



MASSIMO CERULO

Per una critica della ragione empatica. Dialogo con Anna Donise

Introduzione

Anna Donise è professoressa ordinaria di Filosofia Morale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli "Federico II", dove insegna Filosofia Morale.

Laureata in Filosofia Morale nel 1995 presso la medesima Università, ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Filosofia nel 2000. Ha trascorso numerosi periodi di ricerca in Germania alla Ludwig-Maximilian-Universität di Monaco di Baviera, l'Università di Osnabrück e l'Università di Heidelberg. Nel 2001 ha fruito di una borsa di studio annuale presso l'Università di Amiens e ha svolto le sue ricerche presso gli *Archives Husserl* di Parigi. Nel 2014 ha avuto una *Fellowship* presso l'Università di Bonn.

Dirige, insieme a Giuseppe Cantillo, la collana "Soggettività Psicologia Etica" (Guida editore) e, insieme a Roberto Mordacci, la rivista "Filosofia Morale/Moral Philosophy".

È membro del Comitato della Consulta Filosofica Italiana e del Consiglio Direttivo della Società Italiana di Filosofia Morale, fa parte del Collegio dei docenti del Dottorato di Ricerca in Scienze Filosofiche dell'Università di Napoli "Federico II".

Le sue ricerche si sono concentrate sul concetto di "soggettività" e sulle sue declinazioni etiche e gnoseologiche, con particolare riferimento al Neokantismo, alla Fenomenologia, alla teoria dei valori e alla riflessione sulla patologia psichica.

Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Empathy and recognition* («Itinerari» LX, 2021, pp. 113-133); *Corpo proprio e corpo altrui. Husserl e il costituirsi dell'identità* («Teoria», XLI/2021/1, pp. 91-109); *Simulare emozioni. Macchine morali o oggetti*

empatici? (in *Metafisica dell'immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*, a cura di P. Amato et al., Mimesis, Milano 2021, pp. 229-241); *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà* (Il Mulino, 2020); *The Levels of Empathy. A Phenomenological Contribution to Psychopathology*, («Thaumàzein», 7 2020, pp. 54-76); *Empatia negativa e disgusto. Una riflessione su ruolo dell'immagine in etica*, (in *Immagine e immaginazione*, a cura di L.V. Distaso, A. Donise, E. Massimilla, Fedoa University Press, 2020, pp. 125-145).

Nel dicembre 2021, Anna Donise è stata ospite presso il centro studi RILES del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli studi di Perugia, dove ha tenuto un seminario sul concetto di empatia. Questa intervista prende le mosse da quell'occasione di incontro scientifico.

Partiamo dal titolo del tuo lavoro: Critica della ragione empatica pubblicato per i tipi de il Mulino nella collana "Saggi". Il riferimento kantiano può dirsi emblematico della tua prospettiva di ricerca, nel senso che ha rappresentato un continuum dei tuoi studi, oppure è venuto focalizzandosi "per tentavi" nel corso della tua traiettoria di studiosa?

Il riferimento a Kant è decisamente centrale nel mio lavoro. Kant ci invita a pensare l'etica come universale e la sua difesa della ragione – come unico elemento che accomuna tutti gli uomini – va letta innanzitutto in questa chiave. Il concetto di uguaglianza che introduce è fondamentale per la riflessione etica contemporanea: siamo tutti uguali in quanto capaci di agire in base a moventi razionali (i doveri) e proprio per questo siamo anche portatori di dignità e dunque esseri da rispettare (i diritti). Preoccupato di salvaguardare l'universalità in etica, Kant ha delineato il concetto di ragione svincolandolo dalle inclinazioni, ovvero da tutto quanto gli appariva troppo legato all'individuale, al contestuale, e dunque parziale; così facendo non ha riconosciuto il valore cognitivo della sfera emotiva. Ha individuato un problema, ovvero il rischio di parzialità insito nelle etiche basate sui sentimenti, ma eliminando la sfera emotiva dal processo razionale ha, come dicono i tedeschi, buttato via il bambino con l'acqua sporca.

La mia idea – metto subito le carte in tavola – è che la dimensione emotiva ci consente di conoscere il mondo e quindi per una autentica “critica della ragione” non possiamo pensare di non tenerne conto. Se vogliamo capire come funzioniamo nel ragionare, nel decidere, nel valutare e nell’agire non possiamo in nessun caso rinunciare a una adeguata indagine sulla sfera emotiva che è parte integrante del nostro modo di conoscere e dunque di decidere razionalmente. E qui è fondamentale ripensare Kant: non bastano le categorie, lo spazio e il tempo, perché il nostro modo di conoscere il mondo comporta anche che le cose ci attirano, ci fanno paura, ci piacciono o ci infastidiscono. In questa prospettiva, la sfera emotiva diviene parte integrante del processo di elaborazione razionale.

Con buona pace di gran parte della letteratura corrente, soprattutto non scientifica, tu chiarisci da subito che empatia non è sinonimo di altruismo o bontà, emozioni positive oggi sempre più spesso à la carte nel discorso pubblico. Con tale ipotesi generale, che è anche uno dei punti di avvio del tuo lavoro, focalizzi l’attenzione sul nucleo concettuale dell’empatia e sulle sue sfumature etimologiche, partendo, chiaramente, dalla lingua tedesca. E concordo che non si possa prescindere dal “tornare” all’Einfühlung. E, dunque, a Husserl. Il quale, tuttavia, sosteneva che, in termini emotivi, l’empatia fosse «una parola sbagliata».

Sì, ho scelto di prendere le mosse dal concetto tedesco di *Einfühlung* (che significa la capacità di sentire dentro l’altro, dal verbo *fühlen* “sentire” con l’aggiunta della particella *ein* che implica il movimento dell’andare dentro) perché questo ci consente di smarcarci subito dalla connessione contemporanea – a mio avviso troppo stretta – con l’etica. L’*Einfühlung* è nel suo primo utilizzo un termine tecnico della riflessione estetica (il suo battista è uno storico e filosofo dell’arte, Robert Vischer in un saggio del 1872¹), che serve a indicare la nostra capacità di essere attivati emotivamente dall’osservazione di un’opera d’arte. Pochi anni

1. Cfr. R. Vischer, (1872), *Über das optische Formgefühl. Ein Beitrag zur Ästhetik*, in *Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem*, Halle/Saale, Max Niemeyer, 1927, pp. 1-44; trad. it. *Sul sentimento ottico della forma. Un contributo all’estetica*, in A. Pinotti (a cura di), *Estetica ed empatia. Antologia*, Guerini e associati, Milano 1997, pp. 95-138. Il termine venne poi tradotto in inglese ai primi del Novecento dallo psicologo Titchener con *Empathy*, termine

dopo fu Theodor Lipps a impiegare lo stesso termine non più solo in relazione agli oggetti, bensì anche nei confronti degli altri soggetti². L'essere umano – e così torniamo alla questione posta nella prima domanda – sente il mondo intorno a sé come emotivamente connotato: siano essi oggetti o soggetti. Nell'*Einfühlung* interpersonale il soggetto osservatore, a partire dai movimenti dell'altro che ha di fronte a sé, si trova a collocare inconsciamente nell'altro, i vissuti suoi propri, attivati dall'osservazione del comportamento e dei movimenti dell'altro.

È chiaro che il rischio di questo modo di pensare l'empatia è quello di descrivere un'attivazione del soggetto che non incontra mai l'autentica alterità. Nell'attivazione immediata ciò con cui entro in contatto sono i sentimenti che la vista dell'altro attiva in me. Molti fenomenologi come Husserl, Stein e Scheler criticarono la teoria lippsiana dell'empatia considerandola inadeguata a una autentica comprensione dell'altro³. Nell'idea lippsiana di empatia ci sarebbe una sostanziale copertura del vissuto altrui da parte del nostro vissuto. Se alla domanda sulla natura dell'empatia rispondiamo seguendo Lipps – questa la critica più ricorrente – ci accontentiamo di una teoria che tende a riconoscere poco il vissuto dell'altro nella sua reale *alterità*. In questo senso Lipps darebbe ragione di un'esperienza presente nelle nostre vite, come il contagio emotivo, ma non riuscirebbe a parlare di autentica empatia. È proprio per questo che Husserl considera il termine *Einfühlung* sostanzialmente sbagliato, in esso è implicito il rischio di

che nasce da un calco del greco *empathia*. Cfr. anche E.B. Titchener, *Experimental psychology of the thought process*, Macmillan, New York 1909.

2. Già nello scritto del 1900 *Ästhetische Einfühlung*, Lipps affronta il problema dell'empatia non soltanto dal punto di vista dell'estetica, ma anche nelle sue implicazioni etico-pratiche. Cfr. T. Lipps, *Ästhetische Einfühlung*, in «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», XXII (1900), J. A. Barth, Leipzig, pp. 415-450.

3. Husserl comincia a lavorare sul concetto di *Einfühlung* a partire dal 1905 e si può sostenere che la riflessione sull'esperienza dell'altro prenda forma proprio dal confronto con la teoria di Lipps sulla *Einfühlung*. Cfr. E. Husserl, *Zur Phanomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass erster Teil: 1905-1920*, in I. Kern (a cura di), *Husserliana XIII*, M. Nijhoff, The Hague 1973. Non a caso, quando Edith Stein, giovane allieva di Husserl a Göttingen, decide di dedicare la sua tesi di dottorato al tema dell'empatia, viene spinta dal maestro a cominciare con un accurato confronto con Lipps e il suo concetto di 'empatia'. Cfr. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhausen, Halle 1917; ora in edizione critica: *Edith Stein Gesamte Ausgabe*, M. A. Sondermann (a cura di), Freiburg, Herder, 2008; trad. it. *L'empatia*, Franco Angeli, Milano 1986.

fondare la relazione intersoggettiva su un concetto che non definisce una adeguata separazione tra le identità, lasciando indistinta la “proprietà” del vissuto in questione.

*Oltre a Husserl, uno dei tuoi riferimenti principali è Theodor Lipps. Tra l'altro, è tuo il merito di aver suggerito all'editore Orthotes di investire per portare all'attenzione della comunità scientifica la prima traduzione in lingua italiana di due saggi del filosofo tedesco (T. Lipps, *Scritti sull'empatia*, Orthotes 2020). Cosa conosciamo dell'empatia attraverso Lipps e come si differenzia rispetto all'analisi husserliana?*

Lipps è davvero importante per la storia del concetto di empatia. Per questo sono stata molto grata a Diego Giordano, coraggioso e raffinato editore, per la disponibilità a pubblicare questi saggi. Lasciami però esprimere la mia gratitudine anche verso il traduttore dei saggi, anche lui ottimo studioso di Lipps, Ivan Rotella. Insomma, è grazie a una sinergia di volontà se oggi possiamo leggere di Lipps qualcosa in più in italiano⁴.

Lipps, come dicevo già prima, è stato capace di portare il concetto di empatia all'interno della relazione intersoggettiva; ma per lui l'empatia è una fonte di conoscenza, un modo mediante il quale noi conosciamo le cose e le persone intorno a noi.

Lipps sottolinea con forza l'essere istintivo e immediato di tale relazione, polemizzando esplicitamente con una concezione “analogica” molto diffusa, oggi come allora: non devo pensare l'atto empatico come un processo razionale mediante il quale costruisco una analogia immaginando come mi sentirei se fossi al posto dell'altro. È molto noto un esempio che fa Lipps nel 1903⁵: uno spettatore

4. Il volume a cui fai riferimento, propone in traduzione italiana un saggio del 1903: Th. Lipps, *Einfühlung, innere Nachahmung, und Organempfindungen*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», 3, 2-3, pp. 185-204; e un saggio del 1904: Th. Lipps, *Weiteres zur «Einfühlung»*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», IV, pp. 465-519.

5. Th. Lipps (1903), *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, vol. I: *Grundlegung der Ästhetik*, Voss, Hamburg und Leipzig 1906.

che vede un acrobata (ma l'esempio c'è già in Adam Smith⁶) eseguire una *performance* pericolosa sperimenta "in prima persona" la sospensione dell'acrobata; egli, cioè, riproduce dentro di sé gli stessi movimenti condotti dall'acrobata, "imita" al suo interno le azioni osservate e, in questo modo, si identifica completamente, divenendo "tutt'uno" con l'acrobata e, allo stesso tempo, auto-oggettivando se stesso nell'acrobata. Nell'autentica empatia non c'è distinzione tra il mio io e quello altrui, o meglio non ci sono – per continuare con l'esempio – né il mio io, né l'io dell'acrobata, c'è piuttosto un io ideale; così come "ideale" è anche lo spazio nel quale avviene la relazione empatica: quando sentiamo il vuoto allo stomaco e la paura di cadere non siamo in un luogo reale, ma piuttosto in un luogo ideale che non è né la corda tesa sulla quale cammina l'acrobata, né la poltrona sulla quale il mio Io reale continua a essere comodamente seduto. È chiaro che l'identificazione non avviene con l'io empirico e concreto dell'acrobata; io continuo a non sapere nulla di lui e della sua storia personale.

Ma come dobbiamo pensare questa "imitazione" che caratterizza la relazione empatica? Partiamo dall'osservazione dei movimenti acrobatici dell'uomo sul filo: come abbiamo detto, un incedere insicuro o la momentanea perdita di equilibrio possono produrre in me, che sono l'osservatore seduto in poltrona, vissuti di paura o una spiacevole sensazione fisica di vuoto o di vertigine. Senza che io ne abbia consapevolezza, il corpo dell'acrobata con i suoi movimenti determina in me un processo imitativo. Questo processo inconscio e istintivo accade perché alla percezione visiva del corpo che si muove dell'acrobata, si associa l'aspetto "cinestetico", che è l'insieme dei contenuti sensibili che nascono in me dal guardare il movimento dell'altro.

La capacità empatica è quindi legata a due pulsioni presenti nell'uomo: l'impulso *alla manifestazione vitale* e l'impulso *alla imitazione esterna*. La prima è la caratteristica propria degli stati interni, come la tristezza o la gioia, di trovare espressione anche nei gesti esteriori: dal sorriso al pianto, dal rossore sul viso, al tremore del corpo. Nel momento in cui ci troviamo a osservare un gesto, entra in

6. «La folla quando guarda in alto verso un funambolo che danza, istintivamente si contorce, dimena e oscilla i corpi, come vede fare a lui, e come sente che dovrebbe fare se fosse nella sua situazione», A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, London/Edinburgh, Millar & Kincaid, 1759; trad. it. S. Di Pietro, *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano, 1995, p. 83; Cfr. Th. Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, cit.

gioco la seconda delle pulsioni identificate da Lipps come istintive: si attiva in me la tendenza alla mimesi, ovvero a riprodurre quel gesto. Ovviamente non si tratta di una riproduzione esteriore, corporea, ma piuttosto di una imitazione interiore e “mentale”, come precisa Lipps.

Il gesto che mi trovo a riprodurre mentalmente era però una “componente inseparabile, nella mia tristezza”; e dunque l’imitazione mi porta a riprodurre anche la “tristezza, che costituiva con esso un’unica esperienza vissuta”⁷.

Mi trovo così a rivivere lo stato interno che avevo vissuto quando avevo compiuto quei gesti. Non si tratta però – lo ripetiamo ancora una volta – di un ragionamento: tutto accade su un piano «inconscio», precisa Lipps, un piano che esclude la consapevolezza e che mi consente di sperimentare la sensazione, e di sentire in prima persona la tristezza espressa dai movimenti e dai gesti dell’altro. La tristezza o l’allegria che si attivano in me vengono però attribuite all’altro. L’impulso di imitazione mi spinge così a un’attività mimetica che è sostanzialmente imitazione interiore, mentale, psichica. Lipps è stato recuperato dai neuroscienziati che hanno scoperto i neuroni specchio perché la sua idea sembra funzionare molto bene come cornice teorica di queste scoperte: nel percepire le cose intorno a noi ne imitiamo interiormente i movimenti. Non si tratta di una imitazione del corpo, ma di una imitazione inconscia.

La grande differenza tra Husserl e Lipps è tutta qui: per il primo la comprensione dell’altro presuppone una netta separazione; nell’empatia lippsiana si corre costantemente il rischio di coprire l’altro con i nostri vissuti e di non riconoscerlo nella sua differenza.

Dal mio punto di vista, però, Lipps descrive un momento della nostra relazione all’altro diverso da quello di cui parla Husserl, molto più originario e fondante. Si tratta di un momento che è fondamentale indagare. Senza una adeguata comprensione di questi momenti che precedono la netta distinzione tra vissuti propri e vissuti altrui diventerebbe: 1. difficile capire la genesi di una parte considerevole dei nostri comportamenti; 2. impossibile dare una adeguata descrizione

7. Th. Lipps, *Erkenntnisquellen. Einfühlung*, in *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig 1909, cap. XIII, pp. 222-241; trad. it. *Fonti della conoscenza. Empatia*, in S. Besoli, M. Manetta, Martinelli (a cura di), *Una “scienza pura della coscienza”: l’ideale della psicologia in Theodor Lipps*, in «Discipline filosofiche», XII, 2, 2002, pp. 47-62, qui p. 53.

anche dei momenti successivi, nei quali le identità sono separate e in grado di riconoscersi reciprocamente.

Etica ed empatia, dunque, vanno separate. Tuttavia, se ripensiamo in particolare a Bernard Williams, risulta chiaro come fra le due vi sia un rapporto stretto ma alquanto complesso. I giudizi morali possono maturare attraverso la pratica empatica? E, viceversa, è possibile partire da una specifica forma di etica per produrre un processo empatico?

Voglio subito chiarire: non intendo sostenere che le emozioni non abbiano un ruolo fondamentale nell'agire morale e nell'agire razionale, al contrario! Voglio solo sostenere che sentire le emozioni degli altri non sempre ci porta a essere più compassionevoli o più etici nelle nostre scelte. È facile chiarire il punto ricorrendo all'esempio del sadico: il sadico sente molto bene i vissuti e le sofferenze dell'altro ed è tanto più pericoloso quanto più raffinata è la sua capacità empatica. Ma il sadico è solo un esempio: la sofferenza dell'altro può spingerci alla fuga perché troppo difficile da sostenere, la sua gioia può scatenare invidie o risentimenti. Anche la relazione squisitamente simpatetica – nella quale io ho già un atteggiamento accogliente nei confronti dell'altro – ha i suoi rischi, in campo etico: posso preferire coloro verso cui provo simpatia, a scapito degli altri, magari distanti o sconosciuti; in fondo tutte le dinamiche familistiche e di clan sono basate su e cementate da legami simpatetici.

È chiaro, tuttavia, che un nesso tra etica ed empatia c'è, ma l'empatia va pensata come una preconditione del ragionamento morale: l'empatia consente di sentire e di conoscere. La dimensione empatica è ciò che permette di sentire la connotazione emotiva del mondo. In questo senso non è possibile pensare alcuna forma di etica che ne possa fare a meno.

Arriviamo alla tua innovativa “teoria stratificata dell'empatia”. Per spiegarla, credo sia necessario chiarire termini specifici quali: unipatia, fusione, contagio emotivo, simpatia. E, inevitabilmente, parlare anche dell'influenza di Max Scheler.

Assolutamente sì! Il riferimento teorico più forte per la costruzione di una teoria stratificata dell'empatia è stato sicuramente Scheler, in particolare la riflessione che propone nella seconda edizione di *Essenza e forme della simpatia*, uscito nel 1922⁸. Scheler ha innanzitutto il grande merito di aver riconosciuto la rilevanza di una dimensione originaria e fusionale – l'unipatia o *Einsfühlung* (parola nella quale al posto della particella “ein” troviamo il pronome “eins” che vuol dire uno o unico, quindi traducibile anche con “sentire unico”) – come fondamento della nostra capacità relazionale. Nell'ipotesi di Scheler i momenti unipatici più evidenti sono quelli che si collocano all'origine della nostra storia da un punto di vista filogenetico ed ontogenetico. La «primitiva vita psichica dei popoli», così come «i fatti della vita psichica infantile» mostrano che l'individuo singolo con i suoi sentimenti, le sue idee e i suoi pensieri emerge solo a un certo punto dello sviluppo. Ovviamente possiamo parlare di questa dimensione originaria e unipatica solo nel momento in cui ne siamo usciti: il progressivo individualizzarsi della soggettività e l'emergere dell'io rendono possibile l'indagine su questa dimensione fondante, che rappresenta il passato originario. L'unipatia, in questo senso, è elemento *primo* da un punto di vista ontologico (perché fondante), mentre, da un punto di vista gnoseologico, riusciamo a riconoscerla e a descriverla solo *dopo* aver attraversato la separazione dei vissuti e aver definito la nostra individualità.

La stratificazione proposta da Scheler sottolinea che in realtà l'unipatia è il caso limite del contagio emotivo: nella nostra vita adulta sperimentiamo difficilmente la perdita unipatica dell'identità, mentre capita a tutti di vivere esperienze di contagio, ad esempio nella folla.

La stratificazione di Scheler è molto importante anche per un'altra ragione, ovvero la distinzione tra ri-sentire (*nach-fühlen*) e co-sentire (*mit-fühlen*). Il ri-sentire (che va inteso nel senso di sentire i vissuti dell'altro dopo – *nach* in tedesco – che lui li ha provati) implica la capacità di sentire il vissuto provato dall'altro: la sua tristezza, la sua allegria, la sua rabbia o il suo dolore. Questo livello, che di fatto supera la dimensione unipatica, riguarda la capacità di sentire il vissuto dell'altro, differenziandolo dal proprio. È un livello nel quale emerge con chiarezza il portato cognitivo delle emozioni: sentire l'altro significa conoscerne alcuni

8. M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923; trad. it. a cura di L. Boella, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano, 2010.

aspetti, avere un “sapere” su di lui. Il livello successivo secondo Scheler sta nella capacità di essere accoglienti e simpatetici nei confronti dell’altro: è il co-sentire, il sentire insieme con lui. Per Scheler è molto importante differenziare questi due momenti, perché è rilevante distinguere tra la capacità di sentire e comprendere il vissuto altrui e la capacità di accoglierlo e reagire ad esso in maniera “simpatetica”, prendendo in carico suoi vissuti. Si tratta infatti di due momenti radicalmente differenti. È chiaro che una autentica relazione simpatetica nasce solo se si è acquisita la capacità di differenziarsi dagli altri e di riconoscere e comprendere il loro vissuto come appartenente a loro. Dunque, è evidente che non c’è simpatia senza empatia. Tuttavia, è del tutto normale che, invece, ci possa essere capacità di sentire i vissuti altrui (empatia) senza simpatia.

Continuerei con le tipologie di empatia che caratterizzano la tua teoria.

Io ho accolto l’idea della stratificazione dei vissuti emotivi, ampliando e analizzando in maniera più dettagliata soprattutto quella che Scheler chiama sfera del ri-sentire (*nach-fühlen*), che ho già chiarito essere sostanzialmente “cognitiva” (pur trattandosi della capacità di sentire le emozioni altrui) e connessa – per dirla con Nussbaum – con una “intelligenza delle emozioni”. Ho voluto mostrare che la sfera ri-sentire non si limita alla capacità di sentire i vissuti altrui, che caratterizza quella che oggi chiameremmo “empatia emotiva”; ma riguarda anche la capacità che possiamo chiamare “empatia immedesimativa”, sottolineando che essere capaci di ri-vivere e ri-sentire il vissuto altrui non significa solo sentire l’emotività che lo attraversa, ma comporta anche la capacità di comprendere quella reazione emotiva in un quadro di senso più ampio. In fondo è questo il livello al quale ci si riferisce normalmente quando si parla di empatia. È a questo livello di empatia che si adatta perfettamente un noto esempio di Stein: se un amico viene da me e mi racconta che ha perduto suo fratello io mi rendo conto del suo dolore (Stein, 1917). Il dolore è collocato all’interno di una cornice di senso che mi consente di immedesimarmi e di empatizzare con il vissuto altrui.

A questo livello della stratificazione, emerge l’aspetto più cognitivo della relazione empatica: noi sentiamo l’altro (empatia emotiva), ma possiamo parlare

di autentica immedesimazione solo quando all'aspetto squisitamente emotivo si aggiunge (e, attenzione: non si sostituisce!) un sapere relativo alla sua situazione, al contesto nel quale si muove. La capacità di attribuire all'altro un punto di vista diverso dal proprio e, nello stesso tempo, anche delle intenzioni, delle speranze o progetti e aspettative, emerge nel bambino solo a un certo punto dello sviluppo. Ma emerge - e questo è, secondo me, un punto davvero rilevante - nello stesso momento in cui il bambino diviene consapevole di avere intenzioni, speranze, progetti *propri*. Il proprio emerge nel differenziarsi dall'altrui.

Da questa dimensione immedesimativa credo sia essenziale distinguere ancora una "empatia comprendente e narrativa", che riguarda sostanzialmente la nostra capacità di empatizzare anche senza avere il corpo dell'altro di fronte a noi, grazie alla nostra capacità immaginativa. Sentiamo il vissuto altrui anche nel leggere un racconto e questa dimensione è essenziale quando, ad esempio, da storici cerchiamo di comprendere le vicende di un determinato personaggio del passato, da Giulio Cesare a Adolf Hitler; oppure quando da psicologi cerchiamo di comprendere le vicende di un caso clinico che non abbiamo presente in carne e ossa davanti a noi, ma del quale leggiamo la descrizione: è un'empatia che richiede un importante sforzo immaginativo, a partire da un sapere sull'altro.

Infine, credo sia necessario riconoscere che la simpatia, ovvero la capacità di "prendere in carico" l'altro, si colloca su un piano diverso rispetto alla capacità di sentire e comprendere l'altro e i suoi vissuti.

Scheler sostiene che «noi siamo abitati dagli altri». Mentre Kant parlava del «nostro caro sé che tendiamo a proteggere». Dove si situa l'empatia in queste due visioni intersoggettive apparentemente contrapposte?

La contrapposizione è, come tu dici, solo apparente. In effetti Kant sostiene che proteggiamo il nostro caro sé "mascherandoci" e nascondendo a noi stessi le nostre vere intenzioni o – come lui scrive con una straordinaria modernità – i nostri "segreti impulsi". In sostanza, mettendo in discussione tutto quanto ha sostenuto fino a quel momento (siamo nella Seconda sezione della *Fondazione*

della metafisica dei costumi⁹), ci spinge a riflettere sul fatto che è veramente difficile, per noi, esseri collocati tra due mondi – intellegibile e sensibile –, essere trasparenti a noi stessi. In fondo, per proteggere l'idea che abbiamo di noi stessi, ci attribuiamo intenzioni nobili e ci raccontiamo di aver agito sempre in buona fede o per ragioni morali.

Scheler sviluppa proprio questo punto e sottolinea che molto spesso non riusciamo a entrare in contatto con le nostre autentiche intenzioni, né con i nostri autentici moventi. Ma – aggiunge – questo accade non solo perché ci raccontiamo di essere migliori di come siamo in realtà (come aveva già detto Kant), ma anche perché questa opacità della coscienza è un tratto costitutivo della natura umana.

Le intenzioni, le opinioni, le convinzioni, ma anche i desideri e i bisogni, sono almeno nella prima parte della nostra vita frutto dell'ambiente e del contesto nel quale cresciamo e non sono i nostri “veri” desideri, le nostre “vere” opinioni, ecc. È in questo senso che dobbiamo intendere il nostro essere abitati dagli altri: il nostro divenire individui comincia con l'acquisire e l'assorbire gran parte dal mondo intorno a noi. Poi, progressivamente, dobbiamo imparare a – come scrive Scheler – tirare fuori la testa dal flusso del contesto e della tradizione e affermare la nostra autonomia¹⁰.

Il ruolo delle varie forme dell'empatia in questo senso mi sembra fondamentale: unipatia e contagio ci consentono di essere permeabili e di strutturarci in relazione al contesto, ma progressivamente impariamo a differenziarci dagli altri e a riconoscere che quel determinato vissuto appartiene all'altro e non a me. In sostanza, impariamo a entrare in contatto con ciò che noi siamo (che vogliamo, che desideriamo, che crediamo giusto, ecc.) differenziandoci progressivamente dagli altri.

9. I. Kant, Ak IV, p. 409; *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di F. Gonnelli, Laterza, Roma Bari 2002, p. 45.

10. M. Scheler (1912), *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in *Gesammelte Werke III: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern/München, 1955; trad. it. *Gli idoli della conoscenza di sé*, in *Il valore della vita emotiva*, Guerini e Associati, Milano 1999, p. 119.

Potremmo dunque affermare che l'empatia si fonda sul tempo, sulla dimensione temporale, sull'intermonadicità corporea? In tal senso, la domanda sul ruolo svolto dal contesto sociale mi sembra inevitabile. Quanto conta, nella pratica empatica, quella che in sociologia viene definita "costruzione sociale della realtà"?

Come dicevo, l'individuo si costituisce nella relazione con la realtà, che è innanzitutto la realtà sociale. Ci costituiamo acquisendo come nostri i vissuti che caratterizzano il nostro ambiente circostante: "noi viviamo innanzitutto nelle direzioni del sentire del nostro ambiente, genitori, famiglia, educatori"¹¹. Il movimento che costituisce l'io è quello del riconoscere progressivamente la proprietà dei vissuti nei quali ci formiamo: da bambini tendiamo ad acquisire abitudini, opinioni, tradizioni, culti, orientamento politico dell'ambiente nel quale cresciamo. Ma anche in età più adulta può accadere di accorgersi di aver acquisito abitudini e visioni del mondo del proprio ambiente o della propria famiglia, senza averne neanche piena consapevolezza. Ed è proprio qui il potere vincolante della tradizione, che ci porta a considerare reazioni e atteggiamenti tramandati come nostri, senza riuscire ad avere la minima consapevolezza dell'origine di quei vissuti. Ma è questo anche il potere della realtà sociale all'interno della quale nasciamo. Ad esempio, si può avere una fede religiosa o una opinione politica che non è frutto del nostro percorso individuale, delle nostre scelte autonome e consapevoli, ma legata solo al nostro sentirci parte di una famiglia e delle sue tradizioni. Come ha notato il filosofo napoletano Aldo Masullo, il vero fondamento, un fondamento nascosto perché precedente la costituzione dell'identità, è la dimensione comunitaria¹². Al fondamento della soggettività c'è la negazione di una totalità indistinta, per affermare un elemento distinto e separato: *Omnis determinatio est negatio*, per dirla con Spinoza. Questo processo di negazione conduce, al contempo, anche all'occultamento del fondamento, visto che lo stesso istituirsi della ragione soggettiva comporta l'oblio del fondamento che è funzionale al costituirsi dell'individuo.

11. *Ibidem*.

12. Cfr. A. Masullo, *La comunità come fondamento*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1965; Id., *Il senso del fondamento* (1967), a cura di Giuseppe Cantillo e Chiara de Luzenberger, Editoriale scientifica, Napoli, 2007.

Sostieni dunque che essere empatici non significhi essere buoni. Tuttavia, essere empatici può indicare essere giusti, ovvero funzionali per il mantenimento dell'ordine e della coesione sociale? Il punto ha a che vedere col processo di riconoscimento (Anerkennung) che riguarda non soltanto le persone – visione prettamente sociologica – ma anche, inevitabilmente, gli oggetti?

L'uso contemporaneo del tedesco *Anerkennung* riguarda in maniera quasi esclusiva proprio la dimensione etica e sociale dell'uomo. In questa prospettiva il concetto di "riconoscimento" si intreccia con quello di "identità" e richiama alla mente le battaglie per l'uguaglianza dei diritti che possono essere intese come "lotte per il riconoscimento" delle diverse identità in gioco.

Ma il concetto di riconoscimento ha un significato più ampio e non bisogna necessariamente pensare che solo chi è in grado di riconoscere può essere riconosciuto. Se pensiamo il riconoscimento come non strettamente vincolato a una mutualità bidirezionale, è possibile "riconoscere" anche altri esseri oltre a coloro i quali sono, a loro volta, capaci di riconoscimento. Tale prospettiva in quanto più ampia, tende a inglobare la prima, considerandola come una sua parte.

Seguendo Lipps possiamo pensare a un "riconoscimento empatico" come a una relazione immediata ed emotiva che coinvolge direttamente il soggetto che riconosce e non riguarda solo i soggetti, ma anche gli oggetti. Ovviamente ci si può chiedere che tipo di potere conflittuale abbiano gli oggetti, incapaci di mettere in campo una "lotta" per essere riconosciuti. Anche nel caso del confronto fra soggetti (come nel caso della hegeliana "lotta per il riconoscimento") lo scontro è veramente possibile solo quando due identità sono sufficientemente sviluppate da produrre un conflitto, mentre, come ha notato Fanon¹³, se le identità sono più vulnerabili o meno strutturate, si corre il rischio del "misconoscimento". Nel caso in cui il misconosciuto non è in grado di avanzare pretese, il mancato riconoscimento delle sue qualità può generare sfruttamento e ingiustizie senza che egli possa avanzare alcuna pretesa, almeno in prima persona (è il caso degli animali, dell'ambiente e di tutto ciò che non è a sua volta capace di riconoscimento, compresi i soggetti che hanno perso questa capacità, non l'hanno ancora acquisita o non l'avranno mai).

13. Cfr. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris 1952; trad. it. *Pelle nera, maschere bianche*, Edizioni ETS, Pisa 2015.

In effetti, come tu dicevi, credo sia rilevante indagare il riconoscimento empatico inteso come uno strumento cognitivo della soggettività, mentre credo debba essere depotenziato come strumento dell'etica. La dimensione emotiva e valutativa è infatti immediatamente presente nel nostro stare al mondo, però proprio perché è un elemento istintivo, ma anche plasmato dalle abitudini e dal contesto, non può essere esclusivo fondamento del nostro giudizio. Il riconoscimento empatico resta però parte determinante della nostra conoscenza e della nostra capacità di deliberazione.

In sociologia, uno dei principali studi empatici è quello svolto da Susan Shott. Secondo l'accademica statunitense, l'empatia si configura come una sorta di ponte sociale tra due diversi stati esperienziali o sfere di esperienza. Si tratta di un'espressione emotiva attraverso cui ci si rende conto che un'altra persona è soggetto di esperienza come sé stessi: agisce in base alla cultura e alle norme emotive di riferimento, compiendo atti volitivi e cognitivi. In tale discorso, capire quel che sente, vuole e pensa l'altro/a è elemento essenziale della convivenza umana nei suoi aspetti sociali, politici e morali. Empatizzando l'altro/a, si prende "in carico" la sua prospettiva e, nello stesso tempo, si dà il via a uno scambio di esperienze che rappresenta una prova che, in termini husserliani, «il mondo al di fuori di noi esiste». Si tratta della messa in opera di un riconoscimento che si basa su un confronto attivo e continuo con l'altra persona. Riconoscendola, si riflette sulla propria esistenza e ci si "mette in gioco". Cosa criticherebbe di tale visione sociologica, per quanto così brevemente sintetizzata?

La teoria di Shott mi sembra convincente per tanti aspetti: i sentimenti empatici sono fondamentali per la convivenza umana. Io contesto solo il fatto che sentire i vissuti altrui implichi in maniera quasi automatica la "presa in carico" di questo altro. Credo piuttosto che soprattutto ai livelli più bassi della stratificazione, in cui l'aspetto cognitivo e consapevole è meno accentuato, accada molto spesso che al sentire seguano reazioni molto diverse. Utilizzando ancora Lipps, possiamo riconoscere che l'empatia può essere anche "negativa" e l'altro con il suo corpo e i suoi movimenti può determinare una reazione di attrito, che non genera reazioni positive e accoglienti, ma conflitto, e dunque sentimenti spiacevoli. Nel caso dell'attrito, la richiesta dell'altro soggetto acquisisce un significato partico-

lare, perché diviene “richiesta nel senso della richiesta ostile o dell’introdursi di qualcosa di nemico in me”¹⁴, di qualcosa che è rivolto *contro* di me. L’aspetto negativo dell’empatia non deve essere sottovalutato perché è anche ciò che ci consente di spiegare come si producono i processi di separazione del singolo, che determinano il costituirsi dell’individualità. È la forza del negativo, con il suo generare attrito, fastidio e dispiacere, che consente di prendere le distanze dall’altro, definendo innanzitutto i confini del soggetto stesso. L’empatia non può connotarsi in termini esclusivamente positivi: la nostra relazione immediata con il mondo è fatta anche di attrito, orrore e disgusto. Tuttavia, deve essere chiaro che se l’empatia è un meccanismo naturale come l’istinto, la positività o la negatività, che connotano sempre la relazione empatica, sono legate anche al contesto culturale, e dunque possono essere in gran parte modificate dall’esperienza e mediante l’educazione.

Questa duplice connotazione dell’empatia negativa è rilevante: da un lato si tratta di un sentire costitutivo dell’essere umano, che proverà sempre nel corso della sua vita esperienze sgradevoli e “disgustose”, ma dall’altro i contenuti di tale disgusto possono in parte variare in base alla cultura o ai valori in base ai quali cresciamo. Benché la capacità di provare orrore e disgusto sia quindi innata, viene

14. Se l’empatia è intesa come un meccanismo inconscio nel quale il corpo, l’espressione e il movimento dell’altro richiedono una mia attivazione, che sarebbe poi una sorta di partecipazione mimetica e inconscia all’attività stessa, è chiaro che di fronte a un’attività che è per me connotata come spiacevole oppure connotata culturalmente come riprovevole (o, ancora, oggetto di una rimozione, si pensi all’omosessualità), la reazione del soggetto può essere molto netta. La forza della reazione dipende, in sostanza, dal sentirmi invitato e coinvolto dall’azione in prima persona e dal contesto sociale nel quale sono collocato. Cfr. Th. Lipps, *Einfühlung und ästhetischer Genuss*, in «Die Zukunft», 54, 1906, pp. 100-114; trad. it. *Empatia e godimento estetico*, in S. Besoli, M. Manetta, Martinelli (a cura di), *Una “scienza pura della coscienza”: l’ideale della psicologia in Theodor Lipps*, cit. pp. 31-45, qui p. 38. Lipps è un riferimento importante per Freud, che riprende in maniera evidente elementi dell’impianto psicologico lippsiano. In particolare, nel meccanismo dell’empatia negativa troviamo alcune delle caratteristiche che Freud mette all’opera per spiegare il funzionamento della psiche e, nello specifico, dei meccanismi di difesa: dalla ‘rimozione’ allo ‘spostamento’, passando per il ‘rifiuto’ e la ‘negazione’. Cfr. S. Freud, *Die Verneinung*, in GW XIV, 1925, pp. 11-15; trad. it. *La negazione*, in *Opere*. Vol. 10: *Inibizione, sintomo e angoscia* (1924-1929), Bollati Boringhieri, Torino 1989.

effettivamente acquisita e prende forme concrete solamente nel corso della vita e attraverso la socializzazione.

In conclusione, Lipps è riuscito a pensare l'empatia come una fonte di conoscenza e per questo rimane uno straordinario antidoto contro quelle letture semplificate che fanno dell'empatia un sinonimo di bontà o di compassione, confondendo il modo in cui l'essere umano *è* fatto, con il modo in cui noi *vorremmo* che fosse. Se l'obiettivo dell'appello contemporaneo all'empatia è migliorare il mondo o almeno le forme di relazione intersoggettiva, l'unico modo che abbiamo per riuscirci è cominciare con il capire sempre meglio come funzioniamo. Si può dire che il compito della filosofia è aiutarci a capire come mai in quanto esseri umani siamo capaci, come ha detto Musil, tanto di critica della ragion pura, quanto di cannibalismo.