

Empatia e conflitto. Per una teoria critica dell'esperienza empatica

di Federica Pitillo*

ABSTRACT

The concept of empathy has recently been the focus of two important books published in Italy: the first is *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto* (2018) by Laura Boella; the second is an essay by Anna Donise entitled *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà* (2019). Despite the diversity of their theoretical frameworks, both studies propose an analysis of empathy that goes back to the authors of the phenomenological tradition and that aims to unravel some of the main clichés that have accumulated around this concept. By discussing Boella's and Donise's volumes, we will try to explain how empathy, although it does not in itself improve human beings, can nevertheless prove to be a valuable cognitive tool for discovering the difference that each individual life represents, for taking note of the irreducibility of the other's perspective, and for reflecting on those forms of conflict that, from personal relationships to geopolitics, are present in our society today.

_Contributo ricevuto il 03/11/2023. Sottoposto a peer review, accettato l'11/11/2023.

I _ L'empatia come problema

«**D**a sei mesi a questa parte, ogni giorno, di mia spontanea volontà, ho trascorso qualche ora davanti al computer a scrivere di ciò che mi fa più paura al mondo: la morte di un figlio per i suoi genitori, quella di una giovane donna per i suoi figli e suo marito. La vita mi ha reso testimone di queste due disgrazie, una dopo l'altra, e incaricato, o almeno così ho capito, di renderne conto»¹. In quello che è stato definito il romanzo più empatico di Emmanuel Carrère, *Vite che non sono la mia*, sono

narrate le dolorose vicende di una coppia che ha perso la figlia di quattro anni durante il terribile tsunami, che nel 2004 ha colpito il Sud-est asiatico, e il tragico decorso della malattia della sorella di Hélène, che allora era la compagna dello scrittore. Carrère vuole 'mettersi nei panni degli altri' per raccontare il loro dolore. Ma è davvero possibile comprendere e dare voce al dolore altrui? Possiamo realmente sentire ciò sentono gli altri? Non resta forse un limite invalicabile segnato dalla singolarità di ciascuna vita, di *vite che non sono la mia*?

Queste e altre questioni sono al centro del dibattito sull'empatia, che è dive-

* Università di Napoli Federico II.

nuta ormai una parola chiave del nostro tempo. Da oltre un ventennio, complice anche il successo degli studi sui neuroni specchio, il concetto di empatia è stato riscoperto e valorizzato in diversi ambiti disciplinari che includono le neuroscienze, la psicologia, le scienze cognitive, la sociologia, la giurisprudenza, la politica, le tecnologie digitali, e, naturalmente, la filosofia. La pervasività di questo concetto anche nel dibattito pubblico non coincide tuttavia con l'univocità del suo significato. Molto spesso, infatti, l'empatia viene confusa con la compassione, la simpatia, l'altruismo e, più generalmente, viene intesa come una capacità, di cui ciascuno sarebbe più o meno dotato, da implementare per combattere l'individualismo e l'egoismo che dilagano nella società contemporanea².

In un celebre saggio del 1906, intitolato *Empatia e godimento estetico*, Theodor Lipps, tra i primi a porre al centro del dibattito filosofico questo concetto, ne sottolineava l'equivocità³. Analogamente anche Edith Stein definiva l'empatia come un *problema*⁴. E, in effetti, sentire le emozioni degli altri, comprendere le situazioni in cui essi si trovano e simpatizzare con i loro vissuti sono operazioni molto diverse tra loro, che tuttavia tendono a venire comprese sotto la comune etichetta di 'empatia'. L'attribuzione di questo concetto a una molteplicità di fenomeni, che includono la capacità di 'mettersi nei panni degli altri', di 'leggere la mente', di prendersi cura delle perso-

ne fragili sino ai meccanismi di imitazione e contagio emotivo, rende, dunque, complesso giungere a una definizione unitaria. Inoltre, l'esperienza empatica, pur essendo alla base della convivenza umana, non è sempre una buona alleata della condotta morale, in quanto tende a funzionare in base alla prossimità e alla similitudine e, perciò, introduce forme di parzialità volte a favorire il gruppo di appartenenza.

Questo contributo si propone di discutere tale plesso problematico a partire da due recenti pubblicazioni che, in ambito italiano, hanno affrontato il complesso e sfaccettato tema dell'empatia: il primo studio è *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto* di Laura Boella⁵; il secondo è un saggio di Anna Donise intitolato *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*⁶. Pur nella diversità degli impianti teorici, Boella e Donise propongono un'analisi del fenomeno empatico, che viene fatta risalire agli autori e alle autrici della tradizione fenomenologica e che ha come scopo quello di scardinare alcuni dei principali luoghi comuni che si sono addensati attorno a questo concetto.

Se, come abbiamo accennato, empatia si dice in molti modi, sarà necessario, anzitutto, fare chiarezza sulle diverse declinazioni di questo concetto (§2). Ci soffermeremo, poi, sui rischi racchiusi nell'idea secondo la quale l'esperienza empatica possa fondare la vita morale,

mostrandone le derive negative (§3). Attraverso la discussione dei volumi di Boella e Donise, proveremo a spiegare come l'empatia, sebbene di per sé non renda migliori gli esseri umani, possa rivelarsi comunque uno strumento conoscitivo prezioso per scoprire la differenza rappresentata da ciascuna vita individuale, per prendere atto dell'irriducibilità della prospettiva altrui e per pensare quelle forme di conflitto che, dalle relazioni personali alla geopolitica, albergano oggi nella nostra società.

2 _ L'empatia si declina al plurale

Tra i maggiori lasciti della lezione fenomenologica al dibattito contemporaneo, c'è la tesi che il fenomeno empatico non possa essere pensato al singolare. Come rileva Boella, è necessario «abbandonare l'idea di un'unica capacità, che riassume in sé una pluralità variabile di componenti, e dirigere l'attenzione verso la molteplicità di esperienze vitali, emotive e cognitive che prende avvio nel momento in cui l'atto empatico mette di fronte alla presenza di un altro cui il mondo appare in una prospettiva che è "sua" e non "mia"» (p. 114). Diversamente dalla prospettiva di Zahvi⁷, che, avvalendosi soprattutto della lezione di Merleau-Ponty, sottolinea l'unitarietà dei contributi di Husserl, Scheler e Stein sull'empatia, Boella insiste, invece, sugli elementi di contrasto, sulle perplessità e

sui dubbi che attraversano le riflessioni dei principali esponenti della tradizione fenomenologica, la quale, in ultima analisi, non fornisce «alcun tipo di teoria compiuta, bensì rappresenta un sentiero interrotto che [...] si intreccia con altri percorsi» (p. 94). Occorre, dunque, provare a seguire questi sentieri interrotti per comprendere in che modo le riflessioni della fenomenologia sull'empatia siano arrivate sino a noi e in che misura possano contribuire ancora a orientare il dibattito contemporaneo.

Assumendo quella che gli studi più recenti hanno riconosciuto essere la duplice componente dell'empatia, affettiva e cognitiva⁸, restano tuttavia molteplici declinazioni del fenomeno empatico. Nel secondo capitolo del suo libro, Donise propone «una teoria stratificata dell'empatia» che, a partire da esperienze fusionali come l'unipatia e il contagio emotivo, include forme sempre più complesse e articolate, quali l'empatia emotiva, quella immedesimativa, quella comprendente o narrativa, sino ad arrivare alla simpatia, che non si limita a sentire o a comprendere il vissuto dell'altro, come accade nelle forme precedenti, ma implica la capacità di dividerlo. Tra i punti più interessanti dell'argomentazione di Donise, c'è l'idea che non si debba rifuggire dal momento unipatico, ovvero da quella dimensione nella quale non soltanto non siamo in grado di distinguere i nostri vissuti da quelli degli altri, ma neppure di individuarci in sen-

so proprio, come accade per esempio nelle prime fasi di vita del bambino. È solo facendo i conti con i sotterranei del fenomeno empatico che si può accedere ai livelli successivi: «parlare di unipatia e indagarne le caratteristiche è un po' come andare a guardare nelle cantine, nei sottoscala, per farsi un'idea delle fondamenta di un edificio. Sembrano poco rilevanti [...], ma ne condizionano radicalmente le caratteristiche: la stabilità, la consistenza, la resistenza alle intemperie di un edificio *dipendono* dalle sue fondamenta» (p. 90).

Un contributo fondamentale in questa direzione proviene dalla riflessione di Max Scheler che, nel suo saggio su *Essenza e forme della simpatia*⁹, ha mostrato come la dimensione fusionale, che rappresenta l'origine della nostra vita psichica, abbia un ruolo centrale nell'indagine sulle leggi che regolano il complesso mondo dei nostri vissuti emotivi. Se è certamente vero che il sorgere dell'autocoscienza porta l'essere umano ad allontanarsi dalla dimensione unipatica, rimane altrettanto vero che quella «coscienza vitale»¹⁰ non sparisce con lo sviluppo della soggettività, ma continua a operare sotterraneamente. Torna alla mente l'immagine dell'essere umano come notte inconscia dalla quale si dispiega la ricchezza delle immagini e delle rappresentazioni, utilizzata da Hegel in uno dei frammenti di lezione sullo spirito soggettivo degli anni jenesi¹¹. Ma tornano alla mente anche le indagini di

Ernesto De Martino sul magismo e sul fenomeno delle "tarantolate" salentine, che opportunamente Donise richiama nel suo libro, pur con le dovute differenze rispetto alla posizione di Scheler.

Ma è senza dubbio nella dimensione unipatica dell'amore sessuale che, secondo Scheler, facciamo un'autentica esperienza di tipo conoscitivo¹². Essa risiede non tanto nella «sincronizzazione» dei desideri e delle intenzioni dei soggetti coinvolti¹³, quanto piuttosto nella possibilità di accedere, attraverso la condivisione sentimentale, a quell'elemento vitale originario che sta al fondo del nostro essere e di quello altrui: «l'amore sessuale non è infatti altro che la concezione emozionale dei valori nella forma di un'anticipazione delle circostanze favorevoli per l'innalzamento qualitativo dell'umanità»¹⁴. Ciò che emerge dalla riflessione di Scheler è, anzitutto, l'idea che la relazione con l'altro può assumere forme molto differenti¹⁵. La sua indagine sull'unipatia mostra, inoltre, come il sentire dell'altro si collochi all'interno di una dimensione vitale, corporea e preverbale, che precede l'attività psichica e cognitiva, la quale ha, invece, a che fare con la capacità non soltanto di sentire, ma anche di riconoscere e condividere i sentimenti e i pensieri altrui (*Nach-fühlen*).

Per cogliere i risvolti teorici di tale questione, può essere utile seguire un altro sentiero interrotto della tradizione fenomenologica, quello tracciato da Edith Stein. Nella sua dissertazione di

dottorato, *Zum Problem der Einfühlung*, Stein riprende i materiali da costruzione dell'edificio husserliano ma li compone in modo originale rispetto al maestro. In tal senso, Boella rileva che «la definizione steiniana di empatia è caratterizzata da un radicalismo fenomenologico che spesso è stato scambiato per un atteggiamento da scolaro» (p. 97). Tale «radicalismo fenomenologico» ha a che fare con una peculiare comprensione del rapporto tra le due componenti dell'empatia, affettiva e cognitiva, e ambisce a tenere assieme l'irriducibilità del vissuto dell'altro e l'esperienza in prima persona. L'obiettivo è quello di elaborare una teoria dell'empatia che non confonda il proprio vissuto con quello altrui, secondo la lezione di Husserl.

Com'è noto, Stein ha contribuito a raccogliere e sistemare i materiali del secondo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, che contengono alcune tra le più rilevanti riflessioni husserliane sul tema dell'intersoggettività. Anche se Husserl non ha mai dedicato all'empatia uno studio sistematico, sarebbe erroneo pensare che tale concetto non sia stato al centro della sua meditazione filosofica. Sin dal 1905, egli si era confrontato con la posizione di Lipps, che aveva criticato in quanto incapace di cogliere la diversità dell'altro: se, come sostiene Lipps, l'empatia è capacità mimetica, in che modo distinguere i propri vissuti da quelli altrui? Per Husserl, dunque, la questione

si poneva non tanto nei termini della relazione, quanto della separazione¹⁶. Di qui derivava anche la sua avversione nei confronti di quelle teorie che tendevano a concedere uno spazio eccessivo alla componente fusionale e istintiva del fenomeno empatico, che, nella sua prospettiva, rischiava di inficiare la dimensione originaria dell'io. Così, nel primo libro delle *Idee*, Husserl giungerà a sostenere che soltanto i vissuti individuali si danno in modo immediato e originale, e che l'empatia rientra tra le forme di «presentificazione», ovvero di ciò che rende presente alla coscienza ciò che non è presente.

Edith Stein riparte proprio da qui per costruire la propria teoria stratificata dell'empatia. Ad un primo momento oggettuale dell'atto empatico che fissa la diversità dei vissuti dell'altro, segue un momento fusionale, in cui il soggetto, pur non identificandosi con la gioia o il dolore altrui, sente e partecipa della sua esperienza interiore. Ma, nella prospettiva di Stein, la ricchezza dell'atto empatico non si esaurisce qui. Tale momento fusionale sospinge a esplorare il mondo dell'altro attraverso una serie di atti cognitivi, che inducono a comprendere la storia dell'altro e, dunque, ad accedere alle ragioni del suo dolore o della sua gioia. Nell'esperienza empatica descritta da Stein non vi è soltanto un trasferimento di sentimenti da un soggetto all'altro, come in un modello «idraulico»¹⁷, quanto piuttosto un *sostare* presso il vissuto dell'altro, che mostra la

porosità dei confini dell'esperienza individuale: «nel mio vissuto non originario mi sento per così dire guidata da un vissuto originario, che non viene esperito da me, eppure esiste, e si manifesta nel mio vissuto non originario»¹⁸. Come rileva Boella, si delinea una «forte tensione»: «ciò che sta vivendo l'altro non può essere vissuto in prima persona, ma nel contatto diretto e immediato si manifesta come realmente esistente e come tale entra a far parte dell'esperienza dell'io» (p. 102). Lungi dal pervenire a un'identificazione con l'altro, l'atto empatico rivela piuttosto l'irriducibilità e la differenza del suo vissuto, che però, al contempo, irrompe nell'esperienza dell'io e coinvolge il suo corpo, le sue emozioni, i suoi atti mentali. Insomma, Stein ribadisce la necessità di una distinzione tra l'io e l'altro, affinché si generi empatia e non immedesimazione.

3 _ Empatia negativa. Per una teoria critica dell'esperienza empatica

Non sempre l'irruzione dell'altro nel nostro vissuto si realizza nella forma della consonanza e dell'accordo. Spesso, infatti, l'esperienza dell'altro si traduce in un blocco della relazione, che può generare l'impossibilità di un riconoscimento reciproco sino a forme insanabili di conflitto. Anche se non è mai balzata agli onori delle cronache ed è stata quasi del tutto ignorata da coloro che vogliono fare del fenomeno empatico uno

strumento di miglioramento del mondo, l'*empatia negativa* rappresenta un luogo critico fondamentale per l'esplorazione dell'alterità.

Lipps è stato fra i primi a porre l'accento su questo fenomeno in un significativo passaggio del suo saggio su *Empatia e godimento estetico*. Un «volto che ride»¹⁹, sostiene Lipps, invita l'osservatore a sentirsi a sua volta felice. Tuttavia se in quel volto l'osservatore coglie dei tratti beffardi, sarà difficile per lui abbandonarsi liberamente a quella richiesta di attivazione interiore. Sorge, quindi, un «contrasto», un «ostacolo o attrito o dissonanza interiori», «un sentimento di dispiacere»: «il volto beffardamente esultante mi risulta sgradevole e forse, nel mio intimo, mi ripugna»²⁰. Se, nella prospettiva lippsiana, l'empatia è quella forma di attivazione istintuale che consente all'essere umano di entrare in relazione con sé stesso e col mondo, diventa chiara la ragione per cui essa non possa declinarsi soltanto in termini positivi: non possiamo decidere se attivarci o meno, né possiamo escludere che la nostra relazione con gli altri soggetti e col mondo avvenga anche nella forma dell'attrito, del fastidio e del dispiacere.

In quella che Boella definisce «una vera e propria crisi empatica», che «porta Lipps [...] in una regione lontana dalla linea principale del suo pensiero sull'empatia» (pp. 207-208), si giocano rischi e potenzialità del fenomeno empatico come strumento di comprensione

dell'umano. Ma, mentre Boella dedica al concetto di empatia negativa solo alcune pagine conclusive del suo volume²¹, Donise lo fa diventare invece uno degli assi portanti della sua analisi, come del resto emerge già dal sottotitolo del suo libro, che connette esplicitamente il fenomeno empatico alla crudeltà e alla critica dell'altruismo.

La riflessione di Donise sul fenomeno dell'empatia negativa si costruisce a partire da un preciso referente critico: Simon Baron-Cohen e la sua idea di una correlazione tra la mancanza di empatia, nelle sue varie gradazioni, e la crudeltà, per come viene presentata nel volume su *La scienza del male*²². La riflessione di Baron-Cohen parte dall'assunto che il male debba essere compreso come un'«erosione empatica»²³. La sostituzione dei termini non è di poco conto, in quanto implica, per converso, che l'empatia coincida con «la capacità di identificare i sentimenti e i pensieri di un'altra persona, ma anche di rispondere a essi con un'emozione appropriata»²⁴.

Donise critica questa tesi, evidenziando almeno tre punti problematici: in primo luogo, Baron-Cohen accomuna «la capacità di *sentire*» il vissuto dell'altro con «la capacità di *comprendere*» ciò che l'altro pensa; in secondo luogo, egli presuppone l'idea che il fenomeno empatico implichi necessariamente una risposta; in terzo e ultimo luogo, tale risposta deve, risultare, secondo Baron-Cohen, adeguata (p. 210). Tuttavia, l'em-

patia non può essere misurata in base al criterio del successo e del fallimento, vale a dire in base a una teoria *quantitativa* che pretende di valutare i livelli empatici della popolazione attraverso una curva a campana, come vorrebbe Baron-Cohen. Difatti, anche qualora si riuscisse a dimostrare che i soggetti scarsamente empatici sono inclini a commettere azioni crudeli, ciò non si tradurrebbe nella tesi secondo la quale la crudeltà è legata all'assenza di empatia.

Per dimostrare le criticità insite in questa lettura del fenomeno empatico, Donise ricorre proprio a un esempio tratto dal libro di Baron-Cohen. Si tratta di un episodio di estrema crudeltà perpetrata da un soldato SS nel campo di concentramento di Auschwitz:

la guardia SS aveva ordinato al detenuto di mettere un cappio intorno al collo dell'amico.

L'uomo non riusciva a eseguire l'ordine per quanto gli tremavano le mani per la paura e l'angoscia. L'amico si girò verso di lui, prese il cappio e, in un atto straordinario, baciò la mano dell'altro per poi mettersi il cappio intorno al collo. Con rabbia, il soldato SS diede un calcio alla sedia che reggeva l'uomo che doveva essere impiccato²⁵.

Nella prospettiva di Baron-Cohen, l'episodio mette in evidenza tanto l'empatia tra i prigionieri quanto l'assenza di empatia del carnefice. Quest'ultimo, infatti, avrebbe potuto semplicemente sparare al prigioniero, ma, poiché il suo intento

era quello di generare sofferenza ai due amici, aveva scelto quel particolare tipo di punizione. Donise sottolinea, al contrario, come la scelta di quella punizione sia connessa alla capacità empatica del soldato SS, il quale, proprio in quanto capace di sentire il vissuto delle sue vittime, sa anche scegliere la punizione 'adatta' a loro: «il punto dirimente» – scrive Donise – «sta nel riconoscere che sapere o sentire cosa prova l'altro non mi conduce immediatamente, né necessariamente, a simpatizzare con lui. Al contrario, questo sapere può essere uno strumento prezioso per infliggergli le peggiori sofferenze» (p. 227). L'episodio mostra efficacemente come la capacità di sentire il vissuto altrui non coincida necessariamente con la capacità di comprenderlo e di riconoscerlo. L'equivalenza tra male e mancanza di empatia rischia, perciò, di divenire fuorviante, nella misura in cui sovrappone due dimensioni, che devono invece restare distinte.

Vi è, dunque, un *lato oscuro* dell'empatia, che fa emergere i rischi racchiusi nell'idea che essa possa essere posta a fondamento della vita morale. Il fenomeno empatico presenta, infatti, zone grigie, che derivano da una relazione alterata tra esperienza personale ed esperienza altrui. Boella parla, in tal senso, di «un vero e proprio *empathy gap*», che «si crea nelle circostanze in cui la logica amico/nemico prende il sopravvento» (p. 58). Di fronte a conflitti, disparità sociali e distanze culturali e religiose, il legame tra il sentimento

della sofferenza altrui e le azioni volte ad alleviarla si sfalda al punto da condurre alla *Schadenfreude*²⁶, ovvero al sentimento di piacere generato dalla sofferenza altrui. L'empatia metterebbe, dunque, a nudo non solo «la nostra "buona" coscienza solidale, mobilitata dalle svariate manifestazioni di offesa della dignità umana», ma anche «la nostra "cattiva" coscienza di fronte alle forme di violenza che si manifestano nell'imperversare del terrorismo e delle guerre» (p. 44).

Anche Donise insiste sul fatto che l'empatia non possa neutralizzare il conflitto, le logiche di potere e le disuguaglianze e rileva, anzi, che solo a partire dal riconoscimento del negativo nella costruzione della relazione intersoggettiva sia possibile spiegare realmente la funzione bifronte del fenomeno empatico, che, se per un verso, aiuta a cementificare i legami, per un altro verso, è la fonte delle peggiori dinamiche di esclusione. Il rischio, sostiene Donise, è quello di pensare l'altro in termini cosali, ovvero come non umano. Interessante, a tal proposito, è il richiamo a Fanon²⁷ e alla sua interpretazione della lotta hegeliana per il riconoscimento, che, nel processo di soggettivazione nel rapporto bianco-nero, diventa piuttosto *misconoscimento* (p. 241).

Allora cosa fare dell'empatia? Entrambe le autrici concordano nel sostenere che l'esperienza empatica, lungi dall'essere la panacea dei mali contemporanei, rappresenti piuttosto uno strumento fondamentale per conoscere

e descrivere emotivamente ambiti del nostro mondo²⁸. La lettura di Boella va in direzione di una comprensione *pratica*, più che teorica, del fenomeno empatico: «nell'empatia l'alterità non è un concetto o un feticcio filosofico, ma la presenza incarnata e sperimentata sensibilmente di un altro essere umano. Per questo motivo, di essa si può parlare solo facendo riferimento ai piani e ai contesti specifici di esperienza con tutte le loro contraddizioni e novità, i loro limiti e fallimenti» (p. 12). In questo quadro interpretativo, che mette al centro la differenza, l'unicità e la concretezza della vita individuale, un ruolo importante è assegnato all'immaginazione e al concetto di empatia narrativa. In un confronto serrato con Nussbaum, Keen e Spivak, fra le maggiori studiose di questi temi, Boella giunge alla conclusione che l'immaginazione, sebbene non possa essere connessa in modo lineare con l'azione, sia «un esercizio etico», poiché fa entrare «nell'esperienza – in forme liberatorie mai dogmatiche, spesso non convenzionali – la pluralità di sguardi e le imprevedibili complicazioni del nostro rapporto con la realtà» (p. 170).

Al centro della proposta interpretativa di Donise c'è l'idea che una teoria stratificata del fenomeno empatico consenta non solo di evitare definizioni superficiali, ma anche di comprendere in modo efficace il processo di costituzione dell'identità del soggetto, che non av-

viene nel vuoto, ma è strettamente connesso alla capacità di sentire l'altro e di differenziarsi da lui²⁹. Facendo propria la lezione di Lipps, per il quale l'empatia è una forma di conoscenza che consente al soggetto di cogliere la vita del mondo circostante, Donise valorizza il portato cognitivo dell'empatia, senza che però tale valorizzazione si traduca in un discredito dei livelli inferiori del fenomeno empatico, vale a dire di quello stato originario e fusionale rappresentato dall'unipatia e dai fenomeni di contagio emotivo. Non vi è, infatti, un percorso unilaterale che dall'empatia conduce alla razionalità e che ripropone la classica dicotomia emozioni *versus* ragione. Altrettanto fondamentale è il movimento inverso che «dalla ragione porta all'empatia» (p. 261). L'empatia non si configura, dunque, come una capacità che ci definisce come esseri morali, quanto piuttosto come una conoscenza emotiva, uno *zoom*, che ci avvicina all'altro, ci consente di vederlo e di cogliere porzioni del mondo circostante: sofferenze, paure, gioie, attese, luoghi e contesti nei quali l'altro agisce. Proprio qui, secondo Donise, si apre la possibilità di uno spazio *educativo*, che può rendere i soggetti maggiormente disposti a comprendere il punto di vista altrui e a considerare gli altri, kantianamente, come portatori di fini, diritti, ideali e desideri che hanno la stessa dignità dei propri.

_ Note

1 _ E. CARRÈRE, *Vite che non sono la mia*, trad. it. di M. Balmelli, Einaudi, Torino 2014, p. 235.

2 _ Un esempio di questo atteggiamento si trova in un famoso discorso di Barack Obama, ripreso anche nella sua autobiografia *Una terra promessa* (Garzanti, Milano 2020), secondo cui la democrazia sarebbe un'istituzione fondata sull'empatia e la comprensione reciproca da costruire giorno per giorno (cfr. B. OBAMA, *Xavier University Commencement Address*, New Orleans, 11 agosto 2006).

3 _ TH. LIPPS, *Einfühlung und ästhetische Genuss*, «Die Zukunft», LIV (1906), pp. 100-114; trad. it. *Empatia e godimento estetico*, in *Una «scienza pura della coscienza»*, a cura di S. Besoli, M. Manotta e R. Martinelli, «Discipline filosofiche», XXII (2002) 2, pp. 31-45.

4 _ E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung* [1917], in *Edith Stein Gesamtausgabe*, a cura di M.A. Sondermann, Herder, Freiburg 2008; trad. it. *L'empatia*, a cura di M. Nicoletti, Franco Angeli, Milano 1986.

5 _ L. BOELLA, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Cortina, Milano 2018; ma si veda anche *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Cortina, Milano 2005.

6 _ A. DONISE, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna 2019. Nel seguito, indicheremo direttamente nel testo tra parentesi il numero di pagina dei volumi discussi.

7 _ Cfr., in particolare, D. ZAHAVI, *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford 2014.

8 _ La prima «ha carattere percettivo-emotivo (insula anteriore, corteccia cingolata

mediana anteriore): vedere un volto allegro o triste, una smorfia di disgusto o di dolore, sentire una voce, osservare un movimento del corpo e un'azione provoca una risposta vicaria, ossia un sentimento analogo, un impulso di imitazione». La seconda «ha carattere cognitivo (corteccia prefrontale ventromediale, solco temporale superiore) e riguarda le attività comunemente chiamate “mettersi nei panni dell'altro”, che richiedono attenzione, memoria, immaginazione» (L. BOELLA, *Empatie*, cit., p. 31).

9 _ M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923; trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Boella, Milano, Franco Angeli 2010. Una prima versione di questo saggio era stata pubblicata nel 1913 col titolo *Fenomenologia e teoria dei sentimenti di simpatia e dell'amore e dell'odio*, che sarà anche tra i riferimenti del lavoro di Stein.

10 _ Ivi, p. 66.

11 _ «L'uomo» – scrive Hegel – «è questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni ed immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti. Ciò che qui esiste è la notte, l'interno della natura – un puro Sé; in fantasmagoriche rappresentazioni tutt'intorno è notte, improvvisamente balza fuori qui una testa insanguinata, là un'altra figura bianca, e altrettanto improvvisamente scompaiono. Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo – si penetra in una notte, che diviene spaventosa; qui ad ognuno sospesa di contro la notte del mondo» (G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, trad. it. di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 70-71). Da questo muto vaneggiamento la

coscienza emerge attraverso il ricordo (*Erinnerung*) e il linguaggio.

12 _ La lista degli studi su questo tema è molto lunga, ricordiamo soltanto due lavori di L. BOELLA, *Il paesaggio interiore e le sue profondità*, in M. SCHELER, *Il valore della vita emotiva*, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 11-45; EAD., *Rileggere il «Sympathienbuch»*, in M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 7-31.

13 _ Cfr. D.N. STERN, *The Interpersonal World of the Infant*, Basic Book, New York 1987, p. 30.

14 _ M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 128.

15 _ In tal modo, Scheler non soltanto criticava la tesi di Lipps, secondo cui la conoscenza dell'altro sorgerebbe da un'attivazione istintiva e da un'imitazione interna del vissuto altrui, come nel celebre esempio dell'acrobata, ma metteva in discussione anche l'idea di Adam Smith e, più generalmente, dei moralisti scozzesi, per cui la simpatia starebbe a fondamento della vita morale.

16 _ Cfr. A. DONISE, *Critica della ragione empatica*, cit., p. 60.

17 _ A. PINOTTI, *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 186.

18 _ E. STEIN, *L'empatia*, cit., p. 20.

19 _ TH. LIPPS, *Empatia e godimento estetico*, cit., p. 40.

20 _ Ivi, p. 41.

21 _ Cfr. L. BOELLA, *Empatie*, cit., pp. 200-212; ma anche EAD., *Sentire l'altro*, cit., pp. 115-118.

22 _ S. BARON-COHEN, *La scienza del male*, trad. it. di G. Guerriero, Cortina, Milano 2012.

23 _ Ivi, p. 5.

24 _ Ivi, p. 14.

25 _ Ivi, p. 3.

26 _ Su questo, si veda in particolare F. BREITHAUPT, *Die dunklen Seiten der Empathie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2017.

27 _ F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di S. Chiletto, ETS, Pisa 2015.

28 _ Cfr. L. BOELLA, *Empatie*, cit., p. 13; A. DONISE, *Critica della ragione empatica*, cit., p. 262.

29 _ Questo punto è particolarmente rilevante anche per l'analisi delle patologie psichiche connesse ad anomalie della relazione e della costituzione di sé, che Donise analizza nel terzo capitolo del suo libro attraverso il confronto con Jaspers.