



## ***Risonanze incarnate: prendersi cura degli altri attraverso la prospettiva della “seconda persona”\****

*Resoundings of the Flesh: Caring for Others  
by Way of “Second Person” Perspectivity*

Scott. D. Churchill\*\*

*[Ricevuto il 30 luglio 2025  
Accettato per la stampa il 4 settembre 2025]*

### **Abstract**

When we open ourselves up to the experiences of others, we bring our bodies with us. In doing so, we are able to resonate not only intellectually, but also empathically with the experiences and expressions of the other (which are communicated to us both verbally and non-verbally). Remaining faithful to our phenomenological foundations (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, and Levinas), we will talk about how to pay attention to others within the relational “exchange” and reflect on what exactly are the questions raised by experience to which Husserl invited us to return to. Our interest starts from the ‘first-person’ experience of the other, but since we cannot access it directly, we must rely on the resonance we feel inside, in our lived bodies, when a person addresses us, both with words and gestures. I wonder what the other is experiencing, and all my perceptive abilities are directed towards him/her, whose inner experience remains just beyond my reach and accessible only through a deep bodily awareness in which I feel the other’s experience within myself. Merleau-Ponty’s contribution of ‘witnessing’ behavior is useful for understanding this ‘second person’ perspective, which stems from Husserl’s intersubjective reduction (2006), thanks to which “we participate in the postulation of the other” (1989) and thus grasp its meaning.

\* L’articolo è stato realizzato senza nessun finanziamento.

Si ringrazia sentitamente l’autore per aver concesso il permesso di tradurre dall’inglese e pubblicare l’articolo “Resoundings of the flesh: Caring for Others by Way of “Second Person” Perspectivity”, apparso nel 2012 sulla rivista *Int J Qualitative Stud Health Well-being*.

\*\* Psychology Department, University of Dallas, 1845 East Northgate Drive, Irving, Texas 75062, USA. E-mail: scottchurchill@yahoo.com

*Note biografiche dell’autore in fondo al saggio.*

*Quaderni di Gestalt (ISSNe 2035-6994), XXXVIII, n. 2/2025  
DOI: 10.3280/qg2025-2oa21444*

*Keywords:* Attunement, intercorporeality, phenomenology, reciprocity, second-person perspective.

## Riassunto

Quando ci apriamo all'esperienza degli altri, portiamo con noi il nostro corpo e, così facendo, siamo in grado di entrare in risonanza non solo a livello intellettuale, ma anche empatico con le esperienze e le espressioni dell'altro (che ci vengono comunicate sia verbalmente che non verbalmente). Rimanendo fedeli ai nostri fondamenti fenomenologici (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty e Levinas), parleremo di come prestare attenzione agli altri all'interno dello "scambio" relazionale e rifletteremo su quali siano, esattamente, le questioni date dall'esperienza a cui Husserl ci ha invitato a tornare. Il nostro interesse parte dall'esperienza "in prima persona" dell'altro, ma poiché non possiamo accedervi direttamente, dobbiamo affidarci alla risonanza che sentiamo dentro, nei nostri corpi vissuti, quando una persona si rivolge a noi, sia con le parole che con i gesti.

*Parole chiave:* Sintonizzazione, intercorporeità, fenomenologia, reciprocità, prospettiva in seconda persona.

## 1. Verso una fenomenologia della prospettiva in seconda persona

Non c'è tratto del volto che non riceva il suo significato da quella stregoneria primitiva che abbiamo chiamato "trascendenza" (Sartre, 1974, p. 71).

Tutto ciò che ho di più segreto va in questo volto, in questa faccia (Merleau-Ponty, 1964a, p. 167).

Il significato è il volto dell'Altro, e ogni ricorso alle parole, avviene già all'interno del primordiale faccia a faccia del linguaggio (Levinas, 1969, p. 206).

La fenomenologia del mondo della vita ha influenzato la scienza dell'assistenza sanitaria offrendo uno sguardo all'esperienza in "prima persona" dei pazienti a complemento delle prospettive imparziali in "terza persona" che altrimenti dominano i discorsi medici sugli individui in trattamento. Aiutando gli operatori sanitari a diventare più consapevoli circa l'esperienza unica dei pazienti, i ricercatori delle "scienze umane", delle "scienze dell'assistenza" e delle "scienze infermieristiche" hanno aperto la strada a migliori approcci terapeutici che, a loro volta, generano risultati migliori per un ampio spettro di disturbi medici e psichiatrici.

Sebbene attingeremo a fonti fenomenologiche per illuminare la discus-

sione su ciò che chiamiamo consapevolezza “in seconda persona”, l’obiettivo finale di questo articolo è quello di consentire ai lettori di attingere alla propria “esperienza vissuta” per migliorare la comprensione e raggiungere coloro che hanno bisogno di cure. Sebbene nella letteratura sulla psicoterapia si trovino numerose spiegazioni circa “l’esperienza del noi” in cui i terapeuti comprendono i vissuti dei loro clienti, c’è ancora bisogno di un chiarimento più fenomenologico di questo campo bipersonale che ci aiuta a esplorare questa modalità speciale ma quotidiana di accesso all’esperienza degli altri.

La psicologia sembra essere nata come disciplina il cui obiettivo era l’esperienza in prima persona, ma è rapidamente degenerata in approcci all’individuo strettamente in “terza persona” (Churchill, 2006). Successivamente Merleau-Ponty, nel suo saggio *Il cinema e la nuova psicologia* (Merleau-Ponty, 1964b) offre la prospettiva di un “testimone del comportamento”, alternativa utile tanto quanto l’introspezione come modalità di accesso all’esperienza vissuta. Egli osservò:

«Dobbiamo rifiutare quel pregiudizio che trasforma l’amore, l’odio o la rabbia in “realità interiori”, rendendole accessibili a un unico testimone: la persona che le prova. La rabbia, la vergogna, l’odio e l’amore non sono fatti psichici nascosti nel profondo della coscienza altrui: essi (...) esistono su questo volto o in questi gesti, non nascosti dietro di essi» (N.d.C.) (Merleau-Ponty, 1964b, pp. 52-53).

Inizialmente ho pensato a questo come se il caratterizzare la macchina fotografica che fotografa un attore in un film fosse il modo di un fenomenologo di riaffermare il valore di una prospettiva in terza persona.

In seguito, avrei capito che la prospettiva della macchina da presa, come quella di un testimone di un comportamento, non è limitata alla prospettiva in terza persona (indifferente, distante), ma è anche capace di una prospettiva “ravvicinata e personale” che potrebbe essere più propriamente definita come “prospettiva in seconda persona” *come quando uno dei due si rivolge all’altro nell’incontro faccia a faccia*. Possiamo dire molto sugli altri se riusciamo a guardarli profondamente negli occhi; questo funziona abbastanza bene per noi quando guardiamo un film, ma non sempre troviamo un accesso così intimo ai volti degli altri nella vita di tutti i giorni, a meno che non abbiamo già un rapporto stretto con loro.

Nell’articolare il mio approccio fenomenologico alla questione della prospettiva in seconda persona, considererò questa esperienza da entrambi i lati per cercare di cogliere la *reversibilità* che sta alla base dell’esperienza<sup>1</sup>. Ciò

<sup>1</sup> Nella mia precedente trattazione (Churchill, 2006) di questa prospettiva, ho iniziato con le consuete distinzioni linguistiche: con “prima persona” riferita alla mia posizione di soggetto pensante, “seconda persona” riferita alla tua posizione come quella a cui mi sto rivolgendo, e

significa che considererò ogni partecipante nel ruolo sia della prima che della seconda persona. Riconoscerò anche l'alienazione dalla seconda persona che si verifica nei momenti in cui, nel contesto del lavoro professionale, dobbiamo passare alla prospettiva in terza persona (come quando si parla di un paziente in una conferenza o in una riunione di gruppo o, peggio ancora, parlando di loro come se non fossero lì quando sono seduti proprio di fronte a noi). Tra le sfide della fenomenologia c'è quella cruciale: come possiamo uscire dall'esperienza in prima persona singolare (che ha intrappolato Cartesio nel suo *cogito*) per incontrare gli altri nel mondo? La chiamo una sfida, perché la fenomenologia è generalmente "fatta" in prima persona singolare, anche se presuppone necessariamente la prima persona plurale, il che significa che ci "troviamo" a vivere in un mondo con gli altri (in effetti, la fenomenologia inizia e finisce sempre in prima persona plurale, poiché i nostri interessi di ricerca derivano dalle nostre realtà sociali e i nostri risultati di ricerca vengono presentati a un contesto intersoggettivo per la verifica e la critica). Si potrebbe dire che la prospettiva in seconda persona esordisce quando ci relazioniamo per la prima volta con l'altra persona come un "tu", cosa che di solito accade nel momento in cui ci rivolgiamo per la prima volta (o siamo interpellati da) l'altro, sia come soggetto parlante che non parlante. In questo senso, lo studio della "relazione-noi", e dell'esperienza in seconda persona all'interno di tale relazione, costituisce il primo passo in un'ecologia sociale dell'esperienza umana che affonda le sue radici nel nostro essere corporei insieme – più specificamente, nella risonanza che si verifica quando i nostri corpi si incontrano (Churchill 2001; 2007). Quando invochiamo il concetto di Merleau-Ponty (1968) della reversibilità della carne, siamo in grado di apprezzare "entrambi/e" i reciproci ruoli di prima e seconda persona "all'interno" dell'esperienza noi, piuttosto che scivolare in modo ambivalente nella dicotomia "o/o" che si ritrova nelle brillanti analisi di Sartre (1956) delle relazioni polarizzate "soggetto-oggetto" (amore, odio, vergogna, paura, orgoglio e sadomasochismo). Fu Merleau-Ponty che, seguendo l'esempio di Husserl, ci diede un indizio su come interrompere il circuito del

"terza persona" riferita alla persona "laggiù" il cui comportamento potrei osservare a distanza. Ho poi invertito il consueto uso (linguistico) di "persone" per accogliere l'interesse dello psicologo – non per la propria esperienza, ma piuttosto per quella del paziente, del cliente, del partecipante alla ricerca. Pertanto, potremmo dire che, nell'applicazione psicologica della prospettiva in seconda persona, lo psicologo si posiziona come seconda persona rispetto all'individuo la cui esperienza in prima persona è oggetto di preoccupazione. Nel mio ruolo di seconda persona, sono diventato il veicolo, o meglio, lo strumento, dell'espressione dell'altro. «Improvvisamente emerge l'evidenza che laggiù (...) la vita è vissuta: (...) un altro mondo privato traspare, attraverso il tessuto del mio, e per un momento ci vivo. [E infine] il mio mondo privato ha cessato di essere solo mio; ora è lo strumento che un altro suona» (N.D.C.) (Merleau-Ponty, 1968, p.11, come citato e modificato da Rosan, 2012).

solipsismo: «è proprio il mio corpo che percepisce il corpo di un altro, e scopre in quell'altro corpo un prolungamento miracoloso delle mie intenzioni, un modo familiare di trattare il mondo» (N.d.C.) (1962, p. 354). Se la prima persona plurale ("l'intersoggettività" di Husserl) fa sempre da sfondo a riflessioni in prima persona singolare (vale a dire, la sua "riduzione trascendentale", che apre il campo alla "soggettività trascendentale"), dobbiamo ricordare che Husserl (2006) postulò all'inizio della sua carriera, nelle sue lezioni del semestre invernale 1910-1911 (che lui chiamava alternativamente "Lezioni sull'intersoggettività" o "Lezioni sull'empatia")<sup>2</sup>, che all'interno della riduzione non sono dati solo il mio io e le sue posizioni, ma anche l'altro io e le sue posizioni.

In altre parole, Husserl ci ha indirizzato verso quella che è stata definita una "riduzione intersoggettiva". È proprio la possibilità (e la postulazione) di questa dimensione intersoggettiva all'interno della riduzione trascendentale che ispira qui il passaggio alla prospettiva in seconda persona come modo incarnato di conoscere l'altro<sup>3</sup>. È questo *Ineinander o Verflechtung* (Husserl) che funge da fondamento ontologico per esperienze come l'*Einfuehlen*, in cui abbiamo un "sensato senso" corporeo (Gendlin, 1978-1979) dell'esperienza dell'altro. Chiamiamo questa esperienza consapevolezza della "seconda persona", riconoscendo il fatto che non è semplicemente riducibile alla mia esperienza in prima persona singolare: non mi sto semplicemente impegnando in un "ragionamento per analogia" (in cui farei ipotesi cognitive sull'esperienza altrimenti privata dell'altro). L'uso tecnico del termine "empatia" (*die Einfuehlung*) da parte di Husserl può essere differenziato dall'uso precedente del termine da parte di Vischer (1994) e Lipps (1935)<sup>4</sup> ed è anche molto diverso dall'uso psicoterapeutico attuale del termine. Per Husserl, significava «l'atto mediante il quale [percepiamo] un altro e quindi un'altra autocoscienza sulla base della sua presenza corporea nel

<sup>2</sup> L'aspetto più entusiasmante di questo libro è che introduce le idee di Husserl su empatia e intersoggettività molto prima che gran parte dei suoi scritti su questi argomenti iniziassero ad apparire in stampa a metà degli anni Venti. Ciò dimostra che Husserl si interessò molto presto a questi temi; pur non esprimendosi in queste direzioni quanto si potrebbe desiderare, almeno prepara il terreno per la direzione che altri hanno intrapreso con la sua opera (in particolare, Merleau-Ponty). La sua analisi di una "doppia riduzione" – e della *datità* dell'esperienza dell'altro all'interno della propria ridotta sfera di coscienza – contribuisce notevolmente alla comprensione, da parte del lettore di lingua inglese, di un pensatore spesso associato esclusivamente alla sua "riduzione ecologica" di stampo cartesiano.

<sup>3</sup> Vedi Zahavi (2001) per una discussione illuminante dell'approccio di Husserl all'intersoggettività; vedi Thompson (2001) per una raccolta di saggi di una vasta gamma di studiosi, tutti incentrati su qualche aspetto delle "questioni della seconda persona" nello studio della coscienza.

<sup>4</sup> Vedi Rosan (2012).

mondo» (N.d.C.) (Husserl 2006, Prefazione del traduttore, p. XXVI). Secondo «la duplice maniera della riduzione fenomenologica», c'è «la scoperta di altri Io fenomenologici attraverso una duplice riduzione fenomenologica» in cui, in primo luogo, la nostra stessa esperienza di empatia è sottoposta a “visione” (*die Erschauung*); e, in secondo luogo, possiamo anche praticare la riduzione fenomenologica in relazione alla coscienza empatizzata dell'altro, di cui siamo testimoni (N.d.C.) (Husserl, 2006, p. 84).

«Allora tutto l'essere fenomenologico si riduce, da un lato, a un unico (al “mio”) Io fenomenologico che si distingue come un Io percettivo, memorante ed empatizzante, essendo allo stesso tempo l'Io fenomenologicamente riducente, e, dall'altro lato, ad altri Io, posti nell'empatia e posti come Io guardanti, memoranti e forse (anche) empatizzanti» (N.d.C.) (Husserl, 2006, p. 86). Ciò che è essenziale nell'empatia è (in primo luogo) che... (essa) va oltre il flusso di coscienza dell'Io per presentare l'altro Io puro e il suo flusso di coscienza attraverso l'appresentazione (rendere cosciente l'altro come compresente e concependolo nello stesso tempo come l'Io di un'altra sfera”, N.d.C.), e (in secondo luogo) che l'essere di questo flusso...è un essere che è «in sé e per sé e concepito attraverso il suo proprio essere» (N.d.C.) (Husserl, 2006, p. 164).

Nella maggior parte dei casi, i ricercatori fenomenologici non studiano i propri atti di empatia, ma piuttosto la vita psicologica individuale rivelata dai loro atti empatici. Ecco perché possiamo affermare, seguendo Schutz (1962), che stiamo conducendo una ricerca fenomenologica all'interno dell'atteggiamento naturale (ovvero, non ci volgiamo verso la nostra coscienza empatica), ma allo stesso tempo realizziamo una fenomenologia dell'atteggiamento naturale (cioè, eseguiamo una riduzione psicologica sui dati *self-report* forniti dai partecipanti alla nostra ricerca). Tutto ciò, naturalmente, sembra molto tecnico; ma a cosa si riduce realmente? Queste procedure descritte da Husserl sono destinate solo al filosofo trascendentale? Diamo un'occhiata più da vicino a ciò che sta dicendo: in un'appendice allo stesso corso di lezioni invernali, Husserl (2006) scrisse: «(...) oltre alla percezione dei corpi, ci sono anche la percezione degli animali e la percezione degli esseri umani, cioè quella che ho chiamato piuttosto male “empatia”, o un po' meglio, “percezione empatizzante”» (N.d.C.) (p. 164). Ciò che Husserl ha qui designato come una “percezione empatizzante” (*einfuehlende Wahrnehmung*), *potremmo riferirci più semplicemente a questa come prospettiva in seconda persona, poiché così appare in modo più evidente: è un'esperienza corporea vissuta in cui un 'senso sentito' dell'interiorità dell'altro (vale a dire il mio risuonare con l'intenzionalità dell'altro) mi è dato spontaneamente, in una “genesi passiva” di significato.*

Anche questa caratterizzazione è ancora troppo formale: l'importante qui

è che si tratti di un momento *percettivo*, all’interno del mio incontro con l’altro, *in cui mi sento presente all’anima dell’altro*. Non sempre ci sentiamo presenti all’anima dell’altro quando incrociamo persone per strada; avviene piuttosto nel momento ravvicinato del contatto, in cui l’altro mi guarda negli occhi e in cui andiamo oltre lo sguardo fugace, sostenendo lo sguardo e studiando reciprocamente il volto dell’altro alla ricerca di segni di espressione.

In questi momenti, quando l’altro mi guarda a sua volta, posso percepire un senso più profondo della sua sintonia, qualcosa che Heidegger (1972) chiamava “*Mitbefindlichkeit*” (p. 162). Questa è una “sintonizzazione condivisa”, in cui conosco qualcosa dell’altro, anche se non riesco ancora a esprimere a parole<sup>5</sup>. Eppure, secondo Heidegger, possiamo sperimentare questa sintonizzazione condivisa quando l’altro tenta di comunicarci la sua esperienza: «*Sie (die Mitteilung) vollzieht die Teilung der Mitbefindlichkeit und das Verständnisses des Mitseins*» (Heidegger, 1972, p. 162). La chiave di questo passaggio è che egli ci dice *non solo* che viene comunicata una *compreensione* del nostro essere insieme, ma anche, in modo equiprimordiale, che “ci troviamo” (*sich befinden*) “in sintonia” con uno stato d’animo o una disposizione condivisa<sup>6</sup>.

Questo “momento di empatia” nella prospettiva della seconda persona è qualcosa che ci accade continuamente, ma non ci pensiamo, perché non sempre traduciamo in parole questo momento di percezione. Spesso rimane inefabile, perché ci concentriamo sulle parole pronunciate dal paziente (o dal partecipante alla ricerca, o dalla persona che ci si rivolge per strada). Solo in seguito riflettiamo: “Mmm, mi sono ritrovato con le lacrime agli occhi mentre la paziente descriveva quel momento difficile della sua esperienza”, e poi mi chiedo se anche lei non si sentisse triste. Nei nostri incontri con pazienti e partecipanti alla ricerca, spesso raccogliamo “dati” preverbali (e quindi facili da trascurare). Se, come ricercatori e come professionisti, ci viene insegnato sia a osservare che a riflettere sulle cose, allora dovremmo iniziare a prestare maggiore attenzione ai momenti in cui gli altri si rivelano a noi (Churchill, 2010). Se adottassimo solo una prospettiva in terza persona, come fa il comportamentista, l’esperienza in prima persona dell’altro rimarrebbe

<sup>5</sup> Merleau-Ponty fa più che esprimere a parole; commemora il momento in un comune omaggio: «La visione cessa di essere solipsistica solo da vicino, quando l’altro mi rimanda i raggi luminosi in cui l’avevo colto, precisa quell’adesione corporea di cui avevo per sentito nei movimenti agili dei suoi occhi, ingrandisce oltre misura quel punto cieco che avevo intuito al centro della mia visione sovrana e, invadendo il mio campo attraverso tutte le sue frontiere, mi attira nella prigione che gli avevo preparato e, finché lui è lì, mi rende incapace di solitudine» (N.D.C.) (1968, p. 78).

<sup>6</sup> Vedi Heidegger (2001) per l’elaborazione del problema del metodo nella comprensione degli altri, nella sua relazione con il problema del corpo e della “corporizzazione” (*leiben*) sia di me stesso che dell’altro all’interno di uno scambio comunicativo.

opaca per noi. Se, invece, cerchiamo di “adottare” la prospettiva in prima persona dell’altro nella nostra *immaginazione*, allora rimaniamo in definitiva all’interno del *nostro* schema. Merleau-Ponty ci rassicura, nella *Fenomenologia della percezione*, che: «In realtà, l’altro non è rinchiuso nella mia prospettiva del mondo, perché questa prospettiva stessa non ha limiti definiti, poiché scivola spontaneamente in quella dell’altro, e infatti entrambi sono riuniti nell’unico mondo al quale tutti partecipiamo come soggetti anonimi della percezione» (N.d.C.) (1962, p. 353).

Le alternative insoddisfacenti della terza persona imparziale e delle prospettive fantasiose della prima persona possono essere superate quando mi permetto di entrare in sintonia con l’altro: ad esempio quando sono la seconda persona a cui l’altro si rivolge.

Ciò che riconosco nella formulazione attuale è che la prospettiva della seconda persona è una modalità speciale di accesso all’altro che si verifica *all’interno* della prima persona plurale: nello “sperimentare l’altro all’interno del noi”, siamo aperti all’altro come un “tu”, un altro “me stesso” e allo stesso tempo, sono in grado di apprezzare che in questo stesso momento divento un “Altro” intimo per colui con cui mi trovo in uno “scambio”. Quindi, il segreto per comprendere la prospettiva della seconda persona è rendersi conto che *funziona in entrambe le direzioni contemporaneamente e sempre* all’interno di una “relazione noi”. In linea di principio, dobbiamo riconoscere che la relazione “noi”, che funge da contesto per l’esperienza che sto descrivendo qui, non deve essere necessariamente una relazione faccia a faccia “in carne e ossa”, anche se le esperienze di empatia più profonde hanno maggiori probabilità di emergere dall’incontro interpersonale. Che dire di quando leggiamo una lettera scritta a mano da un amico che è indirizzata a noi?

Non sperimentiamo forse la *presenza viva* dell’altro in questa forma di espressione? Perché posso commuovermi fino alle lacrime quando prendo una delle lettere scritte a mano da mia madre? Non è forse perché, rivolgendomi a lei, anche da lontano, mi sento presente alla sua *intenzionalità viva*?

Non è forse il suo amore per me, la sua esperienza in prima persona mentre mi scriveva la lettera, che sto “vedendo” (per usare il termine preferito da Husserl, *erschauen*) quando leggo le sue parole? Il significato delle sue parole non è forse proprio l’amore che lei stava sperimentando e manifestando così chiaramente nel suo atto di scrivere? Infine, non è forse la sua intenzionalità, che sola era capace di animare le sue parole, l’oggetto stesso della mia percezione empatica?

Dunque, in che modo i dati qualitativi, scritti per il ricercatore in risposta a una domanda di accesso, differiscono in linea di principio da una lettera di mia madre? In linea di principio, sono simili, fatta eccezione per la differenza

nell’intensità dell’emozione che potrei provare mentre lascio emergere l’intenzionalità dell’altro. Quando durante un seminario, mi dilingo in un aneddoto personale e mi ritrovo commosso nel raccontarlo, mi accorgo che i miei occhi si riempiono di lacrime e, quasi immediatamente, noto che si formano lacrime negli occhi di alcuni dei miei studenti. Si tratta solo di un semplice riflesso innescato dai “neuroni specchio”? O è piuttosto un avventurarsi nelle reversibilità della carne, dove gli altri che mi testimoniano si ritrovano commossi dalla *mia* stessa intenzionalità?

In tutti questi esempi, chi osserva l’altro, sia attraverso la sua scrittura che attraverso il suo racconto, diventa presente alla *dimensione psicologica* dell’altro. È questa dimensione che ho definito in precedenza “intenzionalità vivente”, come nell’“intenzionalità amorevole” di mia madre. È questa dimensione a cui si riferiva Merleau-Ponty (1961) nella sua “Prefazione a Hesnard” quando affermava: «Fenomenologia e psicoanalisi (...) mirano entrambe alla stessa latenza» (N.d.C.) (p. 87)<sup>7</sup>. Diventiamo presenti a questa *latenza* quando riceviamo apertamente le parole e le espressioni degli altri.

## 2. Prendersi cura degli altri: implicazioni della prospettiva in seconda persona per gli operatori sanitari

Se le indagini di ricerca in prima persona ci rendono più consapevoli delle prospettive interiori e delle preoccupazioni private sia dei pazienti che dei professionisti che li assistono, la prospettiva in seconda persona è quella che può chiarire i modi in cui noi, in quanto osservatori, abbiamo accesso diretto al significato delle esperienze altrui senza dover passare attraverso l’intermediazione di resoconti in prima persona. Ciò è particolarmente importante quando l’altro non è in grado di parlare per sé, ma è comunque uno “strumento” prezioso in tutti i contesti sanitari. Si basa sulla comprensione fenomenologica dell’attitudine che tutti noi abbiamo, in quanto persone viventi, a interagire direttamente con gli altri, a percepire il significato direttamente nell’espressione umana e a essere in grado di cogliere intuitivamente ciò di cui l’altro ha bisogno da noi.

Non si tratta tanto di dover “decifrare” le espressioni dell’altro, quanto semplicemente di viverle: il termine tedesco *Nacherleben* implica una sorta

<sup>7</sup> Vale la pena di considerare l’affermazione più completa per il suo effetto drammatico: «è per ciò che la fenomenologia implica o svela ai suoi limiti – per il suo *contenuto latente o il suo inconscio* – che essa è in consonanza con la psicoanalisi» (N.d.C.) (Merleau-Ponty, 1961, p. 86). «Fenomenologia e psicoanalisi non sono parallele; molto meglio, entrambe mirano alla stessa *latenza*» (N.d.C.) (Merleau-Ponty, 1961, p. 87).

di “esperienza vissuta” o “co-esperienza” che ci avvicina “verso” la comprensione degli altri. Dilthey usò questo termine per descrivere i nostri mezzi di accesso a forme superiori di comprensione delle esperienze di vita altrui (1977). Husserl pensava a tali esperienze come a qualcosa che facilita “una sorta di riflessione” (*eine Art der Reflexion*) in cui l’esperienza dell’altro e la mia sono insieme parte di un sistema aperto nel quale una “reversibilità” dei nostri corpi vissuti consente un rispecchiamento in cui (parafrasando Merleau-Ponty) *i gesti dell’altro forniscono alle mie intenzioni una realizzazione visibile*<sup>8</sup>.

All’interno del punto di partenza fenomenologico dell’*Ineinander* e della *Verflechtung* (in contrapposizione al *cogito* cartesiano), mi ritrovo aperto a sperimentare significati nelle espressioni dell’altro che non sono significati “miei” (in prima persona), ma appartengono piuttosto al regno (in seconda persona) dell’altro, come quando leggo le lettere di mia madre. Pertanto, i significati che sperimento sono correttamente colti come significati dell’altro (o forse “nostri” significati) e non semplicemente miei. Parliamo di consapevolezza in seconda persona ogni volta che diventiamo consapevoli dell’intenzionalità dell’altro all’interno di uno scambio comunicativo. Si riferisce alla mia consapevolezza dell’altro quando l’altro si rivolge a me: cosa imparo di te quando mi guardi negli occhi e ti rivolgi a me come a colui che si prende cura?

Il mio interesse è ovviamente rivolto alla tua esperienza in prima persona, ma poiché non posso accedervi direttamente, *devo affidarmi alla risonanza che trovo dentro di me, nel mio corpo vissuto, quando mi rivolgo a te. Cosa mi sento chiamato a fare dall’altro?* Questo “sentirmi chiamato” può essere descritto (in linguaggio diagnostico) come “secondario” all’esperienza di chi mi chiama a prendermi cura e a proteggere. Nell’atteggiamento “altruistico” di chi si prende cura, l’altro diventa di primaria importanza, la prima persona

<sup>8</sup> Concretamente, «quando dico di vedere qualcuno, significa che sono mosso da simpatia per questo comportamento di cui sono testimone e che racchiude le mie intenzioni fornendo loro una realizzazione visibile» (N.d.C.) (Merleau-Ponty, 1964c, p. 93). Come uno specchio – “una sorta di riflesso” – rimetto in scena il comportamento dell’altro, investendo nella sua posizione, nel suo gesto, nella sua espressione una comprensione vissuta delle intenzioni umane che costituisce la mia presenza al mondo. Questo “rimettere in scena” o “co-performare”, che altri hanno definito “empatia imitativa” (Allport, 1937; Lipps, 1935), non richiede alcuno sforzo riflessivo da parte nostra, poiché è ciò che caratterizza il nostro “atteggiamento esperienziale naturale” verso gli altri. «So senza dubbio che l’uomo laggiù vede, che il mio mondo sensibile è anche il suo, perché sono presente alla sua visione, è visibile nella comprensione della scena da parte dei suoi occhi» (N.d.C.) (Merleau-Ponty, 1964d, p. 169). Questo punto di vista naturale sarebbe la base essenziale per tutte le esperienze degli altri e, di conseguenza, per qualsiasi conclusione che potremmo trarre sugli altri nella nostra vita personale (e professionale).

di interesse. Mi chiedo cosa stia vivendo, e tutte le mie capacità percettive sono rivolte verso quest'altro, la cui esperienza in prima persona rimane appena fuori dalla mia portata e tuttavia accessibile nella misura in cui ho questa capacità di consapevolezza in seconda persona, in cui la gioia, la disperazione, il dolore o la tristezza dell'altro risuonano in me. Nella misura in cui la riconosco come esperienza dell'altro piuttosto che mia, appartiene al regno della seconda persona. Senza la mia testimonianza dell'esperienza dell'altro (sia che si rivolga direttamente a me o che venga espressa in modo sufficientemente vicino da farmi diventare parte del "campo" in cui si svolge l'esperienza dell'altro), farei solo supposizioni sull'esperienza dell'altro, forse distorte da "identificazione proiettiva" o "simpatia" o "inferenza". Ma quando sono un vero testimone dell'esperienza dell'altro, entro in quel campo vibrante in cui i significati, originati nell'altro, diventano un'onda spontanea nella mia stessa esperienza<sup>9</sup>. Consideriamo questo un modo privilegiato di accesso all'altro nella misura in cui l'altro si rivolge a noi con il suo sguardo, ci invita a rispondere, a essere attenti e ci chiama a comprendere.

Quando la ragazza schizofrenica ci ha urlato oscenità (a noi, inservienti e infermiere, che stavamo per immobilizzarla e portarla giù nella stanza di isolamento), non stava parlando di qualcun altro (cioè, di quei malvagi operatori sanitari che non si preoccupano realmente di te); si stava rivolgendo direttamente a noi, chiamandoci suoi oppressori, costringendoci a fare il punto della situazione, anche solo per un momento, e chiedendoci di assumerci la responsabilità delle nostre azioni nei suoi confronti. Finché ci permettiamo di rimanere come terze persone, non ascoltiamo veramente i deliri dello psicotico, né ci assumiamo veramente la responsabilità di ciò che stiamo facendo (perché, dopotutto, stiamo solo eseguendo degli ordini). La burocrazia deve mantenere l'anonimato nei suoi rapporti (in terza persona) con gli altri, per evitare "favoriti" e altre concessioni che potrebbero verificarsi se un vero

<sup>9</sup> Nella sua presentazione alla Conferenza di Oxford, Peter Rosan (2012) ha presentato delle vignette sull'empatia e ha affermato: queste vignette rappresentano variazioni sul tema del soggetto come *partecipante impegnato*, anzi come strumento, *in sintonia e quindi illuminante di un'interiorità*, quella dell'altro così come la propria, altrimenti non accessibile se il soggetto fosse rimasto un osservatore imparziale o neutrale dell'altro. Questa è davvero brillante: *in sintonia e quindi illuminante* – come a dire che i nostri poteri ontologicamente rivelatori (i nostri poteri di illuminare, di "logos") derivano essi stessi dalla *nostra sintonia incarnata* con gli altri. Inoltre, l'osservazione di Rosan – secondo cui le interiorità illuminate appartengono sia a me stesso come percettore sia all'altro come percepito – punta nella direzione di un fondamento per tutte le affermazioni di Husserl riguardanti il regno intersoggettivo: questa sarebbe la matrice stessa della suddetta "doppia riduzione" per mezzo della quale diventiamo presenti, nella riduzione, non a una ma a due intenzionalità: la mia e quella dell'altro la cui esperienza sto "osservando".

senso di responsabilità diventasse la base del rapporto della burocrazia con le persone che serve (Berger e Kellner, 1973).

Il comportamento dello psicotico a volte potrebbe non essere altro che una ostinata insistenza nel voler essere preso sul serio e che noi, che ci occupiamo di pazienti problematici, riconosciamo il rapporto personale che abbiamo con loro. La paziente colpita da ictus, che non riesce a parlare, fa fatica a sollevare l'avambraccio dal letto, si bilancia sul gomito, indicando a qualcuno di tenerle la mano e, anche se non sa chi si aggira nel suo spazio in terapia intensiva, spera che qualcuno diventi un “tu” e stabilisca così un “noi”. La prima persona plurale stabilisce semplicemente una pluralità di soggetti; è l’esperienza della seconda persona che mette in uno scambio comunicativo con un altro “io” – con “qualcuno che mi ascolterà”.

È in questo contesto di intersoggettività che non solo ci rivolgiamo all’altro, raggiungendo un altro soggetto, ma ci sentiamo anche interpellati dall’altro, anche solo attraverso un richiamo dello sguardo. In questo rivolgersi, sperimentiamo una tacita chiamata a rispondere, ad assistere, a condividere il momento, a offrire aiuto. Ed è quando ci troviamo dalla parte ricevente di questa comunicazione, quando veniamo interpellati o quando il nostro gesto riceve risposta, che parlo di prospettiva in seconda persona (perché in questo momento, io sono la seconda persona rispetto alla tua prima persona). Se non posso conoscere la tua esperienza nel modo in cui la conosci tu (se non posso conoscere il dolore della persona morente nel modo in cui lo vive lui/lei), sono comunque in grado, nella misura in cui sono lì con te, di percepire da questa “seconda” prospettiva che hai bisogno di assistenza.

Chi presta assistenza deve essere in grado di entrare in questa relazione più intima di “percezione empatica” o consapevolezza in seconda persona, per anticipare il bisogno dell’altro, per essere in grado di “fare un balzo in avanti” in questo senso heideggeriano di una cura “anticipatrice” per gli altri (*vorausspringende Fuersorge*) (Heidegger, 1962, p. 158). Quando un professionista sanitario più “distanse” entra nella stanza, rimane cieco all’altro come persona e sordo alla tacita richiesta di assistenza che è la chiamata dell’altro. L’addetto alla ristorazione che consegna un vassoio di cibo al tavolo mobile situato di fronte al letto del paziente – e lascia semplicemente il cibo lì fuori dalla sua portata – è, nella migliore delle ipotesi, semplicemente indifferente alle condizioni dell’altro e, nella peggiore, dimostra disprezzo per il prossimo. Quando mia madre fu colpita da ictus a seguito dell’impianto di un *pacemaker* in un ospedale di formazione nel New Jersey, il personale infermieristico e gli addetti alla ristorazione non fecero nulla per aiutarla a mangiare: i suoi pasti venivano regolarmente consegnati e poi ritirati, intatti, anche dopo che avevamo segnalato la cosa all’infermiera capo a ogni turno.

Era mancanza di tempo? Semplice svista? O era piuttosto una sistematica

mancanza di attenzione da parte dei nostri operatori sanitari? E mi chiedevo, dove risiedeva la carenza nella loro formazione? L'assistenza era stata omessa dalla loro descrizione del lavoro? Se solo questi "professionisti" avessero potuto prestare attenzione alle parole di Lévinas (1969), che affermava che «nell'espressione, l'essere che si impone non limita ma promuove la mia libertà, risvegliando la mia bontà» (N.d.C.) (p. 200). Io e i miei fratelli tirammo fuori nostra madre il più velocemente possibile da quell'ospedale dove una generale mancanza di assistenza era evidentemente la regola piuttosto che l'eccezione.

Condivido questo aneddoto solo per indicare ciò che interpella con urgenza l'operatore sanitario. Lévinas scrive: «Il volto apre il discorso primordiale la cui prima parola è obbligo» (N.d.C.) (1969, p. 207). Se i fenomenologi di oggi non sono ancora a loro agio nello stare riflessivamente nella consapevolezza della seconda persona, è comunque vero che c'è un passaggio necessario dalla prima persona singolare alla consapevolezza della seconda persona nel momento in cui intraprendiamo un compito etico. Ancor prima di impegnarci nelle nostre riflessioni ontologiche ed etiche, esiste un *ethos* del mondo sociale stesso, che funge da sfondo a tutte le mie azioni. All'interno di questo *ethos*, incontriamo ciò che Lévinas chiamava "il volto dell'altro". Il volto dell'altro, per Lévinas, è un appello, una chiamata all'azione<sup>10</sup>.

C'è una scena toccante nel film *Lo scafandro e la farfalla* in cui a una vittima di ictus affetto da "sindrome locked-in" si avvicina la sua logopedista, che gli sta insegnando a comunicare sbattendo le palpebre, per segnalargli quale lettera dell'alfabeto che gli sta leggendo ad alta voce sia la succes-

<sup>10</sup> Sentirsi eticamente connessi ad altri esseri senzienti trascende in effetti le relazioni interumane quando entriamo in comunicazione interspecie. In uno zoo nordamericano, un uomo osservò JoJo, uno scimpanzé maschio adulto, scivolare lungo un terrapieno nel fossato che separava gli scimpanzé dagli osservatori umani. E vedendo che lo scimpanzé non sapeva nuotare e stava scivolando sott'acqua, fece qualcosa di davvero straordinario: incredibilmente, scavalcò la barriera, entrò in acqua e spinse lo scimpanzé in salvo, il tutto tra le grida e le urla degli astanti che avevano visto diversi maschi adulti con il pelo ritto avvicinarsi dal lato del recinto. Temendo ancora una volta il peggio, gli astanti umani sembravano aspettarsi solo che gli altri scimpanzé, e forse persino lo stesso JoJo, intendessero solo fare del male all'uomo, incapaci di riconoscere il suo atto eroico come qualcosa di diverso da una minaccia. JoJo, esausta per il calvario, scivolò di nuovo in acqua e l'uomo si voltò, di nuovo tra le urla provenienti dalla folla crescente, e ancora una volta spinse JoJo in salvo. Più tardi, il direttore dell'istituto Jane Goodall, Hans Cole, chiamò l'uomo al telefono e gli disse: "Hai fatto una cosa molto coraggiosa. Dovevi sapere che era pericoloso, te lo dicevano tutti. Cosa ti ha spinto a farlo?". E l'uomo rispose: "Beh, vedi, mi è capitato di guardarlo negli occhi ed era come guardare negli occhi di un uomo, e il messaggio era: 'Nessuno mi aiuta?'" (Jane Goodall, comunicazione personale, 18 maggio 2005).

siva nella parola che desidera “dire”. La scena, che consiste in un’unica inquadratura continua<sup>11</sup>, in cui il volto della logopedista viene guardato attraverso l’unico occhio sano, è un perfetto esempio di prospettiva in seconda persona nella sua doppia reversibilità. La vediamo sporgersi verso il nostro occhio (poiché la “telecamera soggettiva” ci fornisce il “punto di vista” fisico del personaggio) e siamo in grado di “leggere” le sue emozioni mentre inizia a capire cosa le sta comunicando. Allo stesso tempo, lei sta guardando dalla sua prospettiva il suo unico occhio aperto, che funge ancora da “finestra della sua anima”. Quando lui inizia a sillabare “Voglio la morte”, lei si allontana in modo piuttosto drammatico, non dal suo occhio fisico ma dall’anima disperata che sta guardando attraverso il suo occhio. Mentre le lacrime le si formano negli occhi, la sua espressione si trasforma da una gradita ricettività a un rifiuto turbato e persino arrabbiato delle sue parole, che lei definisce un “oscenità”. Mediati dal punto di vista della telecamera, vediamo la sua anima addolorata mentre lei guarda nella sua. Gli occhi sono il mezzo di questo scambio, e né noi né la logopedista siamo in questo momento consapevoli della nostra esperienza in prima persona, quanto piuttosto presenti all’esperienza (in seconda persona) dell’altro che ci sta guardando negli occhi (non c’è mai un occhio asciutto mentre si guarda questa scena).

### 3. Al capezzale

Fortunatamente, la mia famiglia è riuscita a trovare un’eccellente assistenza da parte delle persone che abbiamo assunto per prendersi cura di nostra madre, sia *part-time* che a tempo pieno. Ognuna di loro ha sviluppato un rapporto personale con la mamma, al punto da fare esercizi, guardare la televisione e persino pregare insieme. Quando la mamma non riusciva più a formulare le sue preghiere a causa dei suoi continui ictus, Phoebe – una donna keniota con uno straordinario senso di cura – le posava amorevolmente la mano sulla fronte, accarezzandole i capelli e il viso, recitando le sue preghiere. La mamma, a sua volta, riusciva a ripetere le ultime parole di ogni frase di Phoebe, come un modo per unirsi e “appropriarsi” delle preghiere.

Si guardavano negli occhi e, alla fine della preghiera, la mamma diceva “Ti voglio bene” a Phoebe, e Phoebe rispondeva a tono. Poi, Phoebe si ritirava nella sua stanza, dopo aver acceso un “baby monitor” per sentire se la mamma si muoveva durante la notte. Phoebe adottava una modalità di cura

<sup>11</sup> La ripresa inizia al minuto 00:32:40 e termina al minuto 00:34:30 del film (Schnabel, 2008).

“anticipata”, non solo ascoltando le richieste di mia madre, ma anche stando in allerta per qualsiasi segno di disagio.

Durante i suoi ultimi giorni, dopo essere passata a quella che le infermiere dell’*hospice* chiamavano “morte attiva”, la mamma era immobile, incapace di compiere movimenti e di parlare. Riusciva, tuttavia, a esprimere le sue emozioni, come quando i suoi occhi si riempivano di lacrime al suono del pianoforte di mio padre, ascoltato su una cassetta posta vicino al suo cuscino – una registrazione che avevo ritrovato sepolta in un cassetto due decenni prima. Phoebe aveva imparato a distinguere queste lacrime d’amore dalle lacrime di dolore che sgorgavano quando l’effetto della morfina stava svanendo (e dalla semplice perdita di liquido involontaria dai dotti lacrimali, che si verificava di tanto in tanto). Questa sensibilità, di Phoebe, verso i sentimenti interiori quasi inaccessibili della mamma le rese possibile un’esperienza più umana fino alla fine.

La sofferenza che deve aver sopportato rimane per me incomprensibile. È rimasta senza cibo e acqua per ben nove giorni prima di soccombere. Il suo ultimo pasto è stato un po’ di composta di mele alla cannella e budino al cioccolato, che le abbiamo dato per la Festa della Mamma per coprire il cattivo sapore della morfina, che le ho personalmente somministrato in forma liquida sotto la lingua o nell’angolo della guancia. Ogni giorno, un’altra infermiera dell’*hospice* veniva a controllare i suoi parametri vitali e se ne andava dicendo che alla mamma mancavano probabilmente solo poche ore, al massimo due giorni. Eppure, resisteva. Giorno dopo giorno, notte dopo notte, respirando ritmicamente e dormendo infine con gli occhi aperti. Cercavo di inumidirle le labbra con una piccola “spugna a lecca-lecca”, erano ancora scolorite dalla prima volta che le aveva morsate per il dolore, quando l’effetto della morfina era svanito. Il nostro pastore si riunì con noi intorno al suo letto e ci tenemmo per mano mentre recitavamo una preghiera. Infilai la mano sotto il lenzuolo per prendere quella di mia madre. Era incapace di compiere movimenti volontari da diversi giorni, eppure quando le presi la mano la sentii serrata: tirando su il lenzuolo, vidi che era stretta al lenzuolo inferiore e alla traversa, in quella che poteva essere solo una disperata risposta a un dolore inimmaginabile. Con orrore per questa consapevolezza, chiesi a mia madre di sbattere le palpebre se riusciva a sentirmi (mia sorella ci aveva provato un giorno prima, e aveva funzionato). Sbatté le palpebre una volta e poi altre due. Le chiesi se provasse dolore e lei sbatté le palpebre.

In precedenza, un’infermiera ci aveva detto che potevamo interrompere la somministrazione di morfina perché la mamma era apparentemente entrata in uno stato di trance. Le chiesi dunque se desiderasse la morfina e ancora una volta le sue palpebre sbatterono e poi rimasero chiuse per un attimo, come per volesse essere sicura che non lo scambiassimo per un semplice

battito di ciglia. Le somministrai una dose piena di morfina, mentre Phoebe le cantava un canto spirituale. Phoebe indicò gli occhi della mamma, “mescolando” le parole “piange – sta piangendo”, indicando le lacrime che si stavano formando all’angolo dei suoi occhi socchiusi. È stato importante essere lì con lei alla fine, assistere alla sua sofferenza, poter rispondere al suo grido di aiuto, così lieve ma palpabile. Mia madre non era il tipo di persona che chiedeva aiuto, né si lamentava del dolore, né importunava nessuno per qualsiasi motivo. Durante la convalescenza a casa di mia sorella l’anno prima, costretta su una sedia a rotelle o un deambulatore, chiedeva se poteva portare un bicchiere d’acqua a qualcuno, quando era lei ad avere sete! Le sue richieste non erano affatto richieste: erano sempre offerte di prendersi cura degli altri. Quanto era diventato facile pensare a mia madre come a una persona autosufficiente! Un mese prima di morire, mi disse: “Non vedo l’ora di poter essere di nuovo indipendente e di potermi occupare di tutto da sola”. Alla fine, il suo dono più grande è stato permetterci di prenderci cura di lei. Questo ha significato uscire dalla nostra esperienza in prima persona, concentrata su noi stessi, e sederci accanto al suo letto durante quelle ultime settimane in cui non si era mai alzata. L’autunno precedente si era girata verso di me da quello stesso letto e, con le lacrime agli occhi, aveva detto: “Spero che tu sappia che sarò sempre al tuo fianco”. Posso solo sperare che alla fine sia riuscita a sentire che eravamo lì per lei, al suo fianco.

#### 4. Conclusione

Sì, il segreto per comprendere la prospettiva in seconda persona è rendersi conto che funziona in entrambe le direzioni contemporaneamente. Si basa sul fenomeno della reciprocità, in cui sperimentiamo il vero miracolo dell’intersoggettività. Merleau-Ponty (1964d) scrisse in “Il filosofo e la sua ombra”: «Gli altri e il mio corpo nascono insieme dall’estasi originaria» (N.d.C.) (p. 174). Quest’estasi si riferisce a quel momento speciale all’interno dell’esperienza della “prima persona plurale” in cui sentiamo la chiamata a uscire da noi stessi per unirci all’altro in un semplice momento di essere-con. A volte questo momento può essere vissuto in silenzio, come quando ero seduto accanto a mia madre. Altre volte, può essere una danza comunicativa, uno scambio esaltante, come nei miei incontri con il bonobo (noto anche come scimpanzé pigmeo o scimpanzé nano). In ogni caso, quando sperimento me stesso come se fossi interpellato dall’altro, quando vengo trascinato nel campo dell’altro, vengo simultaneamente tirato fuori dal mio solipsismo e catapultato nella risonanza della carne.

**Scott. D. Churchill:** Professore emerito di psicologia all’Università di Dallas, Past President della Society for Humanistic Psychology, membro dell’American Psychological Association. Fa parte di diversi comitati editoriali e scientifici, tra cui quello dell’Istituto di Gestalt H.C.C. Italy.

## BIBLIOGRAFIA

- Allport G.W. (1937). *Personality: A Psychological Interpretation*. New York, NY: Henry Holt & Co. (trad. it.: *La personalità: un’interpretazione psicologica*. Milano: Il Saggiatore, 1961).
- Berger P., Berger B., Kellner H. (1973). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York, NY: Vintage Books.
- Churchill S.D. (2001). Intercorporeality, Gestural Communication, and the Voices of Silence: Towards a phenomenological ethology – Part Two. *Somatics* XIII, 2, 40-45.
- Churchill S.D. (2006). Encountering the animal other: Reflections on moments of empathic seeing. *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology: Special Issue on Methodology*, 6(suppl. 1), 1-13. DOI: 10.1080/20797222.2006.11433929
- Churchill S.D. (2007). Experiencing the Other within the We: Phenomenology with a Bonobo. In: Embree L., Nenon T., a cura di, *Phenomenology 2005, Vol. IV, Selected Essays from North America*. Bucharest: Zeta E-Books, pp.147-170.
- Churchill S.D. (2010). Second person perspectivity in observing and understanding emotional expression. In: Embree L., Barber M., Nenon T.J., a cura di, *Phenomenology 2010, Vol. 5: Selected essays from North America. Part 2: Phenomenology beyond philosophy*. Bucharest: Zeta Books/Paris: Arghos-Diffusion, pp. 81-106.
- Scott D. Churchill (2012), Resoundings of the Flesh: Caring for Others by Way of “Second Person” pPrspectivity. *Int J Qualitative Stud Health Well-being*, 7: 8187. DOI: 10.3402/qhw.v7i0.8187
- Dilthey W. (1977). The Understanding of Other Persons and their Expressions of Life. In: Dilthey W., a cura di., *Descriptive Psychology and Historical Understanding*. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 123-144 (ed. or.: Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen. In: Dilthey W., a cura di, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Teubner, pp. 205-227, 1927).
- Gendlin E.T. (1978-1979). *Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology. Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 16, 1/3: 43-71.
- Heidegger M. (1962). *Being and Time*. New York: Harper & Row (ed. or.: *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1927. Trad. it.: *Essere e tempo*. Milano: Mondadori, 2006).
- Heidegger M. (1972). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (ed. or.: *Sein und Zeit*. Halle Saale: Max Niemeyer Verlag, 1927. Trad. it.: *Essere e tempo*. Milano: Longanesi, 1953).
- Heidegger M. (2001). *Zollikon Seminars: Protocols, Conversations, Letters*. Evanston, IL: Northwestern University Press (ed. or.: *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987; trad. It.: *Seminari di Zollikon: Protocolli seminariali, colloqui, lettere*. Napoli: Guida, 1991).
- Husserl E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Boston: Kluwer (ed. or.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag, NL: Martinus Nijhoff, opera scritta nel 1928, pubblicata postuma nel 1952 trad. it.: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume secondo: Ricerche fenomenologiche sulla costituzione*. Torino: Einaudi, 2002).

- Husserl E. (2006). *The Basic Problems of Phenomenology: From the Lectures, Winter Semester, 1910–1911*. Dordrecht, NL: Springer (ed. or.: *Die grundlegenden Probleme der Phänomenologie. Vorlesungen Wintersemester 1910/11*, hrsg. von Ingolf U. Dalfherth, Dordrecht / Boston, London, UK: Kluwer Academic Publishers; trad. it.: *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*. Macerata: Quodlibet, 2008).
- Levinas E. (1969). *Totality and infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press. (ed. or.: *Totalité et Infiniti*. La Haye, NL: Martinus Nijhoff. 1961; trad. it.: *Totalità e Infinito*. Milano: Jaca Book, 1980).
- Lipps T. (1935). Empathy, inner imitation, and sense-feelings. In: Rader M., a cura di, *A Modern Book of Aesthetics*. New York, NY: Holt and Company, pp. 374-382 (ed. or.: *Einführung, innere Nachahmung und Organempfindungen*. Hamburg/Leipzig: Verlag Leopold Voss, 1903; Trad. it.: Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche. In: Rotella I., a cura di, *Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche di Theodor Lipps*, Archivio di Storia della Cultura, 31, pp. 473-491, 2018).
- Merleau-Ponty M. (1961). Phenomenology and psychoanalysis: Preface to Hesnard's L'Œuvre de Freud. In: Fisher A.L., *The essential writings of Merleau-Ponty*. New York, NY: Harcourt, Brace, and World, Inc., pp. 81-87 (ed. or.: Préface à "L'Œuvre de Freud" de Hesnard. In *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.; trad. it.: Prefazione a "L'opera di Freud" di Hesnard. In *Segni*. Milano: Il Saggiatore, 1967).
- Merleau-Ponty M. (1962). *Phenomenology of perception*. London, UK: Routledge & Kegan Paul (ed. or.: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945; trad. it.: *Fenomenologia della percezione*. Milano: Il Saggiatore, 1965).
- Merleau-Ponty M. (1964a). Eye and mind. In: Edie J.M., a cura di, *The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Evanston. IL: Northwestern University Press, pp. 159-190 (ed. or.: *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard. 1961. trad. it.: *L'occhio e lo spirito*. Milano: SE, 1989).
- Merleau-Ponty M. (1964b). The Film and the New Psychology. In: Merleau-Ponty M., a cura di, *Sense and Non-Sense*. Evanston, IL: Northwestern University Press. 48-59 (ed. or.: *Le cinéma et la nouvelle psychologie*. Conférence donnée le 13 mars 1945 à l'Institut des hautes études cinématographiques (IDHEC). In: *Sens et non-sens*, Paris: Éditions Nagel, 1948; trad. it.: Il cinema e la nuova psicologia. In: *Senso e non senso. Percezione e significato della realtà*. Milano: Il Saggiatore, 1962).
- Merleau-Ponty M. (1964c). The Metaphysical in Man. In: Merleau-Ponty M., *Sense and Non-Sense*. Evanston, IL: Northwestern University Press, pp. 83-98 (ed. or.: *Le métaphysique dans l'homme*. In: *Sens et non-sens*, Paris: Éditions Nagel, 1948; trad. it.: Il metafisico nell'uomo. In: *Senso e non senso. Percezione e significato della realtà*. Milano: Il Saggiatore, 1962).
- Merleau-Ponty M. (1964d). *Signs*. Evanston, IL: Northwestern University Press (ed. or.: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960; trad. it.: *Segni*. Milano: Il Saggiatore, 1967).
- Merleau-Ponty M. (1968). *The Visible and the Invisible*. Evanston, IL: Northwestern University Press (ed. or.: *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964; trad. it.: *Il visibile e l'invisibile*. Milano: Il Saggiatore, 1969).
- Rosan P. (2012). The Poetics of Intersubjective Life: Empathy and the Other. *The Humanistic Psychologist*, 40, 2: 115-135 (Paper presented at the 30th Annual International Human Science Research Conference, Oxford University, July 27-30, 2011).
- Sartre J.P. (1956). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. New York, NY: Washington Square Press (ed. or.: *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943; trad. it.: *L'essere e il nulla: Saggio di ontologia fenomenologica*. Milano: Il Saggiatore, 1958).

- Sartre J.P. (1974). Faces. *The writings of Jean-Paul Sartre (Volume 2): Selected prose*. Evanston IL: Northwestern University Press. pp., 67-71 (ed. or.: *Visages précédé de Portraits officiels*. Paris: Pierre Seghers, 1948. Articoli apparsi precedentemente in *Verve*, n. 5-6, 1939).
- Schnabel J. (2008). *The Diving Bell and the Butterfly*. Miramax Films.
- Schutz A. (1962). On multiple realities. In: Natanson M., a cura di, *Collected papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague, NL: Martinus Nijhoff, pp. 207-259 (ed. or.: On Multiple Realities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 5, 4: 533-576, 1945; trad. it.: *Le realtà multiple e altri scritti*. Pisa: Edizioni ETS, 2006).
- Thompson E., a cura di (2001). *Between ourselves: Second-person issues in the study of consciousness*. Charlottesville: Imprint Academic.
- Vischer R. (1994). On the Optical Sense of Form: A Contribution to Aesthetics. In: Mallgrave H.F., Ikonomou E., a cura di, *Empathy, Form, and Space: Problems in German Aesthetics, 1873-1893*. Santa Monica CA: Getty Center for the History of Art and the Humanities, pp. 89-123 (ed. or.: *Über das optische Formgefühl*, 1873).
- Zahavi D. (2001). Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. In: Thompson E., a cura di, *Between Ourselves: Second-person Issues in the Study of Consciousness*. Charlottesville, VA: Imprint Academic.