

Conferenze

## Psicologia del senso comune, empatia e neuroni specchio

Per il ciclo EPISTEMOLOGICA, GIORNATA DI STUDI

Dipartimento di Filosofia di Firenze

11 Giugno 2008

Relatori: Paolo Parrini (Università di Firenze), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Carlo Gabbani (Università di Firenze), Vittorio Gallese (Università di Parma), Vincenzo Costa (Università del Molise), Corrado Sinigaglia (Università di Milano).

Mercoledì 11 Giugno  
DIPARTIMENTO di FILOSOFIA,  
VIA BOLOGNESE 52 – FIRENZE  
ORE 9:30–18:00

PER IL CICLO  
EPISTEMOLOGICA, GIORNATE DI STUDI:

PSICOLOGIA DEL SENSO  
COMUNE, EMPATIA E NEURONI  
SPECCHIO

- Paolo Parrini (Università di Firenze) - Presentazione dei lavori
- 9:30 Roberta Lanfredini (Università di Firenze)  
*La Mente, il Corpo, la Carne. Tre dimensioni della soggettività*
- 10:30 Vittorio Gallese (Università di Parma)  
*La simulazione incarnata ed il suo ruolo nella cognizione sociale*
- 11:30 Vincenzo Costa (Università del Molise)  
*Comprendere ed empatia: un'interpretazione fenomenologica  
dei neuroni specchio*
- 15:30 Corrado Sinigaglia (Università di Milano)  
*Comprensione enattiva e intenzionalità motoria*
- 16:30 Carlo Gabbani (Università di Firenze)  
*Sul valore epistemico della psicologia del senso comune*
- 17:30 Discussione generale

NELL'AMBITO DEL CORSO DI PERFEZIONAMENTO IN  
EPISTEMOLOGIA GENERALE E APPLICATA.

La scoperta dei neuroni specchio, ha ricordato **Paolo Parrini** in apertura dei lavori, è una di quelle scoperte scientifiche che hanno avuto il merito di mantenere vivo e fecondo il rapporto di scambio di idee tra scienza e filosofia. Ricordando una citazione del fisico e fisiologo Von Helmholtz, Parrini ha messo in luce come l'importante scoperta ad opera del neuroscienziato italiano Giacomo Rizzolatti e del suo team di collaboratori presso l'Università di Parma, rappresenti la prova contemporanea che muovendosi all'interno di una cornice epistemologica che ha ormai superato il fondazionalismo, "si può arrivare alla filosofia spingendo l'analisi dei problemi scientifici sufficientemente a fondo".

**Roberta Lanfredini** ha individuato nei concetti di 'mente', 'corpo' e 'carne' le tre dimensioni fondamentali della soggettività. Tali coordinate concettuali individuano, in modo naturale, tre filosofi imprescindibili per la comprensione del dibattito contemporaneo su mente e soggettività: Cartesio, Husserl e Merleau Ponty.

Il problema del 'sentire', precisa Lanfredini, è un tema che, se pur con importanti differenze, i tre filosofi ricordati hanno indagato a fondo e le cui eco contemporanee si possono rintracciare nel problema del rapporto tra contenuto intuitivo e concettuale degli enunciati osservativi in filosofia del linguaggio (McDowell, Peacocke, Evans) e nel dibattito sui 'qualia' in filosofia della mente.

Cartesio giunge alla mente attraverso il dubbio: pur ammettendo la totale inaffidabilità dei sensi, per definizione, ambigui e forvianti, il filosofo ammette nelle *Meditazioni metafisiche* che non si può dubitare dell'esistenza immanente, indubitabilità normativa che prescinde dalla psicologia umana. Allo stesso tempo, Cartesio, interrogandosi sulla natura dell'io, prenderà le distanze dal corpo: se, infatti, il tema del sentire è connesso fortemente al tema del pensare, la



metafisica cartesiana, precisa Lanfredini, non arriverà mai a concepire un sentire puro, “un sentire di sentire” ma, casomai, “un pensare di sentire”. Il sentire cartesiano è sempre schermato dall’intelletto, e il filosofo francese finirà per “espellere” il tema del sentire in quanto esercitabile esclusivamente attraverso la mediazione del corpo: insomma, sostiene Lanfredini, la metafisica cartesiana si è fermata alla mente. Non così Husserl, che, invece, attraverso lo strumento della riduzione fenomenologica, recupera la dimensione della corporeità, dimensione costitutiva dell’atto cognitivo e conoscitivo. Si passa così, afferma Lanfredini, dalla *res cogitans* cartesiana, disincarnata e astratta, all’ego trascendentale husserliano, che individuerà nell’intenzionalità -lancio direzionale, prospettico, indipendente dall’esistenza dell’oggetto - l’elemento costitutivo del soggetto conoscente. In Husserl “filosofo della trascendenza”, le componenti cinestesiche, sensoriali, percettive rendono possibile la mente stessa, e, ricorda Lanfredini, “l’opacità stessa degli oggetti è legata in modo permanente alla corporeità”. Per Husserl, il corpo cinestetico è un organo percettivo, è un corpo “di cui è possibile liberamente disporre”, è il corpo di un soggetto mobile, che organizza, per mezzo di esso, la propria esperienza cosciente. In Husserl, sebbene si superi l’idea kantiana dell’a-priori e si recuperi la dimensione corporea della soggettività, il corpo è, tuttavia, ancora concepito come “schema corporeo geometrico” anch’esso disincarnato, astratto. Secondo Lanfredini, allora, non si può parlare in Husserl di un sentire, ma, semmai, di un “riflettere sul sentire” e, per questo, la metafisica husserliana si arresta alla dimensione del corpo.

Non allo stesso modo procede Merleau Ponty, attraverso il quale “si arriva alla carne”, afferma Lanfredini: si supera lo schermo offerto dallo strumento della riflessione filosofica, colpevole di allontanarci dall’oggetto originario, per approdare alla dimensione del soggetto incarnato, al completo superamento della divisione tra soggetto e oggetto. Con Merleau Ponty, la riflessione filosofica si sofferma sul *chiasma* tra corpo e mondo, sulla capacità di “aprirsi al mondo, abitando la nostra soggettività, come se l’intenzione dell’altro abitasse il nostro corpo”. La riflessione filosofica di Merleau Ponty, nella quale, secondo Lanfredini, è possibile rintracciare elementi di affinità con il pensiero di Kuhn, Preti, Polanyi, Varela e James, si spinge, paradossalmente, verso “un atteggiamento anti-introspeztivo”, che conduce il filosofo, per mezzo della sua teoria dell’empatia, al definitivo superamento del solipsismo cartesiano e husserliano.

**Vittorio Gallese** ha analizzato il rapporto tra “simulazione incarnata e il suo ruolo nell’intersoggettività”.

La scoperta dei neuroni specchio, come ricordato da Parrini in apertura, ha stimolato importanti questioni filosofiche in parte inattese dalle neuroscienze, e ha agevolato la collaborazione tra studiosi appartenenti a settori disciplinari apparentemente lontani. Lo studioso del cervello umano e animale si trova, così, nella difficile condizione di dover dare risposta a domande complesse e filosoficamente stimolanti: “Come costruiamo l’evidenza del mondo degli altri? Come descrivere scientificamente la dimensione della soggettività?”

Un problema spinoso delle scienze cognitive classiche, ricorda Gallese, è quello costituito dal concetto di ‘rappresentazione’: l’approccio cognitivista classico e il paradigma funzionalista in filosofia della mente, pur avendo contribuito a superare lo scoglio comportamentista e a



recuperare l'adeguatezza del vocabolario mentalistico come oggetto di indagine scientifica e filosofica, si trova, oggi, a doversi confrontare con un approccio più 'incarnato' allo studio della mente, che privilegia l'analisi del rapporto tra psicologia e biologia umana. Per questo, afferma Gallese, "occorre spogliare la nozione di rappresentazione dal linguaggio ordinario e fonderla con la nostra corporeità", realizzando quello che il neuroscienziato ha definito come l'ancoraggio *organico* del concetto di rappresentazione *nel* cervello.

La capacità di mentalizzazione (mentalizing) - facoltà di attribuire stati mentali a sé e agli altri - viene spiegata dagli psicologi attraverso il ricorso a cinque teorie principali: la psicologia del senso comune (folk/ commonsense psychology) la teoria della mente (TOM) la teoria della simulazione, la teoria del piccolo scienziato e la teoria della teoria innatista-modularista. Tali teorie, precisa Gallese, sono, pur con le dovute differenze, dirette varianti del cognitivismo classico e, qualunque sia il livello descrittivo, precisa il neuroscienziato, esistono alcuni rischi relativi allo studio scientifico della capacità di mentalizzazione: la fallacia mereologica (l'attribuzione ai neuroni, di proprietà qualitativamente differenti dal livello neurologico) il mero uso correlativo delle tecniche di neuroimaging e il rischio, sempre presente, di ricadere nell'atteggiamento solipsistico dell'approccio standard del cognitivismo classico.

Sebbene esistano evidenze neuroscientifiche sulla localizzazione di un ipotetico modulo della teoria della mente (porzioni mediali e orbito-frontali della corteccia prefrontale) è legittimo, secondo Gallese, dubitare della validità di tali studi; infatti, la mentalizzazione non è una proprietà riducibile alla "qualità subpersonale dei neuroni": essi non sono agenti epistemici e non hanno un rapporto diretto con il mondo, se non in termini di concentrazioni saline, precisa Gallese. Tale posizione, se interpretata radicalmente, induce a considerare i neuroni come né necessari, né sufficienti per "produrre la capacità di mentalizzazione". L'approccio corretto, secondo Gallese, è quello che concepisce l'individuo come unità indivisibile corpo-mente-mondo, e che "naturalizza i contenuti non proposizionali dell'intelligenza sociale". Anche se i nostri neuroni non possono essere considerati soggetti epistemici, la ricerca neuroscientifica è concorde nell'attribuire a una ben determinata classe di neuroni della corteccia premotoria umana (neuroni specchio) alcune proprietà ritenute fondamentali per lo sviluppo di una mente sociale. Tali ricerche hanno contribuito a ripensare le tradizionali funzioni del sistema motorio umano, considerandolo non più come "mero esecutore passivo di comandi originati da altri centri specializzati", ma come concreto effetto di processi di ordine superiore come la percezione e il riconoscimento di atti altrui, l'imitazione e la decodifica di forme di comunicazione gestuali e vocali. I circuiti specchio, precisa Gallese, sono già presenti nell'uomo all'età di quattro mesi, e i recenti dati sperimentali inducono a considerare come innata l'attivazione neurale "dell'omuncolo premotorio" umano.

Secondo Gallese, ciò che chiamiamo empatia non è altro che "l'assimilazione, via attivazione della simulazione incarnata dei neuroni specchio, del mondo sub-personale dell'altro". È interessante notare, osserva Gallese, che se è fondamentale osservare l'altro per comprenderlo per mezzo della comprensione motoria (motor cognition), si ha attivazione motoria anche attraverso la descrizione verbale delle azioni o degli atti motori. L'empatia, allora, non è altro che un meccanismo di risonanza visuo-motorio che si attiva automaticamente in ben determinati contesti interazionali: "Studi recenti, afferma Gallese, dimostrano l'esistenza di una significativa correlazione tra il grado di empatia e l'attivazione



inconscia dei muscoli oro-facciali”. Si può parlare, allora, di una vero e proprio *ingresso* nel mondo rappresentazionale dell’altro attraverso l’attivazione automatica e pre-riflessiva di “sistemi di mappatura sensoriale, percettiva e motoria interna”. È lecito considerare, osserva Gallese, tali sistemi come “concreti effettori di un sistema della molteplicità interna, un sistema ‘noi-centrico’ condiviso”. Il termine ‘specchio’, precisa Gallese, deve essere considerato, però, solo come rivelatore di un’efficace metafora: a causa di determinati meccanismi inibitori, non si assiste a una effettiva imitazione ecoprassica dell’altro, ma a una simulazione, che ha, prima di tutto, un significato ‘neurale’ relativo al mondo sensoriale del soggetto”. Secondo l’approccio “neurocognitivo”, afferma Gallese, alcune patologie psichiche della sfera sociale, come l’autismo, non sono causate da un deficit di teoria, quanto, piuttosto, dal malfunzionamento di determinati sistemi neurali. L’approccio neurocognitivo, conclude Gallese, induce a considerare la comprensione riflessiva non necessaria per entrare in risonanza con l’altro: wittgensteinianamente, si potrebbe pensare che fare esperienza del dolore dell’altro passi attraverso la simulazione del *proprio* dolore, e questo, non per mezzo di ragionamenti controfattuali o formati proposizionali ricorsivi, ma grazie all’attivazione automatica e innata di schemi neurali altamente selettivi.

**Vincenzo Costa** ha articolato il suo intervento all’interno di una cornice fenomenologica dell’empatia, privilegiando un approccio “fenomenologico dei neuroni specchio”. Secondo Costa, è utile tenere ben distinti due livelli di analisi: il livello fenomenologico e il livello neurofisiologico. Compito del filosofo è rispondere a due domande fondamentali: Che cosa è caratteristico del “fare esperienza dell’altro”? Cosa, effettivamente, *interpretiamo* dell’esperienza dell’altro? Occorre, precisa Costa, mantenere le dovute distanze da un approccio esclusivamente “naturalizzante” ai fenomeni dell’intersoggettività e mettere in primo piano, invece, l’indagine fenomenologica, specifica del lavoro del filosofo. La filosofia dell’empatia, infatti, si occupa principalmente della chiarificazione concettuale del termine ‘empatia’, distinguendolo da altre modalità di interazione psicologica con l’altro. Ciò che è fondamentale, secondo Costa, è distinguere tra ‘comprendere’ e ‘sentire’, e affermare il primato dell’esperienza per la percezione dell’intersoggettività. Se, infatti, ad un primo sguardo sembra lecito considerare i neuroni specchio come “il luogo dove negoziare l’esperienza con l’altro”, dall’altro, osserva Costa, esistono alcuni esperimenti che dimostrano come questa classe di neuroni si attivi anche quando il soggetto osserva atti motori eseguiti da un braccio meccanico. Che tipo di esperienza dell’altro si tratta in questo caso? In che senso, qui, è possibile parlare di *comprensione* dell’altro (un robot)? Il dato neurofisiologico, sostiene Costa, in questo caso, non ha molto da dire sul tipo di esperienza fenomenologica del soggetto conoscente, dato che *non* distingue tra atti intenzionali e artificiali. L’aspetto fenomenologicamente interessante, come Husserl ci ha indicato, osserva Costa, sta nella dimensione spazio-temporale della coscienza: l’altro occupa uno spazio ‘altro’ da me, e, per questo, intercetta, esperisce un mondo differente dal mio. Per Husserl, si ha attribuzione di una mente (propria e altrui) attraverso la mediazione del corpo e, solo attraverso la ‘sintesi passiva’, è possibile esperire un ego. Secondo Costa, per quanto riguarda l’attivazione dei neuroni specchio, è la funzione degli oggetti ad essere fondamentale per la comprensione



dell'atto intenzionale e non la simulazione motoria, che di per sé non è indice di autentica comprensione. Inoltre, secondo Costa, “né la socialità, né il noi generano la relazione io-tu”: anche ammettendo la possibilità di una lettura neuropsicologica dell'intenzionalità, solo a condizione di “un'abitudine appercettiva” da parte del soggetto, occorre distinguere tra intenzionalità e alterità, dimensione quest'ultima, sostiene Costa, ‘originale’, trascendente, non naturalizzabile. La ricerca fenomenologica della genesi del rapporto collettivo io-noi, procede diversamente dalla ricerca scientifica: il neurofisiologo procede allargando la conoscenza di un dato fenomeno, trasformando, così, l'ignoto in noto, mentre il fenomenologo si muove all'interno della dialettica “chiaro-scuro”, privilegiando l'indagine chiarificatrice del fenomeno indagato.

**Corrado Sinigaglia** ha indagato i rapporti tra intenzionalità motoria e comprensione enattiva (enactive understanding). Recenti risultati sperimentali inducono ad accordare un ruolo privilegiato all'azione per la comprensione dei processi cognitivi umani. Nuove scoperte sulle funzioni dell'area F4 umana, ricorda Sinigaglia, dimostrano “come sia un errore categoriale considerare come ‘mirror’ tutti i neuroni dell'area F4”. Sebbene i neuroni specchio umani assolvano una molteplicità di funzioni più ampia di quella osservata nelle scimmie, precisa Sinigaglia, l'aspetto primario di questi neuroni risiede nella capacità di decifrare il significato degli eventi motori osservati, comprendendoli attraverso un vocabolario d'atti motori. Questa capacità, innata e preriflessiva, è la prova, secondo Sinigaglia, che “l'osservazione e l'azione sono delle vere e proprie estensioni della capacità di comprendere”: l'attività di questa classe di neuroni rende possibile la condivisione, tra gli esseri umani, di un patrimonio motorio comune, “una vera e propria collezione di abiti motori che modulano la nostra capacità di comprendere”. Tali neuroni, che scaricano in funzione di specifici “goals motori”, indipendentemente dalla diversità dei movimenti eseguiti, sembrano mappare una vera e propria architettura di scopi, una combinatoria di atti *in-tenzionali*. Sinigaglia ha ricordato come l'atto dell'osservare sia un atto potenziale, causato dalla capacità, da parte dei neuroni specchio, di integrare le informazioni di tipo sensoriale, percettivo e motorio, determinando, così, uno spazio d'azione condiviso, necessario per la comprensione dell'esperienza dell'altro. In risposta all'osservazione di Costa sul ruolo della funzione degli oggetti per la genesi della “comprensione della esperienza dell'altro”, Sinigaglia osserva che il contesto e la funzione non sono né necessari né sufficienti per la codifica dell'azione e dell'intenzionalità, in quanto, piuttosto, “è a livello motorio che si ha effettivamente comprensione”. Si tratta, appunto, di una comprensione incarnata, senza una ‘deliberata operazione conoscitiva’ e, in tale accezione, non sono gli oggetti ad essere la fonte della comprensione, quanto, piuttosto, il corpo attraverso le sue melodie cinetiche, in grado di rappresentare una vera e propria architettura di scopi. I neuroni specchio, infatti, non solo codificano l'atto osservato, ma anche l'intenzione con cui esso è compiuto, attraverso la simulazione motoria anticipata dei possibili esiti dell'azione. L'attività dei neuroni specchio non è vincolata da uno specifico input sensoriale, bensì, appunto, dal vocabolario d'atti in grado di implementare le azioni potenziali. Secondo la prospettiva della comprensione enattiva, il significato delle azioni altrui non passa attraverso processi *intellettivi* da un punto di vista particolare o privilegiato, ma dipende dal



patrimonio motorio condiviso, vero e proprio luogo precategoriale, che fonda, così, il senso stesso di qualsiasi oggettualità.

**Carlo Gabbani** ha messo in luce l'importanza del valore epistemico della psicologia del senso comune (folk/common sense psychology) per una proficua indagine dei processi mentali umani. Con il termine 'psicologia del senso comune' si intende, tradizionalmente, la teoria della mente che spiega il comportamento intenzionale facendo riferimento a desideri e credenze del soggetto (stati mentali, non necessariamente in forma di enunciati). I sostenitori della psicologia del senso comune, inoltre, nell'indagare e spiegare i fenomeni mentali, ricorrono liberamente a termini del linguaggio ordinario, come 'credenza', 'desiderio', 'paura', 'intenzione' ecc. Gli oppositori della psicologia del senso comune, invece, tra cui il filosofo Steven Stich, ritengono, all'interno di una cornice eliminativistica, l'inadeguatezza metodologica dei termini del linguaggio ordinario per una corretta analisi dei fenomeni mentali.

Muovendo da queste premesse, gli eliminativisti -si pensi ai Churchland- arrivano ad affermare che i termini del linguaggio ordinario (credenze e desideri) non fanno *realmente* parte di un'ontologia scientifica adeguata per la comprensione della mente umana, e che occorre rigettare il "livello psicologico in favore di quello neurocomputazionale". Gabbani osserva che all'interno del dibattito contemporaneo sulla capacità di mentalizzazione, esistono teorie, come la teoria della simulazione di Robert Gordon, che fanno a meno di contenuti proposizionali, e, che, se tali teorie fossero corrette, allora, le obiezioni di Stich sarebbero obiezioni nei confronti di un'ontologia inesistente (come messo in luce dal filosofo David Lewis, se la psicologia ingenua fosse falsa, allora i termini di questa teoria sarebbero privi di denotazione).

Ricordando la distinzione del filosofo Sellars tra immagine manifesta e scientifica dei fenomeni mentali, Gabbani ha messo in luce come la psicologia del senso comune sia completamente immersa in stati teorici non osservabili. Se cadesse la psicologia del senso comune, precisa Gabbani, allora, verrebbe a mancare anche il compito da parte dell'indagine epistemologica di articolare una teoria normativa della formazione delle nostre credenze razionali. Occorre, sostiene Gabbani, distinguere tra un senso interno e un senso esterno della psicologia del senso comune: il primo è strettamente collegato all'indagine neurofisiologica, il secondo, invece, specifico dell'analisi concettuale, teoretica. Secondo Gabbani, le teorie della simulazione, così come le teorie eliminativiste "non intaccano la psicologia del senso comune nel suo senso esterno": infatti, la validità concettuale di un termine come 'desiderio' e, soprattutto, il suo significato, afferma Gabbani, "non possono dipendere da un processo simulativo". In questo senso, occorre attribuire alla teoria della psicologia ingenua, "uno statuto proposizionale e un valore di verità". Nel suo senso esterno, precisa Gabbani, la teoria della psicologia del senso comune deve essere considerata "come un corpus teorico dotato di valore epistemico". Secondo Gabbani, "la descrizione fisicalista non esaurisce la mente": i correlati neurali e il contenuto qualitativo dell'esperienza cosciente appartengono a due "framework concettuali differenti". La psicologia del senso comune, se arricchita adeguatamente, costituisce una teoria dotata di valore epistemico, perché soltanto chi



possiede un adeguato vocabolario mentalistico può accedere al significato della *propria* esperienza psicologica, caratteristica, questa, necessaria anche per la comprensione dell'esperienza dell'altro.

A cura di Alberto Binazzi

