Prefazione all'edizione italiana del volume di Paul Dumouchel, *Emozioni. Saggio sul corpo e il sociale*, Medusa, Milano, 2008, pp. 5-15. Testo non rifinito, precedente la correzione delle bozze.

Legame emozionale, legame sociale

Prefazione

di
Sergio Manghi

> Amore, odio, timore, fiducia, ansia, ostilità, ecc. Queste astrazioni si riferiscono a *trame [patterns]* di relazione.
> G. Bateson

1. A partire, all'incirca, dagli anni sessanta del secolo scorso, il tema delle emozioni è al cuore delle profonde mutazioni culturali che hanno investito le nostre società più modernizzate. Non è la prima volta che accade. Già sul finire del secolo precedente, un'ondata di modernismo anti-tradizionalista aveva esaltato la libertà di *espressione delle emozioni* (Shils, 1981). Ma l'ondata *espressionista*, chiamiamola così, che caratterizza il passaggio d'epoca nel quale siamo immersi nel nostro presente, con la rapida "liquefazione" delle solidità moderne (Bauman, 2000), ha ben altra vitalità e pervasività. Non a caso sul fenomeno si è prodotta e si va producendo una vasta letteratura psicologica, sociologica e filosofica.

L'appello allo sviluppo delle qualità espressive del soggetto assume le forme della liberazione del sé, della scoperta dell'io, dell'autorealizzazione, del diritto al piacere – con le connesse derive narcisistiche poste in luce da autorevoli studiosi (Lasch, 1979). Alle presunte "leggi del cuore" si attribuisce un'esplicita connotazione positiva: nell'euforica declinazione trasgressiva (primato delle passioni e dell'*eccesso*); nella moderata declinazione intimistica (primato degli affetti: la commozione per la morte di Lady Diana); o nella ludica declinazione "postmodernista" (primato del sentire continuo e diffuso insito nel vitalismo metropolitano: cfr. Maffesoli, 1990) .

Le premesse culturali espressioniste, in esplicita alternativa a quelle normativiste, fondate sul primato del dovere, permeano le rappresentazioni più comuni dell'infanzia e dell'adolescenza, investendo sempre più anche l'età adulta e la vecchiaia e incidendo in profondità sull'identità maschile, tradizionalmente costruita su valori normativi assai più di quella femminile. Non a caso, la comunicazione pubblicitaria mira sempre più a intercettare/promuovere esigenze di natura espressiva. Anche molti orientamenti psicoterapici procedono in una direzione analoga. E così pure, per tutt'altre vie, le pratiche più meno esoteriche, tipo *New Age*, che suggeriscono dettagliate istruzioni per essere felici "recuperando" il contatto con il corpo. Ormai anche la comunicazione politica è ogni giorno più dipendente dagli umori umbratili che si immaginano abitare le "libere viscere" degli elettori – da cui la personalizzazione delle leadership e il dilagare dei populismi e dell'antipolitica.

Nelle narrazioni espressioniste più nette, le emozioni sono raffigurate come entità originarie, preculturali, immediatamente corporee, che stratificazioni culturali e istituzionali intervenute in seguito, vuoi nella forma tradizionalista dell'autorità sacrale e patriarcale vuoi nella forma modernista del primato razionale, hanno deviato dalle loro intrinseche finalità virtuose. Emblema e precursore insieme di queste narrazioni, un noto libro degli anni cinquanta che già nel titolo mette nitidamente in scena i due poli di

questa lotta epocale per l'emancipazione delle soggettività dalle pretese ordinatrici e repressive del Super-Ego individuale e collettivo: *Eros e civiltà* (Marcuse, 1957).

2. A scanso di equivoci: il bel libro dello studioso canadese Paul Dumouchel, che compare ora in edizione italiana, non è un saggio di sociologia delle emozioni. È un saggio di *teoria* delle emozioni. Un saggio che in prosa limpida e con una logica argomentativa stringente propone un modo originale e spiazzante di intendere il significato stesso della parola *emozioni*. Un modo spiazzante, come il lettore comprenderà fin dalle prime righe del volume, per il senso comune dominante nelle pratiche scientifiche contemporanee. E però spiazzante, a parere di chi scrive, anche su alcuni presupposti chiave che quel senso comune condivide con i significati più diffusi della parola *emozioni* nelle nostre società ipermodernizzate – espressionismi inclusi, ma non solo. Ci riferiamo, in particolare, a quei presupposti che assumono come verità scontata e autoevidente una precisa caratteristica "topografica", per così dire, delle emozioni: la loro collocazione, come loro sede naturale, nell'interiorità *privata* del soggetto individuale; o ancora: nell'interfaccia tra *corpo* e *mente*. Dumouchel riassume così, in una sola frase, questa presunta verità: "È dal corpo proprio del soggetto, dall'oscuro movimento delle carni, che sorgono le emozioni" (p. 1 -manoscritto traduzione).

Con in mente questa intersezione di significati tra sapere colto e sapere profano in tema di emozioni, e dunque senza tener separate la sociologia dall'epistemologia delle emozioni, svolgeremo qui alcune brevi considerazioni che si propongono di porre in rilievo l'originalità delle riflessioni teoriche di Dumouchel. Suddivideremo queste considerazioni in due parti. La prima – potremmo dire: *destruen*s – cercherà di mettere a fuoco la persistenza del modo "individualistico" di intendere le emozioni, ampiamente operante nel nostro senso comune, scientifico e non. La seconda – e potremmo dire: *construens* – cercherà di introdurre il lettore al modo alternativo d'intenderle elaborato da Dumouchel: un modo, anticipiamo, *costitutivamente* relazionale e sociale. Un modo, come vedremo, per il quale il *topos* naturale dei processi emozionali non è la *privata* interiorità dell'individuo, sia essa intesa in termini soggettivamente cognitivi oppure oggettivamente corporali, ma la più vasta arena *pubblica* delle interazioni sociali delle quali l'individuo è parte, *già-da-sempre*, insieme ad altri. Scrive Dumouchel: "Quando giudichiamo delle emozioni, delle nostre o di quelle altrui, non limitiamo l'indagine a ciò che viene provato. Prendiamo in considerazione tutta la dinamica della relazione in cui esse si inscrivono e i gesti che vengono effettuati" (p. 5 manoscritto traduzione).

3. Una sia pur rapida indagine sui nostri usi linguistici in fatto di emozioni ci direbbe, al primo sguardo, che a queste parole diamo usualmente molti significati differenti. Al punto che stilarne un elenco completo, con le diverse accezioni e sfumature, ci apparirebbe come un'impresa impossibile. Anche mettendo da parte, per semplificarci il compito, le accezioni e le sfumature di senso comune e quelle artistico-letterarie, e concentrandoci su quelle più sorvegliatamente razionali, l'impresa rimarrebbe ardua, se si pensa che si dovrebbero catalogare le diverse correnti neurobiologiche, psicologiche, psicoanalitiche, sociologiche, politologiche, antropologiche, filosofiche, per non dire dei diversi modelli interdisciplinari…

Tuttavia, sostando con una qualche maggior attenzione su quella galassia eterogenea di significati, non sarebbe difficile veder emergere un profilo generale prevalente, sorprendentemente unitario. Pur nell'estrema varietà delle opinioni e delle

interpretazioni, ci accorgeremmo che quando nominiamo un'emozione tendiamo a riferirci, alquanto univocamente, a un particolare stato mentale. Uno stato mentale, più precisamente, che ha un nesso costitutivo con la fisiologia del soggetto individuale.

Nel dire, poniamo, che un evento qualsiasi ci ha addolorato o riempito di gioia, c'immaginiamo di riferire uno stato interiore – uno stato d'animo, come appunto si usa dire, oppure uno stato del corpo, come preferiscono suggerire le culture biologiste e comportamentiste. Uno stato che, volendo, può anche venir messo successivamente in pubblico, magari anche involontariamente, attraverso espressioni facciali e movimenti del corpo e attraverso il discorso, ma che potrebbe anche rimanere dentro di noi senza che ne muti la natura originaria.

Come si debba poi intendere il nesso tra l'emozione e e i suoi correlati fisiologici, è questione quanto mai pluralisticamente aperta – dall'estremo determinismo biologico fino all'opposto estremo spiritualista, passando per le infinite variazioni intermedie. Ma l'idea che il nesso di cui stiamo parlando, comunque inteso, abbia la propria sede naturale nell'interiorità del soggetto individuale, è a ben vedere un'idea generale ampiamente diffusa. E i dizionari, infatti, scrupolosi archivisti delle nostre abitudini linguistiche – e dunque delle nostre premesse culturali più scontate – sono lì a testimoniarlo. Si legga, a esempio, la definizione del lemma *emozione* fornita dal noto Dizionario Devoto-Oli: "Stato psichico affettivo e momentaneo che consiste nella reazione opposta dall'organismo a percezioni o rappresentazioni che ne turbano l'equilibrio".

4. La narrazione intraindividuale dell'esperienza emotiva sorge molto di recente, nella storia umana, con l'avvento della moderna cultura occidentale. Com'è noto, infatti, per tutto il resto della storia e della geografia dell'*Homo sapiens*, la radice di quel che accade nel microcosmo individuale rimanda al più vasto macrocosmo, all'oltremondano, a quell'intimità incorrotta tra uomini e dèi, per noi al limite dell'immaginabile, che ha iniziato probabilmente a incrinarsi in epoca post-omerica (Jaynes, 1976).

Il precursore teorico più nitido di questa nostra narrazione è il *Trattato sulle passioni dell'anima* di Cartesio, dove la parola "emozioni" significava ancora semplicemente "movimenti", come ha continuato a significare a lungo, e le *passioni* erano appunto definite come "emozioni dell'anima". Da quel precursore, emendato dall'ipotesi dell'origine divina dell'anima, discende gran parte delle rappresentazioni correnti delle emozioni. In particolare, tre intuizioni cartesiane, in origine unite e successivamente "dissociate le une dalle altre", argomenta Dumouchel, "sono state lasciate andare alla deriva nelle acque contemporannee, dove vagano ancora" (p. 17 – manoscritto traduzione).

La prima è l'intuizione *soggettivista*, che elegge l'individuo a unico e infallibile titolare delle verità delle emozioni provate. Da essa discendono le filosofie fenomenologiche (Husserl, Sartre), con la loro caratteristica problematica dell'*autenticità* e della *sincerità*.

La seconda è l'intuizione *fisicalista*, che riconduce l'esperienza soggettiva dell'emozionarsi a riflesso di eventi corporei precedenti, ovvero di reazioni fisiologiche a stimoli esterni. Da questa discendono tanto le successive teorie "somatiche" delle emozioni (dal pragmatista James al più recente Papanicolau) quanto le classiche teorie comportamentiste (da Skinner e Watson in avanti), le quali destituiscono l'individuo da

ogni autorità "naturale" circa la verità delle emozioni provate, attribuendo tale autorità all'osservatore "scientifico" esterno.

La terza è l'intuizione che potremmo chiamare *istintivista*, per la quale le emozioni, pur essendo fisiologiche, non sono mere reazioni, ma forme d'azione, indispensabili alla sopravvivenza dell'organismo. Essa verrà sviluppata in particolare, com'è noto, dagli studi evoluzionistici sull'espressione delle emozioni (fino ai recenti lavori di Ekman e altri), e in particolare da quelli più saldamente ancorati a un'idea interamente pre-sociale e pre-culturale dell'emozione, dove "l'essere che è suscettibile di turbamento è un essere naturale, bambino o selvaggio" (p. 25 –manoscritto traduzione).

Dumouchel mostra efficacemente come queste intuizioni siano ancora largamente presenti nel nostro vocabolario quotidiano delle emozioni. Anche laddove, ci permettiamo di aggiungere e sottolinare, l'insistenza sul valore dell'esperienza emotiva si accompagna a programmi e proclami che si vorrebbero idealmente anti-cartesiani, come nelle culture espressioniste sopra richiamate.

5. Dumouchel, ricostruita la genealogia dei nostri modi prevalenti di rappresentarci le emozioni, richiama l'attenzione su di una genealogia alternativa, nel cui ambito elabora la propria originale proposta di teoria *sociale* delle emozioni. Una genealogia decisamente minoritaria, nella storia della nostra modernità, ma tutt'altro che priva di referenze autorevoli, che l'autore fa iniziare, in particolare, con il saggio *Della natura umana* di Thomas Hobbes, comparso quasi contemporaneamente al *Trattato* di Cartesio.[1]

Naturalmente, questa genealogia comporta che la teoria hobbesiana venga riletta in una chiave differente da quelle prevalenti, che notoriamente la classificano nell'ambito dei paradigmi individualistici. Senza punto negare la fondatezza di tali interpretazioni, Dumouchel sottolinea tuttavia l'acume di Hobbes nel porre le basi di una teoria *sociale*, non meramente individualistica, delle emozioni; basi dalle quali egli stesso non avrebbe "sviluppato tutte le conseguenze", ma che nella sostanza "lo allontanerebbero dal suo individualismo radicale" (p. 31/32 manoscritto traduzione). Per Hobbes, argomenta Dumouchel, non si dànno affatto emozioni "cartesianamente" chiare e distinte *prima* dell'interazione tra i soggetti coinvolti nell'interazione: "Le emozioni sono il risultato di un processo di negoziazione" (p. 28 manoscritto traduzione), un processo attraverso il quale i soggetti coinvolti si influenzano e si definiscono reciprocamente nelle loro stesse identità, preferenze, sensazioni. Da questo punto di vista, i fenomeni ai quali ci riferiamo parlando di emozioni non sono datità precostituite intraindividuali, come per lo più tendiamo a credere, ma momentanei risultati – "momenti salienti" (p. 28 manoscritto traduzione) delle incessanti interazioni nelle quali siamo coinvolti.

Dumouchel, che diversamente da Hobbes può contare anche sulle suggestioni evoluzionistiche, aggiunge: quell'"oggetto" al quale diamo nome emozioni ha ragion d'essere, per noi mammiferi simbolici, intensamente sociali e molto debolmente "istintivi", in quanto fornisce un preciso vantaggio adattativo. Il vantaggio consistente nella possibilità – questione, letteralmente, di sopravvivenza – di *coordinarci ininterrottamente* tra noi.

---

[11] Dumouchel si riferisce in particolare alla seconda edizione del testo hobbesiano, uscito nel 1651, due anni dopo il *Trattato sulle passioni dell'anima*, ricordando in nota che la prima edizione è del 1650.

La coordinazione sociale dei nostri comportamenti, e insieme dei significati che senza posa attribuiamo loro attraverso le nostre conversazioni, non va confusa, beninteso, con la sola cooperazione. La coordinazione è infatti anche, allo stesso tempo, condizione indispensabile a dar forma alle nostre rivalità e alle nostre competizioni. La coordinazione di cui stiamo parlando, scrive Dumouchel, è logicamente "anteriore sia alla competizione, sia alla cooperazione. Sono le emozioni che la realizzano" (p. 39 manoscritto traduzione.[2] Ed è questa più ampia coordinazione sociale, a venir modulata momento per momento dai nostri processi emozionali, attraverso azioni mimico-comportamentali e insieme linguistiche – azioni reciproche alla maniera di Georg Simmel, potremmo dire, e dunque a pieno titolo *azioni*, e non mere *reazioni* del corpo.[3]

L'ipotesi di socialità intrinseca del legame emozionale avanzata da Dumouchel è dunque allo stesso tempo, circolarmente, ipotesi di emozionalità intrinseca del legame sociale umano. Essa non va confusa, pertanto, in forza dell'assonanza terminologica, con l'ipotesi della "costruzione sociale delle emozioni" (Harré, 1986). Questo "costruttivismo" pone in luce, infatti, la relatività sociale – situazionale o culturale – delle emozioni, senza implicare, allo stesso tempo, una teorizzazione del "sociale" come a propria volta costitutivamente interattivo-emozionale.[4] Il saggio di Dumouchel, in altre parole, non è soltanto una proposta di *teoria sociale delle emozioni*, del genere di quelle "socio-costruttiviste", ma anche, allo stesso tempo, una precisa proposta di *teoria emozionale del legame sociale*.[5]

6. Con questi brevi cenni, siamo giunti appena alla soglia del percorso controcorrente al quale c'invita il saggio di Dumouchel, e del resto questo è il compito che tocca a una prefazione. Al lettore, ci auguriamo stimolato da queste note preliminari, la scoperta delle ingegnose quanto rigorose argomentazioni con le quali Dumouchel compone il quadro della sua ambiziosa proposta teorica, discutendo via via i vari snodi cruciali che ogni discorso sulle emozioni incontra sul proprio cammino.

Ma non ci sembrerebbe di aver adempiuto a questo compito senza aver almeno accennato a due questioni ancora, che ci sembrano molto importanti per comprendere la genesi del volume, da un lato, e le potenzialità intrinseche nella prospettiva che esso apre, dall'altro.

La prima questione è il debito scientifico che lo stesso autore dichiara apertamente verso la teoria dell'interazione umana sviluppata in decenni di studi straordinari dall'antropologo francese René Girard.[6] Una teoria per la quale l'unità di analisi del

---

[2] Cfr. anche Dumouchel (2000, 2001).

[3] Cfr. anche il recente Dumouchel (2005). Naturalmentre, l'azione va qui intesa in termini sociali, e non meramente individuali, come nelle correnti *istintiviste* sopra richiamate.

[4] In questa direzione si muove invece quel filone di studi sulla comunicazione, non richiamato da Dumouchel, che ha nome "costruzionismo sociale", nel quale la co-ordinazione è considerata un requisito primario dei processi comunicativi umani, tale per cui gli esseri umani, letteralmente, non "comunicano" ma "prendono parte a processi comunicativi" (cfr. Pearce, 1989).

[5] Tale proposta, noteremo, ha poco a che vedere con quelle che rimandano il legame sociale a particolari stati emozionali, o "sentimenti morali" (amore, comunitarismo, nazionalismo, ecc.: cfr. Dumouchel [2004]), dal momento che per Dumouchel il legame sociale ha natura emozionale in quanto, come abbiamo visto, è il nostro essere immersi in dinamiche regolate per via emotiva che ci fa esseri sociali, per così dire nel bene come nel male.

[6] L'autore è uno tra i più autorevoli studiosi delle teorie giorardiane, alle quali ha dedicato analisi attente e originali (cfr. Dumouchel, Dupuy, 1979), interpretandole nella prospettiva delle epistemologie

comportamento umano non è il singolo soggetto, ma, appunto, la più ampia dinamica di imitazione reciproca ininterrotta nella quale i soggetti umani sono coinvolti in permanenza, dando forma alle loro emozioni, ai loro gesti e ai loro pensieri dall'interno di questa stessa dinamica (cfr. Girard, 1961, 1978). Un'imitazione che va intesa come azione (azione reciproca), e non come mera ripetizione reattiva. Al cuore dell'analisi girardiana c'è un fenomeno eminentemente emotivo quale il *desiderio*, reinterpretato come esperienza intimamente *mimetica*, ovvero sempre immediatamente riferita a un'alterità-modello che la precede; e dunque come esperienza non prima soggettiva poi eventualmente sociale o intersoggettiva, come noi occidentali moderni tendiamo per lo più ("cartesianamente") a credere, ma immediatamente, intrinsecamente *sociale*. Si legga in proposito il seguente brano girardiano, tratto da un saggio recente, nel quale troviamo ribadita con chiarezza l'idea sociale di desiderio cara all'antropologo francese, e dal quale emerge con altrettanta chiarezza, ci pare, non bisognosa di ulteriori commenti, la continuità con la riflessione di Dumouchel:

> …il desiderio è un fenomeno sociale che prende le mosse da un desiderio già esistente, il desiderio della maggioranza per esempio, o quello di un individuo che prendiamo come modello, senza neppure rendercene conto, perché lo ammiriamo, perché tutti lo ammirano. La nostra esperienza soggettiva contraddice però la verità del nostro desiderio. Più tale desiderio è intenso, più ci sembra solo nostro. Ma questa esperienza è menzognera […]. Quando la maggior parte di noi occidentali moderni pensa al desiderio in generale, o più particolarmente al proprio desiderio individuale, crede fermamente di averlo scelto in autonomia, senza alcuna interferenza dall'esterno. Ci troviamo d'accordo con coloro che radicano il desiderio nell'Io, nel soggetto, nell'Ego, nelle famose "profondità della soggettività", ovviamente sempre ritenute "insondabili (Girard, 2004, pp. 25-26).

7. La seconda questione che è giocoforza richiamare, prima di concludere, concerne un'evidenza sperimentale prodotta dalle più recenti neuroscienze, che per le riflessioni di Dumouchel rappresenta un'importante conferma: la scoperta dei cosiddetti *neuroni specchio*, dapprima nei macachi e successivamente nell'uomo (Rizzolatti, Sinigaglia, 2006; Friedberg, Gallese, 2007). Una scoperta non menzionata nel volume di Dumouchel per la semplice ragione che al momento della sua uscita (1995) essa era ancora sostanzialmente ai suoi primordi, senza ancora la consistenza e il credito ricevuti successivamente, qualificandosi come una delle più importanti acquisizioni delle neuroscienze contemporanee.

I cosiddetti *neuroni specchio* sono una particolare tipologia di neuroni che, per esprimersi in breve, si attivano non soltanto mentre stiamo compiendo una certa azione o provando una certa emozione, ma anche mentre osserviamo altri compiere quella stessa azione o manifestare quella certa emozione. L'esistenza dei neuroni specchio rivela, in altre parole, come gli esseri umani siano costantemente impegnati in attività largamente inconsapevoli di *rispecchiamento reciproco*.

Non è questa la sede per dilungarsi nelle vaste implicazioni di questa scoperta, già da più parti sottolineate, per l'intera gamma delle scienze umane. Qui basterà sottolineare l'importanza delle implicazioni derivanti dal nesso tra la funzione dei neuroni specchio e l'ipotesi della natura sociale delle emozioni avanzata in questo libro. Implicazioni inerenti, crediamo, non soltanto l'ovvio supplemento di autorevolezza che

---

sistemiche e auto-organizzative (cfr. Dumouchel, Dupuy, 1983). E anche la presente proposta di teoria delle emozioni, scrive, "si ispira fortemente" a quella di Girard (n. 1, p. 15).

le ricerche sui neuroni specchio possono apportare alla teoria di Dumouchel, ma anche, meno scontatamente, il contributo che quest'ultima può portare a propria volta alla discussione in corso circa la cornice teorica più adeguata a valorizzare le potenzialità euristiche di quelle ricerche. Un contributo, pare a chi scrive, particolarmente efficace, per la limpida radicalità della "mossa d'avvìo" che consiste nello spostare l'unità di analisi dell'esperienza umana dall'individuo alla relazione, anticipata all'inizio di queste note con parole dello stesso Dumouchel: noi esseri umani, "quando giudichiamo delle emozioni, siano esse nostre o altrui, non limitiamo l'indagine a ciò che viene provato", ma "prendiamo in considerazione tutta la dinamica della relazione nella quale esse si inscrivono e i gesti che vengono effettuati".

8. L'idea che provare emozioni, potremmo dire a conclusione di queste note, significhi partecipare attivamente alla costruzione dei processi interattivi, sociali e culturali nei quali siamo coinvolti, come suggerisce Dumouchel, non ha soltanto rilevanti implicazioni scientifiche, ma anche non meno rilevanti, precise implicazioni etico-politiche.

Laddove la cultura espressionista richiamata in apertura a queste note pone al centro dell'esperienza esistenziale i processi di *liberazione soggettiva* da vincoli e condizionamenti esterni, l'idea che i processi emozionali sono *trame relazionali*, per dirla con le parole dell'epigrafe batesoniana posta a capo di queste note, porta le sfide esistenziali su di un altro piano: senza cessare di tenere accesa l'irrinunciabile scintilla della libertà, essa tiene accesa anche, allo stesso tempo, l'altrettanto irrinunciabile scintilla della *responsabilità sociale*.

Una responsabilità, beninteso, che non scaturisce da presupposti normativi astrattamente doveristici, sovrapposti e contrapposti al "movimento delle carni" richiamato da Dumouchel. Ma dalla presa d'atto che i movimenti anche più involontari e irriflessi del nostro corpo, ci piaccia o meno, sono *opere comuni*. Azioni che hanno effetti incessanti e irreversibili sugli altri e su noi stessi, e che a loro volta, circolarmente, sono già-da-prima intimamente debitrici delle azioni che gli altri non cessano di compiere verso di noi, in quel processo di attivo rispecchiamento reciproco che fa di noi esseri umani le creature più intensamente sociali dell'ecosistema.

Tra corpo e responsabilità, in altre parole, il nesso non può che essere stretto. pregnante e ineludibile. Come sapeva bene l'avvocato Clamence, straordinario protagonista di un romanzo di Albert Camus: "Ahimè, dopo una certa età ognuno è responsabile della sua faccia".

Bibliografia

Bauman, Z. (2000), *Liquid Modernity,* Polity Press, Cambridge (trad. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002).

Dumouchel. P. (2000), "Le corps et la coordination sociale ou les émotions", in N. Paquin, ed., *Réseau. Les ancrages du corps propre*, Montréal: XYZ éditeur, pp. 149-190.

Dumouchel, P. (2001), "Emotions, Signalling and Strategic Coordination", in *Emotional and Intelligent II: The Tangled Knot of Social Cognition*, Papers from the 2001 AAAI Fall Symposium, Technical Reports FS-01-02, AAAI Press, Menlo Park, California, pp. 109-116.

Dumouchel, P. (2004), "Y a-t-il des sentiments moraux?", in *Dialogue*, XLIII (3), pp. 471-489.

Dumouchel, P. (2005), "Trust as an action", in *European Journal of Sociology*, XLVI (3) pp. 417-428.

Dumouchel, P., Dupuy, J.-P. (1979), *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, Paris.

Dumouchel, P., Dupuy, J.-P., eds. (1983), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Seuil, Paris.

Freedberg, D., Gallese, V. (2007), "Motion, emotion and empathy in esthetic experience", in *Trends in Cognitive Sciences* Vol.xxx No.x (ancora in stampa?)

Girard, R. (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris (trad. it. *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Bompiani, Milano, 1965).

Girard, R. (1983), *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano.

Girard. R. (2004), *Il sacrificio*, Raffaello Cortina, Milano.

Harré, R., ed. (1986), *The Social Construction of Emotions,* Blackwell, London.

Jaynes, J. (1976), *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London (trad. it. *Il crollo della mente bicamerale*, Adelphi, Milano, 1996).

Lasch, C. (1979), *The Culture of Narcissism,* Warner Books, New York (trad. it. *La cultura del narcisismo, Bompiani,* Milano, 1981).

Maffesoli, M. (1990), *Au creux des apparences*, Plon, Paris (trad. it. *Nel vuoto delle apparenze. Per un'etica dell'estetica,* Garzanti, Milano, 1993).

Marcuse, H. (1957), *Eros and Civilization*, The Beacon Press, Boston (trad. it. *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964).

Rizzolatti, G., Sinigaglia, C. (2006), *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano.

Shils, E. (1951), *Tradition*, Faber and Faber, London.