

Vittorio Gallese

Le due facce della mimesi. La Teoria Mimetica di Girard, la simulazione incarnata e l'identificazione Sociale*

(Traduzione a cura di Giulio D'Adamo)

Riassunto: Cruciale nella Teoria Mimetica di Girard è il concetto di desiderio mimetico, visto come mimesi di appropriazione, la fonte principale dell'aggressività e della violenza che caratterizza la nostra specie. Il valore intrinseco degli oggetti del nostro desiderio non è rilevante così come il fatto che gli oggetti stessi sono gli obiettivi del desiderio altrui. Si potrebbe obiettare in principio contro tale visione del genere umano così apparentemente negativa e unilaterale, in generale, e della mimesi, in particolare. Tuttavia, tale argomento traviserebbe il pensiero di Girard. Girard stesso ha riconosciuto che il desiderio mimetico è anche un bene in sé, perché è alla base dell'amore, e cosa ancora più importante perché è il rivelarsi dell'individuo. Partendo dal concetto di desiderio come apertura agli altri discuterò, da un punto di vista neuroscientifico, le implicazioni per la cognizione sociale della mimesi sullo sfondo della Teoria Mimetica di Girard, un quadro di partenza ideale per favorire un approccio multidisciplinare allo studio dell'intersoggettività umana. Sarà postulato che una differente, non mutualmente esclusiva, lettura della mimesi conduce all'identificazione sociale e quindi alla socialità. La mimesi non è intrinsecamente buona o cattiva, ma ha le potenzialità per portare non solo alla violenza mimetica, ma anche agli aspetti più creativi della cognizione umana. I risultati della ricerca empirica nel campo delle neuroscienze e della psicologia dell'età evolutiva mostrano che questa spiegazione della mimesi trova solide prove a sostegno. Concluderemo che una spiegazione approfondita e biologicamente plausibile dell'intersoggettività umana richiede l'integrazione di entrambe le facce della mimesi.

Summary: Crucial in Girard's Mimetic Theory is the notion of mimetic desire, viewed as appropriative mimicry, the main source of aggressiveness and violence characterizing our species. The intrinsic value of the objects of our desire is not as relevant as the fact that the very same objects are the targets of others' desire. One could in principle object against such apparently negative and one-sided view of mankind, in general, and of mimesis, in particular. However, such argument would misrepresent Girard's thought. Girard himself acknowledged that mimetic desire is also good in itself, because is at the basis of love, and even more importantly because it's the opening out of oneself. Starting from the notion of desire as openness to others I will discuss from a neuroscientific perspective the implications for social cognition of mimesis against the background of Girard's Mimetic Theory, an ideal starting framework to foster a multidisciplinary approach to the study of human intersubjectivity. It will be posited that a different, not mutually exclusive, account of mimesis leads to social identification henceforth to sociality. Mimesis is neither good or bad, but has the potentials to lead not only to mimetic violence but also to the most creative aspects of human cognition. Results of empirical research in neuroscience and developmental psychology show that such account of mimesis finds solid supporting evidence. It will be concluded that a thorough and biologically plausible account of human intersubjectivity requires the integration of both sides of mimesis.

* Una versione simile di questo articolo è stata pubblicata come: Vittorio Gallese (2009) The Two

Sides of Mimesis. Girard's Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification. *Journal of Consciousness Studies*, 16, No. 4, 2009, pp. 21-44(24)

Corrispondenza: Vittorio Gallese, Dipartimento di Neuroscienze — Sezione di Fisiologia, Università di Parma, Via Volturno 39, 43100 Parma, Italia. Email: vittorio.gallese@unipr.it

Introduzione

René Girard (n. 1923), critico letterario e antropologo francese, ci ha fornito una teoria della cultura umana incredibilmente ricca e stimolante: la Teoria Mimetica. Ciò che è più affascinante nella Teoria Mimetica di Girard è la sua ampia e chiara portata. Secondo Girard, la cultura umana poggia sulle spalle della religione, che, a sua volta, deriva dalla ritualizzazione della violenza sociale attraverso il meccanismo di capro espiatorio. Come Girard ha scritto in *Violence and the Sacred* (1977, p. 310), “La mia teoria è la prima ad offrire una spiegazione del ruolo primordiale che la religione gioca nelle società primitive, come pure dell'ignoranza dell'uomo di questo ruolo”.

Fondamentale nella teoria di Girard è il concetto di *desiderio mimetico*, come la fonte principale di aggressività e violenza che caratterizzano la nostra specie. In *Mimesis and Violence* (1979, p. 10) Girard scrive: “Mi sembra che una teoria del conflitto, basata principalmente sul mimetismo di appropriazione, non ha gli inconvenienti di una teoria basata sulla scarsità [di risorse] o sull'aggressività; se correttamente concepita e formulata essa fa luce su molti aspetti della cultura umana, a cominciare dalle istituzioni religiose”.

Che cosa è il *mimetismo di appropriazione* a cui Girard fa riferimento, e da dove proviene? È la tendenza compulsiva dell'umanità ad imitare i desideri altrui, in modo che ciò che è veramente desiderato e cercato è qualsiasi cosa sia desiderata e cercata dagli altri. Il valore intrinseco degli oggetti del nostro desiderio non è rilevante così come il fatto che gli oggetti stessi sono gli obiettivi del desiderio altrui. Per dirlo con le parole di Girard, “... la violenza è il processo stesso, quando due o più parti cercano di impedire l'un l'altra di appropriarsi dell'oggetto che tutti desiderano attraverso mezzi fisici o di altra natura” (1979, p. 9).

La novità dell'approccio di Girard rispetto a più tradizionali spiegazioni della violenza umana è degna di nota. Girard (1977) è molto chiaro nel tracciare una distinzione tra desiderio e appetito. Mentre quest'ultimo è il risultato di pulsioni istintuali, il primo, in genere, non solo ha bisogno di un oggetto, ma anche di un altro individuo, il modello o mediatore. La Teoria Mimetica si propone quindi come una scelta fondamentale per risolvere il problema¹ della cognizione sociale.

Si potrebbe sollevare in principio un'obiezione contro la visione apparentemente negativa e unilaterale dell'umanità, in generale, e della mimesi, in particolare, derivanti dalla teoria di Girard. Non sono gli esseri umani, dopo tutto, anche descrivibili come creature empatiche, capaci di simpatia, amore e altruismo? Inoltre, si potrebbe sostenere che la mimesi non genera solo violenza, ma anche arte, cultura e creatività.

Tuttavia, anche se non vi è dubbio che l'enfasi di Girard sia soprattutto sulla violenza

¹ Come diventerà chiaro più avanti in questo articolo, la cognizione sociale è davvero un *problema*, perché spiegazioni divergenti sono attualmente proposte sia a livello teorico dalla filosofia della mente e dalla scienza cognitiva che al livello dei meccanismi funzionali che ne sarebbero presumibilmente alla base, secondo la neuroscienza cognitiva.

umana, gli argomenti appena citati rappresentano in modo parziale il pensiero di Girard. Girard ha riconosciuto nel suo lavoro, sebbene forse con meno enfasi, che il desiderio mimetico è anche buono in sé, perché è alla base dell'amore, visto come l'imitazione di un modello positivo (vedi Girard, 1993). In modo ancor più importante, secondo me, Girard sottolinea, "... il desiderio mimetico, anche se cattivo, è intrinsecamente buono, nel senso che, lungi dall'essere meramente imitativo in senso stretto, rappresenta l'apertura al mondo dell'individuo" (1993, p. 24).

È da questo punto - il concetto di desiderio come apertura... agli altri - che vorrei iniziare a discutere alcune delle implicazioni del concetto di mimesi sullo sfondo della Teoria Mimetica di Girard. Lo farò al fine di mostrare come la ricerca empirica nel campo delle neuroscienze e della psicologia dell'età evolutiva possa gettare nuova luce sull'intersoggettività, un aspetto cruciale della condizione umana. La Teoria Mimetica di Girard costituisce un quadro di partenza ideale per promuovere un approccio multidisciplinare a questo argomento cruciale.

Capitalizzando gli aspetti del lavoro di Alexandre Kojève, Martin Heidegger, e Helmuth Plessner, comincerò con l'illustrare come sia possibile fornire una spiegazione diversa della mimesi, complementare, non mutualmente esclusiva rispetto a quella proposta da Girard. Secondo tale concezione complementare, la mimesi rappresenta una delle forze trainanti che conducono all'identificazione sociale, quindi alla socialità umana e all'intersoggettività. Presenterò quindi una concisa rassegna della ricerca empirica nel campo delle neuroscienze e della psicologia dell'età evolutiva che mostra come questa spiegazione della mimesi trovi solide prove a sostegno. Un modello dell'intersoggettività basato neuroscientificamente, il sistema multiplo di condivisione dell'intersoggettività e il suo meccanismo funzionale alla base, la simulazione incarnata (Gallese, 2005, 2007, 2009), verranno discussi in relazione all'identificazione sociale e al reciproco riconoscimento.

Sosterrò che la cognizione sociale non deve essere concepita unicamente come metacognizione sulla base dell'uso degli atteggiamenti proposizionali della psicologia del senso comune. Sosterrò che la psicologia del senso comune non è l'unica teoria per la comprensione interpersonale. Forse neppure la più rilevante. Prima e al di sotto della lettura della mente metarappresentazionale si trova l'intercorporeità - la reciproca risonanza di comportamenti sensoriali-motori intenzionalmente significativi - quale principale fonte di conoscenza diretta degli altri (Gallese, 2007, 2009).

L'intercorporeità descrive un aspetto cruciale dell'intersoggettività non perché quest'ultima debba esser considerata come filogeneticamente e ontogeneticamente fondata sulla mera somiglianza percepita tra il nostro corpo e il corpo degli altri. L'intercorporeità descrive un aspetto cruciale dell'intersoggettività, perché gli esseri umani condividono gli stessi oggetti intenzionali e perché i loro sistemi motori *situati* sono similmente cablati per raggiungere obiettivi di base simili. Prima e al di sotto del nostro approccio teorico alla realtà vi è il carattere pragmatico della nostra apertura al mondo (Gallese, 2007, 2009; Gallese et al. 2009). Sosterrò che l'essere umano è portato principalmente ad identificarsi con l'altro e che tale processo di identificazione può essere spiegato a livello neurale dopo la scoperta dei neuroni specchio e di altri meccanismi neurali di rispecchiamento.

Infine, capitalizzando le evidenze empiriche qui riportate, tornerò alla nozione del desiderio mimetico di Girard, e proporrò che tale concetto può sfruttare pienamente il suo valore euristico solo tenendo conto del fatto che il principale oggetto del desiderio è l'Altro. Concluderò sostenendo che una spiegazione approfondita e biologicamente plausibile della cognizione sociale umana richiede l'integrazione di entrambi le facce della mimesi.

La teoria mimetica, il desiderio, il corpo e l'Altro

Alexandre Kojève (1902-1968) può essere visto come un anticipatore del concetto di desiderio mimetico. Nella sua *Introduction à la lecture de Hegel* (1947) introduce il concetto di "lo desiderante" come un vuoto da riempire con il contenuto positivo derivante dall'azione che lo assimila, negando e distruggendo il non-Sé desiderato. Mangiare per soddisfare la fame è un esempio di questo tipo di interazione Sé-non-Sé. Questa condizione, però, non è esclusivamente umana, ma condivisa con il mondo animale.

Il *desiderio umano*, invece, può esistere in quanto tale solo all'interno di una pluralità di altri desideri, cioè, all'interno di una società di esseri umani desideranti. Infatti, quando il desiderio si rivolge agli oggetti materiali reali, è *umano* soltanto nella misura in cui è *mediato* dal desiderio degli altri per lo stesso oggetto. Kojève scrive: "È umano desiderare ciò che gli altri desiderano, perché lo desiderano" (1947, 1996 traduzione italiana, p. 20). Nel pensiero di Kojève, la storia umana è la storia dei desideri desiderati.

Oltre a notare la vicinanza di questa teoria con il concetto di desiderio mimetico di Girard, credo sia importante sottolineare che, secondo Kojève, il desiderio che definisce la condizione umana è il desiderio diretto verso un altro desiderio. È solo attraverso questo tipo di interazione che l'auto-coscienza può essere raggiunta. Infatti l'oggetto di questo tipo di desiderio è non-naturale, perché questo oggetto, un altro desiderio, o meglio, il desiderio di qualcun altro, è diverso da qualsiasi cosa materiale. Un desiderio prima della sua realizzazione è un ossimoro, nient'altro che la presenza di un'assenza di realtà.

Il desiderio di essere il bersaglio del desiderio altrui diventa una delle caratteristiche distintive della estrema alterità dell'umanità da natura e vitalità, uno dei principali temi dell'antropologia fenomenologica di Kojève. Desiderare il desiderio di un altro, essere il bersaglio del desiderio altrui, significa ottenere il *riconoscimento sociale*.

Non ci interessa qui, dove questo concetto del desiderio abbia portato Kojève. Quel che è importante per la nostra discussione della mimesi e del desiderio mimetico è il fatto che la pluralità dei desideri mimetici degli esseri umani è strettamente intrecciata alla questione dell'identificazione e del riconoscimento sociale (per una recente discussione sul riconoscimento sociale, vedi Honneth, 2005).

Questo tema emerge molte volte nel pensiero filosofico occidentale, all'inizio del ventesimo secolo, e, in particolare tra gli altri, nel lavoro di Martin Heidegger (1925, 1927, 1929, 2002) e Helmuth Plessner (1928). Entrambi i filosofi, pur partendo da premesse diverse, sottolineano il naturale carattere pragmatico della condizione umana e criticano la dicotomia soggetto-oggetto dell'ontologia tradizionale.

Per Heidegger la fatticità dell'esistenza umana (2002) modella la realtà come un campo di significati pragmatici (1925, 1927, 1929). Il nostro rapporto con il mondo delle cose e degli altri individui è pre-teorico, in quanto deriva da un originaria apertura al mondo, sintetizzata nel concetto di cura (*Sorge*), letteralmente, il prendersi cura di (1927). La condizione peculiare della natura umana, secondo Heidegger, può essere caratterizzata come essere-nel-mondo, ossia, essere intrinsecamente legati al mondo attraverso il nostro originale essere emotivamente situati, espresso dal suo concetto di *Befindlichkeit* (1927). La nostra comprensione della realtà comporta

sempre un carattere emotivamente situato, ed è una condizione preliminare per qualsiasi analisi teorica del mondo indipendente e astratta, che acquista così un carattere secondario e derivato. L'intrinseca dimensione storica del genere umano con la sua costitutiva proiezione verso un futuro aperto e problematico impone all'uomo di ridurre il numero di possibili decisioni basandosi su ciò che gli altri decidono per noi all'interno della sfera delle abitudini sociali consolidate (1927).

Particolarmente rilevante è anche la posizione di Helmuth Plessner (1989-1985) sul ruolo del corpo nella intersoggettività. Secondo Plessner (1928/1965) gli esseri umani, a differenza degli altri animali sono *posizionati in modo eccentrico*, perché non solo *sono* un corpo, ma anche perché lo *posseggono*. Questa posizione eccentrica qualifica il rapporto umano con se stessi così come con gli altri, e in questo modo permette di andare oltre il dualismo Cartesiano corpo-anima. L'uomo non è solo al centro delle cose, visto da una prospettiva egocentrica *hic et nunc*, come gli animali. L'uomo intrattiene allo stesso tempo un legame reciproco con se stesso e con gli altri.

La visione dell'intersoggettività di Plessner deriva da questo particolare punto di vista sulla posizionalità eccentrica umana. Nella visione di Plessner, la costituzione dell'*io* entro un dato corpo è previsto e predeterminato dalla dimensione del *Tu* e del *Noi*. La consapevolezza dell'uomo di non essere semplicemente una cosa fra le altre cose, né di essere solo nel mondo, ma collegato ad una comunità sociale di altri esseri umani non è il risultato di un atto di proiezione fuori della sua forma di vita, ma scaturisce dalla realtà intrinseca dell'esistenza umana. In altre parole, l'intersoggettività è un elemento costitutivo e fondamentale della condizione umana.

Questa breve e sommaria panoramica suggerisce una stretta relazione tra la socialità umana e la parentela pragmatica naturale ed intrinseca che abbiamo con il mondo, da un lato, e la nostra costitutiva - ontologica - parentela con gli altri, dall'altra. Nei prossimi paragrafi analizzeremo ciò che la neuroscienza contemporanea e la psicologia dell'età evolutiva hanno da dire su questi temi.

Un'ouverture epistemologica: di neuroni e di persone

Prima di affrontare questi temi dovremmo prima porci - e possibilmente risolvere - una preliminare questione epistemologica: come è possibile che le neuroscienze faccia luce su questioni di livello personale dato il suo peculiare approccio epistemologico costituito da un livello sub-personale di descrizione?

L'approccio standard delle neuroscienze contemporanee al problema della cognizione sociale è infatti esposto a quello che Bennett e Hacker (2003) definiscono come la "fallacia mereologica", ossia, l'attribuire ad una parte di un organismo vivente - ad esempio le proprietà funzionali del sistema nervoso - caratteristiche che sono proprie dell'organismo intero nel suo complesso. Mentalizzazione e intersoggettività sono competenze descrivibili solo a livello personale, e quindi non completamente riducibili all'attivazione sub-personale di reti neurali nel cervello, ipoteticamente specializzate nella lettura della mente, come pensano anche oggi molti neuroscienziati. I neuroni non sono agenti epistemici (Gallese, 2007). Le uniche cose che i neuroni "conoscono" del mondo sono gli ioni che scorrono continuamente attraverso le loro membrane. Al contrario, la mentalizzazione e l'intersoggettività sono proprietà a livello personale degli individui. Potremmo provvisoriamente definire gli individui come sistemi cervello-corpo interconnessi che interagiscono in modo determinato con un ambiente specifico - il nostro *Umwelt* - abitato da altri sistemi cervello-corpo.

A peggiorare le cose, questo assetto epistemologico è spesso combinato con una fiducia cieca sulle tecniche di brain imaging, come la fMRI, come il solo metodo di indagine. Questa sembra essere un'impresa estremamente rischiosa. La fMRI, se non supportata da una dettagliata analisi fenomenologica dei processi cognitivi, motori e percettivi indagati, e se non interpretata sulla base dello studio diretto delle attività di singoli neuroni nel modello animale, perde molto del suo potere euristico. Il potere euristico di questo approccio è ulteriormente ridotto dall'uso strumentale dei dati empirici per convalidare un modello della mente preconstituito, considerato vero a priori. Tale modello, il più delle volte, è quello proposto dalle scienze cognitive classiche, secondo cui la cognizione sociale è composta solo da metacognizione e dall'uso degli atteggiamenti proposizionali della psicologia del senso comune. È altamente discutibile che questo modello colga pienamente la vera essenza e architettura funzionale della mente umana.

Ciò detto, dobbiamo sottolineare che la soluzione alla fallacia mereologica non può consistere in una forma indifferenziata di olismo. Piuttosto, per mezzo di un'attenta analisi empirica dei meccanismi sub-personali indagati dalle neuroscienze siamo in grado di scoprire il carattere a più livelli dell'esperienza che facciamo del mondo. Anche se questi livelli, come chiarito dalle neuroscienze, non esauriscono pienamente questa esperienza, permettono una descrizione della sua genesi e struttura. Questi dati, a loro volta, possono alimentare e promuovere una rinnovata analisi filosofica. Questo è uno dei motivi principali per cui credo che un dialogo tra neuroscienze cognitive e filosofia non sia solamente auspicabile, ma anche indispensabile.

Da dove origina la mimesi? Le prove neuroscientifiche

Uno dei capisaldi della Teoria Mimetica di Girard è il rapporto triangolare tra due individui e l'oggetto del loro desiderio di acquisizione. Come fa ogni protagonista di questa relazione triangolare a capire che anche l'“altro” vuole lo stesso oggetto? Quali sono i meccanismi che consentono la mimesi appropriativa? Come può ciascuno dei vertici umani del triangolo mimetico di Girard rendersi conto che l'oggetto, il terzo vertice, è l'obiettivo dell'azione intenzionale dell'altro? La stessa domanda può essere riformulata nel modo seguente: come facciamo a comprendere gli obiettivi e le intenzioni delle azioni degli altri?

Stiamo iniziando a comprendere quali sono i meccanismi neurali che consentono questa qualità peculiare della natura umana. Nei primi anni Novanta del secolo scorso una nuova classe di neuroni premotori fu scoperta nella corteccia pre-motoria del cervello della scimmia macaco. Questi neuroni vennero definiti “neuroni specchio” (Gallese et al., 1996; Rizzolatti *et al.*, 1996). I neuroni specchio si attivano sia quando la scimmia esegue atti motori finalizzati come afferrare gli oggetti con la mano e/o la bocca, sia quando osserva azioni analoghe compiute da altri. È stato proposto che, attraverso l'attivazione di questi neuroni, si compia una forma diretta di comprensione dell'azione. Il comportamento osservato è compreso pre-riflessivamente perché costituito come un atto motorio finalizzato in virtù dell'attivazione nel cervello dell'osservatore dei neuroni che presiedono la realizzazione motoria di obiettivi simili.

Questa descrizione della comprensione dell'azione è ulteriormente confermata da una scoperta recente: il sistema motorio dei primati è organizzato funzionalmente in termini di atti motori finalizzati, e non in termini di movimenti. In un studio recente di Umiltà *et al.* (2008) neuroni che si attivano al movimento della mano furono studiati nell'area premotoria F5 e nella corteccia motoria primaria (area F1) di scimmie addestrate ad afferrare oggetti utilizzando due diversi

strumenti: "pinze normali" e "pinze invertite". Questi strumenti richiedono movimenti opposti per afferrare un oggetto: con le pinze normali la mano deve prima essere aperta e poi chiusa, come quando si afferra a mani nude, mentre con le pinze invertite, la mano deve essere prima chiusa e poi aperta. L'uso dei due strumenti ha permesso la dissociazione di attività neurali legate ai movimenti della mano da quelle relative all'obiettivo dell'atto motorio.

Tutti i neuroni studiati nell'area F5 e metà dei neuroni registrati dalla corteccia motoria primaria si sono attivati in relazione al raggiungimento dell'obiettivo di afferrare - quando lo strumento era chiuso sull'oggetto - indipendentemente dal fatto che in questa fase la mano fosse aperta o chiusa, ossia, a prescindere dai movimenti impiegati per raggiungere lo scopo di afferrare. Poiché i neuroni specchio condividono questa proprietà con tutti gli altri neuroni F5 connessi con l'afferrare, essi possono direttamente riflettere il comportamento altrui in termini di atti motori finalizzati al conseguimento dello scopo motorio - afferrare l'oggetto. Ciò detto, sembra che la codifica dello scopo motorio sia innanzitutto non una proprietà astratta, mentalista e indipendente dall'esperienza, ma una distinta caratteristica funzionale che presiede all'organizzazione del sistema corticale motore dei primati non umani. Gli atti motori finalizzati sono i mattoni nucleari attorno a cui l'azione viene prodotta, percepita, e compresa (Gallese *et al.*, 2009).

Dopo la scoperta dei neuroni specchio nel cervello della scimmia macaco, diversi studi con diverse metodologie e tecniche sperimentali hanno dimostrato che anche nel cervello umano i circuiti neurali alla base dell'esecuzione dell'azione mappano direttamente la sua percezione quando eseguita da altri. Questa duplice modalità di attivazione dei circuiti corticali parieto-premotori può essere definita Meccanismo di Rispecchiamento (Mirror mechanism, MM; per rassegne si veda Rizzolatti *et al.*, 2001; Gallese, 2003, 2005, 2006; Gallese *et al.*, 2004, 2009; Rizzolatti e Craighero, 2004).

Durante l'osservazione dell'azione vi è una forte attivazione delle aree parietali premotorie e posteriori, probabilmente l'omologo umano delle aree corticali della scimmia in cui i neuroni specchio sono stati scoperti e descritti. Il MM per le azioni negli esseri umani è organizzato somatotopicamente, con distinte regioni corticali all'interno della corteccia premotoria e parietale posteriore che sono attivate dalla osservazione/esecuzione degli atti motori connessi a bocca, mano e piede.

Ancora più rilevante per la nostra discussione sulla mimesi è la scoperta che il MM negli esseri umani è coinvolto direttamente nella imitazione dei movimenti semplici (Iacoboni *et al.*, 1999, 2001; Nishitani & Hari, 2000, 2002), e nell'apprendimento per imitazione di competenze complesse (Buccino *et al.*, 2004a; Vogt *et al.*, 2007)². Molti interessanti fenomeni descritti dagli psicologi sociali, come l'"effetto camaleonte" - l'imitazione inconscia da parte dell'osservatore di posture, espressioni e comportamenti dei suoi partner sociali (Chartrand e Bargh, 1999) - con il MNS può trovare una spiegazione neurofisiologica. Vale la pena notare che queste istanze di mimesi inconscia condividono tutte un carattere pro-sociale, perché la loro frequenza tende a crescere durante le interazioni sociali con finalità di affiliazione.

Anche la percezione delle azioni comunicative (Buccino *et al.*, 2004b), e l'individuazione delle intenzioni motorie delle azioni (Iacoboni *et al.*, 2005; Buccino *et al.*, 2007) attivano il MM. Inoltre, la corteccia premotoria che contiene il MM è impegnata nel processare parole e frasi relative all'azione (vedi Gallese, 2007, 2008), suggerendo che il MM insieme con altre parti del

² In Theodore Lipps (1903) troviamo proposta un prima relazione tra mimesi - concepita come "imitazione interiore" (*Innere Nachahmung*, con le parole di Lipps) e la capacità di comprendere gli altri attribuendo loro sentimenti, emozioni e pensieri.

sistema sensomotorio gioca di fatto un ruolo rilevante nella semantica del linguaggio (vedi Pulvermüller, 2002; Gallese e Lakoff, 2005; Gallese, 2007, 2008).

In sintesi, il MM è un buon candidato per l'esemplificazione sub-personale di ciò che attiva la mimesi di appropriazione. Questo, tuttavia, è solo un lato della mimesi. Come ho sostenuto in precedenza, un altro aspetto importante della mimesi è quello di permettere l'identificazione sociale e il reciproco riconoscimento. A tal fine un meccanismo capace di mappare azioni e intenzioni motorie, anche se di grande rilevanza, non sarebbe sufficiente. Ci sono altre dimensioni da mappare prima che lo status di "altro Sé" possa essere attribuito ad altri. Queste dimensioni comprendono emozioni e sensazioni. La novità è che anche le emozioni e le sensazioni sembrano essere mappate secondo gli stessi meccanismi di risonanza già indicati per il dominio dell'azione.

Infatti, altri meccanismi di rispecchiamento sembrano essere coinvolti con la nostra capacità di condividere emozioni e sensazioni con gli altri (Gallese, 2001, 2003, 2006; de Vignemont e Singer, 2006; Sommerville e Decety, 2006). Quando si percepiscono gli altri esprimere emozioni mediante la mimica facciale, i muscoli del viso degli osservatori si attivano in modo congruente, con un'intensità proporzionale alla loro natura empatica. Sia l'osservazione che l'imitazione dell'espressione facciale delle emozioni attivano lo stesso ristretto gruppo di strutture cerebrali, compresa la corteccia premotoria ventrale, l'insula e l'amigdala.

Infine, in uno studio di fMRI è stato espressamente indagata la questione di come l'esperienza Io-Tu di una particolare emozione venga mappata nel cervello umano. A tal fine, è stata studiata l'attività cerebrale dei partecipanti sani durante l'esperienza fenomenica del disgusto, facendogli inalare odori disgustosi. I cervelli degli stessi partecipanti sono stati inoltre studiati mentre osservavano video clips di altri individui che esprimevano disgusto in modo dinamico con le loro espressioni facciali. I risultati hanno mostrato che assistere all'espressione facciale del disgusto di altri attiva l'insula anteriore sinistra nella stessa posizione attivata dall'esperienza soggettiva del disgusto (Wicker et al., 2003).

La produzione e la percezione di posture del corpo o espressioni facciali legate ad emozioni, incidono sia sulle comuni strutture neurali relative agli aspetti visceromotori, somatomotori che affettivi dell'esperienza emozione. Sembra pertanto che vi sia una dimensione noi-centrica nell'esperienza di un dato stato emotivo/affettivo, e che sia sostenuta dall'attività di un comune substrato neurale.

Quando assistiamo ad una determinata espressione facciale, e riceviamo tale espressione come caratterizzata da un particolare stato emotivo, non giungiamo a questo tipo di comprensione attraverso un'esplicita inferenza per analogia. L'emozione degli altri è in primo luogo costituita e direttamente compresa per mezzo della simulazione incarnata che produce un'esperienza "come-se" generata da uno stato del corpo condiviso. È lo stato del corpo condiviso dall'osservatore e dall'osservato a consentire la comprensione diretta.

Questo punto di vista sembra essere coerente con la prospettiva proposta da Mead (1934), e più recentemente da Paul Dumouchel (1995), che considera le emozioni soprattutto dall'output o dal lato espressivo. Come sostenuto da Dumouchel (1995), l'universalità delle emozioni risiede nell'universalità dei legami sociali che aiutano a costituire. Secondo Dumouchel (1995) essere in un determinato stato emotivo (ad esempio, essere in collera con qualcuno) non è una proprietà intrinseca psicologica di un soggetto, ma la proprietà relazionale di un individuo in un dato contesto sociale. Ciò significa che l'espressione delle emozioni costituisce un sistema di comunicazione sociale con l'obiettivo principale di facilitare il coordinamento sociale. I movimenti facciali e corporei rivelano le preferenze sulle opzioni comportamentali disponibili.

Analoghi meccanismi di mapping diretto sono stati descritti nella percezione del dolore e

del tatto (vedi Gallese, 2006). Questi risultati indicano complessivamente che gli stessi circuiti neurali alla base delle nostre azioni, intenzioni, emozioni e sensazioni sostengono pure la nostra capacità di riconoscere ed identificare le azioni, le intenzioni, emozioni e sensazioni degli altri. Studi recenti indicano che questi meccanismi potrebbero essere carenti o malfunzionanti negli individui affetti dal Disturbo dello Spettro Autistico (vedi Gallese, 2006; Oberman e Ramachandran, 2007).

La specifica flessibilità cognitiva sociale della nostra specie, riflessa nella nostra propensione per la pedagogia, e nella qualità sofisticata della nostra comprensione sociale, supera probabilmente le proprietà funzionali del MNS. Tuttavia, io ipotizzo che un adeguato sviluppo del MNS è un presupposto necessario per costruire lo sviluppo di adeguate abilità cognitive sociali umane che portino al riconoscimento reciproco e all'identificazione sociale.

Da dove proviene la Mimesi? Le prove della psicologia dell'età evolutiva

All'inizio della vita, le relazioni interpersonali sono prontamente istituite all'interno di uno "spazio noi-centrico" primitivo condiviso (Gallese, 2001, 2003, 2005a, b). I neonati condividono questo spazio con i loro caregiver. Lo spazio fisico occupato dal corpo del caregiver - la madre, in primo luogo - è "agganciato" al corpo del bambino per formare uno spazio condiviso. Questo spazio noi-centrico diventa più ricco e sfaccettato, per via della più ampio spettro e significato dei rapporti interpersonali nel corso dello sviluppo.

Già alla nascita gli esseri umani sembrano essere impegnati in relazioni interpersonali mimetiche. L'importante studio di Meltzoff e Moore (1977) e il successivo filone di ricerca che ha aperto (vedi Meltzoff, 2007a, b) ha dimostrato che i neonati sono in grado di riprodurre i movimenti della bocca e del viso mostrati dagli adulti che hanno di fronte. Quella specifica parte del loro corpo risponde, anche se in modo non riflesso, ai movimenti mostrati dall'equivalente parte corporea di qualcun altro. Come Meltzoff ha scritto di recente (2007b, p. 27), "il fondamento su cui si basa la psicologia del senso comune è la percezione che gli altri sono simili a sé. I neonati sono lanciati nelle loro carriere dei rapporti interpersonali con la percezione di base: 'Qui c'è qualcuno simile a me'". Questi risultati suggeriscono che i neonati sono congenitamente pronti per collegarsi a chi li accudisce attraverso l'imitazione, chiarendo ancora un'altra delle varie capacità che collocano i neonati umani nel mondo sociale, fin dall'inizio della vita.

I neonati, molto presto mostrano i segni inequivocabili di sequenze di interazione sociale. Sollecitano attivamente l'attenzione di chi li accudisce e si impegnano in attività corporee che mostrano la struttura "protoconversazionale" di alternanza di ruolo, caratterizzata cioè da una struttura molto simile alle conversazioni degli adulti (Braten, 1988, 1992, 2007; Meltzoff e Moore, 1977, 1994; Meltzoff e Brooks, 2001; Stern, 1985; Trevarthen, 1979, 1993; Tronick, 1989; per un recente sondaggio, vedere Reddy, 2008).

Trevarthen (2009) ha recentemente definito queste precoci interazioni madre-bambino come "musicalità primaria", dove "[...] le protoconversazioni e i giochi con i bambini echeggiano in cicli di sforzo e di eccitazione, con armonie e pause prevedibili, e il bambino anticipa i passaggi e ben ricorda le distinte melodie e filastrocche, diventando un co-protagonista sempre più esperto".

Inoltre, come mirabilmente dimostrato da Reddy (2008), quando impegnati in interazioni sociali i bambini pre-verbali di pochi mesi mostrano anche i segni delle cosiddette "emozioni auto-coscienti" come la vergogna, l'orgoglio, e la timidezza nell'età evolutiva che precede l'inizio della

coscienza auto-riflessiva, decisamente ben prima che siano in grado di auto-riconoscimento, quando guardano la loro immagine riflessa in uno specchio. Come scrive Reddy "...impegnarsi con altre menti è un processo emotivo dall'inizio alla fine" (p. 41). Subito dopo, aggiunge [le emozioni auto-coscienti] "...piuttosto che derivare dallo sviluppo concettuale nel secondo anno dell'infanzia umana, esistono in forme semplici, come modi di gestire l'esposizione di sé agli altri nei primi mesi del primo anno e sono cruciali per plasmare la concezione emergente del bambino di sé e dell'altro" (p. 41).

Credo che questi risultati suggeriscano che, prima di qualsiasi rapporto mimetico triangolare, l'oggetto principale della mimesi dei bambini è il comportamento affettivo dell'Altro. In sintesi, come ha sottolineato Beebe *et al.* (2005), la psicologia dell'età evolutiva ha dimostrato che la mente nasce come una mente condivisa. Ipotizzo che i meccanismi di rispecchiamento e il correlato meccanismo funzionale di base che li descrive - la simulazione incarnata - sono una componente fondamentale di ciò che fa della nostra mente, in primo luogo, una *mente condivisa*.

Lo spazio noi-centrico condiviso, reso possibile dall'attivazione dei meccanismi di rispecchiamento avviene di pari passo con lo sviluppo di spazi prospettici caratterizzati dalla capacità di distinguere se stessi dagli altri, fino a quando si sviluppa un pieno e compiuto controllo motorio. I neonati progressivamente modellano una prospettiva soggettiva agentiva sul mondo. Tuttavia, tale processo di identificazione personale ancorato ad una prospettiva egocentrica, contiene e dipende da un elemento di contrasto. "In mancanza di reciprocità non esiste un alter Ego", scrive Merleau-Ponty (1962, p. 357).

Non è possibile concepire se stessi come un Sé, senza radicare questo processo di valutazione in una fase precedente in cui prevale la condivisione. Anche nella maturità un sistema multiplo di condivisione dell'intersoggettività, rafforza, sostiene e consente le nostre operazioni sociali.

Perché incarniamo uno spazio noi-centrico: il sistema multiplo di condivisione della intersoggettività, la simulazione incarnata e l'identificazione sociale

Come possiamo spiegare la facilità con cui normalmente capiamo le altre persone quando interagiamo con loro? L'ipotesi avanzata qui è che la relazione Io-Tu fornisca il terreno di base per il nostro sviluppo cognitivo/affettivo, di conseguenza, per il nostro intimo e più vero essere individui sociali in grado di reciproco riconoscimento e comprensione.

Il MM insieme con le scoperte della psicologia dell'età evolutiva qui riassunte in modo conciso e parziale, fornisce una nuova immagine empiricamente fondata dell'intersoggettività, letta innanzitutto come *intercorporeità*. L'intercorporeità, a sua volta, porta all'identificazione sociale. Il comportamento sociale non è peculiare degli esseri umani. Tuttavia, al centro di tutte le culture umane sociali di qualsiasi complessità, vi è la nozione di *identificazione sociale* con i membri di quelle culture. Tutti i livelli di interazione sociale che caratterizzano le facoltà cognitive nei singoli individui, in un modo o nell'altro, si intersecano o sovrappongono con il concetto di reciproco riconoscimento e intelligibilità, ossia, con il concetto di identificazione sociale.

L'identificazione sociale può essere articolata su diversi livelli di complessità. In qualità di esseri umani, noi "sappiamo" implicitamente che noi tutti condividiamo certe caratteristiche: siamo dotati di quattro arti, camminiamo in un certo modo, agiamo in modi peculiari, ecc. Le persone che condividono la stessa cultura, per esempio, tatueranno il corpo in un modo particolare,

indosseranno la stessa cravatta regimental durante le riunioni del proprio club, o condivideranno valori politici come essere contro la pena di morte, ecc. L'identificazione sociale è la tassa di iscrizione che tutti i cittadini pagano per garantirsi il senso di appartenenza ad una più ampia comunità di altri individui.

L'identificazione sociale è adattiva, perché garantisce agli individui la capacità di predire al meglio le conseguenze del comportamento presente e futuro degli altri membri di un dato gruppo sociale. L'attribuzione dello status di "altro Sé" ad altri individui contestualizza automaticamente il loro comportamento. Ciò, a sua volta, riduce le variabili che devono essere computate, ottimizzando così l'impiego di risorse cognitive attraverso la riduzione dello "spazio del significato" che deve essere mappato. Attraverso la contestualizzazione del contenuto, l'identificazione riduce la quantità di informazione che il nostro cervello deve analizzare. Accanto - e probabilmente prima - dell'attribuzione ad altri di qualsiasi contenuto mentale, noi nutriamo una serie di "certezze implicite" circa gli individui che incontriamo (vedi Gallese, 2003, 2007, 2008). Queste certezze implicite sono costitutive delle relazioni interpersonali, nel senso che hanno a che fare con il senso di unità, di identità con l'altro che consente la possibilità di attribuire qualsiasi contenuto alle persone con cui interagiamo.

Ogni volta che incontriamo qualcuno, siamo implicitamente consapevoli delle comuni somiglianze, perché letteralmente le incarniamo. Meltzoff e Brooks (2001) hanno suggerito che l'analogia "come me" tra il bambino e chi lo accudisce è il punto di partenza per lo sviluppo della cognizione (sociale). Lo status "come me", però, non è né il risultato di un'inferenza per analogia, né il risultato della nostra consapevole riflessione su una percepita somiglianza esterna. La nostra identificazione sociale con gli altri è una caratteristica costitutiva di ciò che significa essere umani³. La relazione Io-Tu (vedi Buber, 1958) è modellata da processi di interazione bi-direzionali (Reddy 2008), di modo che Sé ed Altro sono originariamente co-costituiti. I neonati utilizzano il comportamento osservato dei loro partner umani come uno specchio per acquisire maggiori conoscenze su se stessi. Ma lo stesso processo funziona anche al contrario: permette ai bambini di conoscere gli altri.

E' stato proposto che un *sistema multiplo di condivisione* caratterizza le nostre relazioni interpersonali (Gallese, 2001, 2003, 2005a, b). Questo termine si riferisce a ciò che accade quando assistiamo alle azioni degli altri, o al loro comportamento manifesto esprimendo le sensazioni e le emozioni esperite dagli altri. Fondamentalmente, descrive la nostra capacità di accesso diretto e implicito agli altri come soggetti di esperienza, ed in ciò, quindi, simili a noi. Il sistema multiplo di condivisione dell'intersoggettività può essere definito a tre diversi livelli: un livello fenomenico, un livello funzionale ed un livello sub-personale (Gallese, 2001, 2003, 2005).

Il livello fenomenico è responsabile per il senso di identificazione sociale - di far parte di una più larga comunità sociale composta da persone come noi - di solito sperimentato durante i nostri incontri con gli altri. Questo stato fenomenico genera il senso peculiare di familiarità con gli altri individui, il nostro empatizzare intenzionale con loro, prodotto dal collassamento delle intenzioni altrui in quelle dell'osservatore.

Il livello funzionale può essere caratterizzato in termini di *simulazione incarnata* delle azioni

³ L'identificazione sociale, però, probabilmente non riesce a fornire una spiegazione esauriente di ciò che significa essere umano. La reciprocità, forse, enunciata in termini di *responsività* (*responsiveness*), è proprio ciò che segna la differenza tra i primati non umani e gli esseri umani. Solo tra gli esseri umani le azioni degli altri implicano una risposta piuttosto che una semplice *re-azione*. Si deve aggiungere che tale dimensione di intersoggettività è stata finora molto poco esplorata dalle *neuroscienze cognitive*.

che vediamo e/o delle emozioni e delle sensazioni la cui espressione osserviamo negli altri.

Il concetto di simulazione è impiegato in molti settori diversi, spesso con differenti, non necessariamente coincidenti, significati. La simulazione è un processo funzionale che possiede un determinato contenuto, in genere concentrandosi su possibili stati del suo oggetto di destinazione. Nella filosofia della mente, il concetto di simulazione è stato usato dai sostenitori della Teoria della Simulazione della lettura della mente (cfr. Goldman, 2006) per caratterizzare lo stato di finzione adottato dal soggetto per comprendere il comportamento di un'altra persona. Sostanzialmente, secondo questa visione, usiamo la nostra mente per metterci nei panni mentali degli altri.

A differenza della spiegazione standard della Teoria della Simulazione, io definisco la simulazione come *incarnata*, per caratterizzarla come un processo obbligato, pre-razionale, non-introspezionista. Il modello di lettura della mente della psicologia del senso comune proposta dalle spiegazioni standard della Teoria della Simulazione (Goldman, 2006), che Gallese e Goldman (1998) hanno usato per inquadrare la rilevanza funzionale dei neuroni specchio, a mio parere non si applica al carattere non-rappresentazionale della simulazione incarnata, come spiegato in Gallese (2003, 2005a, b; 2006) e nel presente articolo. Il modello di simulazione incarnata è in realtà un modo per evitare di concepire la psicologia del senso comune come unica spiegazione della comprensione interpersonale. Prima e al di sotto la lettura della mente c'è l'*intercorporeità* come principale fonte di conoscenza che apprendiamo direttamente degli altri (Gallese, 2007, 2009).

Una forma diretta di comprensione degli altri dal di dentro, per così dire, - la sintonizzazione intenzionale - si ottiene mediante l'attivazione di sistemi neurali alla base di ciò che noi e gli altri facciamo e sentiamo. Parallelamente all'indipendente descrizione sensoriale in terza persona degli stimoli sociali osservati, sono evocate nell'osservatore "rappresentazioni" interne e non-linguistiche degli stati corporei associati con azioni, emozioni e sensazioni, come se lui o lei stesse eseguendo un'azione simile o vivendo una simile emozione o sensazione.

Va sottolineato che il termine "rappresentazione" è qui utilizzato in modo molto diverso dal suo significato standard nella classica scienza cognitiva e nella filosofia analitica. Essa si riferisce ad un particolare tipo di contenuto, generato dalle relazioni che il nostro sistema mente-corpo, situato ed interattivo, mette in atto con il mondo degli altri. Tale contenuto è pre-linguistico e pre-teorico, ma ha comunque caratteristiche normalmente e in modo univoco attribuite ad un contenuto concettuale.

Infine, il livello sub-personale del sistema multiplo di condivisione viene definito come l'attività di una serie di circuiti neurali di mirroring. L'attività di questi circuiti neurali di mirroring è, a sua volta, strettamente correlata con i cambiamenti a più livelli all'interno degli stati-corpo. I neuroni specchio nelle scimmie e il MM negli esseri umani crea uno spazio multimodale condiviso per le azioni e le intenzioni. Come abbiamo visto, altri dati mostrano che analoghe reti neurali al di fuori del sistema motorio sono al lavoro per generare spazi condivisi "noi-centrici" multimodali emotivi e somato-sensoriali (Gallese, 2003, 2005a, b; 2006).

Per dirla con parole semplici, ogni volta che ci rapportiamo agli altri, automaticamente abitiamo uno spazio noi-centrico, in cui sfruttiamo una serie di certezze implicite sull'altro. Questo stato implicito e pre-teorico, ma al tempo stesso denso di contenuti ci permette di comprendere direttamente ciò che l'altro sta facendo, perché lo sta facendo, e cosa prova in merito a una situazione specifica.

Questo, naturalmente, non implica che noi sperimentiamo gli altri allo stesso nostro in cui sperimentiamo noi stessi. La relazione di identità Io-Tu costituisce solo una faccia della medaglia dell'intersoggettività. Come postulato da Edmund Husserl (1969, 1989), e recentemente

risottolineato da Dan Zahavi (2001), è il carattere di alterità dell'altro a garantire l'oggettività che normalmente attribuiamo alla realtà. La nostra esperienza vitale (*Erlebnis*) del "mondo esterno" è condizionata dalla presenza di altri soggetti intelligibili.

Si deve osservare che il carattere di alterità di altri come noi li sperimentiamo può essere identificato anche a livello neurale sub-personale, perché i circuiti corticali al lavoro quando *noi* agiamo non si sovrappongono completamente, né mostrano la stessa intensità di attivazione, come quando gli *altri* sono gli agenti e noi siamo i testimoni delle loro azioni. La stessa logica vale anche per le emozioni (vedi Jabbi *et al.*, 2008) e le sensazioni (vedi Blakemore *et al.*, 2005).

Si deve anche sottolineare che il meccanismo funzionale della simulazione incarnata non deve essere concepito come un accoppiamento input-output rigido, simile ad un riflesso. Diversi studi di brain-imaging condotti su esseri umani hanno dimostrato che l'intensità di attivazione del MM durante l'osservazione di azioni dipende dalla somiglianza tra le azioni osservate e il repertorio delle azioni dei partecipanti. In particolare, uno studio fMRI (Calvo-Merino *et al.*, 2006) si è concentrato sulla differenza fra il contributo relativo dell'esperienza visiva e motoria nel trattamento di un'azione osservata. I risultati hanno evidenziato una maggiore attivazione del MM, quando le azioni osservate erano eseguite di frequente rispetto a quelle che erano solo percettivamente familiari ma mai praticate.

Ogni istanza di risonanza mirroring o interpersonale, in una parola, la simulazione incarnata, è sempre un processo in cui il comportamento altrui viene metabolizzato e filtrato attraverso passate esperienze idiosincratice, capacità e attitudini mentali dell'osservatore. La ricerca futura dovrà concentrarsi sul ruolo svolto da fattori come specifici tratti di personalità, genere, competenze professionali, ecc. nella modulazione di questi meccanismi neurali.

Perché non impiegare il termine empatia per caratterizzare il livello base di relazione e di identificazione sociale descritto finora? È certamente possibile, a condizione che l'empatia sia ridefinita secondo le linee qui suggerite, ma bisogna tenere a mente che nel fare questo c'è un prezzo da pagare. In primo luogo, l'uso del concetto di *empatia*, in virtù delle sue differenti connotazioni impiegate in contesti diversi, espone sistematicamente ad equivoci (cfr. de Vignemont e Singer, 2006; Stueber, 2006). In secondo luogo, il concetto di empatia è oggi quasi esclusivamente riferito agli aspetti emotivi/affettivi delle relazioni interpersonali, quindi così escludendo aspetti importanti delle relazioni interpersonali, come le azioni e le intenzioni, oggi tradizionalmente attribuite alla propensione degli uomini per la teorizzazione.

Al contrario, per mezzo del modello del sistema multiplo di condivisione siamo in grado di accogliere e considerare per la maggior parte - se non tutti - i diversi comportamenti espressivi che ci permettono di stabilire un legame significativo con gli altri. Questo fornisce una spiegazione unificata di importanti aspetti e livelli di descrizione di intersoggettività soprattutto visti come intercorporeità.

Il desiderio mimetico rivisitato

Torniamo infine al punto da dove eravamo partiti, cioè, all'idea del desiderio mimetico proposta da Girard. Secondo Girard gli esseri umani imitano i desideri degli altri. Questo significa che ciò che conta davvero quando si desidera qualcosa non è il valore intrinseco degli oggetti del nostro desiderio, quanto il fatto che gli oggetti stessi sono gli obiettivi del desiderio altrui, dove gli altri devono essere concepiti come modelli o *mediatori*. Non dovremmo dimenticare, tuttavia, che il

desiderio mimetico nasce come desiderio di essere l'Altro. Infatti Girard stesso esprime esattamente la stessa idea, quando nella sua prima grande opera, *Deceit, Desire and the Novel* (1965), scrive "...L'impulso verso l'oggetto è in definitiva un impulso verso il mediatore"⁴ (p. 6) e più avanti, "... il desiderio imitativo è sempre il desiderio di essere un Altro" (1966, p. 83). Il desiderio di prendere possesso di un dato oggetto deriva sempre dal desiderio di essere come il modello. È solo a causa del desiderio dell'uomo di essere qualcun altro che gli oggetti diventano potenziali obiettivi di acquisizione. Girard a tale riguardo, riferendosi a Max Scheler, scrive "... Max Scheler stesso non è lontano dalla verità quando afferma in *Ressentiment* che il fatto di scegliere un modello di per sé è il risultato di una certa tendenza, comune a tutti gli uomini, a confrontarsi con gli altri" (1965, p.16).

La prospettiva di Girard, sottolineando il carattere ambivalente della mimesi con la sua potenzialità di condurre l'umanità sia verso un'escalation di violenza o verso la trasmissione simbolico-culturale (cfr. Antonello e de Castro Rocha, 2007) fornisce un quadro molto interessante, di ampia portata, e un contributo stimolante alla nostra comprensione dell'evoluzione della cultura umana.

L'idea che sto cercando di proporre è che all'origine dell'ambivalenza della mimesi vi sia l'apertura ontologica dell'uomo verso gli altri. Il nostro desiderio "ontologico" di essere come l'Altro, il modello, deriva dalla nostra apertura *ontologica* all'Altro, che, a sua volta, è determinata dal fatto che l'Altro è già una parte costitutiva del Sé. Dal che segue che dobbiamo abbandonare la visione Cartesiana del primato dell'Ego, e adottare una prospettiva secondo cui l'Altro è co-originariamente dato come il Sé. Sia il Sé che l'Altro sembrano essere intimamente intrecciati a causa del loro legame intercorporeo. L'auto-individuazione è un processo che nasce dalla necessità di liberare il Sé dalla dimensione noi-centrica in cui è originariamente e costitutivamente incorporato (Gallese, 2001, 2003a). La nostra apertura costitutiva agli altri, di cui la mimesi è una delle espressioni principali, può essere declinata sia in termini di violenza sociale che di cooperazione sociale.

Come recentemente sottolineato da De Presteer (2008, p. 137) in linea con Merleau-Ponty (1945), il corpo dell'intercorporeità è principalmente percepito come un mezzo sistematico per andare verso gli oggetti. Questo è il motivo per cui, sostiene De Presteer "...l'altro è visto come un comportamento e l'lo' è essenzialmente un 'lo motore" (2008, p. 137). Una forma minimale e diretta di comprensione degli altri dall'interno, per così dire, è ottenuta mediante l'attivazione di sistemi neurali come il MM, alla base di ciò che gli altri e noi facciamo e proviamo. Il nostro corpo agente diventa così la principale fonte di informazioni sul comportamento altrui e l'intersoggettività è alle sue origini principalmente intercorporeità.

L'ambizione principale di questo lavoro è stato dimostrare che oggi si può iniziare a comprendere l'apertura dell'uomo verso gli altri su basi neurobiologiche.

Conclusioni

Abbiamo esaminato i risultati empirici che mostrano come le relazioni interpersonali sono

⁴ In questo lavoro Girard definisce l'Altro come il *mediatore*, che, secondo il suo grado di vicinanza al soggetto è considerato sia come *mediatore esterno* (se appartenente ad un diverso dominio relazionale nello spazio, nel tempo, o nello status sociale) o *mediatore interno* (quando fa parte dei peers del soggetto o dei conoscenti stretti). È quest'ultimo, secondo Girard, normalmente percepito dal soggetto come un ostacolo o un avversario, a far scattare la rivalità mimetica.

rese possibili - in primo luogo - da meccanismi di risonanza che forniscono il terreno comune su cui la relazione Io-Tu può essere stabilita.

Si potrebbe essere tentati di utilizzare tali elementi per affermare le basi neurobiologiche della presunta propensione naturale del genere umano alla simpatia, ai sentimenti sociali, alla buona volontà e all'altruismo. Penso che dobbiamo resistere a questa tentazione, e guardare alla natura umana per come è realmente e non come vorremmo che fosse. A questo proposito, la Teoria Mimetica di Girard è illuminante, perché dimostra che la mimesi quando declinata come desiderio mimetico ha l'intrinseca potenzialità di condurre gli esseri umani ad aggressività e violenza.

La mimesi, come ho cercato di mostrare in tutto questo lavoro, non è né intrinsecamente buona né cattiva. Si tratta di un meccanismo di base funzionale al centro delle nostre diversificate competenze sociali e attività. Tuttavia, la mimesi ha due facce. Qualsiasi serio tentativo neuroscientifico di far luce sulla natura più vera e profonda della condizione umana non può trascurare nessuno dei due lati. Io postulo che l'evidenza empirica qui riassunta brevemente e la ricerca futura stimolata e guidata dai dati attualmente disponibili hanno la possibilità di gettare nuova luce su entrambi i lati della mimesi.

C'è un'esperienza originale che noi facciamo con altri esseri umani, a prescindere dalla loro etnicità, religione, status socio-economico o culturale. Tale esperienza originale sembra essere radicata nei meccanismi neurali del cervello che collegano diversi sistemi cervello-corpo, come *esseri umani come noi*.

Nel tempo presente, caratterizzato dalla veemente recrudescenza del particolarismo etnico-religioso, in cui *identità* e *differenza* sono i principali problemi su scala globale, così come a livello delle nostre comunità locali, stabilire che lo status universale dell'essere umano è prodotto dalla identificazione sociale e dal riconoscimento reciproco e che è fondato biologicamente, dimostra la potenziale rilevanza etica della ricerca neuroscientifico.

Per questo motivo credo che sia importante affrontare il più classico problema filosofico - chi siamo - da una prospettiva multidisciplinare che integri ciò che discipline come le neuroscienze e la psicologia dell'età evolutiva possono insegnarci a questo proposito.

Ringraziamenti

Questo lavoro è stato in parte sostenuto dal MIUR (Ministero Italiano dell'Università e della Ricerca), dal finanziamento NESTCOM dell'UE, e dal Marie Curie Research Training Network dell'UE 035975 DISCOS - Disorders and coherence of the embodied self.

Bibliografia

- Antonello, P. and de Castro, Rocha J.C. (2007), 'One long argument from the beginning to the end', in Girard R. with Antonello P. and de Castro Rocha J.C. *Evolution and Conversion. Dialogues on the Origin of Culture* (London: Continuum International Publishing), pp. 1-16.
- Beebe, B., Knoblauch, S., Rustin, J. and Sorter, D. (2005), *Forms of Intersubjectivity in Infant research and Adult Treatment* (New York: Other Press).
- Bennett, M.R. and Hacker, P.M.S. (2003) *Philosophical Foundations of Neuroscience* (London: Blackwell Publishing).

- Blakemore, S.-J., Bristow, D., Bird, G., Frith, C. and Ward J. (2005), 'Somatosensory activations during the observation of touch and a case of vision–touch synaesthesia', *Brain*, **128**, pp. 1571–83.
- Braten, S. (1988), 'Dialogic mind: The infant and the adult in protoconversation', in M. Carvallo (Ed.), *Nature, Cognition and System*, vol. I (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers), pp. 187–205.
- Braten, S. (1992), 'The virtual other in infants' minds and social feelings', in H. Wold (Ed.), *The Dialogical Alternative* (Oslo: Scandinavian University Press), pp. 77–97.
- Braten, S. (2007), *On Being Moved: From Mirror Neurons to Empathy* (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company).
- Buber, M. (1958), *I and Thou* (London: Continuum).
- Buccino, G., Lui, F., Canessa, N., Patteri, I., Lagravinese, G., Benuzzi, F., Porro, C.A. and Rizzolatti, G. (2004a), 'Neural circuits involved in the recognition of actions performed by nonconspicuous: An fMRI study', *J. Cogn. Neurosci.*, **16**, pp. 114–26.
- Buccino, G., Vogt, S., Ritzl, A., Fink, G.R., Zilles, K., Freund, H.-J. and Rizzolatti, G. (2004b), 'Neural circuits underlying imitation learning of hand actions: An event-related fMRI study', *Neuron*, **42**, pp. 323–34.
- Buccino, G., Baumgaertner A., Colle L. et al. (2007), 'The neural basis for non-intended actions', *Neuroimage*, **36** suppl 2, pp. 119–27.
- Calvo-Merino, B., Grèzes, J., Glaser, D.E., Passingham, R.E. & Haggard, P. (2006), 'Seeing or doing? Influence of visual and motor familiarity in action observation', *Current Biology*, **16** (19), pp. 1905–10.
- Chartrand T.L. and Bargh J.A. (1999), 'The chameleon effect: The perception- behavior link and social interaction', *J. of Personality & Social Psychology*, **76**, pp. 893–910.
- De Preester H. (2008), 'From ego to alter ego: Husserl, Merleau-Ponty and a layered approach to intersubjectivity', *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, **7**, pp. 133–42.
- de Vignemont F. and Singer T. (2006), 'The empathic brain: how, when, and why?', *Trends in the Cognitive Sciences*, **10**, pp. 435–41.
- Dumouchel, P. (1995), *Emotions, essai sur le corps et le social* (Le Plessis-Robinson).
- Dupuy, J-M. (2008), 'Simulation and mimesis', Paper presented at the Imitation, Mimetic Theory, and Religious & Cultural Evolution Symposium, The Gould Center for Conflict Resolution, Stanford University, April 25–27, 2008.
- Freedberg, D. and Gallese, V. (2007), 'Motion, emotion and empathy in esthetic experience', *Trends in Cognitive Sciences*, **11**, pp. 197–203.
- Gallese, V. (2001), 'The "shared manifold" hypothesis: from mirror neurons to empathy', *Journal of Consciousness Studies*, **8** (5–7), pp. 33–50.
- Gallese, V. (2003), 'The manifold nature of interpersonal relations: The quest for a common mechanism', *Phil. Trans. Royal Soc. London B.*, **358**, pp. 517–28.
- Gallese, V. (2005a), "'Being like me": Self–other identity, mirror neurons and empathy', in S. Hurley & N. Chater (Eds.), *Perspectives on Imitation: From Cognitive Neuroscience to Social Science*, Vol. 1 (Cambridge, MA: MIT Press), pp. 101–18.
- Gallese, V. (2005b), 'Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience', *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, **4**, pp. 23–48.
- Gallese, V. (2006), 'Intentional attunement: A neurophysiological perspective on social cognition and its disruption in autism', *Exp. Brain Res. Cog. Brain Res.*, **1079**, pp. 15–24.
- Gallese V. (2007), 'Before and below theory of mind: Embodied simulation and the neural

- correlates of social cognition', *Proc. Royal Soc. Biol. Biology*, **362**, pp. 659–69.
- Gallese, V. (2008), 'Mirror neurons and the social nature of language: The neural exploitation hypothesis', *Social Neuroscience*, **3**, pp. 317–33.
- Gallese V. (2009), 'Motor abstraction: A neuroscientific account of how action goals and intentions are mapped and understood', *Psychological Research*, **73**(4): 486–98.
- Gallese V. and Goldman A. (1998), 'Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading', *Trends in Cognitive Sciences*, **12**, pp. 493–501.
- Gallese, V. and Lakoff, G. (2005), 'The brain's concepts: The role of the sensory-motor system in reason and language', *Cognitive Neuropsychology*, **22**, pp. 455–79.
- Gallese, V., Keysers, C. and Rizzolatti, G. (2004), 'A unifying view of the basis of social cognition', *Trends in Cognitive Sciences*, **8**, pp. 396–403.
- Gallese, V., Fadiga, L., Fogassi, L. and Rizzolatti, G. (1996), 'Action recognition in the premotor cortex', *Brain*, **119**, pp. 593–609.
- Gallese, V., Rochat, M., Cossu, G. and Sinigaglia, C. (2009), 'Motor cognition and its role in the phylogeny and ontogeny of intentional understanding', *Developmental Psychology*, **45**, pp. 103–13.
- Girard, R. (1966), *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Engl. Translation by Y. Freccero (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Girard, R. (1977), *Violence and the Sacred*. Engl. Translation by P. Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Girard, R. (1979), 'Mimesis and violence: Perspectives in cultural criticism', *Berkshire Review*, **14**, pp. 9–19.
- Girard, R. (1993), 'Violence, difference, sacrifice: A conversation with René Girard', *Religion and Literature*, **25**, pp. 9–33.
- Goldman, A. (2006), *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading* (Oxford: Oxford University Press).
- Heidegger, M. (1925/1985), *History of the Concept of Time*, English translation (Bloomington: Indiana University Press).
- Heidegger, M. (1927/1953), *Being and Time*, English translation (Albany: State University of New York Press).
- Heidegger, M. (1929/1995), *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, English translation (Bloomington: Indiana University Press).
- Heidegger, M. (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. In *Gesamtausgabe*, part II, Vol. 18 (Frankfurt am main: Klostermann).
- Honneth, A. (2005), *Verdinglichung* (Frankfurt amMain: Suhrkamp Verlag). (Italian Translation, 2007, Roma: Meltemi Editori).
- Husserl, E. (1969), *Cartesian Meditations*, English translation (The Hague: Martinus Nijhoff).
- Husserl, E. (1989), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, English translation (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers).
- Iacoboni, M., Woods, R.P., Brass, M., Bekkering, H., Mazziotta, J.C., Rizzolatti, G. (1999), 'Cortical mechanisms of human imitation', *Science*, **286** (5449), pp. 2526–28.
- Iacoboni, M., Koski, L., Brass, M., Bekkering, H., Woods, R., Dubeau, M., Mazziotta, J., & Rizzolatti, G. (2001), 'Reafferent copies of imitated actions in the right superior temporal cortex', *Proceedings of the National Academy of Sciences, USA*, **98**, pp. 13995–999.
- Iacoboni, M., Molnar-Szakacs, I., Gallese, V., Buccino, G., Mazziotta, J., and Rizzolatti, G. (2005),

- 'Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system', *PLOS Biology*, **3**, pp. 529–35.
- Jabbi, M., Bastiaansen, J. and Keysers, C. (2008), 'A common anterior insula representation of disgust observation, experience and imagination shows divergent functional connectivity pathways', *PLoS ONE*, **3** (8):e2939.
- Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Quenau* (Paris: Editions Gallimard).
- Lipps, T. (1903), 'Einfühlung, innere nachahmung und organenempfindung', *Archiv. F. die Ges. Psy.*, vol I, part 2 (Leipzig: W. Engelmann).
- Mead, G.H. (1934), *Mind, Self, and Society* (Chicago: Chicago University Press).
- Meltzoff, A.N. (2007a), 'The "like-me" framework for recognizing and becoming an intentional agent', *Acta Psychologica (Amsterdam)*, **124** (1), pp. 26–43.
- Meltzoff, A.N. (2007b), "'Like me": A foundation for social cognition', *Developmental Science*, **10** (1), pp. 126–34.
- Meltzoff, A.N. and Moore, M.K. (1977), 'Imitation of facial and manual gestures by human neonates', *Science*, **198**, pp. 75–78.
- Meltzoff, A. and Moore, M.K. (1994), 'Imitation, memory, and the representation of persons', *Infant Behavior and Development*, **17**, pp. 83–99.
- Meltzoff, A.N. & Brooks, R. (2001), "'Like Me" as a building block for understanding other minds: Bodily acts, attention, and intention', in B.F. Malle, L.J. Moses, and D.A. Baldwin (Eds.) *Intentions and intentionality: Foundations of social cognition* (Cambridge, MA: MIT Press), pp. 171–91.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1962), *Phenomenology of Perception*, English translation (London: Routledge).
- Nishitani, N. & Hari, R. (2000), 'Temporal dynamics of cortical representation for action', *Proceedings of National Academy of Sciences, USA*, **97**, pp. 913–18.
- Nishitani, N. & Hari, R. (2002), 'Viewing lip forms: Cortical dynamics', *Neuron*, **36**, pp.1211–20.
- Oberman, L.M. and Ramachandran, V.S. (2007), 'The simulating social mind: Mirror neuron system and simulation in the social and communicative deficits of Autism Spectrum Disorder', *Psychological Bulletin*, **133**, pp. 310–27.
- Plessner, H. (1928/1981), *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, vol. 4 of his *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Pulvermüller, F. (2002), *The Neuroscience of Language* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Reddy, V. (2008), *How Infants Know Minds* (Harvard, MA: Harvard University Press).
- Rizzolatti, G. and Craighero, L. (2004), 'The mirror neuron system', *Ann Rev Neurosci*, **27**, pp. 169–92.
- Rizzolatti, G., Fogassi, L. & Gallese, V. (2001), 'Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action', *Nature Neuroscience Reviews*, **2**, pp. 661–70.
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V. and Fogassi, L. (1996), 'Premotor cortex and the recognition of motor actions', *Cog. Brain Res.*, **3**, pp. 131–41.
- Saygin, A.P., Wilson, S.M., Hagler, D.J. Jr, Bates, E., Sereno, M.I. (2004), 'Point-light biological motion perception activates human premotor cortex', *J. Neurosci.*, **24**, pp. 6181–88.
- Sommerville, J.A. and Decety, J. (2006), 'Weaving the fabric of social interaction: Articulating developmental psychology and cognitive neuroscience in the domain of motor cognition',

- Psychon Bull Rev.*, **13**, pp. 179–200.
- Stern, D.N. (1985), *The Interpersonal World of the Infant* (London: Karnac Books).
- Stueber, K.R. (2006), *Rediscovering Empathy. Agency, Folk psychology and the Human Sciences* (Cambridge, MA: MIT Books).
- Trevarthen, C. (1979), 'Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity', in: M. Bullowa (Ed.), *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication* (New York: Cambridge University Press), pp. 321–47.
- Trevarthen, C. (1993), 'The self born in intersubjectivity: An infant communicating', in U. Neisser (Ed.) *The Perceived Self* (New York: Cambridge University Press), pp. 121–73.
- Trevarthen, C. (2009), 'A brain for music', in: Robertson, P. & Turner, R. (Eds.) *Music and the Brain: Current and Future Directions* (London: Blouin Foundation), in press.
- Tronick, E. (1989), 'Emotion and emotional communication in infants', *American Psychologist*, **44**, pp. 112–19.
- Umiltà, M.A., Escola, L., Intskirveli, I., Grammont, F., Rochat, M., Caruana, F., Jezzini, A., Gallese, V. and Rizzolatti, G. (2008), 'How pliers become fingers in the monkey motor system', *Proceedings of the National Academy of Sciences*, **105**, pp. 2209–13.
- Vogt, S., Buccino, G., Wohlschläger, A.M., Canessa, N., Shah, N.J., Zilles, K., Eickhoff, S.B., Freund, H.J., Rizzolatti, G. and Fink, G.R. (2007), 'Prefrontal involvement in imitation learning of hand actions: Effects of practice and expertise', *Neuroimage*, **37** (4), pp.1371–83.
- Wicker, B., Keysers, C., Plailly, J., Royet, J-P., Gallese, V. and Rizzolatti, G. (2003), 'Both of us disgusted in my insula: The common neural basis of seeing and feeling disgust', *Neuron*, **40**, pp. 655–64.
- Zahavi, D. (2001), 'Beyond empathy: Phenomenological approaches to intersubjectivity', *Journal of Consciousness Studies*, **8** (5–7), pp. 151–67.