

## 1. Introduzione

Uno dei punti teorici in cui la dimensione sensibile e quella linguistica si intersecano è l'analisi del senso comune nella sua doppia valenza di senso percettivo e senso linguistico.

In quest'ambito, una delle nozioni chiave che sta a cavallo tra le due sponde semantiche del senso comune è la nozione di *synaesthesia*, termine greco composto da *syn* (insieme) e *aisthesis* (sensazione o percezione), che, in linea generale, rimanda all'idea di un percepire insieme. Prendendo le mosse dalla definizione aristotelica di sinestesia come *co-sentire*<sup>1</sup>, come dispositivo biologico originario e pre-linguistico che fonda la vita in comune, si cercherà di mostrare che ruolo abbia questo sentire condiviso nel passaggio al senso comune che ha a che fare col consenso retorico.

Si proverà a far vedere in che misura la sinestesia costituisca uno dei presupposti del consenso, una delle condizioni di possibilità della creazione di uno spazio della certezza (intesa in senso vichiano-wittgensteiniano e non cartesiano), e che questo modo di intendere la sinestesia è un modo per rimettere in gioco la dimensione personale (intendendo il termine *persona* in senso perelmaniano) nelle pratiche argomentative. Dimensione che, invece, viene spesso accantonata nelle teorie contemporanee.

Si assumeranno come presupposti una prospettiva antropo-retorica e due premesse della retorica aristotelica:

(1) Lo spazio vitale della retorica è quello dell'azione, il cui oggetto è ciò che può essere diversamente da com'è (Cfr. Aristotele, *Rh.*, 1357a 13-15, *EN*, 1140b 1-2);

(2) La caratteristica ineliminabile e costitutiva dell'attività pratica è l'incertezza (Cfr. Aristotele, *Rh.*, 1357a 5 sgg., *EN*, 1112a 18, 1112b 33).

## 2. Sfumature del termine *synaesthesia*

In prima battuta si rende necessario rivolgere l'attenzione alla questione terminologica e chiarire cosa si intende per *synaesthesia*.

Da una breve panoramica sugli studi sulla sinestesia emerge che il termine viene adoperato con diverse sfumature. Riassumendo e semplificando, possiamo distinguere quattro:

(1) In un primo senso la sinestesia indica il carattere polisensoriale della percezione, la possibilità di percepire simultaneamente uno stesso oggetto per mezzo di sensi diversi;

(2) In una seconda accezione l'esperienza sinestetica è quel fenomeno psichico considerato patologico, presente in almeno il 4% della popolazione (secondo un dato di Simner et al. 2006), di cui la forma più frequente è l'audizione colorata: un sinesteta è, per es., un individuo che esperisce regolarmente un'impressione di viola quando sente lo squillo di una tromba, o che quando sente nominare un numero lo sente di un determinato colore<sup>2</sup>;



## Sensi e senso comune. La sinestesia come struttura basilare del consenso

Roberta Martina Zagarella

(3) Il terzo uso della parola *sinestesia* si riferisce ad una figura retorica, a quel particolare tipo di metafora che si realizza attraverso l'accostamento di due termini appartenenti a due sfere sensoriali differenti. Esempio: “[...] all'urlo nero della madre che andava incontro al figlio, crocifisso sul palo del telegrafo” (Quasimodo 1945, p. 41);

(4) Il quarto tipo di sinestesia è quello su cui ci soffermeremo. È l'accezione che si trova nelle opere di Aristotele e che può considerarsi come la matrice delle altre.

## 3. La *synaesthesia* nel Corpus aristotelico

Aristotele affronta il tema della sinestesia come interdipendenza dei sensi (accezione 1) in varie opere, tra cui il *De Anima*, il *De somno et vigilia* e il *De sensu*.

Quando distingue tra i *sensibili propri* di ciascun senso e i *sensibili comuni* a più di un senso di cui abbiamo una *percezione comune* non utilizza però il termine *synaesthesia*, ma la locuzione *koiné aisthesis*. Per *sensibili propri* Aristotele intende, per es., la vista per il colore, l'udito per il suono e il gusto per il sapore, mentre un esempio di *sensibile comune* è il movimento (come pure la quiete, il numero, la figura e la grandezza), perché un dato movimento è percepibile sia al tatto sia alla vista (Cfr. Aristotele, *DA*, 418a).

Ma non è questa l'accezione di sinestesia aristotelica sulla quale ci soffermeremo, quanto piuttosto quella che emerge prevalentemente dalle opere di etica: la *synaesthesia* come *co-sentire*, come sensorialità condivisa che funge da dispositivo biologico di base delle società animali<sup>3</sup>.

Il termine *synaesthesia* compare nel *Corpus* aristotelico sette volte: tre nell'*Etica Eudemia*, due nell'*Etica Nicomachea*, una nell'*Historia animalium* e una nel *De audibilibus*. Sei volte in forma verbale e una volta come genitivo.

Nelle *Etiche* emerge all'interno delle riflessioni sulla politicità dell'animale umano e in particolare sull'amici-

zia. Nell'*Etica Eudemia* Aristotele afferma che “se vivere vuol dire sentire e conoscere, il co-vivere equivale a co-sentire (1. *synaisthanesthai*) e co-conoscere” (Aristotele, *EE*, 1244b 24-26, trad. it. di F. Lo Piparo in Lo Piparo 2003, p. 28).

E in relazione all'amicizia:

Quanto al fatto che ricerchiamo per noi e ci auguriamo molti amici, mentre contemporaneamente diciamo che chi ha molti amici non ha alcun amico, entrambe le cose sono dette a ragione. Infatti, se è possibile vivere con molti e *partecipare con molti le proprie percezioni contemporaneamente* (2. *synaisthanesthai*), è sommamente desiderabile che essi siano i più numerosi possibile; ma, poiché ciò è difficilissimo, è necessario che l'attività dell'*unire le percezioni* (3. *synaistheseos*) sia riservata a pochi (Aristotele, *EE*, 1245b 20-25, trad. it. di A. Plebe).

La quarta e la quinta occorrenza si trovano nel libro IX dell'*Etica Nicomachea*, nel quale Aristotele ribadisce che:

Il co-sentire (4. *synaisthanesthai*) (degli uomini) si forma nel co-vivere e nel partecipare-comunicarsi discorsi e ragionamenti: questo infatti sembra che sia per gli uomini il co-vivere e non, come per il gregge, il pascolare nello stesso luogo (Aristotele, *EN*, 1170b 10-14, trad. it. di F. Lo Piparo in Lo Piparo 2003, p. 29).

E aggiunge: “[...] La vita è desiderabile, e lo è soprattutto per gli uomini buoni, perché per loro esistere è cosa buona e piacevole (*giacché provano piacere co-sentendo* (5. *synaisthanomenoi*) *ciò che è buono per sé*)” (Aristotele, *EN*, 1170b 3-5, trad. it. di C. Mazzarelli, corsivo mio).

La sesta occorrenza del termine si trova nel libro IV dell'*Historia animalium* (Cfr. Aristotele, *HA*, 534b 18), nel capitolo dedicato ai sensi degli animali, in cui Aristotele utilizza il verbo (6. *synaisthanetai*) per affermare che gli insetti avvertono da lontano l'odore degli oggetti.

La settima (7. *synaisthanesthai*) si trova nel *De audibilibus* (Cfr. Aristotele, *DAud*, 803b 36) e indica l'incapacità dell'orecchio di cogliere gli intervalli nella percezione del suono.

In generale, le rare occorrenze del termine nel *Corpus* indicano un percepire condiviso e un afferrare o cogliere. Volendo trarre una definizione più specifica dall'utilizzo del concetto nelle *Etiche*, potremmo affermare che la *synaisthesis* è la facoltà biologica per mezzo della quale gli esseri viventi sentono congiuntamente e vivono in società. La *synaisthesis* non è una prerogativa del mondo umano, ma un tratto appartenente anche al mondo animale<sup>4</sup>. È una percezione condivisa da più individui che nel caso degli animali umani si forma nel vivere insieme e nel condividere discorsi e ragionamenti.

#### 4. Co-sentire, simulazione incarnata e linguaggio

Oggi il *synaisthanesthai* aristotelico trova riscontri nell'indagine sui neuroni specchio e sulla simulazione incar-

nata, dalla quale emerge che esiste una forma diretta di comprensione dell'altro che si fonda sulla simulazione, che sembra svolgere una funzione anche rispetto alla comprensione del linguaggio<sup>5</sup>.

L'ipotesi di Gallese (Cfr. Gallese 2003) è che fin dall'inizio della nostra vita abitiamo e condividiamo con gli altri uno spazio interpersonale, che occupa un ruolo importante anche in età adulta. In questo spazio, quando ci troviamo di fronte ad un comportamento altrui (azioni, emozioni, sensazioni) che richiede da parte nostra una risposta (reattiva o solamente attentiva) quasi mai siamo coinvolti in un processo di esplicita e deliberata interpretazione. L'approccio simulazionista supporta l'idea che lo spazio intersoggettivo di senso condiviso sia sostenuto dal meccanismo funzionale della simulazione incarnata, un meccanismo non conscio, automatico e pre-linguistico (Cfr. Gallese 2003, 2006). Nell'uomo, come nella scimmia, l'osservazione dell'azione implica una forma di simulazione della stessa. La simulazione consente di costruire un bagaglio di certezze implicite su noi stessi e contemporaneamente sugli altri, divenendo il meccanismo sotteso a molti aspetti della cognizione sociale: un meccanismo di risonanza attraverso cui il corpo modella le sue interazioni col mondo, che permette di mappare il sentire e l'agire dell'altro e che costituisce il fondamento biologico della socialità.

Poiché questo meccanismo non è una caratteristica esclusiva dell'animale umano, bisogna domandarsi quale sia la specificità del *synaisthanesthai* degli uomini e analizzare la relazione che intercorre tra il co-sentire come dispositivo biologico comune anche alle specie non umane e il linguaggio.

A questo proposito, Patrizia Violi e Paolo Virno mettono in luce due aspetti differenti e complementari dell'intreccio tra co-sentire e linguaggio.

Patrizia Violi (Cfr. Violi 2003, 2004) propone il co-sentire aristotelico come preconditione necessaria, ma di per sé non sufficiente, a spiegare il comportamento comunicativo degli umani. In breve, nel dibattito sulla dimensione pubblica del senso e nel tentativo di scardinare la doppia opposizione tra individuale e generale e tra privato e pubblico, Patrizia Violi pone l'accento sul fatto che né la comunicazione né la comprensione sono nozioni trasparenti, ma nonostante siano sfumate e sfuggenti *devono* essere postulate come qualcosa di non troppo problematico. Le nostre modalità comunicative appaiono caratterizzate non tanto dalla presunta regolarità dell'idealizzazione - sia sul piano dei significati linguistici sia su quello delle regole grammaticali - quanto dalla generale disponibilità ad accogliere *il senso dell'altro*. Almeno nel caso in cui vogliamo cooperare. Si tratta perciò di riconoscere non un senso già dato a priori nei termini, ma uno localmente definibile in base al tempo, alla situazione e ad una modalità relazionale. È proprio l'esistenza di un principio di cooperazione che va ripensata, secondo la Violi, in modo radicale: il principio di cooperazione non è un processo intera-

mente razionale e consapevole, ma si fonda sull'esistenza di un dispositivo non linguistico di predisposizione al senso in cui la disposizione alla relazione precede e fonda la soggettività e il linguaggio stesso. E questo dispositivo è rintracciabile nel *synaisthanesthai* aristotelico: il co-sentire starebbe quindi alla base della relazione e questa a sua volta rappresenterebbe lo sfondo che rende possibile la comunicazione. In quanto dispositivo biologico comune anche a specie non umane, esso sarebbe una preconditione necessaria ma non sufficiente a spiegare il comportamento comunicativo umano, che diventa però una nozione chiave per il necessario ripensamento della soggettività, dell'intersoggettività e della relazione all'interno delle discipline che si occupano di linguaggio.

Se da una parte però il linguaggio è reso possibile dal *synaisthanesthai*, esso ha anche la capacità di lacerare l'originario co-sentire, cui si deve l'immediata comprensione delle azioni e delle passioni di un altro uomo. Questo è l'aspetto su cui si concentra Paolo Virno (Cfr. Virno 2004). Invece di prolungare linearmente l'empatia neurofisiologica, il linguaggio la intralcia e a volte la sospende perché ha il potere di negare qualsiasi contenuto semantico. La negazione rende possibile all'uomo di non riconoscere il proprio simile, ma a sua volta può anche togliere la contraddizione parziale o totale che crea con la simpateticità neurale. Ciò che distinguerebbe la socialità umana dalla socialità di altre specie animali sarebbe quindi questa retroazione, questa tensione tra co-sentire naturale e pensiero proposizionale. Il risultato della doppia negazione linguistica genera una socialità in cui il discorso persuasivo prova a disattivare costantemente la disattivazione del co-sentire provocata dal linguaggio, creando così una nuova forma di sentire comune, caratterizzata dall'incertezza e da un equilibrio precario. Secondo Paolo Virno, lo spazio noicentrico della simulazione incarnata e la sfera pubblica rappresentano perciò i due modi affini e incommensurabili in cui si manifesta l'innata socialità della mente prima e dopo l'esperienza della negazione.

### 5. *Synaisthesis*, retorica e consenso

I due poli della costitutiva apertura agli altri - il co-sentire come condizione permanente e la sua fragilità - creano un equilibrio instabile tra violenza e cooperazione nel quale si innesta la retorica. Quando si analizza la questione da un punto di vista prettamente retorico<sup>6</sup> è possibile vedere in che modo questi due poli siano intrecciati e come le due sponde della nozione di senso comune convivano nello spazio pubblico.

Anzi, secondo Emmanuelle Danblon (Cfr. Danblon 2012), solo il modello retorico della *synaisthesis* aristotelica sarebbe in grado di spiegare come possa avvenire la ricostruzione di un mondo comune che riplasmia l'empatia e tenga conto del disaccordo.

Tuttavia, il tipo di retorica che si adatta a questi scopi è esclusivamente una retorica in cui l'emergenza delle

emozioni e la dimensione personale siano inseparabili dall'aspetto strettamente argomentativo. Cosa che non è così scontata nelle teorie dell'argomentazione contemporanee, in cui il *pathos* e l'*ethos*<sup>7</sup> vengono spesso valutati come elementi di disturbo e come fallacie. Se si vuole, invece, rimettere in gioco la dimensione personale nell'argomentazione attraverso questo modo di intendere la *synaisthesis*, la nozione chiave è quella di consenso, usato in questa sede come sinonimo di accordo. Le teorie dell'argomentazione contemporanee, frutto della cosiddetta rinascita della retorica nel secondo Novecento, si occupano, tra le altre cose, dell'indagine sullo statuto dell'accordo. Nella struttura argomentativa l'accordo si trova ai due estremi del processo: da una parte l'accordo è il punto di partenza dell'argomentazione, dall'altra è ciò che ne risulta. Al primo possiamo associare il co-sentire pre-linguistico, al secondo la sua versione post-predicativa. Il punto di partenza del cerchio argomentativo è il co-sentire come dispositivo biologico. Su di esso si innesta il discorso persuasivo, il cui tentativo sarebbe quello di ricucire la lacerazione creata dal linguaggio e il cui risultato non è affatto detto che coincida con il consenso. I prodotti dell'argomentazione stanno, infatti, in quel *continuum* che va dal pervenire ad un accordo all'assicurare una coesistenza nel disaccordo (Cfr. Amossy 2011). Il consenso, in senso lato, ingloba perciò anche la polemica e quelle situazioni in cui due posizioni divergenti si rivelano incommensurabili. Ma, affinché si possa mirare ad un consenso finale, bisogna ammettere una forma pre-argomentativa di accordo che dischiuda uno spazio della certezza retorica. È dunque necessario che l'accordo preliminare sia riconosciuto come elemento interno dell'argomentazione, cosa che era chiara già a Perelman e Olbrechts-Tyteca (Cfr. Perelman, Olbrechts-Tyteca 1958).

La nostra prospettiva può definirsi *antropologica* proprio per l'attenzione epistemologica che rivolge alla sfera dei fondamenti del discorso retorico. Se volessimo riformulare, a partire da quel che si è detto sulla *synaisthesis*, l'insieme di elementi di cui si costituisce il senso comune preliminare si potrebbe dire che il poter essere influenzati e l'influire sugli altri per mezzo del discorso costituiscono un tratto antropologico che ha come condizioni di possibilità:

- il concetto di relazione;
- il linguaggio;
- l'intersoggettività riplasmata dal linguaggio che contiene in sé anche la violenza e la possibilità del non riconoscimento;
- e la capacità di dare credito alla testimonianza degli altri.

Se il co-sentire sembra essere il fondamento biologico delle prime tre preconditioni della persuasione, sembra che possa essere considerato anche il meccanismo di base del cosiddetto *principio di credulità*.

## 6. Synaesthesia e principio di credulità

L'espressione *principio di credulità* è stata coniata da Thomas Reid. Nella *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune* - nella quale l'autore esamina le facoltà umane a partire dall'analisi dei cinque sensi - Reid paragona la percezione delle cose esterne ottenuta per mezzo dei sensi alle informazioni che riceviamo in base alle testimonianze umane (Cfr. Reid 1764, p. 298). Secondo Reid, come sottolinea anche Marco Mazzeo (Cfr. Mazzeo 2005, pp. 56-62), la struttura corporea comune a tutti gli esseri umani costituisce la prima forma di apertura al mondo e l'impalcatura della conoscenza umana. I sensi e le connessioni intersensoriali fondano il senso comune ancorando le credenze alla percezione multimodale.

Per Reid la percezione e le informazioni ottenute dalle testimonianze degli altri sono due modi analoghi della conoscenza. La fiducia nelle dichiarazioni e nella testimonianza degli uomini si trova nei bambini ben prima che essi capiscano cosa sia una promessa (Cfr. Reid 1764, p. 301). Esiste perciò nella mente umana un'anticipazione che non deriva dall'esperienza, dalla ragione o da una convenzione, che è il principio del vivere dell'uomo in società affinché riceva dagli altri la parte maggiore e più importante delle sue conoscenze. Questo principio - il *principio di credulità* - è una disposizione a confidare nella veracità degli altri, a credere a quello che ci dicono (Cfr. Reid 1764, p. 302).

L'inclinazione a credere si conserva anche quando i bambini acquisiscono le nozioni di inganno e menzogna perché senza di essa nessuna proposizione sarebbe mai nota prima di essere sottoposta a un esame in prima persona. E poiché si manifesta con tutta la sua forza nei bambini e trova un limite nell'esperienza degli adulti, essa non è, secondo Reid, frutto del ragionamento o dell'esperienza, ma è una disposizione naturale analoga a quella per cui siamo portati in braccio prima di imparare a camminare. La debolezza del bambino rivela che questo sostegno è necessario. Fin quando non si impara a sospettare ponendo un limite all'autorità da cui inizialmente si è totalmente dominati.

## 7. Conclusioni: la dimensione personale nell'argomentazione

Questo tipo di riflessioni, che sono simili a quelle del *Della Certezza* di Wittgenstein e che non sono estranee alla filosofia contemporanea, devono necessariamente essere prese in considerazione in una teoria dell'argomentazione che voglia tenere conto della dimensione della persona.

Ciò che emerge da questo tipo di analisi e di ricerche contemporanee è, infatti, un'idea di un soggetto biologicamente insaturo e l'inscindibilità della triade aristotelica *ethos-pathos-logos*.

Per un verso, e questa è una strada già intrapresa<sup>8</sup>, la dimensione emotiva e incarnata torna, su basi nuove, a essere elemento interno del discorso razionale

come nella retorica aristotelica; e lo diventa in modo così preponderante che anche le teorie più asettiche e normative sono costrette a tenerne conto. Ma, dopo la svolta dell'*embodiment*, inizia a essere considerata come problematica con più frequenza anche la dimensione dell'*ethos*, che è la dimensione personale e relazionale del discorso. In senso lato rientrano tra le questioni dell'*ethos* le dinamiche dell'affidarsi ad un altro, dell'autorità, della responsabilità e della dimensione soggettiva del discorso, ma anche questioni come quella delle fonti del giornalismo o dell'*expertise* e così via.

Per fare un esempio, basti pensare che gli stessi teorici della pragma-dialettica - uno degli approcci oggi dominanti, che analizzano la pratica argomentativa in termini di regole e di mosse più o meno legittime per vincere una discussione - hanno recentemente elaborato il concetto di *manovra strategica* per integrare la struttura argomentativa dialettica con elementi retorici (Cfr. van Eemeren 2010).

La retorica argomentativa si caratterizza proprio per il ruolo che in essa assume la dimensione soggettiva su entrambi i piani, emotivo e interpersonale. Quello che sembra permanere nelle teorie che vanno per la maggiore, nonostante le presunte aperture retoriche degli studi sull'argomentazione, è una certa reticenza nei confronti del procedimento persuasivo, tanto che l'appello alle emozioni e all'*ethos* continua ad essere considerato fallace, e la maggior parte degli sforzi teorici sono volti a stilare liste di fallacie e di usi più o meno deragliati del discorso.

Viene allora da domandarsi se la cosiddetta svolta argomentativa della seconda metà del Novecento sia davvero avvenuta e si sia già in una nuova fase di diffidenza verso la retorica, o se non si sia ancora compiuta del tutto.

Va sottolineato che esistono scuole che oggi si occupano di argomentazione assumendo una prospettiva retorica, ma si tratta di una posizione minoritaria. Alla maggior parte delle teorie dell'argomentazione manca l'idea di retorica come antropologia della parola pubblica e come facoltà umana, l'idea che la retorica si innesti su meccanismi biologici e che proprio questi meccanismi sono ciò che la rende intrinseca alla politicità dell'animale umano. È come se, in primo luogo, il preferire un approccio normativo all'argomentazione implicasse una perdita di vista delle dinamiche argomentative reali in favore di un'idealizzazione troppo forte. In secondo luogo, è come se vi fosse un residuo eccessivamente razionalistico che impedisce una reale corrispondenza tra teoria e pratica argomentativa, nonostante le aperture che tutte le teorie dell'argomentazione contemporanee dichiarano di fare nei confronti della pragmatica.

E mi pare che molti problemi derivino da una scorretta concezione della soggettività nelle teorie dell'argomentazione. Se, invece, consideriamo il co-sentire come fondamento biologico dell'intersoggettività, se ripensiamo il concetto di relazione, se guardiamo al linguaggio

come ciò che è reso possibile e al contempo lacera, ma anche ripristina la possibilità di un consenso, la nozione di soggettività che viene fuori è una soggettività che si lascia più facilmente integrare in una teoria dell'argomentazione perché coinvolge il soggetto in prima persona plurale. Il che significa sicuramente elaborare teorie molto più precarie da un punto di vista normativo, ma anche avere a che fare con quelle eccezioni che nello spazio pubblico sono le più difficili e le più importanti da dibattere.

---

### Note

---

- 1 Traduzione proposta da Franco Lo Piparo. Cfr. Lo Piparo 2003.
- 2 Per queste due prime accezioni si rimanda a Mazzeo 2005.
- 3 Cfr. Lo Piparo 2003, Heller-Roazen 2007, Marks 2011.
- 4 Cfr. Lo Piparo 2003, pp. 28-29.
- 5 Cfr. per es. Gallese 2006, 2008, 2010; Gallese, Sinigaglia 2011; Wojciehowski, Gallese 2011.
- 6 Per punto di vista retorico si intende il punto di vista degli studi contemporanei di retorica e teoria dell'argomentazione nei quali rivive il progetto aristotelico. Cfr. Danblon 2013, Kopperschmidt 2000, Piazza 2004.
- 7 In questa sede si usano i termini *persona* ed *ethos* come sinonimi, benché essi appartengano a due tradizioni retoriche - quella perelmaniana e quella aristotelica - che non consentono di sovrapporli in generale.
- 8 Si pensi agli studi di Martha C. Nussbaum (Cfr. Nussbaum 2001), di Christian Plantin (Cfr. Plantin 2011), e così via.

---

### Bibliografia

---

- Amossy, R., 2011, "La coexistence dans le dissensus. La polémique dans les forums de discussion", in "Semen", 31 | 2011, mis en ligne le 01 avril 2011, consulté le 13 avril 2013, <http://semen.revues.org/9051>.
- Aristotele, *DA: De Anima*, ed. by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press 1956.
- Aristotele, *DAud: De Audibilibus*, ed. by I. Bekker, Berlin, Reimer 1831-1870.
- Aristotele, *EN: Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater, Oxford, Clarendon Press 1894; trad. it. di C. Mazzarelli, *Ethica Nicomachea*, Milano, Bompiani 2000.
- Aristotele, *EE: Ethica Eudemia*, ed. by I. Bekker, Berlin, Reimer 1831-1870; trad. it. di A. Plebe in Aristotele, *Opere (vol. 8)*, Roma-Bari, Laterza 1983.
- Aristotele, *HA: Historia Animalium*, ed. by I. Bekker, Berlin, Reimer 1831-1870.
- Aristotele, *Rh: Ars Rhetorica*, ed. by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press 1959.
- Cappuccio, M., a cura, 2006, *Neurofenomenologica. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano, Bruno Mondadori.
- Danblon, E., 2012, "La rhétorique ou l'art de pratiquer l'humanité", in "Semen", n. 34, pp. 19-34.
- Danblon, E., 2013, *L'homme rhétorique. Culture, raison, action*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Emeren, Frans H. van, 2010, *Strategic Maneuvering in Argumentative Discourse*, Amsterdam, John Benjamins B. V.
- Gallese, V., 2003, "La molteplice natura delle relazioni interpersonali: la ricerca di un comune meccanismo neurofisiologico", in "Networks", n. 1, pp. 24-47.
- Gallese, V., 2006, "Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica", in M. Cappuccio, a cura, 2006, pp. 293-326.
- Gallese, V., 2008, "Il corpo teatrale: mimetismo, neuroni specchio, simulazione incarnata", in "Culture Teatrali",

- n. 16, pp. 13-38.
- Gallese, V., 2010, "Le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività", in "La Società degli Individui", n. 37/1, pp. 48-53.
- Gallese, V., Sinigaglia, C., 2011, "What is so special with Embodied Simulation", in "Trends in Cognitive Sciences", n. 15(11), pp. 512-519.
- Heller-Roazen, D., 2007, *The Inner Touch: Archaeology of a Sensation*, New York, Zone Books.
- Kopperschmidt, J., a cura, 2000, *Rhetorische Anthropologie: Studien Zum Homo Rhetoricus*, München, Fink.
- Lo Piparo, F., 2003, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, Laterza.
- Marks, L. E., 2011, "Synesthesia, Then and Now", in "Intellectica", 2011/1, 55, pp. 47-80.
- Mazzeo, M., 2005, *Storia naturale della sinestesia. Dalla questione Molyneux a Jakobson*, Macerata, Quodlibet.
- Nussbaum, M. C., 2001, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Perelman, C., Olbrechts-Tyteca, L., 1958, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Piazza, F., 2004, *Linguaggio, persuasione e verità. La retorica nel Novecento*, Roma, Carocci.
- Plantin, C., 2011, *Les bonnes raisons des émotions. Principes et method pour l'étude du discours émotionné*, Berne, Peter Lang SA.
- Quasimodo, S., 1945, "Alle fronde dei salici", in Quasimodo, *Giorno dopo giorno*, Milano, Mondadori, 1957, p. 41.
- Reid, T., 1764, "An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense", in W. Hamilton, a cura, *The Works of Thomas Reid*, Hildesheim, G. Olms Verlag 1983; trad. it. di A. Santucci, "Ricerca sulla mente umana", in T. Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri saggi*, Torino, UTET 1996, pp. 93-330.
- Ruggenini, M., Paltrinieri, G. L., a cura, 2003, *La comunicazione. Ciò che si dice e ciò che non si lascia dire*, Roma, Donzelli.
- Simner, J., Mulvenna, C., Sagiv, N., Tsakanikos, E., Witherby, S. A., Fraser, C., Scott, K., Ward, J., 2006, "Synaesthesia: The prevalence of atypical cross-modal experiences" in "Perception", n. 35, pp. 1024-1033.
- Violi, P., 2003, "Il senso dell'altro. Significati locali e comunicazione condivisa", in M. Ruggenini, G. L. Paltrinieri, a cura, 2003, pp. 101-120.
- Violi, P., 2004, "Significati lessicali e pratiche comunicative. Una prospettiva semiotica", in "Italian Journal of Linguistics", 16/1, pp. 1-18.
- Virno, P., 2004, "Neuroni mirror, negazione linguistica, reciproco riconoscimento", in "Forme di vita", vol. 2/3, pp. 198-206.
- Wittgenstein, L., 1950-1951, *Über Gewißheit*, a cura di G. E. Anscombe, G. H. von Wright, Oxford 1974; trad. it. di M. Trinchero, *Della Certezza*, Torino, Einaudi 1978.
- Wojciehowski, H. C., Gallese, V., 2011, "How stories make us feel. Toward an embodied narratology", in "California Italian Studies", vol. 2, n. 1.