l'apprendimento di una nuova lingua mettono in evidenza quanto sia necessario ristrutturare noi stessi e trasformarci affinché non solo la comunicazione con l'altro, ma anche il riconoscimento dell'altro come nostro simile sia possibile. Se è vero infatti che riconoscerò subito nell'estraneo un essere umano, è pur vero, come mostrano numerose analisi antropologiche, che la percezione dell'altra cultura avviene inizialmente sotto la presa egemone della nostra cultura, e che solo rivoluzionando per intero il nostro mondo e il nostro stesso essere possiamo davvero aprirci a una comprensione dell'alterità culturale. La stessa dinamica è presente, come Merleau-Ponty stesso si impegna a mostrare, nell'apprendimento di una lingua straniera⁷⁰.

Il rapporto interculturale sembra perciò mostrare, quantomeno inizialmente, una struttura simile a quella che la critica assegna di solito alla posizione di Merleau-Ponty: si percepisce l'altro a partire da noi stessi. Ma, a ben vedere, esso mette negativamente in luce che un'autentica esperienza dell'altro richiede una trasformazione radicale del sé. Il sé deve sempre di nuovo essere informato dall'altro, trasformare se stesso per ritrovare nella dimensione culturale non un tradimento della propria spontaneità naturale, ma il suo modo autentico di esprimersi: nella dimensione culturale del rito, dice ad esempio Merleau-Ponty, non è esclusa la sincerità e la spontaneità del soggetto, poiché «il modo di esprimere diviene il modo di sentire» e non vi è «nessuna opposizione del naturale e del culturale»⁷¹. È il sé, allora, che si struttura sempre culturalmente e a partire dal contatto intercorporeo, e non la cultura, l'intersoggettività, a delinarsi in base alla struttura del soggetto.

Se è vero che l'empatia è un prolungamento della nostra alterità interna, quindi, è unicamente perché questa stessa categoria è possibile solo a partire da un distanziamento da sé che comincia nel contatto. Se il corpo non vibrasse al contatto con l'altro, l'essere

⁶⁸ *LIVS*, pp. 88-89.

⁶⁹ Cfr. Vanzago (2016).

⁷⁰ Cfr. *FL*, p. 111.

⁷¹ *CS*, cap. VIII, trad. ita. mia.

non si differenzerebbe mai da se stesso, il corpo non si farebbe senziente: l'identità nella differenza non è inaugurata dal contatto con sé, né dal contatto con l'altro, bensì dal sentire anonimo e impersonale che ci abita tutti. Quando si sostiene che il soggetto corporeo ha la peculiarità di essere estraneo a se stesso si compie l'errore di cominciare ancora dal soggetto: il soggetto incarnato rimane l'emblema di una coscienza che, distanziandosi da sé attraverso la propria incarnazione, non riesce ancora a cedere il proprio primato. Dobbiamo cominciare dall'essere, e trattare il soggetto come l'espressione dell'evento ontologico del sentire, della fissione della carne, di una deiscenza che non comincia con l'uomo, ma trova in esso una delle proprie infinite configurazioni espressive.

Legenda delle abbreviazioni delle opere di Merleau-Ponty

- SC : (1939), *La struttura del comportamento*, trad. it. a cura di G.D. Neri, Mimesis, Milano 2019.
- FP : (1945), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Giunti, Milano 2018; ed. originale: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945.
- CS: (1949-1952), *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara 1988.
- FL: (1951), *Sulla fenomenologia del linguaggio*, in Id., *Segni*, trad. it. a cura di G. Alfieri, il Saggiatore, Milano 2015, pp. 105-119; ed. originale: *Le langage indirect et les voix du silence*, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 105-122.
- PM: (1951-1952), *La prosa del mondo*, trad. it. e cura di P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano-Udine 2019; ed. originale: *La prose du monde*, Gallimard, Paris 1969.
- LIVS: (1952), *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in Id., *Segni*, trad. it. a cura di G. Alfieri, pp. 57-104; ed. originale: *Le langage indirect et les voix du silence*, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 49-104.
- RC: (1952-1961), *Linguaggio, storia natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961*, trad. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995; ed. originale: *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Gallimard, Paris 1968.
- MSME: (1953), *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, trad. it. e cura di A.C. Dalmasso, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2021; ed. originale: *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Metis, Genève 2011.
- IP: (1954-1955), *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France*, Éditions Belin, Paris 2015.
- FESO: (1959), *Il filosofo e la sua ombra*, in Id., *Segni*, trad. it. a cura di G. Alfieri, pp. 187-208; ed. originale: *Le philosophe et son ombre*, in *Signes*, Gallimard, Paris 1960, pp. 201-228.
- OS: (1960), *L'occhio e lo spirito*, trad. it. a cura di A. Sordini, SE, Milano 1989; ed. originale: *L'œil et l'esprit*, Éditions Gallimard, Paris 1964.
- VI: (1959-1961), *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi e cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1969; ed. originale: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.

Bibliografia

- Daly, A. (2014), "Does the Reversibility Thesis Deliver All That Merleau-Ponty Claims it Can?", *European Journal of Philosophy*, vol. 24, n. 1, pp. 159-186.
- Daly, A. (2016), *Merleau-Ponty and the Ethics of Intersubjectivity*, Palgrave Macmillan, London.
- Dillon, M.C. (1983), "Merleau-ponty and the Reversibility Thesis", *Man and World*, n. 16, pp. 365-388.
- Dillon, M.C. (1988), *Merleau-Ponty's Ontology*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.
- Dillon, M.C. (1990), *Écart: Reply to Lefort's "Flesh and Otherness"*, in Johnson, G.A. e Smith, M.B. (ed.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 14-26.

- Gallagher, S. (2005), *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, New York.
- Gallagher, S., Meltzoff A.N. (1996), "The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent Developmental Studies", *Philosophical Psychology*, vol. 9, n. 2, pp. 211-233.
- Husserl, E. (2009), *Le Conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, trad. it. a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, in Id., *Gesammelte Werke*, Den Haag, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, vol. XIII.
- Husserl, E. (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, in Id., *Gesammelte Werke*, Den Haag, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, vol. XIV.
- Husserl, E. (1973c), *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, in Id., *Gesammelte Werke*, Den Haag, Dordrecht-Boston-Lancaster, Martinus Nijhoff, vol. XV.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, trad. it. di E. Filippini e cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Landes, D. A. (2013), *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression*, Bloomsbury, London-New York.
- Lefort, C. (1990), *Flesh and Otherness*, in Johnson, G.A. e Smith, M.B. (ed.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, Evanston, pp. 3-13.
- Levinas, E. (1983), *Altrimenti che l'essere o al di là dell'essenza*, trad. it. a cura di S. Petrosino e M. Aiello, Jaka Book, Milano.
- Levinas, E. (2012), *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. a cura di A. Dell'Asta, Jaka Book, Milano.
- Mancini, S. (2001), *Sempre di nuovo. Merleau-ponty e la dialettica dell'espressione*, Mimesis, Milano.
- Meltzoff, A., Moore, M.K. (1977), "Imitation of Facial Gestures by Human Neonates", in *Science*, n. 198, pp. 75-78.
- Lipps, T. (1909), *Leitfaden der Psychologie*, Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig.
- Sartre, J.P. (2014), *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, trad. it. e cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano.
- Scheler, M. (2010), *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. di L. Oliva e cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano.
- Stein, E. (1998), *Il problema dell'empatia*, trad. it. e cura di E. Costantini e E. Schulze Costantini, Edizioni Studium, Roma.
- Vanzago, L. (2016), "Metamorfosi. La questione dell'espressione nella filosofia di Merleau-Ponty", *Lebenswelt*, n. 9, pp. 31-47.
- Waldenfels, B. (2000), *The Paradox of Expression*, in Evans, F. e Lawlor, L. (ed.), *Chiasms. Merleau-Ponty's Notion of Flesh*, State University of New York Press, Albany.
- Zahavi, D. (2001), "Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n. 5-7, pp. 151-167.
- Zahavi, D. (2002), *Merleau-Ponty on Husserl. A Reappraisal*, in Toadvine, T. e Embree L. (ed.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 3-29.
- Zahavi, D. (2004), *Alterity in Self*, in Gallagher S. e Watson S. (ed.), *Ipseity and Alterity: Interdisciplinary Approaches to Intersubjectivity*, Presses Universitaires de Rouen, Rouen, pp. 137-152.
- Zahavi, D. (2006), *Expression and Empathy*, in Ratcliffe, M. e Hutto, D. (ed.), *Folk Psychology Re-Assessed*, pp. 25-40.
- Zahavi, D. (2014), *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford University Press, Oxford.