



GIULIA SALZANO

L'“enigma oscuro”. Luci e ombre dell'empatia

La nozione di “empatia” ha conosciuto, negli ultimi decenni, una fioritura di studi specialistici che investono campi d'indagine eterogenei, basti pensare, a titolo esemplificativo, all'interesse che questo concetto ha suscitato nell'ambito delle scienze cognitive, delle neuroscienze, della psicopatologia e della pedagogia¹. Anche nel dibattito pubblico si è assistito all'emergere di una crescente attenzione nei confronti delle capacità empatiche, spesso invocate con entusiasmo quali qualità del tutto positive di cui la società contemporanea sembra essere sempre più carente², eppure la centralità che l'empatia ha assunto, in domini scientifici così come nel quotidiano, pare risolversi in un vago appello a un concetto dal senso assai sfuggibile o in un suo impiego settario e subordinato ad altri scopi. La confusione e la strumentalizzazione che ne derivano assumono una più netta configurazione sul piano etico, laddove si delinea una vera e propria polarizzazione tra coloro i quali ravvisano in essa la panacea per tutte le forme di conflittualità, antagonismo e incomprensione, a partire dalla quale dover costruire il discorso etico³, e chi ne invalida *in toto* la valenza morale, sostenendo di doversi posizionare *contro* l'empatia, vero e proprio ostacolo etico, sinonimo

1. In via del tutto indicativa si rimanda, per ciascun ambito, rispettivamente a: F. Vignemont, e T. Singer, *The empathic brain. How, when and why?*, in «Trends in Cognitive Sciences», (2006)10, pp. 435-441; E. Pacherie, *L'empathie et ses degrés*, in *L'empathie*, A. Berthoz & G. Jorland, Editions Odile Jacob, Paris 2004, pp. 149-181; V. Gallese, *The “Shared Manifold” Hypothesis. From mirror neurons to empathy*, in «Journal of Consciousness Studies», (2001)8, pp. 33-50; T. Fuchs, *Levels of empathy—Primary, extended, and reiterated empathy*, in V. Lux & S. Weigel (Eds.), *Empathy: Epistemic problems and cultural-historical perspectives of a cross-disciplinary concept*, Palgrave Macmillan, London 2017, pp. 27-47; A. Bellingreri, *Il metodo educativo “centrato sull'empatia”*, in «Studium educationis», XIV (2013)2, pp. 8-17.

2. Secondo il filosofo britannico Roman Krznaric «la grande sfida del ventunesimo secolo è quella di espandere una terza ondata di empatia che abbia il potere di spazzare via i deficit empatici che affliggono la società contemporanea». R. Krznaric, *Empathy. Why it matters and how to get it*, Penguin, New York 2014, p. 237.

3. Tra i principali sostenitori di tale posizione è possibile annoverare Simon Baron-Cohen il quale ritiene che l'empatia costituisca il «solvente universale» in cui ogni problema

di partigianeria, offuscamento delle proprie capacità razionali o, addirittura, di smarrimento di sé⁴. Prima di adoperare la nozione di empatia, attribuendole funzioni specifiche e determinati compiti in virtù dei quali collocarsi nello scacchiere del dibattito contemporaneo, occorrerebbe comprendere in termini critici cosa si intenda esattamente per essa.

Il volume *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*⁵ di Anna Donise risponde puntualmente a tale esigenza, operando una chiarificazione concettuale di questo termine assai «equivoco ed equivocato»⁶. Rinunciando a logiche dicotomiche, che prevedono la necessità di schierarsi *pro* o *contro* la pregnanza etica dell'empatia, l'opera si pone su un piano d'analisi differente, antecedente agli usi specifici del concetto, effettuando, come dichiarato sin dal titolo, una kantiana indagine delle condizioni di possibilità e dei limiti dell'esperienza empatica. L'evocativo sottotitolo, invece, testimonia che il passo indietro compiuto non intende procedere nella direzione di un radicale trascendimento delle implicazioni e delle ricadute etiche di uno studio condotto sul concetto di empatia. Al contrario, l'iniziale allontanamento assume il senso profondo dell'*epochè* fenomenologica, di un *décalage* necessario per l'acquisizione di una visione d'insieme tale da consentire una puntuale e attenta analisi del vissuto empatico sul piano fondativo, portandone a chiarificazione le strutture essenziali. Tale prospettiva consente di interrogarsi anche sulle forme devianti, sulle zone d'ombra e sulle criticità dell'esperienza empatica, analizzandone i legami che intesse con la crudeltà, per poterne, solo allora, estrarne il potenziale etico. Sulla scorta di tali premesse, la risposta dell'autrice in merito alla *vexata quaestio* circa il "valore" morale dell'empatia perviene a una chiara formulazione: l'empatia è la *precondizione* del discorso etico ma non può costituirne l'elemento fondante. Non può dunque esserci un'etica empatica ma, al contempo, non si darebbe alcuna etica senza empatia. L'intera opera intende focalizzarsi su questo complesso,

può trovare la propria (ri)soluzione. Cfr. S. Barhon-Cohen, *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà*, Cortina, Milano 2012, p. 160.

4. Per una sistematica trattazione di questa tesi si veda P. Bloom, *Contro l'empatia. Una difesa della razionalità*, Liberilibri, Macerata 2019.

5. A. Donise, *Critica della ragion empatica*, il Mulino, Bologna 2019.

6. Cfr. A. Pinotti, *Empatia: un termine equivoco e molto equivocato*, in «Discipline filosofiche», XII (2002) 2, Quodlibet, Macerata 2002.

eppure indissolubile rapporto, incoraggiando l'avanzare dell'empatia nell'ambito della filosofia etica, senza scadere in approcci dogmatici e autonomismi tendenti a sottovalutare i rischi che si annidano nell'esperienza empatica, banalizzandola entro la forma di un monolitico vissuto di irenica apertura all'altro. La ridefinizione di questo legame riflette, per Donise, la vera sfida dell'etica contemporanea, vale a dire quella di costruire una morale che non si basi su presupposti idealistici, mettendo a tacere paradossi che pure abitano l'umano, ma che muova da istanze di natura antropologica, mostrandosi capace di mettere in campo strategie correttive e solide pratiche etiche. Il richiamo a Kant non si esaurisce nella sola scelta del titolo, il quale offre relevantissime coordinate mediantei cui orientarsi nella trattazione complessiva del testo. Oltre a dichiarare l'andamento della propria indagine, con *Critica della ragione empatica* Donise intende costruire un'etica su base razionale. Ben lungi dall'inerire a predisposizioni caratteriali, l'empatia viene riconosciuta, su base lippsiana come una vera e propria fonte di conoscenza⁷, una facoltà umana che può essere indagata, compresa ed esercitata. L'autrice parte dalla concezione dell'*Einfühlung* di Theodor Lipps, non soltanto per mere ragioni storiografiche, in quanto tra i primi a riconoscere una piena dignità filosofica al concetto, trattandolo in modo sistematico, ma perché il filosofo di Wallhalben accorda all'empatia un portato cognitivo, facendola ergere a modalità attraverso la quale poter comprendere il mondo e soprattutto l'altro come emotivamente connotati⁸. Per Donise, ciò consente di riconoscere che la domanda su cui occorre incardinare la riflessione etica non possa riferirsi a quanto si abbia empatizzato con l'altro – come se si trattasse di un valore misurabile, di un quantitativo che, incrementato, condurrebbe a un immediato progresso della dinamica relazionale – quanto piuttosto a come adoperare questo portato conoscitivo veicolato dall'empatia e a come agire con gli strumenti della ragione sulla conoscenza dell'altro, immediata e mediata, interpretativa e spontanea, che l'esperienza empatica ci offre.

La ricca trattazione dell'autrice permette di rispondere a molteplici quesiti e numerose esigenze che emergono da un'approfondita disamina del vissuto empa-

7. T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie* (1909), tr. it a cura di A. Pinotti, *Fonti della conoscenza: empatia* in «Discipline filosofiche», XII, (2002)2, p. 47.

8. A. Donise, op.cit., p. 53.

tico e delle diverse implicazioni ad esso sottese, le quali vengono accuratamente affrontate nelle quattro sezioni in cui è ripartito il testo. La riflessione è inaugurata da una ricostruzione storiografica e filologica di quella che può definirsi, adoperando un'espressione di Slaby, «la sorprendente carriera»⁹ della nozione di empatia la quale gode di una propria dignità concettuale piuttosto recente, raggiunta a seguito di una serie di speculazioni sul termine *sympathy* che hanno catalizzato il dibattito seicentesco, per lo più in ambito anglosassone. Donise dunque parte da quelli che sono i prodromi della riflessione più squisitamente filosofica intorno all'*Einführung*, attraversando gli usi e i significati acquisiti dall'empatia nella tradizione estetica e nel filone romantico, fino a pervenire alla più strutturata trattazione offerta da Lipps il quale, come accennato in apertura, pur prendendo le mosse dall'ambito estetico, riconosce nell'empatia un vero e proprio modo di conoscere o, meglio di riconoscere, la vitalità del mondo e dell'altro. Il sapere che essa trasmette passa per un *sentire*, un *πάθει μᾶθος*¹⁰, configurandosi in un'attivazione immediata, irriflessa e istintiva, in un'auto-oggettivazione di sé nell'altro, a cui Lipps dà il nome di “imitazione”.

Il filosofo tedesco, autore di una prima vera e propria teoria empatica, volta a descriverne natura, modalità, e caratteristiche precipue, costituisce dunque il punto d'approdo del primo movimento dell'analisi del testo. A partire da tali premesse, nella seconda sezione, Donise avanza la propria proposta teorica, proponendo una «teoria stratificata dell'empatia»¹¹. Le matrici filosofiche di tale concezione empatica risultano essere principalmente, oltre che Theodor Lipps, Edmund Husserl e Max Scheler. Dell'impianto lippsiano, come anticipato, l'autrice assume l'aspetto cognitivo dell'empatia; pur essendo spontanea e irriflessa, essa *dice* del mondo e dell'altro, o meglio della vita che li abita. Alla tradizione fenomenologica, invece, Donise attinge per acquisire, a un tempo, una solida

9. J. Slaby, *Empathy's Blind Spot*, in «Medicine, Health Care and Philosophy», (2014) 17(2), p. 249.

10. Da intendere, più che nell'accezione eschilea di saggezza mediata dalla sofferenza, in quella masulliana di fondamentale conoscenza patica, di un *sentire* la vita provandola, sebbene occorra specificare che per il filosofo napoletano tale dimensione sia assolutamente privata e che pertanto il fondamento patico dell'altro sia ontologicamente inaccessibile. Cfr. A. Masullo, *Pateticità e indifferenza*, il Nuovo Melangolo, Genova 2003.

11. A. Donise, op. cit., p. 11.

base metodologica e uno specifico orizzonte speculativo entro cui calare la propria disamina del vissuto empatico. L'idea stessa di considerare l'empatia come un atto complesso e stratificato emana dalla trattazione di ascendenza husserliano-steiniana. Le riflessioni del padre della fenomenologia sull'*Einfühlung* hanno il merito di estendere il senso stesso dell'esperienza empatica oltre i limiti della sola comprensione dell'altrui vissuto emotivo. Per Husserl, in polemica con la teoria dell'imitazione lippsiana, in cui egli ravvisa il rischio di una confusione dei vissuti (quello dell'empatizzante e dell'empatizzato), l'empatia, prima ancora di essere esperienza del vissuto dell'altro, costituisce l'esperienza trascendentale dell'alterità stessa. In quest'ottica, l'indagine fenomenologica dell'*alter ego* consente di tenere insieme molteplici dimensioni, in parte già individuate da Lipps nel dittico *sapere-conoscere*, inscrivendole entro una specifica legge di fondazione secondo la quale «il vissuto precedente è condizione necessaria ma non sufficiente del vissuto seguente»¹². L'empatia non si riduce a semplice attivazione emotiva ma si costituisce come un vissuto complesso e multistadiale che coinvolge anche i piani cinestesico, cognitivo ed ermeneutico. Tale stratificazione riverbera l'articolata struttura che sottende la soggettività stessa, come evidenziato proprio dalla tradizione fenomenologica. Nel secondo volume delle *Idee*¹³, Husserl differenzia tre piani che caratterizzano l'*ego*: il piano trascendentale dell'Io puro (*Ur-Ich*), quale polo dell'attività intenzionale della coscienza, il piano psichico delle sedimentazioni delle *cogitationes*, che identifica il soggetto concreto nel proprio specifico flusso di vissuti, e infine il piano spirituale il quale individua l'*ego* personale che si delinea nel commercio con il mondo e con gli altri. Come illustrato anche nella *Quarta Meditazione cartesiana* – che precede la riflessione husserliana sull'esperienza dell'alterità, sull'*Einfühlung* e sull'*intersoggettività monadologica* – la fenomenologia compie un'operazione di scavo dell'io per cui, riconosciuto lo stato nucleare dell'*ego* trascendentale, lo si erge ad orizzonte entro cui comporre la dimensione psico-fisica, intessendo possibilità di variazioni, sedimentazioni di vissuti e abitudini¹⁴. Tale stratificazione egologica non deve indurre a conce-

12. Ivi, p. 136.

13. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia trascendentale*, vol. II, ed. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

14. Cfr. E. Husserl, *Le conferenze di Parigi, Meditazioni cartesiane*, a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano 2020, pp. 227-240.

pire il soggetto come suddiviso in piani a sé stanti, chirurgicamente sezionabili e separabili. L'*ego* trascendentale è indissolubilmente ancorato al *Leib* per cui ogni strato della soggettività non può trascendere la dimensione del corpo vivo. Per Husserl la stratificazione, che emerge nell'operazione trascendentale di portata a chiarificazione fenomenologica delle strutture essenziali dell'*ego*, ovvero nell'affrontare la questione dell'*auto-costituzione*, deve essere riconosciuta anche nell'altro, percepito non a caso come *alter ego*. Da qui l'intricata configurazione dell'esperienza empatica che, irradiandosi dal campo percettivo a partire dalla presenza dell'altro *Leib*, investe il piano psicofisico (e dunque elementi di natura cinestesica, atti cognitivi, percettivi e immaginativi, ed emotivi) e personale (innescando atti di natura spirituale, e dunque implicando la dimensione dialogica, interpretativa e interattiva). Tale prospettiva evidenzia come la trattazione fenomenologica dell'esperienza empatica metta in rilievo il ruolo fondativo che l'*Einfühlung* esercita nel processo di costituzione della soggettività, non soltanto sul piano personale, in cui l'io struttura i suoi aspetti caratteriologici, i propri valori, le proprie abitudini e credenze, in virtù dello scambio mondano e sociale, ma nel complesso della struttura egologica. L'incontro con l'altro non innesca il solo «trasferimento di senso»¹⁵, per cui l'*ego* che percepisce il corpo dell'altro attribuisce a quest'ultimo una vitalità intenzionale e tutto ciò che essa comporta, ma implica il risuonare nell'*ego* empatizzante, nel suo stesso flusso coscienziale, di quella medesima vitalità. La radice *hinein-fühlen* sembra infatti incoraggiare una duplice interpretazione del termine empatia, indicando non soltanto la capacità di sentire *dentro l'altro*, di presentificare, sebbene non *originaliter* - ovvero non in maniera autentica, immediata - l'interiorità della sua coscienza, ma anche un *sentir l'altro dentro* di sé, nel senso del riconoscimento di sé in quell'alterità così simile eppure incommensurabilmente diversa, in quell'altra singolarissima concrezione di quel medesimo *ego* trascendentale che struttura il proprio io: l'altra monade. Per tale motivo, nel tradurre la nozione di *Einfühlung*, Enzo Paci aveva preferito il termine più inconsueto ma efficace di «introsentirsi»¹⁶.

La teoria stratificata proposta da Donise si propone di integrare due prospettive inizialmente contrapposte, come quella lippsiana e quella husserliana, al fine

15. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 313.

16. E. Paci, *Tempo e verità nella filosofia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, p. 249.

di mostrare come sia possibile sopperire alle criticità e ai limiti che ciascuna, nelle proprie differenze, presenta, facendole interagire in un'ottica di mutua implementazione. La prospettiva della stratificazione consente, infatti, di combinare la dimensione unipatica individuata da Lipps con un graduale processo di differenziazione dei vissuti che matura, secondo l'autrice, ad un livello più cognitivo dell'attivazione empatica, quello identificato con il nome di *empatia emotiva*¹⁷. Donise riconosce il rischio insito nella teoria lippsiana che Husserl rileva, di rimanere involuppati entro un gioco di sovrapposizioni nel quale, più che mirare all'esperienza dell'altro, il soggetto empatico sembra ricadere su se stesso, nell'analisi della propria attivazione emotiva traslata sull'altro, il quale viene appreso unicamente come punto d'appiglio per l'innesco dei propri vissuti. Ciò nonostante, la netta separazione che Husserl dichiara fin dall'inizio, ponendo alla base dell'*Einfühlung* la *modificazione intenzionale*¹⁸, allo scopo di garantire un rinvio a ciò che non può darsi in carne ed ossa, non risulta, agli occhi dell'autrice, meno problematica della tesi lippsiana. Concependo l'empatia come l'esperienza dell'altro nell'immanenza della coscienza, l'impianto teorico husserliano muove dall'irriducibile consapevolezza di una falda originaria: la sfera del proprio. In quest'ottica, secondo Donise, la prospettiva husserliana non può esimersi dall'assunzione di alcuni presupposti che non consentono di dar ragione di alcuni fenomeni che sembrano richiamare in causa il piano unipatico, vale a dire la dimensione in cui non si pone alcuna differenza tra l'identità dell'empatizzante e quella dell'empatizzato, fusi in un unico vissuto¹⁹. L'autrice segnala l'esigenza, filosofica ed etica, di riabilitare la dimensione fusionale contro cui la tradizione fenomenologica aveva puntato il dito. La teoria stratificata di Donise è infatti fondata

17. «nella nostra stratificazione dei vissuti empatici l'empatia emotiva si limita a essere la capacità di sentire il vissuto emotivo altrui differenziandolo dal proprio». A. Donise, op.cit., p.123.

18. «Ciò che viene così esperito in quella modalità fondata di un'esperienza primordialmente non riempibile, di un'esperienza non originariamente autodata, ma che dimostra sempre ciò che è indicato, è "l'estraneo". Esso è dunque pensabile solo come analogo del proprio. Esso emerge necessariamente, in forza della sua costituzione di senso, come "modificazione intenzionale" del mio io, che è oggettivato per primo, e del mio mondo primordiale: l'altro è dunque, dal punto di vista fenomenologico, una "modificazione" del mio io». E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 317.

19. A. Donise, op.cit., p. 91.

proprio sulla dimensione unipatica quale preconditione dell'esperienza empatica husserlianamente intesa. L'acquisizione di tale piano consente di condurre l'analisi dell'*Einfühlung* a livelli di maggior profondità che antecedono la costituzione stessa dell'"io". Per l'autrice, l'influenza fondamentale esercitata dall'*unipatia* è suffragata da studi di natura ontogenetica e filogenetica, svolti in ambiti eterogenei come quelli della psicologia, dell'antropologia e dell'etnografia²⁰. Essa, inoltre, offre importanti strumenti per l'analisi di vissuti in cui anche il soggetto già strutturato, la persona interagente nell'orizzonte sociale e mondano che definisce lo strato meno profondo dello scavo egologico effettuato da Husserl, esperisce una confusione dei propri tratti distintivi, un venir meno della propria identità - come nel caso del coinvolgimento nelle folle o dell'esperienza erotica - ovvero quello che Scheler definisce un ritorno allo stadio pulsionale che precede le identità individuali²¹. Tale prospettiva, per quanto apparentemente lontana dalle istanze husserliane, sembra catalizzare sempre maggior attenzione nell'ambito della fenomenologia contemporanea, la quale - guardando non solo a Scheler ma anche ad autori come Merleau-Ponty, per l'importante contributo che il filosofo francese ha apportato all'indagine fenomenologica del piano fusionale con l'introduzione della nozione di chiasma²², così come allo stesso Husserl - procede nel senso dell'individuazione di una *intenzionalità transcorporea*²³. L'integrazione dei piani empatici esaminati da Lipps e Husserl entro una teoria unitaria è portata

20. L'autrice rinvia, in particolare agli studi etnografici di Lévy-Bruhl, alle indagini antropologiche di De Martino e al lavoro dello psicologo Hartmann 1869. Cfr. L. Lévy-Bruhl, *Le funzioni mentali nelle società inferiori*, Newton Compton, Roma 1970; E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, a cura di M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2020; E. Hartmann, *Philosophie des Unbewußten*, Olms, Berlin, 1869.

21. A. Donise, op. cit., p. 92.

22. Il fenomenologo francese, contrario ad ogni filosofia che prenda le mosse dal presupposto della netta separazione tra oggetto e soggetto, ricorre alla figura retorica del chiasma per proporre un approccio relazionale, capace di superare polarizzazioni o dicotomie, per mettere in risalto la correlazione, il mutuo ed essenziale co-implicarsi di dimensioni non ancora irregimentate in forme escludentesi ed oppostive. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1969, pp. 155-183.

23. A tal proposito si confronti: J. Brudzińska, *Lived body and intentional embodiment. New perspectives on phenomenological anthropology*, in «Dialogue and universalism», 2018(4), pp. 245-259.

a compimento dall'autrice mediante il ricorso ad alcune intuizioni scheleriane tra le quali: la concezione della soggettività in termini processuali - secondo cui l'*ego* si costituisce «tirando fuori la testa spirituale dal flusso»²⁴ unipatico, che fa dell'originale allievo di Husserl, l'ideale ponte teorico tra i due pensatori - e le riflessioni sulla dimensione del *Mitfühlen*, a cui è ispirata la formulazione dell'ultimo strato dell'empatia analizzato dall'autrice, ossia lo stadio simpatetico. Entrando nel merito della "teoria empatica a strati", Donise rielabora le proprie fonti di attingimento andandole a ricomporre entro una struttura ripartita in cinque strati. Il primo coincide, dunque, con la dimensione fusionale descritta da Lipps e Scheler. Solo a partire da tale piano fondativo è possibile concepire l'esperienza empatica come una progressiva maturazione del proprio sé, un graduale perimetrarsi della soggettività, che si staglia su uno sfondo confusivo. Il secondo livello identificato corrisponde allo stadio del *contagio emotivo* in cui il soggetto empatizzante è inondato dal vissuto proveniente dall'altro senza però veder alterata la propria identità, come invece avviene nel sottostante piano unipatico. Eppure, immediata e irriflessa, tale attivazione emotiva non scaturisce da una consapevole condivisione dello stato emotivo che si riconosce nell'altro, la quale inerisce, piuttosto, a livelli superiori, a maggiore investimento cognitivo, del vissuto empatico. Tali stadi si identificano con la dimensione dell'*empatia emotiva* e con quella dell'*empatia immedesimativa*, nelle quali all'attivazione emotiva si associa, rispettivamente, il riconoscimento dell'alterità del vissuto esperito e la collocazione di questo *Erlebenis* nel contesto di provenienza, vale a dire nella situazione esperienziale vissuta dal soggetto empatizzato. L'empatia immedesimativa, in particolare, perviene ad una vera e propria conoscenza che non si esaurisce nel riferire il vissuto empatico all'*alter ego* che lo esperisce, ma investe anche la situazione in cui ha avuto origine. L'immedesimazione implica pertanto l'innescamento della capacità immaginativa di sostituirsi all'altro, comprendendo il reticolato di motivazioni entro cui egli agisce e la costellazione di tratti caratteriali, interessi, influenze, che ne orientano la condotta, determinandone i vissuti. Tale attivazione immette entro l'orizzonte dell'*empatia comprendente* in cui il punto di vista dell'altro è approfondito mediante il ricorso ad elementi narrativi e immaginativi che ne restituiscono una rappresentazione più complessiva. A tale dimensione

24. A. Donise, op. cit., p. 139.

può intrecciarsi anche la capacità valutativa, ovvero il riconoscimento di un'assonanza o di una distanza nei confronti del vissuto dell'altro, da cui dipende lo sviluppo di dinamiche di partecipazione. Quest'ultime caratterizzano l'ultimo livello di attivazione empatica, ossia quello simpatetico, il quale non si limita ad intersecare atti di diversa natura nella direzione della comprensione dell'altro, ma, rinsaldando la possibilità di condivisione, dischiude la possibilità di un agire condiviso.

La terza sezione dell'opera si focalizza sulla «messa alla prova»²⁵ della stratificazione precedentemente esposta, calandola entro un ambito specifico: quello della psicopatologia. L'autrice si richiama al modello jaspersiano del pluralismo metodologico²⁶, nato proprio da un'istanza di maggior comprensione del vissuto del paziente, spesso ridotto ad un elenco di sintomatologie da sussumere entro una categoria medica già data. Per Jaspers l'eccessiva tensione alla tassonomizzazione dell'approccio clinico comporta lo smarrimento dell'individualità del soggetto e del suo vissuto. Pertanto egli si rivolge alla fenomenologia, o meglio, al metodo descrittivo che la contraddistingue, per poi inscrivere entro un più complesso reticolato di approcci la cui combinazione tenta di ridurre quell'abisso che separa il terapeuta dal vissuto patologico, senza però obliare la consapevolezza di non poterlo mai colmare. Appare evidente come nel cuore della speculazione jaspersiana, che prende abbrivio da cogenti necessità cliniche, riposi proprio la questione empatica. Basandosi sull'esperienza clinica e filosofica di Jaspers, Donise ha modo, non solo di mostrare come l'approccio terapeutico debba tener conto della molteplicità delle dimensioni co-implicate nel vissuto empatico, ma anche di leggere il vissuto patologico sulla scorta dei molteplici strati empatici. Basandosi sul duplice versante del significato dell'*Einfühlung*, messo in evidenza dalla riflessione fenomenologica, l'autrice evidenzia come le patologie che ineriscono al vissuto empatico riguardino tanto i modi di relazionarsi all'altro quanto la costituzione della propria stessa singolarità, la quale non può esimersi dal legame intersoggettivo. L'adozione di una prospettiva multidimensionale consente di interpretare

25. Ivi, p. 145.

26. A tal proposito cfr. G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, Il Mulino, Bologna 2020, in particolare il capitolo intitolato *Il pluralismo metodologico e la fenomenologia nella psicopatologia di Karl Jaspers*.

la patologia come un'alterazione di uno degli stadi che strutturano l'esperienza empatica, o come deviazione del loro articolarsi. Come accentuato nell'ultima parte dell'opera, tale discrasia dei livelli empatici non si esprime esclusivamente in forme patologiche ma rappresenta una concreta possibilità cui ogni soggetto, nella propria quotidianità, è esposto. Ogni qual volta si lascia cadere nel vuoto un'attivazione emotiva senza mettere in moto strategie comportamentali atte a prendersene carico, ogni volta che ci si abbandona in balia di tale investimento o che, di contro, il coinvolgimento dei piani più profondi dell'esperienza empatica viene soffocato da prestazioni razionali, in altre parole, a ogni determinazione di un cortocircuito tra i livelli emotivo, sensibile e cognitivo dell'empatia, si esperisce un'alterazione della propria capacità empatica.

L'ultima sezione del testo costituisce il cuore etico della trattazione, dedicato alla delucidazione del tipo di rapporto che intercorre tra empatia e morale. Donise considera un *fatale errore* banalizzare il concetto di *Einfühlung* nei termini di una bonaria apertura all'altro, declinando l'invito a un'etica che si risolva nel semplice appello a "essere più empatici". Per l'autrice, la vera posta in gioco non è accrescere il proprio *sentire empatico* a fini morali, bensì quello di ampliare la consapevolezza della complessa articolazione delle dimensioni implicate dall'empatia allo scopo di inaugurare una profonda riflessione sulle strategie eticamente costruttive, da poter mettere in campo per accentuarne gli aspetti positivi e, al contempo, correggerne l'inclinazione verso la deriva di alcuni livelli o verso forme deviate di attivazione empatica. Per Donise, l'empatia assolve la fondamentale funzione di accostare l'altro a sé, tuttavia ciò non può indurre a sottostimare i rischi che tale avvicinamento può comportare. L'autrice, pertanto, passa in rassegna quelli che sono i cattivi usi di questo «zoom cognitivo»²⁷, rappresentato dall'empatia, tratteggiando una *fenomenologia della crudeltà* la quale non scaturisce da un semplice *deficit* empatico, ma che anzi si serve proprio della capacità di sentire l'altro. I fenomeni dell'empatia negativa, del disgusto, del rifiuto, così come le dinamiche di controllo, di ricatto emotivo, di assoggettamento, di sadismo, coinvolgono, in modalità e misure differenti, i vari strati empatici. Eppure

27. A. Donise, op. cit., p. 13. Per l'autrice l'empatia costituisce una vera e propria lente di ingrandimento capace di avvicinare il vissuto altrui mitigando, quindi, la tensione all'universalizzazione della speculazione.

ciò non deve incoraggiare l'assunzione delle posizioni bloomiane, accennate in apertura, che ingaggiano una lotta al valore etico dell'empatia. L'attenta analisi offerta da Donise decostruisce le argomentazioni del professore di Yale, per le quali l'*Einfühlung*, traducendosi in forme di faziosità o travolgimento emotivo, ostacolerebbe ogni condotta etica. Tali critiche, infatti, possono coinvolgere solo specifici livelli dell'attivazione empatica, vale a dire quello simpatetico, nel primo caso, per quanto concerne l'accusa di parzialità, e, nel secondo, la base unipatica del vissuto empatico. Costituendo un fenomeno ben più composito, l'empatia può dunque correggere tali limiti, facendo leva sugli altri stadi che la caratterizzano. La *pars costruens* della trattazione di Donise consiste proprio nel promuovere l'assunzione di pratiche correttive capaci di farsi carico della complessità dell'empatia, andando a incidere su specifici livelli, per favorire l'attivazione o il ridimensionamento del coinvolgimento, e riequilibrare le differenti componenti del vissuto. Tuttavia, occorre rilevare che la stratificazione del vissuto empatico, definita da rapporti fondativi intesi in termini fenomenologici²⁸, non si iscrive entro un orizzonte gerarchico, definendo una sorta di tassonomia empatica. Come sottolineato dall'autrice, ogni livello viene hegelianamente conservato nell'attivazione dello stadio superiore e continua a esercitare la propria influenza. Gli strati empatici sono dunque porosi e mobili, e determinano il caleidoscopico statuto fenomenologico del vissuto empatico. L'investimento del solo piano unipatico, se non confluisce entro i piani più elevati dell'empatia cognitiva, potrebbe favorire fenomeni di assoggettamento dell'empatizzante, irretito dal vissuto dell'altro nell'impossibilità di attribuirlo a chi lo esperisce *originaliter*. Allo stesso modo il solo investimento cognitivo potrebbe tendere alla strumentalizzazione del vissuto dell'*alter ego*, incidendo razionalmente su di esso al fine di esercitarne un controllo, o a una radicalizzazione dell'oggettivazione della situazione dell'empatizzato nella quale la conoscenza soffoca il sentire patico per cui si tende a ignorare la specificità di quella che Schütz definisce la situazione biograficamente determina-

28. Rapporto che Merleau-Ponty sintetizza in *Fenomenologia della percezione* nella seguente formula «[...] il fondato si dà come una determinazione, un'esplicitazione del fondante senza perciò poterlo mai riassorbire; tuttavia il fondante non è primo nel senso empiristico e il fondato non ne è semplicemente derivato, poiché il fondante si manifesta proprio attraverso il fondato» M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003, p. 506.

ta dell'agente e l'unicità del suo bagaglio esperienziale, del suo personale *stock of knowledge*²⁹, sostituendolo con il proprio. In quest'ottica, empatizzare scadrebbe in un mero sostituirsi all'altro, applicando schemi concettuali che non gli appartengono e che scaturiscono da un altro flusso di coscienza, da un'altra situazione, da un *Leib* che occupa un altro posto, in definitiva, da un *alter ego*.

La ricca disquisizione proposta dall'autrice non si limita ad affrontare le numerose problematiche finora esposte ma offre significativi spunti per ulteriori riflessioni incentrate sulla complessa questione del legame intersoggettivo. La comprensione dell'altro, come sottolinea Donise, rappresenta una questione che valica gli interessi specifici della riflessione fenomenologica e l'ambito della filosofia etica. Valorizzata nel proprio portato conoscitivo, essa costituisce un fondamentale strumento ermeneutico, ergendosi a punto nevralgico di tutte le *Geisteswissenschaften*. Grimaldello attraverso cui accedere all'alterità, il vissuto empatico offre nuovi strumenti attraverso cui poter analizzare le forme di interazione sociale. Come evidenziato dalla tradizione fenomenologica, che si lasci cadere nel vuoto, che si traduca in un'attivazione negativa o positiva, l'*Einfühlung* chiama in causa il soggetto empatizzante³⁰. Indipendentemente dal tipo di reazione, dall'effettivo farsi carico o meno del portato conoscitivo veicolato dall'empatia, il soggetto empatizzante è dunque sollecitato a rispondere all'altro e dell'altro che si presenta. Persino le forme di indifferenza che, come tratteggiato dalla fenomenologia della crudeltà proposta da Donise, pure costituiscono una possibile risposta empatica, non possono sottrarsi alla dinamica sociale, anche soltanto nelle modalità dell'interazione negata, di una reciprocità mancata, di una potenzialità non estrinsecata. Ogni forma di legame sociale può dunque essere letta come una diversa risposta all'esperienza empatica. In quest'ottica può essere utile integrare

29. A. Schütz, *The structures of the Life-World*, vol. I, T. Luckmann (ed.), Heinemann, London 1974, p. 7.

30. Oltre all'originale riflessione levinassiana sulla questione del volto e della responsabilità, si rimanda alla filosofia responsiva di Wandenfels, la quale pare svilupparsi proprio all'ombra dell'indagine fenomenologica sull'*Einfühlung*. Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Jaca Book, Milano 2004; B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*.

la sociologia empatica promossa da Natalia Ruiz-Junco³¹ con la teoria degli strati empatici presa in esame da Donise. Tale intersezione consente di leggere i *cammini empatici* individuati dalla sociologa - ovvero la traiettoria terapeutica, che prende in cura il vissuto dell'altro, strumentale, che sottopone la comprensione dell'altro ai fini utilitaristici, e quella auto-trascedente, caratterizzata dalla costruzione di un orizzonte d'azione condivisa- come differenti forme di attivazione degli strati empatici e di combinazione di questi livelli e dalle strategie intersoggettive cui danno vita. L'impianto teorico di Cooley e l'assetto terminologico che correda le analisi dell'interazionismo simbolico, cui si richiama Ruiz-Junco, offrono importanti strumenti concettuali con cui approfondire lo studio dell'empatia. Se, seguendo la scia lippsiana, Donise si interroga anche sulle attivazioni empatiche negative, la diade goffmaniana *honest e contrived*³² permette di inaugurare nuovi scenari d'indagine sulle forme "coatte" di attivazione empatica, di artificiosa e strumentale empatizzazione che viene richiesta, ad esempio, nel caso di alcune professioni, come una sorta di abilità da esibire nel proprio *curriculum*. L'analisi dell'*Einfühlung*, inoltre, conduce a interrogarsi sulla possibilità di estrinsecare gli aspetti che sottendono alla descrizione dell'ultimo livello empatico, in cui fanno il loro ingresso le nozioni di partecipazione e condivisione. Tale stadio costituisce un punto di svolta tanto nell'esperienza empatica, virando verso la simpatia, quanto nel processo di costituzione della soggettività in rapporto all'altro, immettendo entro la prospettiva del "noi". Come segnalato da Husserl, la reciproca comprensione veicolata dall'empatia, stabilisce «una unità reale tra noi»³³ pertanto, in termini schütziani, il modello interattivo della *you-relation* con cui è stata condotta l'analisi fenomenologica dei precedenti piani empatici, ovvero quello

31. N. Ruiz-Junco, *Advancing the Sociology of Empathy: A Proposal*, in «Symbolic interaction»: (2017)40, pp. 414-435.

32. Tale coppia concettuale emana dall'approccio drammaturgico offerto da Goffman. Essa non identifica due categorie comportamentali opposte bensì elementi che ricorrono, mescolandosi, in ogni condotta sociale. Dal punto di vista di Goffman, ogni interazione è infatti caratterizzata da una componente di *artificiosità* in quanto l'attore è chiamato ad adattare il proprio comportamento al contesto nel quale deve operare, al *frame* in cui si iscrive la propria azione. Cfr. E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 81-83.

33. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, in *Husserliana XIII*, a cura di I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag 1973, p. 473.

dello sguardo unidirezionale di un'egoità rivolta verso un'altra, deve lasciar spazio a quello della *we-relation* caratterizzata dall'incidenza della reciprocità, fattore discriminante le due forme di legame sociale. Anche in questo caso, rifacendosi alle regole della fondazione fenomenologica, occorre sottolineare che l'approdo alla prima persona plurale non implichi una rottura con la singolarità dei soggetti di cui si compone il *noi*. Tale passaggio richiede un'attenta analisi concernente le modalità con cui l'empatia unidirezionale si compone entro le logiche dell'*em-patia reciproca*, mostrando come, tornando ancora una volta a Hegel, il fondo unipatico del "noi fusionale" si riaffermi dopo il passaggio alle interazioni io-te, nella forma del noi, in cui le singolarità si combinano. Quest'apertura del dittico io-tu, o meglio, *ego-alter ego*, su cui l'analisi fenomenologica impernia la propria indagine del vissuto empatico, invita a riflettere sulla possibilità di adottare modelli triadici, ampliando la trattazione dell'*Einfühlung* all'esperienza del terzo o meglio di quel terzo che, levinassianamente, «mi guarda negli occhi dell'altro»³⁴.

Per quanto concerne il ruolo che l'empatia esercita sulla costituzione dell'identità del soggetto, risulta interessante intersecare l'analisi condotta da Donise con un'altra teoria stratificata del vissuto empatico, intessuta da Serge Tisseron³⁵ a partire da premesse non di natura fenomenologica bensì psicoanalitica. Quest'ultimo pone a fondamento della propria stratificazione i livelli di maggior investimento cognitivo, ovvero le dimensioni identificate da Donise nei termini di empatia emotiva e immedesimativa, definendo tale stadio del vissuto empatico come fase identificativa in cui l'alterità si presenta con le proprie caratteristiche e connotazioni emotive al soggetto empatizzante. Il secondo stadio, invece, getta le basi per la reciprocità relazionale. In essa l'altro non è solo riconosciuto come il portatore di stati emotivi ma elevato a *partner* di un'interazione per cui egli accede al soggetto empatizzante per esperire sé stesso, per rispecchiarsi. A questa forma narcisistica di riconoscimento segue la fase di quella che Tisseron definisce *empathie extimatisante*, in cui si innesca un'esperienza speculare a quella del rispecchiamento dell'empatizzato, andando però a coinvolgere l'empatizzante stesso, il quale si lascia esplorare dall'altro apprendendo aspetti di sé mediante quanto è restituito dal vissuto dell'empatizzato. Tale stadio definisce le condizioni per

34. E. Lévinas, op.cit., p. 218.

35. S. Tisseron, *L'empathie au cœur du jeu social*, Albin Michel, Paris 2010.

lo sviluppo di una vera e propria dimensione intersoggettiva, fondata sul mutuo riconoscimento, su quello che Donise definisce, mutuando un'espressione dalla psicologia contemporanea³⁶, il piano dell'*empatia reciproca*, in cui si consolida la fiducia, e si definiscono le dinamiche dell'azione condivisa.

Critica della ragion empatica è un testo che si fa carico delle nuove sfide che caratterizzano la filosofia etica contemporanea, affrontando alcune annose questioni spesso lasciate in sospeso nell'interrogarsi sul complesso nesso intersoggettivo. Il lungo itinerario nelle pieghe più recondite della trattazione dell'empatia raccoglie il lascito dell'analisi fenomenologica ponendosi come obiettivo la chiarificazione e la dissoluzione delle aporie che abitano la concezione husserliana dell'*Einfühlung*, senza avanzare alcuna vana pretesa di risoluzione di quell'«enigma oscuro»³⁷ che, per il padre della fenomenologia, rappresenta l'esperienza dell'altro. Richiamandosi all'immagine con cui Donise inaugura il proprio scritto, ossia all'orrore con cui Aleksej Aleksandrovič Karenin scopre l'abisso che lo separa dalla vita intima della moglie, così simile alla propria eppure tanto inaccessibile nei suoi contenuti, è possibile riconoscere che solo l'accettazione di tale enigmaticità sia in grado di cogliere la vera natura del fenomeno empatico quale vissuto statutariamente paradossale. L'empatia non può tradursi se non in quella sublime esperienza, che «stupisce e un po' spaura»³⁸, di un'alterità irriducibile nella propria prossimità così come nella propria differenza.

36. A. Donise, op. cit., p. 98.

37. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966, p. 295.

38. Così Enzo Paci in merito alla questione dell'*Einfühlung*, Cfr. E. Paci, *Diario fenomenologico*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021, p. 93.

Riferimenti bibliografici

- Barhon-Cohen, S.,
2011, *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà*, Cortina, Milano 2012.
- Bellingreri, A.
2013, *Il metodo educativo "centrato sull'empatia"*, in «*Studium educationis*», XIV, 2013(2), pp. 8-17.
- Bloom, P.,
2016, *Contro l'empatia. Una difesa della razionalità*, Liberilibri, Macerata 2019.
- Brudzińska, J.,
2018, *Lived body and intentional embodiment. Newperspectives on phenomenological anthropology*, in «*Dialogue and universalism*», n. 4/2018 pp. 245-259.
- Cantillo, G.,
2020, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, il Mulino, Bologna.
- De Martino, E.,
1948, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, a cura di M. Massenzio, Torino, Einaudi, 2020.
- De Vignemont, F. e Singer, T.,
2006, *The empathic brain. How, when and why?*, in «*Trends in Cognitive Sciences*», (2006)10, pp. 435-441.
- Donise, A.
2020, *Critica della ragion empatica*, il Mulino, Bologna.
- Fuchs, T.
2017, *Levels of empathy—Primary, extended, and reiterated empathy*, in V. Lux & S. Weigel (Eds.), *Empathy: Epistemic problems and cultural-historical perspectives of a cross-disciplinary concept*, Palgrave Macmillan, London 2017, pp. 27-47.

Gallese, V.

2001, *The “Shared Manifold” Hypothesis. From mirror neurons to empathy*, in «Journal of Consciousness Studies», (2001) 8, pp. 33-50.

Goffman, E.,

1956, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 2009.

Hartmann, E.,

1869, *Philosophie des Unbewußten*, Olms, Berlin.

Husserl, E.,

1929, *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Bari 1966.

1929, *Le conferenze di Parigi, Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2020

1952, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia trascendentale*, vol. II, Einaudi, Torino 2002.

Kznicar, R.,

2014, *Empathy. Why it matters and how to get it*, Penguin, New York.

Lévinas, E.,

1961, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Jaca Book, Milano 2004.

Lévy-Bruhl, L.,

1910, *Le funzioni mentali nelle società inferiori*, Newton Compton, Roma 1970.

Lipps, T.,

1909, *Leitfaden der Psychologie*, tr. it a cura di A. Pinotti, *Fonti della conoscenza: empatia* in «Discipline filosofiche», XII, (2002)2.

Masullo, A.,

2003, *Patricità e indifferenza*, il Nuovo Melangolo, Genova.

Merleau-Ponty, M.,

1945, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 1969.

1988, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 1969

- Pacherie, E.
2004, *L'empathie et ses degrés*, in *L'empathie*, A. Berthoz & G. Jorland, Editions Odile Jacob, Paris, pp. 149-181.
- Paci, E.,
1961, *Tempo e verità nella filosofia di Husserl*, Laterza, Bari 1961.
2021, *Diario fenomenologico*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2021.
- Pinotti, A.,
2002, *Empatia: un termine equivoco e molto equivocato*, in «Discipline filosofiche», XII (2002) 2, Quodlibet, Macerata.
- Ruiz-Junco, N.,
2017, *Advancing the Sociology of Empathy: A Proposal* pp. in «Symbolic interaction», (2017)40, pp. 414-435
- Schütz, A.,
1974, *The structures of the Life-Word*, vol. I, T. Luckmann (ed.), Heinemann, London.
- Slaby, J.,
2014, *Empathy's Blind Spot*, in «Medicine, Health Care and Philosophy», (2014) 17(2), pp. 249-258.
- Tisseron, S.,
2010, *L'empathie au cœur du jeu social*, Albin Michel, Paris.
- Waldenfels B.,
1975, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, Rosenberg & Sellier, Torino 2011

Giulia Salzano è dottoranda in Legalità, Culture politiche e Democrazia presso l'Università degli Studi di Perugia. I suoi interessi di ricerca riguardano la fenomenologia, la teoria sociale e la loro messa in dialogo. Ha recentemente pubblicato l'articolo *L'itinerario filosofico di Alfred Schütz: Orizzonti filosofici e attese sociologiche* per la rivista *The Lab's Quarterly*.