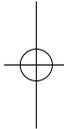




minima





**Laura Boella**

# Sentire l'altro

Conoscere  
e praticare l'empatia

*Raffaello Cortina Editore*

[www.raffaellocortina.it](http://www.raffaellocortina.it)

Copertina  
Studio CReE

ISBN 88-6030-016-9  
© 2006 Raffaello Cortina Editore  
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2006

## Indice

Prologo. Grazie anche a te	VII
Introduzione. Una strana storia	XI
PARTE PRIMA	
Conoscere l'empatia	
1. Un nuovo inizio	3
2. L'intreccio tra l'esperienza dell'io e quella dell'altro	17
3. L'emozione dell'incontro	31
L'incontro dei corpi	33
L'empatia ha bisogno di un volto?	42
4. Immaginare e comprendere	53
Rallegrarsi, addolorarsi al pensiero	61
La traduzione delle esperienze	64
5. Trasformazione di sé	71
PARTE SECONDA	
Praticare l'empatia	
1. Il valore etico dell'empatia	87
2. Esercizi di empatia	95
Quando i corpi parlano	97
Il dono di pensieri	100

VI	INDICE
3. L'empatia può fallire?	107
Le illusioni dell'empatia	109
L'empatia negativa	115
Epilogo. Verso la pratica dell'empatia	119

## Prologo

Grazie anche a te

Questo libro onora un debito nei confronti di Edith Stein e, in particolare, del suo studio giovanile *Il problema dell'empatia* (1917). L'intuizione presentata in quel libro rimase per molti aspetti un programma di lavoro, rapidamente soverchiato da un'altra vocazione e da un progetto ancora più vasto: la teoria della persona. Proprio il carattere incompiuto e insieme denso di sviluppi della teoria schizzata dalla giovane Stein mi ha spinto ad andare oltre, a scrivere liberamente sull'empatia costruendone la figura e i movimenti, lasciandomi alle spalle i corsi universitari, i seminari, le conferenze che hanno raccolto il mio lavoro sulla stessa Stein e sui pensatori – Husserl, Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty – direttamente impegnati sul tema dell'intersoggettività. Le note ne restituiscono volutamente un riverbero molto selettivo e mirato a stimolare la curiosità del lettore.

Il tema dell'empatia chiama a un confronto con l'esperienza vissuta, a un approfondimento delle emozioni, delle reazioni corporee, degli atti mentali che intervengono nel nostro rapporto con gli altri. Chiamata soprattutto a un passaggio dalla filosofia alla realtà vitale in cui tutti siamo immersi e in cui ogni giorno cerchiamo di renderci degni di ciò che accade. Si è trattato di

un'occasione che non ho potuto lasciar perdere, l'occasione di esprimere il mio pensiero "traducendo" la filosofia che ho studiato con amore, i pensatori e le pensatrici che frequento quotidianamente, in un linguaggio e su di un piano che ambirei fossero quelli che danno voce a una delle realtà più importanti per la vita di ognuno: la *scoperta dell'esistenza dell'altro*.

L'empatia sembra conoscere oggi un nuovo periodo di fortuna. Si annunciano studi molto promettenti sulle sue basi biologiche e neurofisiologiche; la psicologia, l'estetica, la riflessione morale tornano a darle un forte rilievo. È vero che l'empatia viene spesso confusa con la simpatia e con la compassione, oppure costretta in una "teoria della mente" che concerne soltanto le operazioni cognitive mediante le quali riusciamo a capire le intenzioni dell'altro. La cultura attuale, nonostante tutto, contrappone ancora molto nettamente quanto attiene alla sfera naturale-organica e alla dimensione involontaria e inconscia della passività corporea all'esperienza morale della responsabilità per l'altro, del condividere le sue sofferenze, del prestargli aiuto e soccorso. In mezzo sembra che non ci sia niente, se non l'indifferenza e la chiusura su di sé dell'uomo e della donna contemporanei o il miracolo di rapporti unici e rari, come l'amore, che si stabiliscono nel faccia a faccia tra due persone e che, spesso, danno vita a mondi separati da quello reale. Il mondo delle relazioni che possono intercorrere tra gli esseri umani, e che costituiscono il tessuto di ogni ambito di attività e di esistenza, assumendo un ruolo centrale per la vita non solo privata, ma anche pubblica, è lasciato al senso comune sociologico o delle teorie della comunicazione, senza un approfondimento delle sue premesse, situate nell'esperienza concreta, emotiva, cognitiva, volitiva di ciascuno.

Restituire all'empatia la sua complessità e specificità di atto che sta alla base delle svariate forme del nostro entrare in relazione con gli altri mi è sembrato il modo per rendere più concreto il problema del nostro vivere insieme agli altri e, al tempo stesso, per rispondere a un bisogno confuso, ma non per questo meno urgente, della nostra epoca. Numerosi problemi della società contemporanea – dalla convivenza multietnica alla profonda modificazione subita dal rapporto di donne e uomini con il corpo, la sessualità, la salute e la malattia in seguito ai progressi della ricerca scientifica e delle biotecnologie – mettono all'ordine del giorno la riattivazione di una sfera complessiva di esperienza, quella del *sentire l'altro*, nelle sue molteplici possibilità di creazione e di invenzione di sentimenti autentici, di modi di essere e di vivere come l'amicizia, l'amore, l'aiuto, il rispetto, la fiducia, la cura, l'ammirazione. Ognuna di esse modula in maniera sempre diversa il rapporto tra corpo, emozioni, vita della mente quale si struttura nell'esperienza che fa da fondamento: l'*empatia*.

Ho pensato che fosse utile costruire un profilo completo del movimento empatico nelle sue diverse componenti, perché ognuno possa farlo funzionare nelle varie situazioni della sua vita e della sua professione.

Il *gusto degli altri*, come nel film di Agnès Jahoui, non è solo il sistema di sottili attrazioni e repulsioni che passa attraverso i pregiudizi, i rapporti di potere, le convenzioni e provoca le svariate forme di servitù volontaria. È anche il piacere di assaporare la scoperta dell'esistenza dell'altro, con la sua educazione diversa dalla nostra, i suoi modi di esprimersi, le sue reazioni emotive.

In fondo, conoscere l'empatia vuol dire sottrarre alla casualità i molteplici modi in cui viviamo le relazioni. "Vedere" e sentire gli altri non è una conseguenza au-

tomatica del nostro vivere in un contesto sociale, bensì presuppone un desiderio di esistere diversamente e altrove, un desiderio di libertà e di condivisione con altri delle nostre esperienze e passioni. Lo stesso desiderio che mi ha mossa nello scrivere questo libro, affrontando l'immensa sproporzione tra ciò che la filosofia permette di chiarire e di descrivere e la realtà di ciò che può solo essere vissuto.

A guidarmi in questo lavoro sono state le persone insieme alle quali sto compiendo il mio cammino: i miei figli, le pensatrici cui mi ispiro, gli studenti, le amiche e gli amici che mi hanno fatto sentire la bellezza, la difficoltà e il valore di vivere un amore, un'amicizia, un incontro, facendo così nascere in me l'immagine del *sentire l'altro*. A loro sono infinitamente grata.

## Introduzione

### Una strana storia

– La Francia è il posto che fa per me – gli confessò. – Parigi, Marsiglia, città dove gli uomini amano le donne e non vanno a caccia di ragazzine.  
 – Apprezzo molto il temperamento gallico, – osservò lui speranzoso, – e mi piacciono le donne mature.  
 – Apprezzare non basta. – La sua voce si alzò, a manifestare la sua naturale inclinazione. – È di empatia che ho bisogno. Di un vero amico, ecco cosa mi manca da anni.  
 – Sì, certo, capisco, empatia, – dichiarò lui dal profondo del cuore, da dove quasi non lo si sentiva... – Mi piacciono le donne che hanno vissuto, che hanno cullato i piccoli, provato le doglie del parto, conosciuto la morte dei loro cari...  
 – ... e dell'amore, – aggiunse lei, triste. – È raro, in un bel giovane.  
 – Eppure io sono proprio così.

GRACE PALEY<sup>1</sup>

Il procedimento di immedesimazione emotiva (*Einfühlung*). La sua origine è l'ignavia del cuore, l'*acedia*, che dispera di impadronirsi dell'immagine storica autentica, che balena fuggacemente. Per i teologi del Medioevo essa era il fondamento originario della tristezza. Flaubert, che ne aveva conoscenza, scrive: "Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage". La natura di questa tristezza diventa più chiara se ci si chiede con chi poi propriamente s'immedesima lo storiografo dello storicismo. La risposta non può che essere: con il vincitore.

WALTER BENJAMIN<sup>2</sup>

1. "Una donna giovane e vecchia", tr. it. in *Piccoli contrattempi del vivere. Tutti i racconti*, Einaudi, Torino 2002, p. 24.

2. "Tesi VII", tr. it. in *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, pp. 30-31.

## XII

## INTRODUZIONE

Il giovane Brahms, il cui genio fino a oggi non è stato visto granché, contiene luoghi di tale travolgente tenerezza quale riesce a esprimere di certo solo colui cui essa restò interdetta. Anche sotto questo aspetto l'equiparazione di espressione e soggettività è un modo rozzo di porre il problema. Ciò che viene espresso soggettivamente non ha bisogno di essere uguale al soggetto esprimente. In casi assai grandi esso sarà proprio ciò che il soggetto esprimente non è; soggettiva è ogni espressione mediata dall'anelito.

THEODOR W. ADORNO<sup>3</sup>

Essa si accomodò alla tavola, aggiustandosi con la mano sinistra la manica destra. In piedi vicino a lei, Necludov osservava in silenzio quella schiena curva sul tavolo, scossa di tanto in tanto da singhiozzi repressi. E il suo animo era combattuto da due sentimenti contrastanti: uno, cattivo, d'orgoglio offeso, l'altro, buono, di pietà per lei e per le sue sofferenze. Vinse il secondo. Provò subito compassione per lei o si ricordò anzitutto di sé, delle proprie colpe, delle basse azioni commesse, simili a quelle che ora le rimproverava? Non avrebbe saputo dirlo. Ma, improvvisamente, si sentì colpevole e nello stesso tempo la compati.

LEV TOLSTOJ<sup>4</sup>

*L'empatia è l'atto attraverso cui ci rendiamo conto che un altro, un'altra, è soggetto di esperienza come lo siamo noi: vive sentimenti ed emozioni, compie atti volitivi e cognitivi. Capire quel che sente, vuole e pensa l'altro è elemento essenziale della convivenza umana nei suoi aspetti sociali, politici e morali. È la prova che la condizione umana è una condizione di pluralità: non l'Uomo, ma uomini e donne abitano la Terra.*

Di empatia si parla e la si vive in molti modi, veramente disparati. A volte l'empatia viene avvicinata all'amore, alla simpatia, alla compassione fino a diventarne quasi sinonimo. A volte appare invece una sorta di capacità di entrare in sintonia con i sentimenti più di-

3. *Teoria estetica*, a cura di E. De Angelis, tr. it. Einaudi, Torino 1975, pp. 390-391.

4. *Resurrezione*, tr. it. Rizzoli, Milano 1998, p. 344.

versi, dalla gioia al dolore alla vergogna, ma con il rischio del gioco mentale, della freddezza derivante dalla pretesa di ricostruire nella propria mente l'esperienza dell'altro, di rendere l'altro trasparente.

I brani riportati sopra offrono alcuni esempi degli svariati modi in cui la relazione empatica viene nominata e interpretata. In essi c'è una nota di disordine, tristezza, malinconia. Perché?

La donna indolente di Grace Paley sa benissimo che “non è quello” – “fare da serva all'uomo ridendo fino alla data di scadenza”<sup>5</sup> – il suo bisogno di empatia.

Walter Benjamin è il critico più severo del metodo storiografico fondato sul rivivere il passato. Sa che alla storia viene restituita una falsa vitalità quando il suo canone è l'immedesimazione. Intuisce, tuttavia, ciò che sta al fondo della malinconia degli storici che fanno uso dell'*Einfühlung*: essi non riescono ad accettare il fatto che le azioni, gli eventi del passato, appaiano spesso indecifrabili e il più delle volte ingiustificabili. Si illudono che il passato possa svelare il suo senso e rispondere alle loro domande. Come se fosse possibile instaurare con i rovinosi fatti della storia lo stesso contatto vivo che avviene nella relazione amichevole, nella conversazione e nell'incontro.

La teoria estetica di Adorno è fondata interamente sull'idea di un'espressività dell'arte che nasce da una sorta di rinuncia alla reciprocità, alla corrispondenza tra la parola e la cosa, il significato. Eppure, in alcuni scritti adorniani sulla musica, l'aspra rinuncia, il silenzio, appaiono abitati da un'incertezza, da una dolcezza prodotte esclusivamente da spostamenti di masse tona-

5. G. Paley, “Due brevi storie tristi di una lunga vita felice. I: Allevare ragazzi usati”, tr. it. in *Piccoli contrattempi del vivere. Tutti i racconti*, cit., p. 80.

li, da variazioni di timbri e di colori. È ciò che accade nel giovane Brahms. Forse incapace di tenerezza, egli anela tuttavia a essa. La sua musica dà corpo e trasmette (dona?) ad altri la tenerezza che a lui manca.

Accade anche, quasi inaspettatamente, che una scrittura letteraria a tesi, come quella del Tolstoj di *Resurrezione*, descriva la sua eroina con il corpo di sbieco, i capelli fuori posto, gli occhi strabici. Nasce così, da indizi terrestri ambigui, dall'indecisione profonda di bene e di male che è di tutti, uno scambio tra due esseri cui viene dato il nome di compassione.

Accade dunque qualcosa negli ambiti più disparati: tra donne e uomini che si incontrano, nella riflessione sulla storia, che è lo sforzo sempre rinnovato di comprendere le azioni delle generazioni che ci hanno preceduti, di accettarne o rifiutarne l'eredità. Nelle vite vissute, nel timbro della scrittura filosofica più originale del Novecento, nella composizione dei testi musicali, poetici e letterari, risuona al fondo l'eco, il desiderio di un risponderci di sguardi, di parole.

“Chi è guardato o si crede guardato alza gli occhi.”<sup>6</sup>

Non importa che tale desiderio non sia avvertito o che venga considerato evanescente traccia di una perdita, oppure che sia trasformato in tesi o programma. Importa forse di più che quel risponderci e corrisponderci continui ad aleggiare e a cercare il suo pieno significato nei pressi di una parola: *empatia*.

Insidiata da drastici rifiuti e condanne, da usi impropri e abusi, l'empatia ha avuto una strana storia. Dopo

6. W. Benjamin, “Di alcuni motivi in Baudelaire”, tr. it. in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, p. 121. La citazione benjaminiana riguarda direttamente il fenomeno dell’“aura” e la capacità che le cose hanno di restituire il nostro sguardo, la cui perdita rappresenta uno dei tratti distruttivi della modernità.

essere stata uno slogan di moda nell'ambito della psicologia e dell'estetica tra la fine dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento, ha conosciuto un rapido declino.<sup>7</sup> Ha però lottato per la sopravvivenza, continuando a ottenere, anche in tempi recenti, come avviene per certi film, un vastissimo successo di pubblico – giornali, riviste, discipline tra le più diverse si riferiscono spesso e volentieri all'empatia – cui non corrisponde, ironia della sorte, praticamente da quasi cent'anni, alcun successo di critica, ossia alcun serio tentativo di conoscere l'empatia e farne buon uso nella vita.

Empatia è una parola predestinata, sprigiona un innegabile fascino, non privo di un alone di imbarazzo. Che si risalga alla radice greca, *pathein* (patire, soffrire), da cui derivano il termine italiano e quello inglese (*empathy*), o ci si attenga al corrispondente tedesco, *Einfühlung*, che rimanda al verbo *fühlen* (sentire), essa pone di fronte a una modalità del sentire che si qualifica per il movimento di unione o identificazione con il proprio oggetto.

*L'empatia, fin dall'estetica del Settecento, è un immergersi nelle cose, un sentire se stessi, proiettare e travasare i propri sentimenti e stati d'animo in ciò che ci sta davanti.*

Ma che cosa vuol dire propriamente “sentire se stessi in un oggetto”? Si deve pensare a un duplice movi-

7. Theodor Lipps, uno dei più importanti teorici dell'empatia nell'ambito della psicologia e dell'estetica tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, la definiva già “un termine equivoco e molto equivocato”. Vedi T. Lipps, “Empatia e godimento estetico”, in *Discipline filosofiche*, 12, 2, 2002, p. 31. Sono individuabili con una certa precisione i luoghi in cui Lipps si occupa dell'empatia. Vedi T. Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Voss, Leipzig-Hamburg, Bd. 1, 1903, pp. 96 sgg. (capitoli 3-6), Bd. 2, 1906, pp. 1-32; *Die ethische Grundfragen. Zehn Vorträge*, Voss, Leipzig-Hamburg 1905 (2a ed.), pp. 12 sgg.; *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig 1909 (3a ed.), pp. 57, 241; “Zur Einfühlung”, in *Psychologische Untersuchungen*, 2, 1913, pp. 111-491.

mento: chi empatizza va verso, presso o dentro una cosa o una persona, quasi dovesse rispondere a una sua richiesta, soddisfare una sua pretesa. In questo modo, si lascia penetrare dalle caratteristiche con cui si presenta l'oggetto. Percepisco un volto sorridente e subito avverto che mi viene in qualche modo richiesto di corrispondere a tale contentezza, di atteggiarmi interiormente in modo simile.<sup>8</sup> Esito di questo duplice movimento è il ritrovare se stessi nella cosa o nella persona, il diventare tutt'uno con essa. Il momento unitivo, il comune sentire, è frutto di un movimento di interiorizzazione, di un far risuonare nell'intimo le qualità dell'altro. Il "sentire dall'interno" o "sentire all'unisono" – espressioni che traducono il significato della parola empatia – alludono a una forma di esperienza che ha il suo cardine nella partecipazione emotiva, nella condivisione, nel superamento della distanza.

Ciò avviene nelle diverse specie di empatia. Essa si esprime, innanzitutto, in una relazione con la natura, ovvero spiega il modo in cui trasferiamo su di un paesaggio la nostra malinconia o la nostra serenità interiore. E parliamo, appunto, di paesaggio "triste", "sereno"; lo riempiamo, cioè, del nostro contenuto spirituale. Qualcosa di analogo avviene nell'arte, quando trasferiamo un tratto della nostra personalità in una statua o in un quadro, scopriamo in essi qualcosa di noi e attribuiamo un'anima, dei sentimenti umani a una materia inanimata. Oppure semplicemente, nel percepire una linea, diciamo che si piega, si estende, oscilla, si tende, come se avesse un movimento vitale. Così diventa anche possibile riallacciare il filo con il passato,

8. Per la descrizione del duplice movimento di *Ein-fühlen* e *Ein-dringen*, dal soggetto all'oggetto e dall'oggetto al soggetto, vedi T. Lipps, "Fonti della conoscenza. Empatia", in *Discipline filosofiche*, 12, 2, 2002, pp. 47-62.

restituire attualità e quindi prossimità a un avvenimento o a una grande personalità, avvicinandola a sé, rivivendola e trovando un senso di comunanza con essa.<sup>9</sup>

La storia dell'empatia è piena di stranezze, dovute innanzitutto al fatto che, come si è appena visto, l'esperienza del sentire la presenza di qualcosa che ci assomiglia, o che crediamo di riconoscere, in un volto, in un'opera d'arte, è molto diffusa e facilmente descrivibile. Difficile, al contrario, è spiegare come ciò avvenga, per quali vie arriviamo a un comune sentire con altri. Difficile, in particolare, è non accontentarsi della scoperta di questa mirabile e spesso ingannatrice prerogativa dell'animo umano. Non è un caso che l'empatia, anche nel periodo di maggiore fortuna (tra la fine dell'Ottocento e il primo decennio del Novecento), ispiri violente ripugnanze che imprimono su di essa la traccia indelebile dell'enigma. Enigmatica e ambigua, la parola empatia sembra sempre suggerire qualcosa di troppo, sbilanciata tra la sua equivoca immediatezza e gli atti mentali corrispondenti. Oggi, il suo uso retorico e superficiale in filosofia, psicologia e pedagogia può apparire uno dei tanti fenomeni di regressione della cultura contemporanea a nozioni superate, ma di facile presa emotiva.<sup>10</sup>

9. Per una rassegna storica delle principali dottrine dell'empatia vedi A. Pinotti, "Arcipelago empatia. Per un'introduzione", in *Estetica ed empatia*, Guerini, Milano 1997; "Empatia: un termine equivoco e molto equivocato", in *Discipline filosofiche*, 12, 2, 2002, pp. 63-83, dove viene analizzata in particolare la concezione lippsiana dell'empatia.

10. La letteratura sull'empatia è molto vasta ed eterogenea, e soprattutto si articola in capitoli specifici (a volte poco comunicanti) a seconda delle aree disciplinari (filosofia, pedagogia, psicologia e psicoanalisi). È frequente, nel contesto anglosassone, l'uso di empatia come equivalente di compassione, anche se è sempre più diffusa la consapevolezza dell'indeterminatezza del termine. Vedi AA.VV., *Empathy and Its Development*, a cura di N. Eisenberg e J. Stayer, Cambridge University Press, Cambridge 1987; H. Kohut, *Introspezione ed empatia. Raccolta di scritti 1959-1981*, a cura di A.

## XVIII

## INTRODUZIONE

Il primo e, probabilmente, fondamentale ostacolo al far chiarezza sull'empatia deriva dal fatto che essa viene perlopiù confusa con una famiglia di termini (simpatia, compassione, pietà, amore) che in realtà le si sovrappongono e spesso mascherano il suo vero significato.

L'empatia è stata infatti come schiacciata dall'eredità delle etiche della simpatia o della compassione, nate in tutt'altro contesto, quello dell'empirismo inglese. Per pensatori come Smith, Hutcheson, Hume e anche Rousseau, il fondamento di ogni virtù morale sta nell'impulso naturale a non rimanere indifferenti alla sofferenza di un nostro simile. In effetti, il dolore, nella lunga e tormentata tradizione della pietà, della condivisione della sofferenza altrui, si è rivelato l'esperienza fondamentale del passaggio dall'io agli altri. Il dolore scuote l'animo e provoca un avvicinamento degli esseri umani gli uni agli altri. La capacità di soffrire insieme, documentata anche dall'etologia, appare pertanto come il cemento naturale di ogni gruppo e comunità, svolgendo una funzione essenziale per la sopravvivenza e il riconoscimento interno dei suoi membri. Quando diventa partecipazione al comune destino di vulnerabilità e fragilità dell'umano, può anche permettere l'accesso, come nel buddhismo o in Schopenhauer, al senso più profondo dell'essere.<sup>11</sup>

Carusi, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2004; A.J. Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgement. An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Penn State Press, Pennsylvania 1994; D. Koehn, *Rethinking Feminist Ethics: Care, Trust and Empathy*, Routledge, London 1998; E. Sober, D.S. Wilson, *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998; M.L. Hoffmann, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; C.J. Dean, *Fragility of Empathy after the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca 2004.

11. Vedi A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di E. Lecaldano, tr. it. Rizzoli, Milano 1995; F. Hutcheson, *Illustrations on the Moral Sense*, a cura di B. Peach, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971; D. Hume,

È molto significativo che Martha Nussbaum abbia recentemente proposto una riabilitazione della funzione politica e morale della compassione, distinguendola nettamente dall'empatia. La compassione diventa nel suo ultimo libro un'emozione che fa da ponte tra la naturale e fisiologica dipendenza di ogni essere da altri, tra la vulnerabilità di ognuno nei confronti del dolore fisico, della fame, della miseria, dei rovesci della sorte, e una morale e una politica della solidarietà e della giustizia.<sup>12</sup>

Nel suo rilancio della compassione, Martha Nussbaum ha colto molto bene la necessità di riportare il corpo e le emozioni, la fragilità e i bisogni di ognuno, la sua storia singolare di dipendenze e di attaccamenti, nella morale (altrimenti persa nel mito antico e moderno dell'autosufficienza e del rispetto astratto della norma).

Le persone non giungono all'altruismo senza passare attraverso l'intenso attaccamento per qualcuno durante l'infanzia, senza ampliarlo gradualmente attraverso la colpa e la gratitudine, senza estendere questo interesse attraverso l'immaginazione che è tipica della compassione. [...] Il bene degli altri non significa nulla per noi in astratto o a priori. È quando vengono poste in relazione a ciò che già comprendiamo – con il nostro intenso amore per i genitori, il nostro appassionato bisogno di protezione e sicurezza – che queste cose cominciano a diventare profondamente importanti. [...] La compassione ci guida veramente verso qualcosa che sta al cuore

*Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lecaldano, tr. it. Laterza, Bari 1987; J.-J. Rousseau, *Emilio*, tr. it. Mondadori, Milano 1997; A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1983. Per uno sguardo d'insieme sulle diverse tradizioni di pensiero e sui principali autori vedi *Compassione e giustizia*, numero monografico di *La società degli individui*, 18, 3, 2003.

12. Vedi M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, a cura di G. Giorgini, tr. it. il Mulino, Bologna 2004, in particolare la seconda parte, dedicata alla compassione.

della morale, e senza cui ogni giudizio morale è uno spettrale simulacro.<sup>13</sup>

Riabilitare la compassione e la sua capacità di potenziare la sensibilità delle persone per un comune destino appare comunque, soprattutto oggi, un arduo tentativo. Perché la compassione, in tutta la sua tormentata storia, si è imbattuta ripetutamente nella necessità, per essere autentica, di sfociare nell'azione altruistica e conforme a giustizia e nella difficoltà, se non nell'impossibilità di riuscirci, soprattutto quando i suoi destinatari non sono persone singole, con cui abbiamo un rapporto di prossimità e somiglianza, bensì gruppi, popolazioni completamente estranee. L'esperienza del dolore, è vero, è il ponte più efficace per aprirci all'altro, ma quante volte notiamo che si tratta di una sorta di situazione di emergenza, che quasi ci costringe a essere buoni? In alternativa al problematico "soffrire insieme", non si potrebbe invece pensare a un nuovo modo di essere della persona, che impari a non avere bisogno che l'altro soffra per amarlo?

L'urgenza, che sta alla base del forte richiamo esercitato oggi dai discorsi sulla compassione, riguarda direttamente la società contemporanea e la tendenza ad assuefarsi allo spettacolo mediatico dell'infinito dolore del mondo.<sup>14</sup> Viviamo in una società che non ha imparato nulla dalla riduzione, perpetrata dal totalitarismo del Novecento, di intere popolazioni ed etnie a insiemi di esseri "superflui", privati di qualsiasi appartenenza al consorzio umano.<sup>15</sup> Oggi si proclama a parole una re-

13. *Ibidem*, pp. 464, 467.

14. Vedi J.L. Boltanski, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2000.

15. Vedi H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. Comunità, Milano 1967.

sponsabilità illimitata nei confronti del sottosviluppo, delle discriminazioni e delle violenze che continuano a invadere il pianeta, mentre, nella realtà, si vive una sostanziale incapacità, prima ancora di aiutare gli altri, di attrarre il loro benessere o malessere nel proprio orizzonte di esperienza, di esserne toccati personalmente.

L'incapacità di *sentire l'altro* è sempre più alla ribalta dell'epoca contemporanea.

Questa constatazione può destare perplessità in riferimento all'epoca che ha acquisito la consapevolezza definitiva della struttura intersoggettiva della realtà. La sociologia, l'antropologia e l'ermeneutica ci insegnano che gli altri sono parte costitutiva del nostro orizzonte di vita, a cominciare dal fatto che parliamo una lingua, apparteniamo a una tradizione e a una comunità, usiamo oggetti e strumenti che non siamo stati noi a fabbricare. L'esistenza degli altri, l'essere insieme, la pluralità è un dato di senso comune nella cultura contemporanea. È ovvio, infatti, che altri calcano insieme a noi la scena del mondo: sono presenze, corpi, azioni che fanno parte integrante del mondo di ognuno, delle sue emozioni e delle sue scelte di valore. Prima ancora che le scienze umane ne denuncino l'estraneità o plaudano alla comunicazione, gli individui si incontrano, i loro corpi sessuati con-dividono uno spazio, stanno insieme con le parole, con l'attenzione, si rispondono, si ascoltano, si guardano, si amano, si fanno promesse, si perdono, diventano amici o nemici.

Se proviamo, però, a considerare con un po' di attenzione queste affermazioni, ci accorgiamo che non ci bastano più o ci aiutano ben poco a reggere l'incontro con l'amico, con lo straniero.

L'acquisizione fondamentale che un soggetto non sia mai isolato, ma che, nascendo, entri a far parte di un

mondo che esisteva prima di lui e in cui incontra altri esseri umani,<sup>16</sup> ha prodotto infatti un effetto gravido di conseguenze. Se ogni essere, originariamente, è individuo e membro di una comunità, il legame con gli altri diventa un dato di fatto esistenziale e ontologico, completamente indipendente dalla relazione vissuta con un altro essere: gli altri diventano una componente dell'esistenza umana che sussiste anche quando non si traduce in esperienza reale di relazione.<sup>17</sup>

Intere biblioteche sull'empatia, sulla percezione dell'altro, sull'esperienza dell'estraneo sono state spazzate via dalla forza di questa tesi, che ha trovato in Heidegger la sua espressione più compiuta. Non c'è più nulla da spiegare né da comprendere (soprattutto con gli strumenti ambigui della psicologia o della sociologia), per quanto riguarda l'incontro dell'io e dell'altro. Che è da sempre presupposto nel rapporto con la realtà degli uomini che abitano il mondo facendone quotidianamente uso.<sup>18</sup>

16. Vedi M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, tr. it. Longanesi, Milano 1976, pp. 148-162.

17. Vedi M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, tr. it. il melangolo, Genova 1988, pp. 154-170. Vedi anche M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, tr. it. Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, pp. 635-636; *Essenza e forme della simpatia*, a cura di G. Morra, tr. it. Città Nuova, Roma 1980, pp. 331-333. In entrambi i testi scheleriani ricorre l'esperienza mentale di un Robinson che, solo sull'isola deserta, vive comunque a livello intuitivo l'"evidenza del Tu" e l'appartenenza a una comunità, sentendo il mancato adempimento di atti tipicamente sociali, come la promessa.

18. Vedi L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehans, Zürich 1953, p. 66. Vedi anche D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die Sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht 1996, pp. 102-104. Occorre ricordare che la posizione di Heidegger, divenuta canonica, ma non priva di relazione con la tormentata e incompiuta riflessione di Husserl sull'intersoggettività, aveva come riferimento polemico anche le cosiddette filosofie del dialogo o dell'incontro (con particolare riferimento a Martin Buber), fondate sul carattere originario della relazione io-tu. Vedi i lavori, molto rappresentativi per gli anni Sessanta e Settanta, di M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozial-*

Certo, se l'empatia viene considerata – come una parte della sua storia potrebbe indurre a pensare – la modalità secondo la quale un soggetto isolato si apre a un altro, allora essa decade a pseudoproblema, una volta che l'essere umano venga concepito come originariamente inserito in un mondo di cui fanno parte, insieme a lui, gli altri.

Su questo terreno, ma anche, per contraccolpo, nella filosofia e nella cultura contemporanea, si è imposta la forza etica dell'*altro* – l'altro uomo, l'altra donna, il tu, l'egli, l'ospite, l'estraneo, il diverso, il nemico, l'amico.

Portando all'estremo i limiti, gli eccessi, i punti ciechi dell'avvicinarci e allontanarci l'un l'altro, Emmanuel Lévinas ha fatto diventare l'altro, o meglio "altri" (*Autrui*), la figura di un linguaggio filosofico repentinamente cambiato. L'altro è arrivato a imporsi come evento traumatico che confuta qualsiasi pretesa del soggetto di avere una presa sulla realtà, di conoscere e di riconoscersi.<sup>19</sup> La relazione con altri è stata pertanto il formidabile detonatore che ha fatto esplodere l'ossessione del pensiero occidentale per il medesimo, per la totalità, e per tutte le forme di ripiegamento del soggetto su di sé. Questo soggetto ha scoperto così di non essere padrone, bensì ostaggio, ospite, obbligato incondizionatamente a qualcuno di totalmente separato da lui, ignoto e inafferrabile. La responsabilità, in Lévinas, ha assunto il carattere dell'addossarsi le pene, le sofferenze dell'altro, vivendo al suo posto, sperimentando non la propria, ma la sua debolezza, fragilità,

*ontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin 1965, e B. Waldenfelds, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1971.

19. Vedi E. Lévinas, "L'enigma e il fenomeno", tr. it. in *La traccia dell'altro*, a cura di F. Ciaramelli, Pironti, Napoli 1979, pp. 51, 58.

mortalità, consegnandosi al destino umano come a qualcosa che riguarda non noi, ma il nostro simile. L'incontro con l'altro avviene infatti nella forma della minima vicinanza, del contatto della pelle che non sa che cosa cerca nella carezza e dell'estrema, più totale e irriducibile differenza, quella tra donna e uomo.<sup>20</sup> Non è una fusione mistica, né un'esperienza diretta di autenticità o di verità, piuttosto è inquietudine, scompiglio, relazione con un mistero refrattario a ogni luce, sperimentazione del massimo abbandono di ogni pretesa di possesso, di conoscenza.

Il gesto di Lévinas ha segnato profondamente la cultura e il pensiero del Novecento. L'enfasi etica posta sulla responsabilità originaria, priva di reciprocità, verso l'altro, e la funzione a essa assegnata di spodestare il soggetto dal suo piedestallo, hanno esercitato un'enorme funzione di ammonimento. L'appello a "non uccidere", incarnato nel "volto" dell'altro, ha saputo esprimere fino in fondo il bisogno di riscatto dalla muta violenza del secolo dei totalitarismi e della Shoah. Tuttavia, nel momento in cui l'altro ha assunto un significato metafisico e teologico, per diventare simbolo dell'infinito, l'esperienza reale e vissuta con l'altro, per l'altro ha perso qualsiasi tratto di riconoscimento e di scambio. L'assolutezza dell'obbligo verso l'altro ha reso, in fondo, ancora più difficile situare l'ambigua, ma sempre rinnovata tendenza a gettare un ponte tra noi e gli altri e, in definitiva, a produrre una condivisione di emozioni e di esperienze.<sup>21</sup>

20. Vedi E. Lévinas, *Il tempo e l'altro*, a cura di F.P. Ciglia, tr. it. il melangolo, Genova 1987.

21. Vedi R. Visker, "Contro la privazione. Lévinas e l'ossessione per l'Altro", in *aut aut*, 319-320, 2004, pp. 13-51; *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Lévinas and Heidegger*, Springer, Frankfurt a.M. 2004.

Siamo dunque diventati consapevoli che l'alterità non solo caratterizza il vivere sociale, ma abita la dimora che ognuno ritiene più propria, quella dell'interiorità.<sup>22</sup> Può sembrare paradossale, ma in questo modo si è saturato lo spazio in cui prendono forma le relazioni concretamente vissute. Se l'esperienza dell'altro è già da sempre avvenuta, se è l'esperienza in generale a essere costituita da e in una relazione, qual è la consistenza reale dell'incontro sempre diverso e sempre avventuroso con l'altro? Il problema non è più quello di raggiungerlo, di ascoltarlo e di farsi ascoltare, perché l'altro è già qui, presso di noi, parla attraverso le nostre parole e spiazza ogni volta ciò che intendiamo dire.

È innegabile che abbiamo di fronte molti passaggi bruciati, passaggi relativi a momenti concreti di vita quotidiana, che probabilmente spiegano le enormi difficoltà che caratterizzano l'esperienza della relazione con altri. Non si può fare a meno di constatare che l'urgenza della responsabilità per altri, anche quando sia sentita in tutta la sua forza moralmente vincolante, non equivale affatto alla capacità di fare esperienza appropriata, viva della relazione.

Per questo motivo, occorre ripartire dal dato di senso comune dell'esistenza dell'altro e tornare a descriverlo. In verità, la prima cosa che viene in mente è un'esperienza tipica della vita metropolitana: a una sovraccitazione nervosa prodotta da un eccesso di stimoli visivi, uditivi, tattili corrisponde un vuoto di esperien-

22. Vedi M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 207: "Lo stare a sentire costituisce infatti l'aprimiento esistenziale dell'Esserci al con-essere con gli altri. Il sentire è l'apertura primaria e autentica dell'Esserci al suo poter-essere più proprio, come ascolto della voce dell'amico che ogni Esserci porta con sé". Vedi anche P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, tr. it. Jaca Book, Milano 1993; AA.VV., *Scenari dell'alterità*, a cura di P.A. Rovatti, Bompiani, Milano 2004.

za sensibile o, meglio, un'insensibilità. Sono urtata, colpita, spesso dolorosamente, da colori, odori, corpi che mi cadono addosso, che mi si impongono al contatto, che mi stanno troppo vicini su di un autobus, in un cinema. Si tratta, in realtà, di creature ignote e in certo modo invisibili, prive di forma e figura. Non hanno nome, ma soprattutto non entrano realmente nel mio spazio vitale ed esistenziale: non le vedo e non le sento, non so nulla di loro, non le identifico in alcun modo. Nei non-luoghi del traffico metropolitano – hall di albergo, stazioni, aeroporti, sopraelevate, centri commerciali – si incrociano non-persone.

In questi spazi molto affollati di solitudine, tutti sono però in attesa di uno sguardo o di una parola.<sup>23</sup>

C'è dunque uno scarto profondo tra il dato oggettivo dell'infinità di scambi sociali in cui siamo giornalmente coinvolti e l'esperienza corrispondente del singolo. La pluralità, l'essere insieme è dispersione e disparità, un incrociarsi di mondi privati a partire dai quali occorre istituire sempre di nuovo il senso dell'essere-in-comune così come dell'essere-in-relazione, secondo il significato più profondo dell'idea di politica di Hannah Arendt.<sup>24</sup>

Riprendiamo allora, in una prospettiva più precisa, l'affermazione, apparentemente ovvia, che gli altri fanno parte della realtà quotidiana di ognuno. Vivo in un contatto continuo con persone irriducibilmente estra-

23. Vedi M. Augé, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della modernità*, tr. it. Eleuthéra, Milano 1993. Insuperato rimane il classico saggio di G. Simmel, "La metropoli e la vita mentale", tr. it. in C.W. Mills (a cura di), *Immagini dell'uomo. La tradizione classica della sociologia*, Comunità, Milano 1971, pp. 525-540.

24. Vedi E. Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Payot, Paris 1999; L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 2005 (2ª ed.).

nee o troppo note. In realtà, così come non riesco a cogliere nel gesto di uno straniero la traccia di un'antica tradizione, spesso non mi viene nemmeno in mente di cogliere, nel vecchio che mi sta davanti, al di là dell'età o delle rughe, il "sentirsi" vecchio. Non è che io non veda o non senta: la mia esperienza dell'incontro con l'altro è ridotta ai minimi termini, atrofizzata, impoverita, strozzata. È carente sul piano conoscitivo, del riconoscimento, dell'attestazione di chi è l'altro; sul piano etico, del rispondere alla sua richiesta di aiuto, di attenzione; infine, sul piano linguistico, del trovare le parole non equivoche. Le mie conoscenze, la mia educazione sentimentale sono quasi sempre solo un limite che mi impedisce di scambiare la mia esperienza con quella di un altro, rendendola momento di una relazione, facendola entrare nel contesto della vita altrui.

Verrebbe spontaneo trarre amare considerazioni sulla povertà d'esperienza della nostra epoca, sul muro che ci divide dagli altri. Ci sono tuttavia molte ragioni per leggere questo aspetto fondamentale del mondo contemporaneo nei suoi margini di non ancora, di possibilità. Il problema è chiedersi che senso diamo all'incontro con l'altro: un senso solo privato, sentimentale, di sostegno e protezione contro le aggressioni del mondo esterno, oppure un significato che ci permette di innestare la nostra storia privata in quella pubblica, di sviluppare passioni ed emozioni, di rivelare pienamente chi noi siamo nell'orizzonte di un presente in cui vivono altri e in cui sono in gioco idee, valori, miserie? Occorre esplorare la possibilità specifica di fare esperienza dell'altro a partire dallo sviluppo dei nostri vissuti in direzione dell'immaginazione, dell'anticipazione, del desiderio, della reciprocità e della gratitudine. A partire, insomma, dalle possibilità originarie di fare

esperienza, che coinvolgono la corporeità e la vita della mente nella sua interezza, con la sua capacità di ricordare, di sentire, di immaginare, di volere.

Certo, occorre ripeterlo, ognuno di noi si trova in un contesto intersoggettivo, cioè in una rete di scambi e relazioni sociali, ognuno di noi appartiene a una comunità di lingua e di tradizione *prima* del suo concreto incontro con un altro. È tuttavia necessario, forse, riscoprire un semplice dato di fatto: che l'incontro concreto (che può anche non avvenire, e proprio per questo, allora, a maggior ragione) aggiunge qualcosa di nuovo, non si limita cioè a rendere esplicito il vincolo che ci lega agli altri. L'intersoggettività esiste, si sviluppa e produce alcuni tra i valori più importanti di una civiltà, solo nelle reciproche relazioni vissute tra soggetti che abitano un mondo. Se questo è vero, nascono nuove domande.

Come so che l'altro, l'altra, l'alterità delle cose mi costituiscono e costituiscono una dimensione essenziale del mondo che mi circonda?

Una volta ammessa la realtà di altro, che tipo di relazione mi permette di viverla, di farne esperienza?

L'altro non è certo solo un masso erratico di esperienza, che io incontro come si incontrano le montagne o le facciate delle cattedrali. L'altro è nucleo di condensazione di una molteplicità di esperienze. Che cosa accade a me, che cosa accade all'altro, che cosa facciamo accadere entrambi quando ci incontriamo? Forse l'ammissione del mio trovarmi fin dalla nascita in un contesto di relazioni, appartenenze, legami di lingua, tradizione e cultura mi porta a smarrirmi, a essere invasa da ciò che pensano, dicono gli altri? O non sarà piuttosto che vedo meglio e di più me stessa attraverso lo sguardo degli altri? E il mondo che percepisco, uso e manipo, studio e analizzo, cambia forse nel momento in

cui la presenza di altri si impone? L'incontro con altri fa succedere qualcosa di analogo al mio incontro di tipo visivo, percettivo con una montagna o estetico con l'autoritratto di Rembrandt da vecchio? Ne risulta un accrescimento del mio sapere oggettivo sulla realtà? È forse un'esperienza di linee, luci, colori che creano forme, figure da cui traggio piacere? O non vorrei piuttosto che fosse un'esperienza significativa per la mia comprensione del mondo in cui vivo, dei suoi innumerevoli enigmi?

Sollevare queste domande vuol dire scopercchiare un recipiente di atti soggettivi e intersoggettivi: emozioni, operazioni della mente e vissuti psicofisici. Perché conoscere un altro soggetto vuol dire percepire non solo un altro corpo, ma anche un'anima, vuol dire accostarsi a qualcuno che fa parte del mondo esterno, ma che possiede un'interiorità, che è un oggetto, ma che è anche un soggetto, dotato di una vita propria. Vuol dire venire a contatto con un frammento vivente del mondo in cui vivo.

Esplorare l'esperienza dell'altro come possibilità interna alla nostra esperienza, e che ne coinvolge l'intero orizzonte cognitivo, emotivo e volitivo, apre una serie di nuovi profili del mondo. Riconoscere la presenza dell'altro non è infatti solo un atto che riguarda il soggetto. L'altro viene riconosciuto anche come esistente di per se stesso. Viceversa, alle prese con l'altro, l'io si scopre ricettivo, non più esclusivo padrone di se stesso. Come se nel reciproco riconoscimento avvenisse una nuova nascita per entrambi.

Sono queste le domande che sollecitano una rinnovata indagine sull'empatia. L'empatia deve essere sottratta all'occasionalità del suo accadere, che è la prima causa dell'uso improprio e dei numerosi fraintendi-

XXX

INTRODUZIONE

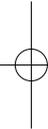
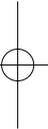
menti che la insidiano tuttora. Non è questione, come temono alcuni, di fare dell'empatia l'esclusivo modello di riferimento dell'intersoggettività.<sup>25</sup> È questione piuttosto di rendere più concreta l'esperienza intersoggettiva. L'equivoco più facile a proposito dell'empatia è quello di intendere lo scambio di esperienza tra soggetti, in cui essa consiste, come comunione sentimentale, sentire la stessa cosa o sentire insieme, assorbire l'emozione altrui o investire l'altro e riempirlo con la propria emozione. L'empatia non coincide con la simpatia o con la compassione, con il gioire insieme, soffrire insieme. Certo, deve fare i conti con queste e altre forme di partecipazione emotiva che sono richiamate dal suo stesso nome, e che le danno compimento, quando è vissuta fino in fondo, ma può farlo adeguatamente solo se, invece di essere assimilata in maniera frettolosa a determinati vissuti emotivi, si presenta come capacità specifica di *sentire l'altro*.

La storia dell'empatia, con la sua incompiutezza, le sue contraddizioni e anche la sua ricchezza, insegna che il problema sta nell'affrontare globalmente il continente del sentire l'altro, mettendo ordine tra le sue modalità di espressione. Ragioni storiche, filosofiche e culturali – la scoperta dell'inconscio, la crisi del razionalismo, i fenomeni di estraniamento nella società di massa – hanno fatto sì che il nostro senso degli altri si polarizzasse tra due estremi: da un lato, l'esperienza involontaria e inconscia di un'interdipendenza corporea, precedente le stesse relazioni sociali, e il cui modello può

25. Si fa interprete di questo timore D. Zahavi, "Beyond empathy. Phenomenological approach to intersubjectivity", in *Journal of Consciousness Studies*, 8, 57, 2001, pp. 151-167. La sua critica appare in ogni caso legata a una concezione specifica dell'empatia come incontro faccia a faccia tra due persone.

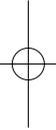
essere la sessualità o la simbiosi madre-figlio, e, dall'altro, il fenomeno morale del patire per il dolore dell'altro. Il valore della scoperta di una passività corporea che ci lega originariamente agli altri è inestimabile. Rimane il fatto che le relazioni vengono vissute attivamente, non solo passivamente. E l'esperienza dell'io che si apre a un altro non conosce solo i picchi ardenti (che a volte sono fuochi fatui) dell'amore e della compassione tra due soggetti che spesso dimenticano di avere un corpo e di vivere nel presente.

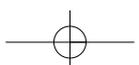
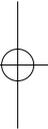
Ecco perché oggi è all'ordine del giorno la *riattivazione di una sfera complessiva di esperienza, quella del sentire l'altro*, nelle sue molteplici manifestazioni (amicizia, amore, aiuto, rispetto, riconoscimento, fiducia, cura, compassione), ognuna delle quali modula in maniera sempre diversa il rapporto tra corpo, emozioni, conoscenza, volontà.



Parte prima

# Conoscere l'empatia





## 1

## Un nuovo inizio

La fortuna dell'empatia, insidiata dall'accusa di essere un tema irrazionalistico e troppo in debito con la biologia e la psicologia ottocentesche, si interrompe bruscamente con l'avvento di una nuova corrente filosofica, la fenomenologia, che nel primo decennio del Novecento rivoluziona il metodo della conoscenza. Proprio tra il 1910 e la metà degli anni Venti, la fenomenologia, nella persona dei suoi massimi esponenti di allora, si trova di fronte a un bivio che riassume come meglio non si potrebbe la strana storia dell'empatia.

Da un lato, Edmund Husserl dice dell'empatia (*Einfühlung*) che si tratta di “un enigma [...] oscuro e addirittura tormentoso”.<sup>26</sup> Dall'altro, Max Scheler,

26. E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, a cura di G.D. Neri, tr. it. Laterza, Bari 1966, p. 295. Per tutta la vita, spesso sotteraneamente, non smise mai di discutere con le teorie di Lipps nell'ambito del suo lavoro sull'intersoggettività. Per una ricostruzione storica vedi P. Ravalli, *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität in den Göttinger Jahren. Eine kritische-historische Darstellung*, Edition Zeno, Utrecht 2003. Occorre ricordare che, all'interno della prima scuola fenomenologica, c'era stata una messa a punto critica della questione dell'empatia, molto apprezzata da Husserl, per opera di M. Geiger, “Sull'essenza e il significato dell'empatia”, tr. it. in AA.VV., *Estetica ed empatia*, cit., pp. 61-94. Le ricerche di Husserl sul tema dell'intersoggettività accompagnano l'intero suo percorso di pensiero, in particolare (dato questo molto significativo) nei momenti in cui si profila come urgente il problema della fondazione della fenomenologia. Nella mo-

pensatore agli antipodi di Husserl come formazione e personalità, ma in quegli anni grande fenomenologo, tra il 1913 e il 1923 pubblica un libro, *Essenza e forme della simpatia*, in cui smonta l'edificio teorico delle etiche della simpatia e compie un lavoro di distinzione terminologica tra le diverse forme del "sentire insieme" (*Mitgefühl*): il contagio emotivo, l'unipatia o identificazione (*Einsfühlung*), la simpatia propriamente detta o condivisione di un sentimento e l'empatia, che peraltro rifiuta, considerandola una proiezione dell'io sull'altro.<sup>27</sup>

È molto significativo che tra Husserl e Scheler sia in gioco l'alternativa che ancora oggi si propone a chi lavora sull'empatia: quella tra una visione più attenta ai vissuti soggettivi (emotivi e cognitivi) che mettono in condizione di comprendere l'altro e una più interessata ai fenomeni antropologici, culturali, di psicologia dello sviluppo, ma anche delle masse, in cui si verifica

le sterminate di manoscritti che costituiscono il lascito husserliano è stata operata una scelta tematica, che ha portato alla pubblicazione di E. Husserl, "Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass", in *Husserliana XIII-XIV-XV*, a cura di I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973. Da questo continente sommerso emergono le parti del secondo volume (frutto del lavoro di riordino e rielaborazione degli appunti del maestro che occupò Edith Stein nel periodo in cui fu assistente di Husserl) di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, tr. it. Einaudi, Torino 2002; *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, a cura di F. Costa, tr. it. Bompiani, Milano 1989 (in particolare la V Meditazione); *Logica formale e trascendentale*, cit., in particolare il capitolo 6.

27. Vedi M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Niemeyer, Halle 1913. Occorre ricordare che Scheler ne pubblicò un'edizione ampliata, soprattutto per quanto riguarda l'ultima parte, dedicata alla percezione dell'io estraneo, in cui tiene conto di alcune obiezioni mossegli da Edith Stein. Vedi *Essenza e forme della simpatia*, cit. Le analisi dedicate da Scheler alla vita emotiva sono attualmente oggetto di nuovi studi. Vedi C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy (a cura di), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.

una fusione, un flusso di emozioni e di sentimenti precedente (o che annulla) la distinzione tra l'io e l'altro. Chi per prima andò oltre le incertezze e i dubbi di Husserl e con grande autorevolezza mise a frutto la promettente fenomenologia della vita emotiva di Scheler, fu una giovane donna, Edith Stein che, nel suo studio, *Il problema dell'empatia* (1917),<sup>28</sup> si chiese con molto coraggio che cosa fosse il fenomeno dell'empatia, del rendersi conto di quel che fa, sente, vuole, pensa l'altro. Da questo libro si deve partire per conoscere l'empatia.<sup>29</sup> Si tratta di un'opera sapiente e per alcuni aspetti acerba, che enuncia un ambizioso programma di lavoro. Essa ci sta di fronte, ancora oggi, come inizio di una ricerca che tocca a noi sviluppare. Le sue linee principali sono tracciate nelle dense pagine di quel libro giovanile, che rimane valido (nonostante la necessità di inquadralo nei successivi sviluppi della fenomenologia) per due motivi di fondo: si libera dell'idea pa-

28. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini e E. Schulte Costantini, tr. it. Studium, Roma 1985; *L'empatia*, a cura di M. Nicoletti, tr. it. Franco Angeli, Milano 1986. La versione originale della dissertazione, discussa nel 1916, si intitolava *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung* e conteneva un primo capitolo di carattere storico ("Historische Darlegung des Problems"), eliminato dal testo pubblicato l'anno successivo. Vedi E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 51. Sulla teoria steiniana dell'empatia, rinvio alla mia analisi contenuta in L. Boella, A. Buttarelli, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina, Milano 2000, capitoli 2, 3, 4.

29. Esso appartiene al contesto di ricerche, sensibilità e interessi della prima fase del movimento fenomenologico, corrispondente all'attività del circolo di Gottinga (che raccoglie alcuni degli allievi monacensi di Lipps, come Moritz Geiger, Maximilian Beck) e di Friburgo e bruscamente interrotta da varie cause: lo scoppio della guerra, la diaspora e, in alcuni casi, la morte al fronte di alcuni degli esponenti del circolo di Gottinga (come Adolf Reinach). Decisivi furono poi la partenza di Husserl per Friburgo nel 1916, il profilarsi dell'astro di Heidegger, i fraintendimenti e i contrasti di scuola nell'interpretazione della dottrina husserliana. Vedi H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague-Boston-London 1982 (3ª ed. rivista e ampliata con la collaborazione di K. Schuhmann).

ralizzante che l'empatia sia un "enigma" e la affronta come *problema* completamente autonomo dalla sua complessa e ambigua storia.

L'empatia si presenta infatti a Edith Stein come *problema* in un senso non molto dissimile da quello che oggi ci riporta alle sue analisi anticipatrici. La prima cosa da fare era ritrovare il significato specifico dell'empatia a partire da un contesto denso e confuso, in cui si mescolavano gli sviluppi dell'estetica, delle scienze psicologiche e storiche, il loro distacco dal naturalismo e positivismo ottocenteschi, ma anche il nascente interesse per la vita sociale e l'agire intersoggettivo (sono gli anni della nascita della sociologia moderna).

Ben consapevole delle difficoltà dell'impresa, Edith Stein imposta il suo lavoro con la decisione che l'ha contraddistinta in molte altre situazioni. Il suo primo insegnamento, la sua eredità, consiste appunto in questo, nell'aver effettuato una rottura di piani, nell'essersi spostata su un altro piano rispetto a quello frequentato dai più influenti teorici dell'empatia, azzerandone all'istante i falsi problemi.

La sua ricerca mira infatti a chiarire l'essenza dell'atto che sta alla base di tutte le forme attraverso le quali ci accostiamo a un altro. Tale atto viene chiamato *empatia*, "prescindendo da tutte le tradizioni storiche legate alla parola".<sup>30</sup>

Non si trattava certo di una questione puramente interna al dibattito filosofico e culturale. E probabilmente non bastava nemmeno fare una scelta rigorosa di metodo che mettesse tra parentesi la psicologia, l'estetica e le altre scienze dello spirito che si erano occupate dell'empatia. Dedicarsi a un tema del genere voleva dire molto

30. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 56.

di più. Implicava mettersi alla ricerca di ciò che, in ogni essere umano, fonda l'unità di sensibilità, emozioni, conoscenza, volontà, slancio verso l'assoluto.<sup>31</sup>

Occorre in ogni caso riflettere sul fatto che l'appartenenza al circolo dei fenomenologi di Gottinga, che perlopiù si erano fermati a una molto ampia, a volte generica, pratica della fenomenologia come "ritorno alle cose stesse", si univa in Edith Stein a una penetrazione senza pari nel laboratorio di pensiero husserliano.<sup>32</sup>

31. L'orizzonte fenomenologico degli anni della formazione di Edith Stein era attraversato da suggestioni analoghe. Vedi M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit. Molti interpreti sottolineano il ruolo giocato dalla fenomenologia dell'esperienza religiosa di Adolf Reinach sul pensiero steiniano. Vedi A.U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Alber Verlag, Freiburg-München 1992, p. 278. Sugli anni di Gottinga e sulle figure dei pensatori citati vedi E. Stein, "Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge", in *Edith Stein Gesamtausgabe*, a cura di M.A. Neyer e H.B. Gerl-Falkovitz, Bd. 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002. D'ora in poi mi riferirò, ove siano già usciti, ai volumi della nuova edizione delle opere complete di Edith Stein, rivista criticamente e accresciuta, curata da K. Mass per l'Istituto Internazionale Edith Stein di Würzburg con la consulenza scientifica di H. Gerl. Le corrispondenti traduzioni italiane si basano sulla precedente edizione delle *Edith Steins Werke*, curata da L. Gelber e P.F. Romaeus Leuven e sono in via di aggiornamento. Per quanto riguarda il testo autobiografico citato vedi *Storia di una famiglia ebrea. Lineamenti autobiografici: l'infanzia e gli anni giovanili*, a cura di B. Venturi, tr. it. Città Nuova, Roma 1998 (2ª ed.). La formazione di Edith Stein è stata analizzata, con particolare attenzione agli studi a Breslavia con lo psicologo William Stern e il filosofo neokantiano Richard Höningwald, da M. Paolinelli, *La ragione salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano 2001.

32. Fonte essenziale per il rapporto di Edith Stein con il maestro Husserl è il carteggio con Roman Ingarden. Vedi E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden (1917-1938)*, a cura di E. Costantini e E. Schulze Costantini, tr. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001. È significativo che, anche dopo la conversione, e quando i suoi interessi andarono in direzione della filosofia tomista, Edith Stein non sentì mai il bisogno di sconfessare la fenomenologia, considerata la sua "lingua filosofica materna". Vedi *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, a cura di L. Vigone, tr. it. Città Nuova, Roma 1988, p. 48. I numerosi studi dedicati al rapporto di Edith Stein con la fenomenologia perlopiù non si distaccano dal profilo desumibile dalle pagine autobiografiche e dalle lettere. Vedi A. Ales Bello, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni Messaggero, Padova 1998; A.M. Pezzella, *Edith Stein fenomenologa*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1995; H.B. Gerl, *Edith Stein. Vita - Filosofia - Mistica*, tr. it. Morcel-

Nessuno, forse, più di lei assimilò il metodo fenomenologico attraverso le ricerche del maestro, i suoi ripensamenti e l'apertura di spazi tematici sempre nuovi. Lavorando ai manoscritti per il secondo volume di *Idee* e alle lezioni sulla coscienza interna del tempo del 1904-1905,<sup>33</sup> percepì chiaramente le potenzialità di sviluppo teorico delle indagini husserliane. E proprio perché aveva fortissimo il senso dell'incompletezza e non definitività della dottrina fenomenologica, si sentì libera di leggere, nelle analisi sulla costituzione del mondo oggettivo portate avanti da Husserl, l'apertura tematica che più la interessava.

La certezza che la realtà fuori di noi esista e che non sia semplicemente un fantasma, un'allucinazione, un punto di vista soggettivo, deriva, diceva Husserl, dallo scambio di esperienza con altri che, come noi, percepiscono, sia pure in forme diverse, lo stesso mondo. L'accesso alla realtà del mondo esterno è garantito dunque non solo dalla percezione delle cose, ma anche dall'atto che ci restituisce l'esistenza degli altri e le loro prospettive: l'empatia (*Einfühlung*).<sup>34</sup> Per Edith Stein, svilup-

liana, Brescia 1998. Per un approfondimento vedi i contributi raccolti in *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein-Symposium, Eichstätt 1991*, a cura di R.L. Fetz, R. Matthias e P. Schulz, Alber Verlag, Freiburg-München 1993; M. Savicki, *Body, Text and Science. The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1997; E. Ströker, "Die Phänomenologin Edith Stein – Schülerin, Mitstreiterin und Interpretin Edmund Husserls", in *Edith Stein Jahrbuch*, Bd. 1, Echter Verlag, Würzburg 1995, pp. 15-35; H.R. Sepp, "Edith Steins Stellung innerhalb der phänomenologischen Bewegung", in *Edith Stein Jahrbuch*, Bd. 4, Echter Verlag, Würzburg 1998, pp. 495-509.

33. Vedi E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, tr. it. Franco Angeli, Milano 1984.

34. Vedi E. Stein, *Storia di una famiglia ebrea*, cit., p. 246 (traduzione modificata): "Nel suo seminario sulla natura e lo spirito, Husserl aveva parlato del fatto che un mondo esterno oggettivo poteva essere conosciuto solo in modo intersoggettivo, cioè da una maggioranza di individui conosciuti che si trovino tra loro in uno scambio conoscitivo reciproco. Di conseguenza è

pare questa tesi non significava soltanto anticipare le ricerche husserliane sulla costituzione del mondo spirituale, che avrebbero completato l'indagine del mondo naturale, bensì aprire un capitolo del tutto nuovo.

Si coglie infatti con tutta chiarezza in questo punto d'inizio il modo in cui Edith Stein costruì il problema dell'empatia. Il suo programma mirò infatti a riabilitare un'ambigua, per quanto seducente esperienza emotiva, restituendole pari dignità rispetto agli atti della coscienza che ci fanno conoscere le cose. L'empatia, con le sue regole specifiche che interessano la vita del sentire, diventa così un tramite essenziale per l'accesso alla realtà. Essa rafforza il senso di realtà acquisito attraverso la conoscenza della natura e delle cose che popolano il nostro ambiente di vita, completandolo con i dati relativi agli individui concreti e ai significati che essi si scambiano all'interno del mondo storico, culturale e spirituale. All'epoca dello studio steiniano, ma il discorso vale ancora oggi, ciò significava aspirare a una concezione della realtà tanto più completa quanto più capace di accogliere i dati in cui maggiormente si riflettono le infinite variazioni dell'esistenza e del vissuto personale. Assumono così valore, per un sapere della realtà, gli elementi propri di un mondo contrassegnato da brusche trasformazioni sociali, politiche ed economiche, e da una corrispondente forte crisi della vita personale, sempre più chiusa nell'aridità e preda dello smarrimento. Un mondo nel quale, allora (ancora una volta non molto diversamente da oggi), risuonavano le

premessa un'esperienza di altri individui. Collegandosi alle opere di Theodor Lipps, Husserl chiamava 'empatia' questa esperienza, ma non dichiarava in che cosa consistesse. C'era perciò una lacuna che andava colmata. Io volevo ricercare che cosa fosse l'empatia". Vedi anche E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. 2, pp. 81-91.

ansie e il desiderio di redenzione di individui che vivevano l'esperienza della loro fragilità a contatto con la guerra mondiale e l'imporsi della tecnica, in cui l'arte cercava nuove forme e linguaggi per esprimere l'assoluto e la filosofia guardava con rinnovata intensità alle questioni dell'ontologia e della metafisica.

In quanto fenomenologa, e insieme in quanto donna impegnata in un cammino personale di ricerca della verità, Edith Stein non trovò nell'utopia politica o estetica o nella speranza rivoluzionaria la via per esprimere la sua forte sensibilità rispetto alla crisi del suo tempo. Fu piuttosto l'empatia, un atto individuale che appartiene alla sfera emotiva e che, come si legge in uno scritto degli anni Trenta, "usiamo quotidianamente nel rapporto con altri uomini",<sup>35</sup> a rappresentare per lei la risorsa, radicata nella vita comune, capace di rilanciare le potenzialità dell'esistenza umana.

Edith Stein si chiede dunque che cosa sia l'empatia, una realtà che tutti viviamo, ma definita da una parola di cui abbiamo perso il senso esatto, incrostata com'è dalle sovrapposizioni di significato subite nel corso della sua storia. L'opera di chiarificazione così avviata consiste nel prendere le mosse dall'esistenza, nel mondo che ci circonda e in cui viviamo, non solo di cose, ma anche di donne e uomini: corpi vivi che hanno sensazioni, emozioni, impulsi e desideri, che intrecciano il loro mondo con quello degli altri.

Parlare di empatia richiama infatti immediatamente una serie di esperienze quotidiane che permettono di percepire l'esistenza dell'altro e insieme di "comprenderne" la personalità, le motivazioni che lo muovono

35. E. Stein, "Vita muliebre cristiana", tr. it. in *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1995, p. 197.

ad agire, e quindi di entrare in un rapporto di scambio, di comunicazione. L'empatia mette innanzitutto in contatto con la ricchezza infinita dell'esistenza di altri accanto a noi.

Noi sentiamo in molti modi la presenza intorno a noi di individui dotati di un corpo vivo e di un io e quindi differenti dalle pietre e dalle cattedrali. Ma non ci fermiamo a questo. Succede spesso che il rossore sulle guance non ci appaia il segno di una corsa affannata, bensì di un'emozione. Arriviamo anche a intendere un'espressione del volto come simulazione di un affetto, ripensamento interiore di un gesto. Si tratta di operazioni fondamentali per la relazione intersoggettiva, per il rapporto con il mondo della natura, nonché per la vita storica, artistica, morale e spirituale, che si svolge in un contesto comunitario e associativo e presuppone l'opera e l'eredità di più persone, mette in dialogo le generazioni, le epoche e i sistemi di valori. Tali operazioni non sono prerogativa esclusiva né di una teoria dei sentimenti, né dell'estetica, né dell'etica, ma attengono all'orizzonte generale dell'esperienza umana. Si tratta della consistenza d'essere della realtà, in cui vive e agisce una pluralità di soggetti che stanno in un rapporto di reciproca comprensione e attraverso lo scambio delle loro esperienze costruiscono un mondo intersoggettivo. Ecco perché è necessario conoscere compiutamente l'empatia: per osservare e descrivere il fondamento originario del nostro esistere insieme agli altri.

Questo punto di partenza può apparire ovvio, soprattutto oggi, ma resta in realtà decisivo per arrivare a capire che l'empatia non è la stessa cosa della simpatia, della compassione o dell'amore. L'empatia mette in contatto con un'emozione altrui, dolorosa o di altro tipo, ma non è identificabile con la partecipazione emo-

tiva, la condivisione di un affetto o con altre forme particolari di comunicazione con gli altri. Essa è piuttosto la via (come si vedrà, per nulla diretta, immediata) per *accedere all'intera persona dell'altro* e rappresenta quindi la condizione di possibilità dei sentimenti di simpatia, amore, odio, pietà, compassione, nonché delle molteplici forme di comprensione degli altri. L'attenzione che prestiamo ai molti modi – emotivi, comunicativi, cognitivi – in cui viviamo, spesso intensamente, l'attrazione, la repulsione, la vicinanza, la lontananza, l'estraneità, l'affinità nei rapporti con gli altri rende, purtroppo, a volte tortuoso, a volte frettoloso, l'accesso all'esistenza di altri che abitano il nostro stesso mondo. Facciamo infatti spesso ricorso a costruzioni, finzioni, schemi convenzionali che impoveriscono l'esperienza, la rendono troppo dipendente dagli attaccamenti e dai vincoli naturali e pratici che rappresentano il modo istintivo di accostarsi alla realtà. Occorre sgombrare il campo per far emergere ciò che orienta dall'interno e dà un ordine essenziale all'esperienza che facciamo degli altri. La quale si presenta allora, all'inizio del lavoro di Edith Stein, nella sua qualità unitaria di realtà vissuta, di fenomeno quotidiano, indipendente dai profili, prospettive, forme che essa può assumere nei diversi contesti oggettivi e soggettivi.

Lo sguardo gettato da Edith Stein sull'esperienza globale dell'empatia è decisivo per la sua valorizzazione e per il suo riscatto da una controversa tradizione. Esso si radica, come risulta esplicitamente dalle premesse metodologiche del suo lavoro, in un'elaborazione dell'approccio fenomenologico all'essenza dei fenomeni. Applicato all'empatia, questo procedimento le restituisce spessore e densità reale, consentendole di mostrarsi in tutta la sua ricchezza e complessità, che al-

lude a strati di esperienza molteplici, non riducibili né agli stati affettivi né alle operazioni dell'intelletto, ma che coinvolgono le dimensioni di ricettività e di partecipazione all'essere che sono proprie della vita soggettiva considerata nella sua profondità.

La coscienza, per il modo in cui Edith Stein interpreta la fenomenologia, è contatto immediato, vissuto con l'essere del mondo e delle cose. Essa è pertanto attività che coinvolge il regime degli impulsi e dei desideri, la sfera del sentire e del volere, la dimensione storica e sociale delle strutture dello spirito e infine la trascendenza della fede. Al fondo, la scelta dell'empatia – annunciando quello che sarà il progetto incompiuto di una teoria della persona, vista nell'integralità delle sue dimensioni,<sup>36</sup> ma anche gli imminenti sviluppi della fenomenologia nello stesso Husserl e in Heidegger – configura un nuovo schema della vita della coscienza, non più fondato sul contatto che l'io ha con se stesso (riflettendo su di sé), bensì sulla relazione con gli altri e con ciò che è altro da noi. Nell'empatia si gioca un nocciolo dell'esperienza umana che non è né naturale, né innato, ma non è nemmeno frutto di una “costruzione” dell'intelletto o della volontà. Esso corrisponde alla dimensione del vivere comune in virtù della quale ogni volta che iniziamo a parlare, ci rivolgiamo a qualcuno: la dimensione del sentirsi chiamati (forse anche guardati) e di rispondere (che non è molto diverso dall'essere responsabili).

A Edith Stein non fu possibile andare fino in fondo al suo lavoro, acquisire piena consapevolezza della strada che aveva imboccato. La sua audace e precoce intui-

36. Vedi E. Stein, *La struttura della persona umana*, a cura di A. Ales Bello, tr. it. (non aggiornata sulla nuova edizione critica) Città Nuova, Roma 2000.

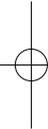
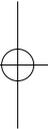
zione può far pensare che essa avesse investito un atto ambiguo ed enigmatico come l'empatia di un carico eccessivo. Alla luce soprattutto degli sviluppi del pensiero di Husserl e della tematica del "mondo della vita",<sup>37</sup> può sembrare perlomeno forzato concentrare nell'empatia il processo attraverso il quale la coscienza scopre di essere costituita da ciò che è estraneo o è incondizionatamente altro e non primariamente da ciò che è proprio dell'io. E, in effetti, lo studio della giovane Stein restituisce solo le linee generali di un movimento di esperienza, come si vedrà, complesso e differenziato.

Quali che siano i limiti e le inevitabili approssimazioni del suo metodo, del suo linguaggio e degli obiettivi da lei perseguiti, essi non ostacolano affatto il riconoscimento delle intenzioni profonde del suo lavoro, né mettono in ombra la sua intuizione, l'unica oggi in grado di costituire il punto di partenza per capire che cosa significhi *sentire l'altro: l'essere in relazione è l'orizzonte entro il quale si manifesta la totalità dell'io, entro il quale il soggetto si presenta nell'interezza delle sue esperienze*. Solo su questa base è possibile affrontare le questioni legate alle disparate forme di estraneità e di condivisione che caratterizzano la vita delle persone.

L'empatia è il fenomeno del nostro entrare quotidianamente in rapporto con altri cogliendo la loro individualità di persone, dotate di corpo e di anima, di emozioni, di motivazioni, di valori, di una vita sociale, spirituale e religiosa. Essa, quindi, invita a concentrare l'attenzione sulle dimensioni dell'esperienza il cui schema è il movimento, il passaggio costante e reciproco dall'esterno all'interno, da sé agli altri, dai momenti senso-

37. Vedi E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, tr. it. il Saggiatore, Milano 1961, in particolare la terza parte.

riali-vitali legati al corpo e al mondo fisico-naturale – e che si riversano sulle emozioni, sulla volontà e sull’agire – al raccoglimento in ciò che può anche assumere valore assoluto. Nella prospettiva dell’empatia, l’esperienza soggettiva comprende la dimensione fisiopsichica, la presenza di altri soggetti e, con essi, la società, la storia, la cultura, l’arte, la tradizione, la religione. E ciò significa che l’essenza della persona non si risolve né nella riflessione sui propri atti, né nella percezione e conoscenza della realtà oggettiva esterna. Essa è piuttosto momento sorgivo di apertura, di partecipazione all’essere, e quindi ospita, nelle sue ombre e nelle sue luci, nelle sue angosce e nelle sue illusioni, le varie esperienze del dolore e della gioia, del desiderio di immortalità, del vivere nella comunità civile e politica, del credere in Dio.



## 2

### L'intreccio tra l'esperienza dell'io e quella dell'altro

L'analisi dell'empatia di Edith Stein parte dunque dal fenomeno concreto che si presenta a noi nell'esperienza e lo offre alla nostra attenzione:

Il mondo in cui vivo non è soltanto un mondo di corpi fisici: in esso ci sono, esterni a me, soggetti che “vivono” e io so di questo vissuto [... Un] individuo psicofisico [...] è chiaramente diverso da una “cosa” fisica: non si presenta come un corpo fisico, ma come un corpo vivente sensibile che possiede un Io, un Io che recepisce, sente, vuole, il cui corpo vivente non è solo inserito nel mio mondo fenomenico, ma è il centro di orientamento stesso di un qualche mondo fenomenico, gli sta di fronte ed entra con me in un rapporto di scambio [...]. Potremmo inoltre osservare le singole esperienze vissute di questi individui [...]. Non so soltanto ciò che è espresso dal volto e dai gesti, ma anche ciò che si nasconde dietro; forse vedo che qualcuno fa una faccia triste, ma senza soffrire realmente. E ancora: sento che qualcuno fa un'osservazione indiscreta e vedo che arrossisce per questo; allora non soltanto capisco l'osservazione e vedo nel rossore la vergogna, ma noto che egli si rende conto che l'osservazione era indiscreta e si vergogna di averla fatta [...]. Tutte queste datità del vissuto altrui rimandano a una sorta di fondamento degli atti in cui viene colto il vissuto altrui e che ora vogliamo designare, prescindendo da tutte le tradizioni storiche lega-

te alla parola, come empatia [...]. Prendiamo un esempio per chiarire l'essenza dell'atto di empatia. Un amico viene da me e mi racconta che ha perduto suo fratello e io mi rendo conto del suo dolore. Che cosa è questo "rendersi conto"? Non mi interessa qui capire su che cosa si fonda il suo dolore o da che cosa io lo deduco. Forse il suo volto è sconvolto e pallido, la sua voce è rotta e priva di suono, o forse esprime il suo dolore anche a parole: tutto ciò può naturalmente venire indagato, ma qui non ha importanza per me. Non per quali vie arrivo a questo "rendermi conto", ma che cosa è in se stesso, questo è ciò che vorrei sapere.<sup>38</sup>

Cosa ci dice questo brano, con la sua esemplare chiarezza e concisione? Che la presenza di altre donne e uomini si rivela a ciascuno di noi attraverso l'esperienza globale e immediata di ciò che di essi è visibile (il volto, i gesti, i movimenti), udibile (le parole), tangibile (le carezze, lo sfiorarsi) e di ciò che nessuna manifestazione sensibile esprime, perché è invisibile (la gioia, il dolore, la vergogna, la simulazione). L'altra donna, l'altro uomo non si limitano a comparire nel nostro orizzonte visivo, tattile, uditivo con il loro corpo e i suoi movimenti e mutamenti: essi esprimono integralmente se stessi in quell'orizzonte, non semplicemente attraverso di esso.

Quando guardo una persona negli occhi, allora scopro per dir così il suo essere un io, dalla direzione dello sguardo si esprime l'orientamento spirituale, il rivolgersi a un oggetto (che non deve essere necessariamente l'oggetto percepito sensibilmente, che si trova nella direzione del suo sguardo, benché gli attribuirò anche la percezione di questo oggetto, se il suo sguardo vi si poserà). A un cieco attribuisco, anche sul fondamento della costituzione globale della sua personalità, un io puro e questo

38. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 55-57.

“immediatamente”, cioè producendo semplicemente la percezione unitaria dell'altro, non come risultato di un processo deduttivo. Ma qui non “vedo” l'io stesso, non mi “parla” con i suoi occhi, come uno sguardo vivente. Del resto, ciò che gli occhi (la parte “più espressiva” del corpo) hanno da dirmi non si limita alla pura egoità in quanto tale. Vedo anche il grado del suo essere desto o la sua tensione, nella fermezza del suo sguardo vedo la fermezza del suo orientamento spirituale e nell'irrequieto vagare dello sguardo l'agitato vagare da un oggetto a un altro. Inoltre vedo tutta la scala dei sentimenti, ira, gioia, tristezza, vedo l'orgoglio, la bontà e la nobiltà d'animo e vedo anche il modo “totalmente personale” in cui questa persona è buona, affettuosa o scostante. La vivezza (*Lebendigkeit*) con cui questa intera vita spirituale mi invade non si può affatto paragonare al modo in cui mi vengono a datità gli stati sensibili.<sup>39</sup>

Attestare con tanta precisione la presenza di donne e uomini che stanno fuori di noi, non semplicemente come le pietre e le case, ma che ostacolano, popolano o svuotano il nostro campo visivo, il nostro orizzonte spaziale, e insieme ci mettono di fronte a un'emozione, all'entusiasmo per una cosa bella o alla freddezza dell'indifferenza, arrossiscono, tendono una mano, alzano o inclinano la testa, hanno un certo modo di incedere e ciò può significare tutto per noi, o anche niente, oppure un enigma, una sorpresa – rivolgere la propria attenzione a tutto questo vuol dire sollevare un problema molto più complesso di quello della percezione del mondo esterno.

Che cosa accade quando ci troviamo di fronte all'espressione di quel volto, a quell'emozione, a quello “sguardo vivente”? Spesso non ce ne accorgiamo nemmeno,

39. E. Stein, *Introduzione alla filosofia*, a cura di A.M. Pezzella, tr. it. (parzialmente modificata) Città Nuova, Roma 1998, pp. 207-208.

non “vediamo” né il rossore delle guance, né la vergogna, oppure, se percepiamo qualcosa del genere, non ci appare diversa dal colore di una foglia o da una ruga sulla pelle e la indaghiamo nelle sue cause naturali o psichiche. Accade però che riusciamo a cogliere in quell'espressione, in quel gesto, il dolore o il pudore, la gioia, la malinconia, la protervia, la doppiezza. Come è possibile? E che tipo di esistenza è quella della gioia dell'altra, dell'altro, la gioia che mi può essere ben nota come stato d'animo, ma non è la *mia* gioia, è la *sua* gioia, che si prolunga nell'invisibile, nell'ignoto di un altro cuore e ha un tratto irripetibile e unico, poiché appartiene integralmente all'altra, all'altro, alla sua storia, ai suoi segreti?

E nel caso in cui io riesca veramente a cogliere la gioia, il dolore dell'altra, dell'altro, come vivo tutto ciò: immedesimandomi, mettendomi nei suoi panni, provando anch'io gioia o dolore, riproducendo un'emozione già vissuta, rivivendola, partecipandovi oppure andando ad attingere a nozioni acquisite, a ricordi?

La semplice descrizione della realtà dell'esistenza di altre donne e altri uomini, sottoposta allo sforzo di andare all'essenziale, di descrivere il fenomeno nella sua purezza, indipendente da pregiudizi, idee convenzionali, abitudini, schemi mentali, porta a scoperciare il recipiente della relazione con gli altri, fa scorgere significati, processi che non ci assomigliano, che non riusciamo a prevedere in base a quanto sappiamo dalla nostra esperienza, ma di cui sentiamo, per quanto oscuramente, l'intima rilevanza. Diventa così inevitabile interrogarsi su un margine di esperienza personale coinvolgente e prossima eppure lontana e indecifrabile, soprattutto per l'uomo e per la donna contemporanei. Non è un caso che essa venga spesso semplicemente identi-

ficata con la propria, ricondotta nel recinto del proprio sé, oppure codificata secondo gli schemi impersonali delle spiegazioni scientifiche.

Con il semplice gesto di mettere ordine nella confusione e imprecisione dei significati dell'*Einfühlung*, Edith Stein ottiene un primo, fondamentale risultato. Dà realtà piena alle modificazioni di sé che vengono allo scoperto nel momento in cui si incontra, ci si rivolge a un altro.

Tale esperienza esce così dall'umbratilità ed evanescenza delle spiegazioni psicologiche, che poi, per descriverla e studiarla, si vedono costrette a darle l'unica realtà suscettibile di "scienza", quella della cosa e del processo impersonale. Viene all'ordine del giorno una dimensione dell'esperienza tutta giocata sul confine tra il sensibile e lo spirituale, l'interno e l'esterno, in cui qualcosa mi sta di fronte come esterno/estraneo, ma non nel senso dell'oggetto/cosa (a meno che io non lo renda tale con spiegazioni impersonali), bensì nella forma del corpo e dell'anima di chi mi chiama a un incontro con ciò che esiste, accade fuori di me.

Nel groviglio dei problemi appena sollevati, Edith Stein prende una posizione molto netta, che elimina fin dal principio dal suo discorso lo sterile dilemma: l'empatia è una forma di sapere congetturale, di proiezione di proprie immagini mentali sull'altro, o è una magica comunicazione delle anime? L'empatia è il *fondamento* di tutti gli atti (emotivi, cognitivi, volitivi, valutativi, narrativi ecc.) con cui entriamo in rapporto con un'altra persona. L'empatia è cioè il modo specifico in cui "incontriamo" l'altra, l'altro, ci rendiamo conto che i suoi occhi "parlano", che non solo le sue mani, ma anche il suo cuore "trema", che non solo il suo volto è inciso dalle rughe, ma che lei, lui "si sente" vecchia, vecchio.

Per “renderci conto” di tutto questo, attiviamo l'intera nostra sensibilità e l'intera vita della mente: sensibilità e vita della mente che, integrate e fondate nell'ambito dell'empatia, acquistano caratteri specifici. Le attività cognitive si colorano emotivamente, le emozioni sviluppano un'intenzionalità verso ciò che sta fuori dell'io, che le rende modulabili e dotate di effetti di conoscenza e di guida dell'agire.

L'empatia, a questo punto, può diventare a pieno titolo il termine unitario con cui nominare l'ambito di esperienza entro il quale si danno le molteplici forme del *sentire l'altro*, l'amicizia, l'amore, la compassione, l'attenzione, la cura, il rispetto, il riguardo. Queste trovano nell'empatia il loro *fondamento* nel senso che da essa sono guidate, ispirate, motivate, da essa ricevono il loro orientamento, in essa trovano il loro autentico significato.

La parola chiave nella descrizione steiniana dell'atto di empatia è “rendersi conto” (*gewahren*). Si tratta di un termine che fa parte dell'esperienza del mondo esterno in un senso si direbbe iniziale o dal lato del soggetto. Esso infatti designa un momento appena precedente lo stare di fronte a qualcosa di esterno, di oggettivo. Il “rendersi conto” cui fa riferimento Edith Stein è l'osservare, il primo percepire, l'accorgersi di qualcosa che, “affiorando d'un colpo davanti a me, mi si contrappone come oggetto (come le sofferenze che leggo sul viso dell'altro)”<sup>40</sup>.

C'è una sequenza, quasi simultanea, in cui l'altro e il suo dolore sono immediatamente un evento che è lì, di fronte a me, ma in una forma particolare, quasi si presentassero per un istante al confine tra la mia interiorità e l'immagine esterna. *L'esperienza del dolore dell'altro*

40. E. Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 62.

*mi mette in contatto con il mondo esterno, ma ne ridisegna fortemente i tratti.* È vero che la sofferenza sul volto dell'altro mi compare davanti come un oggetto, fa parte della realtà esterna. Solo che non mi sta di fronte come un albero, che posso attrarre nel fascio di luce del mio atto percettivo, afferrare direttamente con la vista, e al tempo stesso rimane lì, al suo posto, diverso e fuori di me perché è una cosa. Certo, sto di fronte al dolore dell'altro, e indirizzo l'attività della mia coscienza per coglierlo in maniera appropriata. Ma per far questo, io vado presso di lei, di lui, l'altra, l'altro mi sposta verso di sé "come se" fosse un oggetto esterno, in realtà mi attrae verso di sé, in un pieno sentire che ha luogo anche se non sono presso, ma fuori di me:

Mentre cerco di chiarire a me stesso lo stato d'animo nel quale l'altro si trova, questo non è più oggetto in senso proprio, ma mi ha coinvolto (*bineingezogen*) in sé. Ora non sono più rivolto verso di lui, ma sono in lui rivolto verso il suo oggetto, sono presso il suo soggetto, sono al posto di questo.<sup>41</sup>

Sono infatti colpita, ho sentore, "mi accorgo", mi "rendo conto" del dolore altrui, ma sto vivendo con piena intensità qualcosa che non mi appartiene, il dolore di un altro. Ciò che sta accadendo può presentare qualche analogia con l'"effetto" che un'altra, un altro, può avere su di me, comunicandomi il suo entusiasmo, la sua tristezza. C'è estraneità e familiarità, attrazione e repulsione, vicinanza e lontananza, soprattutto c'è qualcosa che mi colpisce, ma non è spesso nemmeno in parte riconducibile a elementi, cause, processi sensibili, e ancor meno a "ragioni" note, a cose sapute. Sta av-

41. *Ibidem.*

venendo infatti un rovesciamento nel mio abituale rivolgermi a ciò che è fuori di me.

In realtà, non ci sono solo io, da una parte, e, dall'altra, la gioia, il dolore vissuti da un amico. Si sta aprendo piuttosto lo spazio di una nuova esperienza, che attrae e coinvolge sia me sia l'amico. Il contenuto del mio vissuto emotivo infatti non mi appartiene, è la gioia, il dolore di un altro, eppure lo sento e lo vivo interiormente, non "come se" fosse il mio dolore, la mia gioia, al contrario, lo sento e lo vivo e quindi lo accolgo dentro di me "come" il dolore dell'amico.

Questo è il miracolo e il paradosso dell'empatia: faccio esperienza interiore di un'esperienza che non è la mia, vivo un sentimento che non è il mio. Che cosa significa questo? Che cos'è l'empatia se non si traduce nel provare lo stesso dolore, la stessa gioia? Ma anche: che cos'è l'empatia, se non consiste nel "sapere" che cosa sente l'altro? In realtà, empatia non vuol dire gioire, soffrire insieme all'altra, all'altro, e nemmeno avere un'esatta nozione delle ragioni e delle cause del sentire altrui. Empatia vuol dire allargare la propria esperienza, renderla capace di accogliere il dolore, la gioia altrui, mantenendo la distinzione tra me e l'altro, l'altra. Empatia è "rendersi conto", cogliere la realtà del dolore, della gioia di altri, non soffrire o gioire in prima persona o immedesimarsi. Può accadere, spesso accade, che in un secondo tempo intervenga una partecipazione emotiva nella forma del gioire, del soffrire insieme. Ma ciò può avvenire solo se c'è stata empatia, se l'orizzonte della mia esperienza si è ampliato e ha accolto il dolore, la gioia, di un'altra, di un altro.<sup>42</sup>

42. *Ibidem*, p. 63 (traduzione modificata): "Empatizzando la gioia dell'altro, io non provo alcuna gioia originaria, questa non sgorga viva nel mio

L'empatia attesta dunque la possibilità della circolazione o comunicazione dell'esperienza, non perché due soggetti diventino uno, si confondano o trovino un'analogia e un'identità misteriosa, ma perché è possibile avere accesso alla realtà vissuta di un altro essere umano.

Mettere in rilievo la distinzione tra me e l'altra, l'altro, vuol dire una cosa molto importante: la scoperta della realtà di ciò che vive un'altra persona è il centro e il fondamento primario di ogni relazione. L'empatia ha tutta l'intensità del sentire, non è una forma di conoscenza intellettuale, benché possieda un valore "cognitivo" molto speciale, che consiste nel "rendersi conto" dell'esistenza dell'altro, ossia in una comprensione primaria che è sapere di non essere autosufficienti, bensì limitati e aperti a qualcosa d'altro.

Io "so" del dolore, della gioia, delle ansie dell'altro, dell'altra e ciò non significa l'acquisizione di chissà quale sapere sulle sue condizioni, il suo stato d'animo, la sua storia, bensì che riconosco e accolgo nella sua interezza la persona dell'altro, dell'altra. Questa è l'empatia.

Non mi avvicino al dolore fuori di me mediante un atto intellettuale, attraverso la rappresentazione ("capisco...") o la riproduzione di un dolore da me precedentemente vissuto ("anch'io ho provato lo stesso..."). Tale "sapere" è falso, immaginario, è restare presso di sé, parlare di sé, non aprirsi ad altro.

Io incontro il dolore direttamente nel luogo in cui è al suo posto, presso l'altro, l'altra che lo prova, magari lo esprime nei tratti del volto o lo comunica in altri mo-

io e non ha nemmeno il carattere di essere-stata-viva-una-volta, come la gioia ricordata, tanto meno quello di essere puramente fantasticata senza vita reale [...]. Nel mio vissuto non originario mi sento lo stesso guidato da un vissuto originario che non è vissuto da me e tuttavia esiste e si manifesta nel mio vissuto non originario".

di. Non mi abbandono, né proietto o trasferisco le mie qualità su di lui o su di lei.

L'empatia è un'esperienza specifica, non una conoscenza più o meno probabile o congetturale del vissuto altrui. *L'empatia è acquisizione emotiva della realtà del sentire altrui*: si rende così evidente che esiste altro e si rende evidente a me stessa che anch'io sono altra. È pertanto un "atto d'esperienza sui generis" (*erfahren-des Akt*),<sup>43</sup> che ha "la duplicità (*Doppelseitigkeit*) di un vissuto proprio in cui se ne manifesta un altro".<sup>44</sup>

Questo è il passo decisivo compiuto da Edith Stein e il programma di lavoro che ha lasciato in eredità. Si è staccata definitivamente dalla tradizione di pensiero relativa all'empatia e ha aperto il problema del modo in cui l'esperienza dell'altro si intreccia con l'esperienza dell'io.

La ricerca steiniana deve essere proseguita in direzione di uno *sviluppo pieno delle potenzialità dell'atto empatico*. Ciò implica tener conto di un contesto di ricerche più ampio, ma soprattutto della necessità di modellare l'empatia sulla realtà dell'esperienza a noi più vicina. Cercherò quindi di tradurre le intuizioni steiniane e fenomenologiche in un nuovo contesto, con l'obiettivo di arrivare a una comprensione più completa possibile del significato dell'empatia nell'ambito dell'esperienza umana.

Riprendiamo il concetto di empatia dalle sue basi. Una relazione tra esseri umani è un'avventura esistenziale che comincia molto prima del momento in cui si colgono e comprendono le esperienze particolari di un altro (la tristezza, la gioia) sino a giungere perfino a vi-

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*, p. 74 (traduzione modificata).

verle insieme. L'empatia è qualcosa di più profondo e preliminare: essa si configura come *l'esperienza di un altro in quanto soggetto vivente di esperienza come me*. Condividere le emozioni, comprendersi reciprocamente può essere un'affermazione retorica o un'illusione se non ha alla base la trasformazione della propria esperienza prodotta dal tener conto della persona dell'altro. L'empatia invita a scoprire quanto di solo apparentemente ovvio e spontaneo c'è in questo "tener conto della persona dell'altro". Esso implica infatti riorganizzare i momenti cognitivi, emotivi, volitivi della nostra vita. Si tratta di un'operazione molto complessa, a partire dal fatto che, come si è visto, l'atto empatico ha una duplice natura: è compiuto dall'io, in prima persona (che si rende conto del dolore dell'altro), ma non consiste nel fare esperienza diretta di quel dolore, che rimane inequivocabilmente il dolore dell'altro. *Il valore dell'altro, di ciò che lui, lei è e vive, e il desiderio, spesso anche il gusto di questa scoperta*, sono il centro dell'empatia, che così diventa un'esperienza tra le più importanti, ma anche tra le più sfuggenti.

L'empatia prende dunque le mosse dalla totale autonomia del mondo di esperienza dell'altro. Al tempo stesso, è la prova vivente della possibilità di renderlo accessibile, per vie tutte da scoprire.<sup>45</sup>

45. Si tratta di un'ammissione centrale nella trattazione husserliana del tema della costituzione dell'altro. Vedi E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 296: "Si deve comprendere come il mio io trascendentale, base di tutto ciò che per me ha valore d'essere, può costituire in sé un altro ego trascendentale (e in questa direzione anche una pluralità aperta di tali ego), un ego estraneo, *nel suo essere originale assolutamente inaccessibile al mio ego, eppure riconoscibile per me come esistente ed esistente in questo modo*" (corsivo mio). Vedi anche *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 134: "Il carattere d'essere dell'estraneo si fonda su questo processo in cui l'originariamente inaccessibile è raggiunto confermativamente". Vedi *ibidem*, p. 140, dove si parla di "abisso" tra l'io e l'altro. Molto significativo è in ogni caso il gioco di inaccessibilità/accesso (*Unzugänglichkeit/Zugänglichkeit*).

Entro questa cornice avvengono infatti degli strani e imprevedibili movimenti. Perché l'empatia mostra che entrare in relazione con l'altro non è semplicemente un'apertura o proiezione dell'io verso l'esterno, oppure l'attingere a un livello di esperienza comune indifferenziata, bensì il compiersi di una serie di passaggi fluidi e poco oggettivabili tra l'io e l'altro. Si tratta di strani movimenti che non implicano semplicemente un'oscillazione tra l'io e l'altro, ma coinvolgono momenti di esperienza fondamentali.

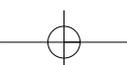
È possibile, a questo punto, delineare il *movimento empatico nei suoi momenti fondamentali*, ognuno dei quali permette di scoprire la complessità dell'entrare in relazione e dischiude la ricchezza e la creatività insite nel sentire l'altro.

– *L'emozione dell'incontro*. L'altro mi compare di fronte, tutto d'un colpo, in persona, mi sta di fronte come una cosa, ma non è una cosa, ha un corpo vivo come me. Ciò che mi sconvolge, mi spaventa, mi incanta è la *rivelazione della relazione tra me e l'altro*. Vivo innanzitutto il mio essere un corpo di donna che incontra altri corpi di donne e di uomini. Tuttavia non riesco a dominare il mio scoprirmi immersa in una trama relazionale che mi lega e mi separa da altri finché mi misuro con essa rimanendo uguale, senza liberarmi dell'ingombro dell'immagine che, a ragione o a torto, ho di me stessa. Iniziano esperienze di somiglianza e dissomiglianza, di focalizzazione dell'attenzione su un aspetto del corpo (il volto), di decifrazione delle espressioni e dei gesti (tendere, stringere la mano).

– *Immaginare e comprendere*. Dopo l'emozione dell'incontro e la scoperta dell'esistere con altri, sento il bisogno di ristrutturare la mia identità. Forse mi illudo che basti rientrare nella roccaforte della mia presunta

autosufficienza. In realtà, l'unico modo per tornare a fare i conti con me stessa consiste ormai nel cercare di comprendere l'altro, immaginando il suo stato d'animo, le motivazioni del suo agire, la sua personalità. Il ponte verso l'altro viene gettato, se sarò in grado di compiere nell'immaginazione insieme a lui il suo vissuto, di lasciarmi *guidare* dal suo dolore e dalla sua gioia fino a essere *trascinata dentro*, quasi vivessi la stessa esperienza, ben sapendo che non mi sarà mai dato di viverla direttamente al suo posto.

– *Trasformazione di sé*. Arrivo a vivere sentimenti che non mi appartengono; attraverso il riconoscimento e lo scambio reciproco di forza interiore arrivo a sentire la fragile umanità che mi accomuna agli altri e insieme sovrasta me e gli altri.



### 3

## L'emozione dell'incontro

Il movimento dell'esperienza empatica è regolato innanzitutto dal fatto che l'altro esiste, con la totalità delle sue esperienze. Tutto inizia con l'apparizione di un essere, che impone ai miei movimenti verso di lui o di lei il limite e la legge dell'esistenza di un altro nello spazio del mondo in cui vivo. *L'emozione dell'incontro è questo: lo sconvolgimento, lo stupore, la sorpresa derivanti dal nascere di una ricerca destata dall'apparizione dell'altro.*

Siamo di fronte a un primo punto molto importante: non sono io a riconoscere l'esistenza dell'altro a partire dalla coscienza che ho di me stessa e in seguito al "vedere" davanti a me l'altro. Vivere l'emozione dell'incontro vuol dire scoprirsi d'un colpo dentro la relazione. L'interdipendenza tra me e l'altro ne rappresenta il cuore di carne, che non posso governare con gli strumenti consueti della percezione, della vista, del tatto, dell'udito o dell'accumulo di dati, di informazioni. Innanzitutto perché a incontrarsi non sono corpi asessuati, bensì corpi di donne e di uomini che, come perlopiù accade, iniziano a dare significato al loro essere nati donne o uomini scoprendosi in relazione gli uni con gli altri.

Incontrare l'altro non è un movimento spontaneo, né leggero.

L'apertura, quando c'è, e quando non è semplicemente volontà di fare presa, di entrare in possesso di qualcosa dell'altro o anche solo di rassicurare se stessi, trovando conferma dei propri schemi e delle proprie certezze, ha una sua pesantezza, è faticosa, impegnata com'è a parare il colpo dell'*esistenza dell'altro*. L'immagine più veritiera dell'incontro non è infatti quella di un trasporto, di una pulsione che spinge verso l'altro. Più verosimile è che innanzitutto ci siano due guerrieri che, per quanto inavvertitamente, si scrutano. Ciascuno ha la sua postazione ed è giusto che la mantenga, ma lo stare di fronte non è neutro, né privo di avvenimenti. Gli fa infatti da contraltare l'*ingombro del sé*, che, con i suoi spasmi, le sue illusioni e le sue cecità, fa resistenza a lasciarsi segnare dall'incontro, troppo occupato com'è con il caos dei propri sentimenti e stati d'animo, schiacciato sui propri avvenimenti interni e desideroso di preservare indisturbato un'immagine consolidata, costruita chissà come, ma in fondo rassicurante.

Il sussulto emotivo determinato dall'emozione dell'incontro, con la sua mescolanza di invasione e di abbandono, provoca, anche se poco avvertito, quasi una fuoriuscita da se stessi. In un attimo, si è troppo vicini, si rischia di mangiare l'altro, e insieme ci si consegna totalmente a lui. Per esempio: si parla moltissimo di sé, si vuole dire tutto, ci si vuole travasare nell'altro e insieme si dipende inermi dal suo tempo, dal suo spazio. Accade anche di sentirsi imprigionati dall'immagine che l'altro si fa di noi. Ma anche nel caso in cui ci specchiamo nell'altro, trovando molte somiglianze tra lui e noi, sentiamo che c'è una zona della sua esperienza che ci è interdetta. La sua presenza in carne e ossa ha un li-

mite: non saremo mai esattamente al suo posto e, se lo fossimo, l'altro diventerebbe il nostro sosia, il nostro doppio.

### *L'incontro dei corpi*

Il primo turbamento e la prima minaccia alle più o meno tranquille occupazioni dell'io con se stesso viene dal fatto che l'altro si presenta come un corpo, quindi come un oggetto fisico davanti a me. Spesso vorremmo che rimanesse tale. Preferiamo guardare un corpo, come si guardano le case e i ponti, spettatori attenti, ammirati o curiosi, ma che non rischiano lo spostamento verso l'altro. Innanzitutto perché sappiamo benissimo (e la cosa spesso ci spaventa) che l'essere lì, diretto, sensibile, di un corpo è il tramite di qualcosa d'altro.

Il corpo dell'altro non è infatti solo una cosa tra le cose, ma è un corpo vivo. E questo dato di fatto ha una prima, fondamentale conseguenza: non c'è percezione dell'esistenza dell'altro, neanche a questo primo livello interamente sensibile dell'incontro dei corpi, se l'altro è considerato esclusivamente come un corpo fisico, da guardare come se fosse un quadro, una macchina o una pietra. L'esistenza dell'altro ci viene incontro, *insieme*, che ne siamo più o meno coscienti e anche nel caso in cui volutamente o no lo ignoriamo, come corpo fisico-organico e come corpo vivo animato da una vita psichica.<sup>46</sup>

46. Le magistrali analisi di Husserl sulla costituzione del "corpo vivo" (*Leib*), completate da Merleau-Ponty, sono indispensabili per fissare il punto a partire dal quale si innesca il movimento dell'empatia. Vedi E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, cit., vol. 2, pp. 59-78, 146-163; *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 119; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, tr. it. Bompiani, Milano 2003, pp. 111-274. La letteratura sul "corpo" nelle sue diverse accezioni ("corpo proprio", "carne" ecc.) è molto ampia soprattutto nel contesto fenomenologico e postfenomenologico francese, e ha condotto in alcuni casi

D'altra parte, la possibilità, che irrompe nell'esperienza di ognuno, dell'incontro dei corpi è il punto di partenza indispensabile per innescare il movimento dell'empatia.

Il corpo vivo rappresenta la prima esperienza di intreccio tra l'io e l'altro, interamente calata nella realtà dello spazio in cui ci muoviamo e in cui percepiamo le cose. Esso sta infatti in una zona di confine, rappresenta una sorta di interfaccia tra l'io e il mondo. Qui ha origine il ruolo determinante che il corpo vivo gioca nell'intersoggettività.<sup>47</sup> Esso mostra infatti come la realtà esterna possa entrare nell'esperienza dell'io medesimo, possa essere vissuta con i toni e la sensibilità di ciascuno. Emerge un dato di grande importanza. L'empatia si fonda su un'esperienza di passività e interdipendenza corporea inestricabilmente connessa alla percezione visiva del corpo di un'altra persona. Nell'incontro non mi trovo di fronte né solo all'apparenza fisica di un altro, né a un mondo di sentimenti ed emozioni nascosti. Io incontro una persona che è un tutto unitario, le cui esperienze non sono nascoste nella testa, ma espresse in gesti corporei e in azioni.

L'incontro dei corpi avviene nel regno della realtà naturale e sociale. Improvvisamente, un altro entra nel mio campo visivo, come gli alberi e gli edifici, lo ostrui-

(per esempio in J-L. Nancy) a un netto distacco da Husserl. Vedi J. Derrida, *Le toucher. Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000. Per un'analisi e un bilancio critico aggiornato delle diverse posizioni vedi E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, pp. 80-139; M. Carbone, "Carne. Per la storia di un fraintendimento", in M. Carbone, D.M. Levin, *La carne e la voce. In dialogo tra estetica e etica*, tr. it. Mimesis, Milano 2003; G. Piana, *Conoscenza e riconoscimento del corpo*, Mimesis, Milano 2005. Il mio riferimento a questa tematica rimane fedele alla sostanza della dottrina fenomenologica della corporeità, che offre gli strumenti essenziali per descrivere l'incontro dei corpi.

47. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. 2, p. 83.

sce, lo riempie, ne mette in ombra una parte. I corpi sono realtà fisico-organiche, dotate di caratteristiche particolari. Basta pensare al fatto che il medico studia e interviene sul mio corpo, spesso su un organo, con sofisticati macchinari, a volte lo scruta, lo ausculta, lo fotografa nel suo interno. Ma io non vedo il mio corpo andare a passeggio, né sono in grado di vederne alcune parti, tanto meno gli organi interni. Mai riuscirò, d'altra parte, a separarmi dal mio corpo. Posso muovermi finché voglio, me lo porterò sempre dietro. Sappiamo che liberarsi della propria ombra significa vendere l'anima al diavolo, non solo per Peter Schlemil.<sup>48</sup>

Prima che il nostro corpo diventi un oggetto per il medico o per il fotografo o semplicemente per lo sguardo che lo ammira, noi siamo un corpo vivo, che è il primo e originario mezzo di comunicazione con il mondo. Attraverso di esso percepiamo le cose ed entriamo in contatto con gli altri. Per afferrare un oggetto, la mano scivola su di esso e lo palpa, per vedere un volto, l'occhio si dirige verso di esso, percorre le sue linee, il suo profilo, a volte si smarrisce, a volte sprofonda in esso. La realtà è per ciascuno di noi quello che è, con i suoi colori, le sue forme, le sue ombre e le sue luci, le sue angolazioni prospettiche, solo nel contesto delle possibilità percettive e motorie del corpo vivo. Luogo di una passività affettiva e pulsionale, delle sensazioni di intro- proprio- ed eterocezione, il corpo vivo introduce le variazioni soggettive nell'esperienza del mondo. Esso è innanzitutto centro di orientamento spaziale: ogni corpo ha un suo lontano e un suo vicino, una sua destra e una sua sinistra, il suo alto e il suo basso, un suo qui e

48. Vedi A. von Chamisso, *Storia meravigliosa di Peter Schlemil*, a cura di G. Schiavoni, tr. it. Rizzoli, Milano 2000.

un suo là, del tutto indipendenti dalla geometria dello spazio oggettivo, ma fondati su una percezione inconscia della posizione di ciascuno nello spazio.

Il corpo vivo ha una mobilità spontanea non dipendente da fattori esterni, possiede un centro vitale attivo e, di conseguenza, ha un processo di sviluppo, fasi di crescita e di declino, stati vitali di freschezza e di stanchezza, salute e malattia, giovinezza, maturità e senilità. Esso ha inoltre una sensibilità che si estende a tutta la sua superficie – la pelle – e permette di localizzare le sensazioni prodotte da agenti esterni non come meri colpi, urti o pressioni, ma come risposte del corpo vivente a quanto accade a esso e in esso. Sento con la mano il tavolo gelato, e sento insieme la mano che si raffredda al contatto.

Io sento il mio corpo vivo con la massima immediatezza, sento il mio corpo che si muove, che ha sentimenti e stati d'animo, è fonte di atti di volontà e di decisioni di agire. Il corpo vivo è infatti il luogo della vita psichica con il suo tipico intreccio di processi fisici e spirituali. Il cuore “batte” per l'ansia, si stringe per il dolore, il respiro si blocca per la paura. Analogamente, un processo fisiologico sfocia in un comportamento, un atto istintivo si trasforma in sentimento, o viceversa un'azione voluta continua come automatismo o riflesso.

Accade tuttavia che, quando un altro irrompe nel mio spazio visivo, io gli attribuisca un corpo vivo. Io “vedo” non solo il corpo fisico dell'altro, ma anche la sua mano che “preme” sul tavolo e giace rilassata o tesa. “Vedo” tutto ciò, esistente e reale davanti a me, ma non come se si trattasse della mia mano, bensì di una parte del corpo altrui. Vedo tutto ciò con una certa elasticità, in quanto sono in grado di riconoscere come mano che preme la mano di un bambino, molto più

piccola della mia, o raffigurarmi il dolore alla zampa di un cane. Allo stesso modo delle sensazioni, colgo sentimenti e stati d'animo, "vedo" la tristezza sul volto di una persona. Come avviene tutto ciò?

Il corpo vivo e l'intreccio di momenti sensibili e psichici che esso mette in luce, è proprio di individui, ossia di esseri che si distinguono gli uni dagli altri in seguito a vissuti ciascuno dei quali reca l'impronta indelebile e unica della singolarità. Ciò significa che l'apparizione di un corpo – il primo momento dell'incontro – è l'apparizione di un'individualità in carne e ossa. Nel momento tuttavia in cui attribuisco naturalmente all'altro un sentirsi corporeo analogo al mio, questi non risulta un duplicato letterale del mio corpo vivo, una ripetizione senza specificità propria. Il suo corpo, che percepisco con gli occhi, il tatto, l'udito, non è una semplice superficie senza consistenza, liscia e trasparente. Il corpo che l'altro mi dà a vedere ha qualcosa di spesso e di opaco, una pienezza che è dell'ordine dell'infinito. Posso infatti vedere sempre più lontano, ma mai passarlo da parte a parte, attraversarlo. La sua differenza pone una barriera alla presa diretta da parte dei miei sensi, della mia vista, del mio tatto, del mio udito. È proprio questo che io sperimento dell'altro: il suo non essere il mio sosia, il suo sottrarsi alla presa, l'accesso sbarrato a qualcosa, a molto di lui. L'incontro dei corpi, che farebbe pensare alla massima immediatezza del rapporto con l'altro, quasi l'uno diventasse riflesso dell'altro, implica anche un elemento di mediazione.

*La differenza (che sotto alcuni profili appare come inaccessibilità) è dunque innanzitutto l'esperienza che io ho dell'altro. Il che vuol dire, per nulla paradossalmente, che la differenza inizia a strutturare l'incontro con il corpo dell'altro. In che modo? Nella forma di possibili*

somiglianze o analogie con la mia esperienza, o semplicemente del richiamarsi vicendevole, del rimando tra ciò che è direttamente percepito e il suo orizzonte implicito.<sup>49</sup> In fondo, nell'incontro dei corpi non si gioca un conflitto assoluto tra differenza, inaccessibilità dell'altro e identità. L'io e l'altro non sono né totalmente differenti, né assolutamente identici. Stiamo toccando il punto in cui si svela piuttosto un'originaria comunanza di comportamenti e di funzioni. La ricerca di una somiglianza non è pertanto dettata da una volontà di possesso, bensì è animata dal presentire uno scambio di funzioni, dall'avere sentore della possibilità che l'altro diventi personaggio della mia scena, che sia qualcuno in grado, innanzitutto per la sua conformazione psicofisica, di farmi da controparte.

Il luogo in cui l'io si ritrova originariamente in relazione con altri, come suggeriscono studi neurofisiologici recenti, non può che essere identificato con processi che riguardano il sistema neuronale e che sono caratterizzati da risonanze e rispecchiamenti tra le nostre azioni e le azioni degli altri. Due soggetti si interpellano l'un l'altro risvegliandosi alla vita concreta intersoggettiva, già nel momento in cui, per vie organico-funzionali, vivono una situazione di interdipendenza, di possibilità di accoppiamento e replica l'uno dell'esperienza dell'altro.<sup>50</sup>

49. È noto, e anche molto discusso, che Husserl ha tentato di costruire la comprensione dell'esperienza dell'altro secondo il filo conduttore dell'analogia. Vedi in particolare E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 129-132. La trattazione più approfondita di questo punto cruciale delle indagini husserliane sull'intersoggettività è quella di N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme alterité à soi chez Husserl*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 1995, pp. 125-191. Sul tema dell'analogia come "condizione ontologica che rende possibile il rapporto intersoggettivo" vedi V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 135 e, in generale, il capitolo 3.

50. Nel suo interessante libro *Differenza sessuale e fenomenologia*, Sassella, Roma 2004 (in particolare pp. 79-90, 129-138), Federica Giardini ri-

Il mio corpo vivo e il corpo vivo dell'altro sperimentano un funzionamento simile del loro stile corporeo, tattile, uditivo, visivo e propriocettivo, del loro comportamento incarnato nel mondo e delle loro abitudini e atti affettivi. Scoprire che l'altro ha un sistema suo proprio di coordinate spaziali, analogo a quello che definisce la mia collocazione individuale nello spazio, è decisivo per instaurare una differenza rispetto a me e per attribuirgli un io che sente, pensa e vuole. Il mondo che vedo dal mio punto di vista, con i miei organi di senso, può apparire a un altro in un'altra prospettiva. Ma non si tratta semplicemente della possibilità di vedere il mondo oggettivo da una pluralità di punti di vista. L'incontro dei corpi produce piuttosto un effetto incrociato tra il mio corpo e quello dell'altro. Nel momento infatti in cui at-

prende uno dei punti cruciali dell'analisi husserliana, la *Paarung* (accoppiamento, appaiamento), esperienza di una vissuta rassomiglianza corporea, e la definisce "relazione costituente" che interviene nell'esperienza dell'altro per istituire, prima di ogni attività cosciente e volontaria, un riconoscimento di somiglianza. In quanto "sintesi passiva per associazione", la *Paarung* sarebbe forma universale e fondamento dell'esperienza dell'estraneo e momento primo del vivere sociale. La *Paarung*, elevata da Federica Giardini a "relazione corporea che, come relazione costituente, ha a che fare con tutta l'esperienza e le sue forme" (p.131), si propone come fondamento collocato in una sfera passiva, affettiva e pulsionale, a partire dal quale l'empatia appare una variazione minacciata dall'oscuramento della relazione corporea o da una chiusura egologica. Considero importante lo sviluppo della nozione husserliana di *Paarung*, in particolare in direzione di una visione molto convincente del "movimento" della differenza sessuale, ma ritengo che l'empatia non possa essere relativizzata a una delle varie forme della relazionalità originaria. Essa, al contrario, dà conto della complessità delle operazioni che sfidano l'inaccessibilità dell'altro ed è la chiave fondamentale per costruire attivamente le relazioni. In ogni caso, il luogo della nozione husserliana di *Paarung* dovrebbe oggi essere ripreso in considerazione a partire dalla scoperta, a opera di G. Rizzolatti e del suo gruppo, dei sistemi di "neuroni specchio", nonché dei numerosi studi recenti di *brain imaging* relativi al coinvolgimento delle aree affettive nella comprensione dell'altro. Vedi G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Raffaello Cortina, Milano 2006; L. Boella, "Empatia e neuroscienze", in AA.VV., *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, a cura di M. Cappuccio, Alboversorio, Milano 2006.

tribuisco all'altro un corpo che ha il suo "qui", diverso dal mio "qui" (che per lui è un "là", come per me il suo "qui" è un "là"), intuisco la possibilità che il mio corpo venga visto a distanza, come oggetto fisico. Ricevo la consapevolezza del mio corpo fisico-organico in cambio del riconoscimento che l'altro ha un corpo vivo. Solo perché l'altro è là – e mi può guardare come io sto guardando lui – arrivo a capire che il corpo che dico "mio" non mi appartiene fino in fondo, ha un margine di estraneità, in certa misura mi sfugge. Certo, nell'esperienza, sia io sia l'altro siamo già interamente corpo fisico e corpo vivo, ma, l'uno attraverso l'altro, ci accorgiamo di essere depositari di una profondità di cui era impossibile accorgersi da soli. Come se avvenissero degli scivolamenti dell'uno verso l'altro, un investimento di reciproche onde di senso, un lento disvelamento dell'accessibilità di ciò che pare inaccessibile. La differenza che poteva sancire un'impossibilità della comunicazione, grazie al sentirsi corporeo, diventa una caratteristica fondamentale dell'approccio verso l'altro.

Nell'incontro dei corpi avviene dunque un incrocio e una trasformazione dell'esperienza che ciascuno ha del suo corpo. La capacità dei miei occhi di vedere o delle mie mani di toccare il corpo dell'altro trova il suo limite, si ferma sulla soglia dei processi neurologici, dei sentimenti, delle emozioni che attribuisco all'altro, ma che non posso in alcun modo né "vedere" né "toccare". Allo stesso modo, il senso di "proprietà" e unicità della mia collocazione spaziale nel mondo si relativizza e diventa piuttosto compresenza e coesistenza, e anche esposizione agli altri.

L'incontro dei corpi ci dice che l'esperienza dell'altro avviene originariamente nella forma del sentire corporeo, che è anche passività di legame, di rassomi-

glianza, orizzonte primario di ogni rapporto con l'alterità. Il corpo, che è realtà naturale e insieme attività, perché si muove, tocca, afferra, percepisce, organizza il proprio orizzonte percettivo, è la condizione di possibilità perché si instaurino relazioni con altri corpi che si trovano nello spazio circostante. Lo scambio tra il mio corpo e il corpo dell'altro è mosso dal sentire che essi si assomigliano, dall'attribuire all'altro qualcosa che mi è proprio. Tale somiglianza originaria non annulla tuttavia la differenza tra l'io e l'altro e rivela a ciascuno una nuova profondità del proprio corpo, perché avviene in seguito a un gioco di esperienza diretta (la passività corporea) e indiretta, immediata e mediata. Mi sento originariamente apparentato all'altro, lo interpreto come a me somigliante (almeno per alcuni aspetti), ma ciò non significa che mi impadronisca dell'altro o che lo scopra come il mio duplicato, perché allo stesso tempo vengo portato fuori dal legame diretto con il mio corpo, esposto a qualcosa che non riuscirò mai a rendere "mio".

Tra i corpi avviene dunque un duplice *riconoscimento* esattamente corrispondente alla dinamica dell'incontro descritta all'inizio, con il suo doppio movimento di uscita da sé e di restare in sé. All'altro attribuisco sensazioni ed emozioni a partire dall'esperienza del mio corpo vivo, e insieme lo riconosco come colui che a se stesso e di per se stesso si dà in un modo che non sarà mai accessibile direttamente a me. Allo stesso tempo, lo sguardo dell'altro mi libera dal vincolo con il mio corpo, mi rende ciò che per me stessa non sarò mai, un oggetto, e insieme mi vincola a sé, in una dipendenza dall'immagine che lui, lei si fa di me.

*L'empatia ha bisogno di un volto?*

Il ruolo del corpo nell'emozione dell'incontro deve essere approfondito in relazione a un aspetto fondamentale dell'empatia, già apparso nell'esempio del "rendersi conto" del dolore altrui. Il dolore dell'altro, sappiamo, non è uguale a un bicchiere appoggiato sul tavolo. È altrettanto vero che esso mi compare davanti attraverso l'espressione sofferente del volto, attraverso quindi una serie di dati sensibili che percepisco allo stesso modo del colore di una foglia. L'emozione dell'incontro, che mi ha fatto scoprire l'originario e inconsapevole essere legati e separati dei corpi, si sviluppa ben presto in un concentrarsi dell'attenzione verso parti specifiche del corpo dell'altro, il volto, le mani, gli occhi. La smorfia sulle labbra, l'aspetto triste, gli occhi umidi di lacrime, il tono della voce sono essenziali per cogliere il dolore dell'altro? Non è facile rispondere a questa domanda, perché si rischia di ribadire il privilegio, convenzionalmente attribuito alle parti del corpo (gli occhi, il viso, le mani) che si ritiene "parlino" direttamente all'anima e dell'anima, da una cultura in fondo ostile alla corporeità e che ha assegnato da sempre il primato all'organo della vista. Emmanuel Lévinas, che ha fatto del "volto dell'Altro" il varco verso un'alterità infinita, ha deliberatamente escluso di considerarlo la manifestazione dei dati sensibili (il colore della pelle, le rughe, l'espressione sofferente) che si offrono alla vista. Il "volto", per Lévinas, è la rivelazione dell'altro che ci può venire dalle spalle ricurve rivolte a noi: il suo appello non ha alcun bisogno di interpretazione, né di un destinatario.<sup>51</sup> Si tratta di una posizione che giusta-

51. Vedi E. Lévinas, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, tr. it. Guerini, Milano 1989, pp. 81-83.

mente afferma l'assolutezza dell'esistenza dell'altro, ma finisce per negare qualsiasi reciprocità e qualsiasi desiderio di scambiarsi sguardi ed emozioni tra gli esseri umani. In realtà, il modo in cui, a partire dal processo evolutivo, il volto è diventato sempre più una proiezione visibile del sé e degli stati affettivi, rende le sue differenti manifestazioni un elemento fondamentale nella relazione intersoggettiva.<sup>52</sup>

Innanzitutto, ricordiamo che le espressioni di dolore dell'altro non sono il "suo" dolore. Potrò compiere tutti gli spostamenti di prospettiva, "girare intorno" alle espressioni di dolore come giro intorno a un tavolo per coglierne i lati, ma il dolore non mi si darà mai direttamente. Si tratta infatti del dolore dell'altro, di un'emozione che esce dal raggio della mia esperienza, che non vivo in prima persona, anche se spesso, come si vedrà, la distinzione tra i due tipi di esperienza del dolore non è affatto facile: io non sto soffrendo lo stesso dolore dell'altro, sto piuttosto rendendomi conto del suo dolore in maniera per nulla cerebrale, bensì con l'intensità del mio sentire, che mi porta a riconoscere la sua emozione e insieme a riconoscerlo come persona.

È altrettanto vero che il cambiamento del volto che colgo come espressione provocata dal dolore non può essere interpretato esclusivamente come una sequenza di fenomeni somatici. Non è d'altra parte nemmeno un processo mentale o spirituale cui posso avere accesso tramite una rappresentazione o un atto conoscitivo.

L'empatia mi mette di fronte al vissuto psichico altrui in una forma invero paradossale. Sto vivendo infatti un'esperienza emotiva – l'empatia non è un atto conoscitivo o rappresentativo, bensì, ricordiamolo, un senti-

52. Vedi J.D. Cole, *About Face*, MIT Press, Cambridge, MA, 1998.

re – sto attivando una possibilità percettiva di me stessa come soggetto sensibile, non mera psiche o esclusivamente occhio che guarda, con il corpo che agisce come base di risonanza. L'empatia mi mette pertanto in contatto sensibile, mi rende accessibile qualcosa di inaccessibile, a volte di incomprensibile. L'altro mi sta infatti davanti con le posture del suo corpo, i suoi gesti, il suo volto, che posso toccare e vedere, mi sta davanti con ciò che di lui è visibile, ma anche con ciò che è invisibile.

Come spiegherei altrimenti il fenomeno dell'*espressione*, il fatto che nel rossore del volto, non attraverso di esso o per suo tramite, ma in esso, simultaneamente e tutto d'un colpo, mi si dà la vergogna, il pudore e analogamente nell'inclinazione dello sguardo mi si può dare l'ombra di ipocrisia di un gesto di generosità?<sup>53</sup> In realtà, l'altro mi compare davanti nella sua interezza, come corpo e come anima, nel suo apparire e nello stile singolare e irripetibile attraverso il quale ciò che appare di lui si prolunga verso l'ignoto e l'invisibile.

I miei occhi dunque, a un tempo, vedono e non vedono, le mie orecchie sentono e non sentono, come se mi apparisse, mi si manifestasse nell'esperienza sensibile qualcosa che appartiene all'essenza propria dell'altro, che ha anche una serie di manifestazioni fenomeniche, ma non ha nulla a che vedere con ciò di cui posso fare esperienza in presenza, perché non posso attrarla compiutamente sotto il fascio di luce della mia coscienza e quindi controllarla, dominarla, almeno dal mio punto di vista. "Rendersi conto" del dolore sul volto dell'altro ha qualcosa di simile all'esperienza dell'altrove, come se io sperimentassi un'eccedenza di ciò che percepisco.

53. Vedi L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, a cura di R. De Monticelli, tr. it. Adelphi, Milano 1990.

L'espressione è il modo speciale, proprio del corpo, di apparire nella sua indissolubile unione con l'anima, la capacità propria del visibile di fare da ponte verso l'invisibile. E ciò accade solo con un essere umano e in una forma diversissima da ciò che avviene con le cose: l'espressione mi comunica in un istante l'interezza della persona – il suo essere triste, malinconica, allegra, pudica – oppure non mi comunica nulla di essa. Non c'è via di mezzo.

Importante è precisare subito che ciò non significa che l'espressione di un volto sia un accesso diretto all'anima altrui. L'espressione è il modo in cui il dolore sul volto dell'altro mi viene dato anche nel suo profilo impenetrabile, enigmatico, segreto, simulato.

Il fenomeno dell'espressione può ammalciare chi si occupi dell'empatia e rappresentare una scorciatoia rispetto alla sua complessità. Si può essere infatti indotti nella tentazione di assumere l'espressione come la via diretta e univoca che conduce dal sensibile allo spirituale a partire dal dato di fatto inconfutabile che manifestazioni somatiche come arrossire per la vergogna, aggrottare le sopracciglia per la rabbia non sono semplicemente il mezzo (fisiologico) per manifestare un sentimento, bensì sono legate all'emozione da un rapporto di stretta inerenza: *nel* rossore è insita la vergogna, *nell'*aggrottare le sopracciglia è insita la rabbia.<sup>54</sup>

Tutto dipende dal modo in cui si intende tale affascinante implicazione.

Ci sono buone ragioni per affermare che l'espressione ci mette a contatto con i diversi significati, non puramente fisico-naturali, della realtà. Se, ricevuta la notizia di

54. Il tema dell'espressione rappresenta il contributo più importante dato alla questione della percezione dell'altro da M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., 365-370.

aver vinto un concorso, un mio amico mi guarda sconsolato, ho buoni motivi per considerare la sua espressione inadeguata all'avvenimento. Ciò implica che il suo volto non mi dà solo la possibilità di "vedere" una piega delle labbra, ma anche il movimento interiore di un'anima, per quanto incomprensibile. Da questo punto di vista, l'espressione potrebbe essere considerata una forma di percezione psichica,<sup>55</sup> che prolunga per così dire quella dei dati sensibili e, con la stessa immediatezza, consente di cogliere le qualità spirituali di un vissuto: la gioia, l'imbarazzo, il pudore. È vero che le persone e molto spesso le cose sono "campi espressivi" allo stesso titolo del mondo in cui agiscono ed entrano in contatto. La capacità espressiva, la capacità di "dirci" qualcosa, di assumere un significato per noi, rappresenta uno dei vincoli amorosi più forti tra noi e la realtà. Le svariate manifestazioni sensibili degli esseri umani – il modo di camminare, il tono di voce, il modo in cui bussano alla porta quando sono ansiosi o felici, il modo in cui tacciono o guardano lontano – trasmettono e incarnano una molteplicità di significati morali, spirituali, esistenziali. L'importanza dei fenomeni espressivi per la comprensione dell'altro sembrerebbe rafforzata dalla constatazione che le espressioni di gioia, dolore, paura, ira, sorpresa, disgusto, tristezza, sdegno hanno una loro universalità o perlomeno alcune di esse sono uguali in tutte le culture.<sup>56</sup>

55. R. De Monticelli, in *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003, p. 43, riduce sostanzialmente l'intero fenomeno dell'empatia alla semplice "percezione psichica".

56. Max Scheler parla di una "grammatica universale dell'espressione", comune anche agli animali. Vedi *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 56, 149-150, 311, 338. Il tema è stato ripreso anche da M. Merleau-Ponty, in *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 244-274. Vedi il recente studio di P. Ekman, *Emotions Revealed. Understanding Faces and Feelings*, Weidenfeld

Che rapporto c'è tuttavia tra l'espressione del volto, il gesto o la mimica del corpo e il vissuto psichico o spirituale corrispondente? Una donna in ginocchio con le mani giunte: in questo fenomeno visivo è data la preghiera con la stessa immediatezza con cui è data l'immagine ai nostri occhi? Tra la vergogna e il rossore, le mani giunte e la preghiera, si è visto, non c'è una relazione di causa/effetto. I primi teorici dell'empatia parlavano di "relazione simbolica":<sup>57</sup> il rossore non è semplicemente segno della vergogna, come se a un dato corporeo corrispondesse in modo univoco un dato relativo alla vita interiore. Una manifestazione fisiologica – il rossore, le mani giunte – piuttosto si prolunga e si approfondisce in un significato psichico e spirituale.

Il fenomeno dell'espressione ci dice dunque, e in maniera inconfutabile, una cosa molto importante, che le cose e le persone hanno un'"anima", cioè qualità e valori, indipendenti dalle operazioni che un soggetto può compiere – per esempio, attribuendo o proiettando il proprio senso della vita, le proprie emozioni e valori sugli altri. Se non consiste in un atto intellettuale di interpretazione, la comprensione dei sentimenti, delle qualità, dei valori delle persone non si esaurisce, tuttavia, nella semplice presa d'atto di un dato (di un gesto, di una mimica facciale). È necessario piuttosto che inizi una ricerca del senso di un gesto, di una smorfia, che io vada a riprendere per mio conto la relazione fra il tremito sulle labbra di un'amica e il significato complessivo, che ci coinvolge entrambe, di un'assenza o di una presenza.

& Nicolson, London 2004, basato sullo studio dei muscoli facciali, a prova dell'invarianza biologica di base del fenomeno espressivo.

57. Si tratta di uno dei temi caratteristici delle teorie dell'empatia di fine Ottocento-inizio Novecento. Vedi in particolare T. Lipps, "Das Wissen von fremden Ichen", in *Psychologische Untersuchungen*, 1, 1907, p. 721.

Se comunque approfondiamo il significato della proposizione “esprimere la collera impallidendo e parlando con voce alterata”, non possiamo fare a meno di constatare che le esperienze psichiche e spirituali delle persone si compiono, “terminano” in gesti del corpo, in una mimica del volto, in alterazioni del colore della pelle e viceversa. Ma accade sempre così? Non sempre. Soprattutto cosa significa propriamente questo fenomeno che consideriamo naturale?

Esso ha sicuramente a che vedere con i processi neurofisiologici che accompagnano ogni vissuto e che attestano il tipo di regolazione dell'equilibrio dell'organismo che interviene a ogni sollecitazione dell'ambiente (attivazione di aree del cervello, modifiche del sistema immunitario, processi biochimici ecc.).<sup>58</sup> C'è un “effetto” del fisico sullo psichico e viceversa (la paura paralizza l'intelletto, per la gioia il cuore “cessa di battere”, determinate capacità, come il potere di osservazione, la capacità di distinguere i colori, possono essere affinate dall'uso o smussate dall'abitudine).

La vicenda dell'intreccio psicofisico non è tuttavia solo questione di “effetti”. Posso infatti arrossire dalla vergogna, dalla rabbia o dalla fatica. In tutti questi casi ho la percezione che “il sangue mi salga alla testa”, ma una volta percepisco questo processo come espressione della rabbia, un'altra come espressione di vergogna, un'altra ancora come effetto causale della fatica. Sono dunque diverse le forme attraverso le quali un vissuto “finisce” o “si esprime”.

Questo processo può essere seguito in maniera più

58. Vedi E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, a cura di A.M. Pezzella, tr. it. Città Nuova, Roma 1996. Vedi anche A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, tr. it. Adelphi, Milano 2003.

soddisfacente se lo si considera la manifestazione di una sorta di *sviluppo in profondità e in ampiezza dell'esperienza*. L'intreccio tra anima e corpo non è infatti una risoluzione dell'uno nell'altro, né mai una corrispondenza piena. L'anima non esiste senza il corpo, ma è anche un che di intangibile, che sfugge costantemente alla presa. Pensiamo a una pietra che, lanciata nello stagno, apre cerchi sempre più ampi. Il corpo vivo, con il suo parallelismo psicofisico, rinvia a processi ulteriori. C'è una "libertà", un "volere" che un determinato vissuto si compia in un modo o nell'altro. Perché tanto spesso "non vogliamo credere" a una cattiva notizia oppure "imprigioniamo" il dolore in una mimica facciale imperterbabile? Inseriamo ciò che stiamo vivendo nel complesso della nostra esperienza passata e presente nella forma della negazione o rimozione (che la cattiva notizia sia vera), della fuga o rifiuto (del dolore). Qui si gioca di certo una resistenza al vivere pieno di un'esperienza, al parteciparla con tutto il proprio essere. E ciò può dipendere dall'educazione, dall'autocontrollo, dal carattere freddo e impersonale della società moderna.

In ogni tipo di esperienza c'è un'energia vitale ed emozionale che deve essere "scaricata". E i modi in cui ciò avviene sono diversi e anche contrastanti. Un moto di angoscia può compiersi in un atto di volontà, l'illuminazione derivante dalla comprensione della *Critica della ragion pura* può dare luogo alla composizione di una poesia, il desiderio di grandi imprese di una giovane donna può portarla a fantasticare di morire sul rogo come Giovanna d'Arco, un sentimento passionale può sfociare in un atteggiamento freddo e distaccato. Queste sono tutte forme di "espressione" di un sentimento – che siano fantasticate o reali, intense o fredde. Ne consegue che è necessaria molta attenzione per trasfor-

mare l'espressione percepita sensibilmente (l'impassibilità, la smorfia di collera) in vero e proprio accesso all'individualità di un altro. Il modo in cui le varie esperienze "si esprimono", "finiscono" in gesti, azioni, riflessioni, non è semplicemente la rivelazione di un valore, di un'intenzione in una manifestazione sensibile-corporea. Si tratta piuttosto di un provenire dell'azione dal volere, del volere dal sentire, dell'espressione dal vissuto, in una concatenazione di senso, che è il modo concreto e sempre diverso in cui ognuno *vive* il passaggio da un momento all'altro della totalità dell'esperienza. Ciò non ha niente a che vedere con la presa diretta o l'aver accesso a un dato della "vita interiore". *È il rapporto "vissuto" tra le esperienze che permette di comprenderle e dare loro un'unità. C'è una risonanza tra sensazioni corporee, stati d'animo, intenzioni pratiche e spirituali, una sorta di eco tra queste diverse forme di risposta di un soggetto a ciò che gli accade, che spiega la modulazione, sempre diversa, dell'intreccio di corpo e anima. Spiega anche come in molte esperienze è come se non accadesse nulla, nulla ci raggiunge effettivamente, esse rimangono alla superficie, non lasciano tracce, mentre in altre è come se ci entrasse dentro qualcosa, e ne rimaniamo segnati.*

Nel ritmo, nella misura che si instaura in questo sistema di echi e di risonanze si cerca il filo conduttore, che fa da guida, orienta e dirige. La ricerca del "senso" e dei passaggi che fanno maturare o avvizzire uno stato d'animo, un'emozione è il modo in cui comunichiamo con gli altri, li comprendiamo, e spesso per questa via arriviamo a conoscere meglio noi stessi.

Il fenomeno dell'espressione, di per sé tanto significativo per l'accesso al mondo di esperienza degli altri, deve dunque essere chiarito in relazione al rapporto tra

corpo e anima che ne è il presupposto. L'ipotesi che esista una corrispondenza diretta tra manifestazioni sensibili e vissuti spirituali non è sufficiente per accedere all'integrità della persona dell'altro, per *sentire l'altro*, poiché presuppone che il corpo, inteso come mera sensibilità, dia quasi miracolosamente accesso allo spirito. In questo modo, infatti, perde autonomo rilievo l'esperienza vivente della corporeità. In particolare, la relazione diretta tra l'espressione sofferente del volto e il dolore, ove fosse verificabile, implicherebbe che l'altro, il suo corpo e la sua anima, si diano attraverso un'"evidenza" analoga a quella degli alberi – lo spettacolo del dolore, che rappresenta uno dei punti più critici di molte teorie della compassione. Accettare questo punto di vista, significa attribuire al dolore un'oggettività, si vorrebbe dire, in presa diretta (come purtroppo accade, bisogna ripeterlo, in televisione), del tutto indipendente dall'instaurazione di una relazione. Il soggetto che "vede" un essere che soffre e prova compassione e magari si indigna ed è spinto all'altruismo, rimane chiuso dentro se stesso, con tutta la sua bontà e la sua partecipazione emotiva al destino altrui. La compassione, ove sia fondata esclusivamente sulla percezione diretta del dolore dell'altro, non richiede, anche qualora il soggetto la viva con forte intensità, la modificazione del suo contesto di esperienza.

Si è visto che l'incontro dei corpi mette di fronte all'altro come soggetto di esperienza nella sua completezza. I corpi sono cose tra le cose, partecipano alle relazioni causali della natura fisica e psichica, hanno manifestazioni visibili e qualità spirituali, danno risposte sensibili alle sollecitazioni esterne, si muovono non solo per effetti meccanici, ma in seguito a un libero movimento dell'io, vivono e si sentono stanchi, vecchi, vigo-

rosi, energici, in stato di tensione o di rilassatezza. Per accedere a una qualsiasi di queste dimensioni di esistenza dell'altro, non è sufficiente una presa d'atto oggettiva o un'operazione rappresentativa o di altro genere della mente. Quando il nostro interesse per l'altro prende la forma dell'attenzione alle emozioni che il suo volto, le sue mani, i suoi gesti "esprimono", "incarnano", ci sembra di avere raggiunto infine una solida presa sulla profondità della persona. In realtà, anche i fenomeni espressivi, proprio nel metterci a contatto con la visibilità dell'invisibile, confermano che rivolgersi all'altro e comprenderne gli stati d'animo assomiglia molto poco al rapporto con qualcosa di oggettivo. Per sentire l'altro è necessario un atto di empatia, ossia una forma specifica di elaborazione dell'esistenza dell'altro e di messa in rapporto della sua differenza (di tutto quanto appartiene a lui solo e lo caratterizza) con la nostra esperienza.

## 4

## Immaginare e comprendere

L'empatia è un atto unitario. Essa permette di cogliere l'altra persona nella sua globalità attraverso un'attività qualitativamente diversa rispetto a quella con cui si percepiscono gli alberi e le case, si studia la *Critica della ragion pura*, si scrive un romanzo, una lettera, si svolge la professione di avvocato o di insegnante.

Occorre allora far emergere le modalità che spiegano come nell'incontro dei corpi e nello sguardo gettato verso il sentire, le qualità e i valori dell'altro, reso possibile dal fenomeno dell'espressione, possa avvenire effettivamente il passaggio all'esperienza altrui. Questa è la posta in gioco che rende tanto significativa l'espressività dei corpi, dei volti. Cogliere un'espressione è di per sé così importante perché rappresenta la soglia del *comprendere l'altro*. Nel cogliere la tristezza dell'amico non avviene infatti semplicemente un completamento della percezione dell'aspetto triste con quella dello stato d'animo, la tristezza. Non si tratta del passaggio dalla parte al tutto, da una serie di indizi al raggiungimento di un quadro oggettivo completo.

Avviene qualcosa di diverso. Cogliere la tristezza dell'amico presuppone un incontro tra due soggetti e uno scambio di esperienza. Si è visto che l'incontro è

uno strano movimento di apertura verso l'altro e insieme di scoperta di campi più ampi di esperienza sensoriale. L'altro, il suo corpo vivo, è irrimediabilmente diverso, ma è allo stesso tempo riconoscibile. Si scopre il legame profondo, inconsapevole con un essere diverso da noi. L'emozione dell'incontro porta al reciproco riconoscimento dei corpi come portatori di una vita psichica, mette di fronte alla capacità espressiva degli sguardi, delle pieghe delle labbra.

Non si tratta che dell'inizio, sconvolgente e indispensabile, dell'esperienza del *sentire l'altro*, la quale effettivamente mira a compiersi in quella che comunemente si chiama la *comprensione* dell'altro. Siamo di fronte a un momento che per molti rappresenta il centro di una relazione e spiega l'intensità dei sentimenti di simpatia, di compassione e di amore, ma che richiede un'analisi approfondita.

Qualcosa deve *passare* tra i due esseri, tra i due individui concreti e reali, nel duplice senso dello scambio e dell'accadere.

Tra due amici, uno triste e l'altro che empatizza la sua tristezza, si instaura una relazione. L'espressione triste o di qualunque altro genere è solo l'inizio: sappiamo che è il modo, qualche volta affascinante, sempre sconvolgente, in cui una persona si mostra nel mondo oggettivo e che può essere interpretata come la modalità in cui il visibile rinvia all'invisibile o il corpo all'anima. L'aspetto triste diventa però una domanda, un'implorazione, una seduzione, un rimprovero, insomma, un insieme di significati, di intenzioni destinato a qualcuno. Esattamente come avviene nella relazione tra chi parla e chi ascolta. La cultura contemporanea ha approfondito molto lo scambio linguistico, che è un fondamentale, benché non l'unico, modello di relazione.

Molto meno indagato è ciò che avviene quando la relazione prende la forma della *trasposizione* dell'esperienza dell'uno in quella dell'altro.

Torniamo alla descrizione iniziale dell'atto di empatia e in particolare al movimento immediatamente successivo all'emozione dell'incontro, che, come si è visto, è un incontro/scontro con qualcosa di presente e di reale, ma che non è una pietra. È apparso chiaro che sarebbe molto riduttivo intendere l'avvedersi della gioia dell'altro semplicemente come presa d'atto dell'emozione provata da qualcuno. Accorgersi della gioia dell'altro assurge a elemento di un'esperienza empatica nel momento in cui diventa *scoperta dell'essere in relazione, rivelazione dell'esistenza di un'altra persona*. In questa rivelazione sono impliciti desideri, bisogni inconsci, piaceri, gusti e disgusti. Così nasce il desiderio di capire le ragioni di quella gioia, la sua origine, il suo rapporto con l'esistenza dell'altro. Inizia un movimento di *comprensione* che segue un andamento molto particolare.

Cercare di chiarire a se stessi lo stato d'animo nel quale l'altro si trova implica seguirne il decorso, andargli dietro, dedicarsi, forse abbandonarsi a esso. La gioia dell'amico si presenta diversamente: non mi rivolgo a essa come a una manifestazione della gioia in generale, ma le entro dentro, vado nei pressi e nel posto in cui il mio amico sta vivendo la sua gioia. Avviene uno spostamento verso l'amico, un'attrazione verso di lui, un essere trascinata dentro la sua esperienza, un accompagnarla e viverla "quasi che" fosse la mia esperienza. Come se capire i motivi della gioia del mio amico fosse possibile solo all'interno del suo orizzonte o contesto di intenzioni ed emozioni. Una volta concluso questo strano movimento, si ripristina tuttavia la distinzione tra me e lui: la gioia dell'amico torna a essere la *sua*

gioia. Io però non sono più la stessa, ho accolto in me la gioia di un altro.

Sappiamo che si tratta di una specie di gioco delle parti che scombina alquanto la distinzione tra l'io e l'altro e ripropone il movimento dello slancio in avanti e in fuori tipico dell'empatia. Il soggetto che empatizza vive infatti qualcosa che assomiglia all'esperienza in prima persona, che ha tutta l'intensità del sentire, ma è guidata interamente dal vissuto dell'altro, ne segue il decorso, ne assume il contenuto.

Si potrebbe dire che il soggetto, in questo particolare momento dello sviluppo dell'empatia, si dimentica di sé. In realtà, non si dissolve affatto nell'altro. Il suo rapporto con la gioia dell'altro è infatti indiretto, non arriverà mai a fondersi con essa.

Altrettanto legittimamente si potrebbe infatti supporre il contrario, ossia che in questa fase di un atto, come l'empatia, tanto squilibrante verso il fuori, il mondo esterno, il soggetto e la sua attività rientrano in campo, diciamo pure a fini di preservazione o ricostituzione dell'identità messa in pericolo dall'emozione dell'incontro.

In realtà, è iniziato un processo di *comprensione*, per ora molto vago. Potrebbe trattarsi di volontà di sapere e conoscere dati, elementi della storia, del vissuto dell'altro, desiderio di penetrare nel suo intimo, nei suoi segreti. La volontà di capire l'altro segue tuttavia una strada molto diversa, alla quale si allude nel linguaggio corrente, quando si usano espressioni del tipo: *mettersi nei panni dell'altro, al posto dell'altro*. Si tratta di espressioni radicate nel vivere comune e che indicano bene l'ampiammento d'orizzonte, il trasferimento di esperienza in cui consiste la *comprensione*. Esse possono tuttavia riferirsi a processi molto diversi – associativi, analogici, proiettivi, imitativi – ognuno dei quali implica impor-

tanti variazioni della funzione attribuita all'io. È quindi necessario precisarle attraverso un riferimento all'*immaginazione*,<sup>59</sup> ossia all'attività mentale intrisa di emozione che permette di riprodurre interiormente un'esperienza altrui e di sentire un sentimento altrui.

Siamo di fronte a uno snodo molto delicato – e preso spesso e volentieri a bersaglio dai critici dell'empatia. Si potrebbe persino affermare che in questo punto l'empatia molto spesso abbia fallito o abbia acquisito il carattere di operazione cerebrale, che sfida la differenza e l'ignoto dell'altro e pretende di renderlo totalmente trasparente. Qui l'empatia appare gravata da un'ombra di sospetto e di distanza. È infatti possibile “rendersi conto” dell'esperienza di un criminale, senza pensare minimamente a dividerla, se si è, per esempio, tra i giura-

59. Uso il termine molto in generale, facendo tesoro, innanzitutto, della ripresa arendtiana del tema dell'immaginazione in Kant in riferimento alla seconda massima del senso comune, il “pensiero allargato” che si mette al posto degli altri, amplia le proprie opinioni e prospettive, saggiando la loro capacità di essere condivise e comunicate. Vedi I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di V. Verra, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1987, § 40, pp. 267-270. Vedi H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, a cura di P.P. Portinaro, tr. it. il melangolo, Genova 1990. Il tema dell'immaginazione, nel suo rapporto con la *Phantasie*, la *Bildbewusstsein* e il ricordo, rappresenta peraltro un nucleo fondamentale della riflessione husserliana sull'esperienza dell'altro e ne segna il netto distacco dalla concezione dell'empatia come immediata proiezione di sé nell'altro propria di Theodor Lipps. Vedi N. Depraz, *Transcendance et incarnation*, cit., pp. 145-160, 259-268. Per un inquadramento generale del tema vedi V. Ghiron, *La teoria dell'immaginazione di Edmund Husserl. Fantasia e coscienza figurale nella “fenomenologia descrittiva”*, Marsilio, Venezia 2001, e M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Bernin, Millon 2004, che offre un'ampia analisi della psichiatria fenomenologica e, in particolare, del pensiero di Ludwig Binswanger, che ha approfondito il momento del “comprendere” nella relazione psicoanalitica. Occorre in ogni caso ricordare l'importanza della riflessione di Wilhelm Dilthey sul “comprendere” (*Verstehen*), che ha come elemento fondamentale il “trasferirsi dentro” (*Sichbineinversetzen*). Vedi R.A. Makkrel, *From Simulation to Structural Transposition: a Diltheyan Critique of Empathy and Defense of Verstehen*, in AA.VV., *Empathy and Agency. The Problem of Understanding in the Human Sciences*, a cura di H.H. Köfler e K.R. Stüber, Westviewpress, Boulder 2000, pp. 181-193.

ti di un tribunale. Spesso un attore può avere grande empatia con il suo personaggio, senza provare alcuna emozione sincera. Nascono qui anche i pericoli di inaffidabilità dell'empatia: l'immaginazione può staccarsi completamente dall'altro essere e attribuirgli arbitrariamente sentimenti ed emozioni.<sup>60</sup>

L'emozione dell'incontro, si è visto, provoca uno slancio verso l'altro, composto da una mescolanza di invasione e di abbandono e, quasi per contraccolpo, un bisogno di ricostruire la propria identità, che va insieme, ancora una volta, alla tendenza a penetrare nel mondo dell'altro. Anche nel secondo momento dell'empatia, si ripropone, in un diverso dosaggio, la compresenza della spinta, più o meno controllata, dell'io verso ciò che sta fuori e di quella contraria, verso di sé.

Nell'empatia, guardata con attenzione, la posizione dell'io e dell'altro non è mai fissa, domina piuttosto un movimento verso il dentro e verso il fuori, di avvicinamento e di allontanamento. Non dimentichiamo che *questo movimento è la relazione*.

Il fenomeno dell'espressione, con tutto quanto di terribile e anche di magico restituisce, non ci ha accontentati. Ci ha immessi nella vastità delle emozioni e dei loro va-

60. Per questa serie di motivi, M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 393-403, limita notevolmente il ruolo giocato dall'empatia nella compassione. La posizione assunta nei confronti dell'empatia, probabilmente condizionata dalla teoria psicoanalitica anglosassone, mette bene in luce i caratteri del richiamo, presente da tempo negli scritti della Nussbaum, all'immaginazione. Questa è assunta in un'accezione eminentemente narrativa come momento di una pedagogia che educi all'*humanitas* e sviluppi la compassione. La studiosa impiega una nozione di immaginazione letteraria, legata ai processi di partecipazione e immedesimazione con la sorte altrui tipici della lettura di un testo epico, drammatico o di un romanzo. Vedi M. Nussbaum, *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, a cura di G. Bettini, tr. it. Feltrinelli, Milano 1996; *Coltivare l'umanità*, a cura di G. Zanetti, tr. it. Carocci, Roma 1999. Vedi anche F. Abbate, *L'occhio della compassione. Immaginazione narrativa e democrazia globalizzata in Martha Nussbaum*, Studium, Roma 2005.

lori e significati, nello spessore di invisibile insito nelle apparenze sensibili che ci circondano – corpi, volti, vibrazioni quasi impercettibili. In realtà, ci ha guidati oltre, verso un cerchio di passaggi fluidi, “vissuti” e concatenati gli uni agli altri, tra esperienze corporee, emotive, volitive, cognitive di un individuo. Si è così ampliato e finemente determinato il rinvio del sensibile allo spirituale.

Ritorna la domanda: il non accontentarsi di quanto può dare il fenomeno espressivo, preso nella pienezza delle sue implicazioni, e l'ulteriore operazione di ricostruire e rivivere nell'immaginazione l'esperienza dell'altro, non saranno il segno di una rivincita dell'io, del suo tentativo di neutralizzare la differenza che ha incontrato, ricomponendola dentro di sé, riordinandola nella propria mente, facendola venire a patti con il proprio contesto di esperienza?

Non bisogna dimenticare che è già avvenuto un passaggio fondamentale, quello dell'intreccio tra l'esperienza di sé e l'esperienza dell'altro, nonostante la fatica e a volte gli squilibri propri dell'emozione dell'incontro. Il passaggio ulteriore, allora, non può più essere un ripristino della situazione di autosufficienza dell'io, che tenterebbe di riportare a sé quanto ha sperimentato nell'incontro con l'altro. È piuttosto un movimento contrario, che ha la profondità di un coinvolgimento attivo, non più solo passivo, del soggetto in relazione. Si tratta di un *esperimento di sé nell'alterità, in cui vengono saggiate nuove possibilità di essere a contatto con l'altro*. L'esercizio nella modificazione del proprio orizzonte di esperienza – in cui in definitiva consiste l'empatia – sta continuando. Continua alle prese con l'aspetto meno gratificante e, come si è detto, a rischio di freddezza razionale e anche di arbitrio, dell'empatia: il *carattere indiretto* del rapporto con l'esperienza dell'altro.

L'altro è lì, in carne e ossa, esiste nella sua interezza di persona che abita il mio stesso mondo, ma io non posso vivere direttamente la sua gioia, il suo dolore, la sua vergogna, per quanto li "senta" empaticamente, e mi sia quasi dimenticata di me, compiendo insieme a lui il suo vissuto, mettendomi al suo posto, nei suoi panni: questo dato di fatto, essenziale per distinguere l'empatia dai processi di proiezione e immedesimazione, sembra in realtà porre dei limiti enormi alla capacità di *sentire l'altro*. Ancora una volta si spiega la preferenza spesso accordata alla simpatia, alla compassione, alla condivisione della gioia e del dolore. Rallegrarmi o dolermi insieme all'altro sono una forma concreta, non equivoca e non frustrante, di partecipazione alla sua esperienza, di apertura della mia esistenza alle sue esigenze. Nella simpatia e nella compassione la relazione con l'altro diventa quasi naturalmente (o almeno così si ritiene) altruismo, aiuto, solidarietà.

In verità, l'empatia vuole essere l'atto che dà un ordine, una guida, un senso d'esperienza a ciò che avviene tra me e l'altro nel momento in cui mi rendo conto del suo dolore, della sua gioia, del suo sdegno. Per questo motivo, non può mirare *impazientemente* all'esperienza diretta, attuale, che la fisserebbe sul dolore piuttosto che sulla vergogna, e che in ogni caso restringerebbe l'orizzonte del *sentire l'altro* ai suoi effetti, alle sue eventuali conseguenze e, in particolare, alla condivisione (che può essere anche momentanea) di uno specifico stato d'animo o situazione esistenziale. *All'empatia spetta piuttosto spiegare la possibilità del rivivere, dell'accompagnare, del lasciarsi guidare dal dolore dell'altro nel senso molto più impegnativo dell'integrare l'esperienza dell'altro nella propria esperienza.*

*Rallegrarsi, addolorarsi al pensiero*

Rivivere un sentimento dell'altro, quando non è provare lo stesso sentimento o dividerlo direttamente (rallegrarsi per la sua gioia), è una forma di "capire" ciò che l'altro prova, forse anche di accorgersi di ciò che l'altro desidera. Lo si può esprimere meglio: è un modo di "rallegrarsi al pensiero" della sua gioia, di "addolorarsi al pensiero" della sua pena.

Tentiamo di precisare un'espressione comune, molto bella e ricca di significati. Si sta alludendo a un'esperienza che viene dopo (nel tempo) rispetto a quella originaria e, per così dire, la ripete, la riproduce, assumendola a modello?

Decisiva è l'analogia con il lavoro della memoria. La mente che ricorda va a riprendersi nel passato un'esperienza e la rende presente. Ciò che la mente illumina con il fascio di luce della presenza è l'immagine del ricordo, che non è assolutamente identica all'esperienza passata. Ricordare è un atto che mette in relazione il soggetto che ricorda con ciò che ha vissuto nel passato. Tale atto necessita tuttavia di una mediazione attiva, che consiste nell'elaborare il passato, nel richiamare alla memoria ciò che spesso è sprofondata nei recessi della coscienza, spinto ai margini da tutto quanto urge nel presente e stimola l'attenzione. In questo senso, il lavoro della memoria consiste nel costruire immagini del passato che non hanno nessuna somiglianza con una fotografia, bensì sono piene di lacune, intessute di oblio, o hanno anche spesso carattere sintetico, quasi ellittico: si ricordano unità di vissuto – l'infanzia, una gita, un profumo – per molti versi costruite alla luce di chi siamo o non siamo diventati, di quali sono i nostri desideri e le nostre nostalgie nel momento in cui ricor-

diamo. L'attività compiuta nell'atto di ricordare – rendere presente l'assente – amplia l'orizzonte della nostra esperienza in una forma che mantiene netta la distinzione tra ciò che siamo nel presente e ciò che eravamo. Ricordare è un'esperienza vivente dotata di grandi poteri. Si può arrivare fino a rivivere nel ricordo la gioia con la stessa vivezza del passato. Viceversa, si può ricordare come patetico un avvenimento che si era vissuto come divertente. Nessuno potrebbe in ogni caso dire, soprattutto dopo aver letto Proust, che l'immagine del ricordo sia un freddo prodotto della mente, privo dei colori e dell'intensità del vissuto reale. Spesso, anzi, è più ricca, svela significati rimasti nascosti, favorisce la ripresa di fili sotterrati o spezzati della personalità.

Quando ci mettiamo nei panni dell'altro per rivivere il suo vissuto, per reintegrarlo nella nostra esperienza, rendiamo presente a noi stessi qualcosa su cui non abbiamo una presa diretta poiché non rientra nell'orizzonte di ciò che stiamo vivendo attualmente. Il nostro rapporto con l'emozione di un'altra persona è tuttavia molto diverso dal ricordo di un'esperienza passata. Lo spostamento che compiamo a livello mentale non avviene infatti semplicemente all'interno della totalità dei nostri vissuti: quando ricordiamo, andiamo a cercare qualcosa che è sprofondato nell'ombra o che ha cessato di produrre effetti sul presente, ma che, anche se punteggiato da rotture e discontinuità, ci appartiene, è stato reale una volta, è stato vissuto da noi, per quanto in una fase della vita in cui eravamo diversi, perfino irriconoscibili a noi stessi.<sup>61</sup>

61. Il diverso ruolo della "presentificazione" nel ricordo e nell'immaginazione è stato lungamente trattato da Husserl nel corso della sua riflessione sul tempo. Vedi E. Husserl, *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, tr. it. Franco Angeli, Milano 1981; "Phantasie, Bildbewusst-

Per “capire” che cosa prova l’altro dobbiamo effettuare spostamenti, variazioni di prospettiva, di punto di vista che hanno alcune analogie con il lavoro della memoria, ma che devono necessariamente tenere conto della distinzione delle reciproche sfere di esperienza. Questo è propriamente il *lavoro dell’immaginazione*. Per quanto io possa immaginarmi (in base a esperienze passate e alla mia capacità di sintonizzarmi con una persona) lo stupore ammirato di fronte ai toni dorati del lungarno pisano in una sera di giugno, non potrò mai vivere la stessa dolcezza e beatitudine provate da mio figlio a Pisa in una sera del mese di giugno. Le risorse della mente, pur essendo molto potenti nel consentirmi di operare variazioni immaginative nella mia esperienza, hanno dei limiti ben precisi, quando si tratta di “mettersi nei panni dell’altro”. Sbagliato sarebbe pensare che l’immaginazione ci porti a riprodurre interiormente fino a “sentire”, a percepire vivamente dentro di noi il dolore o la gioia dell’altro (cosa che, spesso, non succede nemmeno nel ricordo). Ciò vorrebbe dire trasformare l’altro in un fantasma inesistente, o in un sosia. Necessario è invece fare i conti con la presenza reale dell’altro, con il suo esistere, in carne e ossa. Il suo corpo vivo chiama costantemente alla verifica e al controllo del “mettersi al posto dell’altro” con i dati della percezione sensibile, di ciò che si mostra alla vista, all’udito e al tatto. Allo stesso modo, la sua personalità non accetta di essere scambiata con quella di un altro, per quanto molto interessato e partecipe delle sue vi-

sein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)”, in *Husserliana XXIII*, a cura di E. Marbach, Martinus Nijhoff, Den Haag 1980. Una recente sintesi della problematica della memoria, con una rilettura dei testi principali della tradizione, da Agostino a Bergson a Husserl, è quella di P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l’oblio*, a cura di D. Iannotta, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2003.

cede. Bisogna tener conto della duplicità dell'empatia, che ha una somiglianza con la percezione esterna, in quanto la realtà dell'altro c'è, esiste, come quella dell'albero che ho qui davanti, e non è una costruzione mentale. Al tempo stesso, l'empatia mette in relazione con l'intero della persona, con la profondità costitutiva di un'individualità vivente, che oltrepassa la mia sfera di esperienza e non è riducibile a ciò che di essa, di volta in volta, appare a me o che io sono in grado di cogliere.

È un'illusione dunque quella di potersi raffigurare che cosa prova l'altro? È inganno o vuota retorica il "rallegrarsi, addolorarsi al pensiero"? Un pensiero emozionato fallisce di fronte al fatto che io e l'altro siamo due esseri distinti, con unità di esperienza reciprocamente autonome, oppure non rappresenta che una delle tante forme di appropriazione che rendono definitivamente l'altro inconoscibile, indistinguibile da un sogno, una fantasia, un'ossessione?

L'integrazione della mia esperienza con quella dell'altro non può in ogni caso che avvenire per questa strada.

### *La traduzione delle esperienze*

Proviamo a seguire da vicino che cosa avviene quando "mi metto nei panni, al posto dell'altro". Sottomettersi all'arbitrio dell'altro, seguirne letteralmente il percorso o farlo coincidere forzatamente con il proprio, non ha nulla a che vedere con il "capire" che cosa prova l'altro. Più verosimile è che si sentano risuonare dentro di sé echi della psicologia dell'altro. Si tratta di connessioni che non vanno seguite con eccessiva fiducia, perché facilmente depistano, posto che, ove sussistano, non si trovano mai dove crediamo di trovarle.

Inizia piuttosto una ricerca nel profondo di sé di

qualcosa che dia vita e carne a una persona. Si esplorano le proprie possibilità di essere raggiunti da qualcuno, di accogliere e ospitare un'altra qualità di esperienza. In gioco è la capacità di *trapianto* di qualcosa di sé, non per ritrovare se stessi, ma in attesa dei frutti che possono venirne in un nuovo terreno.

Quando si parla del ruolo dell'immaginazione nell'empatia, frequente è il riferimento all'attore o allo scrittore, che si trasferiscono in un personaggio e compiono con lui, per poi suggerirlo allo spettatore e al lettore, un viaggio in mondi lontani o imprevisi dell'esistenza.

Ancora più utile, e soprattutto più ricco di suggestioni relative al *sentire l'altro*, è il riferimento alla *traduzione* da una lingua all'altra di un testo poetico o letterario. Il traduttore deve rendere riconoscibile o preservare il movimento che in una poesia o in un romanzo porta a una visuale nuova e imprevista sulle cose. Il passaggio da una lingua all'altra non produce così una sorta di resurrezione dell'originale, bensì apre la possibilità che il lettore trovi la via per una relazione con una lingua diversa. Occorre intuire, immaginare il percorso della mente del poeta nel suo sforzo espressivo, alle prese con un momento della realtà, con la parola e con lo stile. E restituirlo, non nella sua purezza, ma come traccia vivente perché parli anche in una nuova lingua. Tra sé e un altro le esperienze passano infatti come parole straniere che vengono tradotte, perché risorgano, rinascano altrove, con un altro corpo e un'altra carne.

Che cosa di sé è trapiantabile, traducibile, trasferibile? Che senso ha usare questi termini? Si potrebbe pensare che inevitabile, in un passaggio del genere, sia presumere che il proprio modo di essere abbia un valore, forse superiore a quello dell'altro. Oppure che lo scambio avvenga in un orizzonte in cui tutto è sullo stesso

piano, ove non ci sono distinzioni di valore. Decisivo è il *tra*, il passaggio che connota espressioni come tradurre, trasferire, trapiantare. Che non possono semplicemente alludere a un movimento a senso unico o tra grandezze fisse, di travaso dall'io all'altro o di impianto di parti dell'io nell'altro. La *traduzione* delle esperienze – propria di questo momento dell'empatia – avviene già all'interno della relazione che si è rivelata nel momento dell'incontro dei corpi, della scoperta dell'esistenza dell'altro. Da quel momento, ricordiamolo, l'io e l'altro hanno iniziato a scambiarsi le parti, ad allontanarsi e avvicinarsi, non sono più rimasti al loro posto. La relazione non è un mezzo per unire le rive opposte di un fiume. La relazione è il ponte che permette di transitare dall'una all'altra. E i due soggetti che si sono incontrati adesso non abitano più ciascuno sulla propria riva. Si muovono avanti e indietro sul ponte.

Il carattere indiretto dell'empatia, che sembra privarla del calore che viene dall'immedesimazione, dalla partecipazione emotiva, trova la sua espressione più adeguata proprio nella traduzione delle esperienze. Che è già una forma scaturita dall'incontro, il segno lasciato dall'essere in relazione. Qual è il modo in cui avviene l'attribuzione al corpo vivo degli altri di una vita psichica? Mediante procedure di “trasferimento”, di “coordinazione”, di coesistenza di elementi sensoriali e di elementi psichici, che usiamo comunemente per organizzare i dati della nostra percezione. Come se si sperimentasse sull'altro l'ampliamento della propria esperienza che avviene per via di connessioni indirette, di trasposizioni. Ricordiamo di nuovo che l'incontro dei corpi non avviene grazie alla vista piuttosto che al tatto intesi come organi specifici, ma in virtù di una sensibilità che coinvolge il corpo nella sua interezza. Si crea co-

si uno spazio di risonanza corporea in cui realtà esterna (l'altro) e realtà interna (l'ingombro dell'io) vengono a patti, trovano una misura reciproca. Il lavoro della mente, che deve rappresentarsi l'esperienza di un altro, ha pertanto dei tratti concreti che ben poco hanno a che vedere con operazioni intellettuali, fredde e astratte.

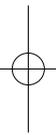
“Mettersi nei panni dell'altro” vuol dire sperimentare se stessi al di là delle vie battute, al di là dei propri confini. Ciò che appunto fa l'immaginazione, ampliando lo spazio di movimento dell'io, che prova a dirigersi verso l'esperienza dell'altro, si trasferisce presso di essa, accetta di esserne trascinato dentro e se ne lascia guidare. L'immaginazione è decisiva in questa *traduzione che è una resurrezione*. Il soggetto dell'empatia, che usa l'immaginazione per comprendere l'altro, dà vita nella sua mente a qualcosa che non è reale, perché non rientra nelle sue attuali possibilità di esperienza, bensì riguarda l'altro. Non si tratta di un libero volo della fantasia, giocoso o drammatico. Non dimentichiamo che comprendere l'altro è un desiderio, un movimento di tutto il proprio essere nato dalla scoperta della relazione. Colui che immagina non è un soggetto isolato, al contrario, sta allargando la sua mente, sta “mettendosi nei panni dell'altro”. L'immaginazione che permette la traduzione delle esperienze dà esatto significato a questa espressione molto usata, ma anche vaga. Essa lavora come una forma di amore. Come l'amore, di cui si dice essere cieco, ma che, in realtà, vede di più e oltre ciò che è visibile, l'immaginazione usa la propria libertà rispetto alla realtà sensibile anticipando uno sviluppo ideale e di valore di sé e dell'altro. In questo senso, l'immaginazione è già un frutto creativo della relazione, è percezione più viva della pluralità di sbocchi di ciò che è accaduto in un incontro, è sguardo d'insieme che mette in

discussione il semplice gioco delle parti tra l'io e l'altro, alza la posta a un valore, un'idea, un'utopia, una passione che può nascere e crescere tra i due.

La prima importante conseguenza è la riconfigurazione del rapporto con ciò che è esterno. Nell'immaginazione si crea infatti uno sfondo prospettico per i movimenti dell'io. Il paesaggio interiore cambia, si profilano primo piano e sfondo, luci e ombreggiature cangianti. Si apre uno spazio in cui l'io, muovendosi con una libertà che assomiglia a quella della fantasia, svincolata dall'obbligo della conferma nel reale, scopre che c'è altro e diventa capace di ospitarlo, di accoglierlo. Si alleggerisce il peso di ciò che è esterno, estraneo, che può essere sperimentato nella forma, non del conflitto frontale, della conquista e dell'occupazione, bensì del vicendevole rendere conto di sé, della contrattazione sincera. Senza l'ascolto dentro di sé dell'altro, senza la risonanza interiore dell'esperienza estranea, è difficile che avvenga un vero contatto tra gli esseri. Sperimentare se stessi nel vissuto altrui vuol dire fare entrare l'altro nel proprio paesaggio interiore. E ciò non ha più nulla a che vedere con l'appropriazione, perché il paesaggio interiore ha acquisito prospettiva e profondità grazie alla relazione, allo spostamento da sé verso l'altro, all'esperienza vivente di qualcosa che non è proprio.

Molteplici sono gli strumenti di cui si serve l'immaginazione. La fine ricettività nei confronti di tutto quanto ci circonda, la capacità di scorgere analogie, di bilanciare e cogliere rapporti, misure, proporzioni e sproporzioni. Si tratta di dispositivi che attingono a un fondo di sé fluido, che è già contatto con ciò che lo oltrepassa – con il mondo, con l'essere – e in cui l'altro allora è ospite e compagno. L'integrazione dell'esperienza dell'altro nella propria è dunque una traduzione, un

trasferimento da un luogo all'altro, da una lingua all'altra perché avviene nel segno del *tra*, che è passaggio, ponte, ma anche oltrepassamento. L'esperienza dell'altro è vissuta ora sotto il profilo di un trasferimento che è anche superamento di un limite. L'io ha oltrepassato il confine della propria esperienza perché non accetta la separazione totale. Per questo motivo si è specchiato nell'altro: invece di trovare solo la sua immagine riflessa, ha oltrepassato una soglia e ha trovato un altro essere, abitante dello stesso mondo e portatore di nuove, sconosciute esperienze. Non ha completamente abbandonato se stesso. Ha compiuto un movimento indiretto, di trasposizione e trasferimento altrove di qualcosa di sé. In tale movimento, l'altro, l'estraneo non si è dato come totalmente separato, ma in relazione. A questo punto, l'io si riconosce abitato – e diviso – da ciò che è proprio e da ciò che è estraneo. Nasce la possibilità di intendersi, di conoscersi e di capirsi reciprocamente, di orientare il proprio giudizio nel labirinto di ciò che accade.



## 5

## Trasformazione di sé

La traduzione delle esperienze, operata attraverso l'attività della mente che si è aperta nell'immaginazione, ha prodotto il vero riconoscimento dell'altro.

Sappiamo che l'emozione dell'incontro comporta innanzitutto sollecitazioni psicofisiche. Un uomo, una donna sono comparsi di fronte a me e le sfumature del loro incarnato, la loro postura, i loro gesti, si sono caricati per me di sentimento. Un sentimento che non ha ancora nome – non è amore, non è odio, non è compassione, non è amicizia – ma può rappresentarne il germe, il primo inizio. Perché nascano amore, odio, amicizia, tenerezza, paura, dedizione devo infatti *innanzitutto sentire l'altro*, aver acquisito il significato dell'esistenza di altri per la mia esistenza. Il che non è una decisione di comportamento, bensì è il primo segno, spesso purtroppo inavvertito, dell'empatia suscitata dall'apparizione di altri nel mio campo visivo, dall'entrare in contatto attraverso un incrociarsi di sguardi o un semplice sfiorarsi.

L'esperienza sensibile, nella sua immediatezza, spesso è inespressiva, opaca. Non succede nulla. Oppure accade qualcosa. Inizio a entrare in contatto con la novità che si è manifestata, con ciò che sta vivendo l'altro in questo momento e che traspare dal suo volto, dai

suoi gesti: è allegro, è triste, ha appena ricevuto una notizia funesta, è entusiasta di un film o è concentrato nello studio. Sento anche, per quanto oscuramente, il legame della sua tristezza, della sua allegria, del suo entusiasmo con la sua storia, la sua cultura, la sua personalità. Sul contenuto dell'esperienza dell'altro, l'empatia non permette di trarre conclusioni, perché l'esperienza dell'altro è sua, non mia. Si mettono tuttavia in moto dispositivi immaginativi per tradurre, trasferire la sua esperienza in un orizzonte di comprensione in cui la mia esperienza, allargandosi, scambia qualcosa con la sua. L'altro non viene quindi "conosciuto" o "compreso" nel senso di un sapere, della raccolta di dati, dell'elaborazione di un giudizio. Viene piuttosto *"riconosciuto" come destinatario dell'atto di empatia e insieme come se stesso, centro vivente di esperienza.*

L'empatia scava nell'esperienza. Fa accadere qualcosa, approfondisce l'esperienza dischiudendo la sua qualità di relazione vivente.

Leggere il dolore sul volto di un altro rappresenta un'intensificazione del vivere, è, in fondo, *vivere una nuova vita all'interno della nostra vita.*

È accaduto qualcosa: l'altro non mi sta più di fronte, come gli oggetti reali e ideali, ma "si rivolge a me" e "io mi rivolgo a lui". L'altro mi emoziona, mi piace, mi interessa, mi preoccupa, mi tormenta perché mi sono resa conto che è un essere che sente, desidera, vuole, ragiona. Mi sono "resa conto" del suo "sentirsi" stanco o adolorato. Ho immaginato la sua stanchezza, il suo dolore per far transitare nella mia esperienza ciò che gli appartiene. L'incontro con l'altro non è il mistero della comunicazione delle anime. Significa innanzitutto rendersi conto di ciò che si è modificato in me o ho scoperto di me, a partire dal momento in cui la gioia, il dolore di un

altro ha “mosso” la trasmissione del sentire tra me e lui. Si è aperto il vasto cammino di una conoscenza di sé che passa attraverso il *sentire l'altro* e che può crescere e maturare nella coltivazione dei veri e molteplici sentimenti che ci legano agli altri: l'amore, l'amicizia, la compassione, la fedeltà, la gratitudine, la dedizione.

Siamo al punto decisivo in cui l'io oltrepassa se stesso, modifica l'orizzonte del proprio esistere. Come si è visto, l'empatia è molto sbilanciata verso il mondo dell'altro, il suo ignoto, il suo altrove, come se io scivolassi “quasi” al suo posto, mi ponessi “quasi” nel luogo in cui egli è. In ogni caso, rimane fortemente ancorata all'attività dell'io, perché sono io a operare uno spostamento fuori di me, ad andare presso l'estraneo. Compio questo spostamento con gli organi più sensibili che ho a disposizione, mettendo in atto, in definitiva, una trasformazione di me stessa, impegnandomi in un sentire e in un pensare, non facendomi invadere o sostituendomi, così come sono, all'altro.

Nello sviluppo dell'empatia seguito finora sono emersi momenti di esperienza particolari: la reciprocità che il corpo insegna a mettere a frutto tra la nostra costituzione fisiologica, la natura esterna e la psiche, la duttilità dell'immaginazione, che insegna a vivere sentimenti che non sono di nostra proprietà e così facendo mette in movimento un'energia amorosa che crea il valore dell'altro.

Momenti di esperienza caratterizzati da dipendenza e fragilità (gli “effetti” sul corpo degli stati d'animo e viceversa), e insieme dalla capacità della mente di espandersi oltre il raggio di ciò che è noto e vissuto in prima persona, di immaginarsi altrove, al posto di un altro. Tutto ciò richiede fine attenzione, sguardo che vada oltre le apparenze, interesse e cura, sensibilità per

ciò che è vivo e personale, per la persona presa nella sua completezza.

La comprensione dell'altro propria dell'empatia fa pertanto ricorso ad attività del corpo e della mente connotate da una speciale ricettività allo sviluppo armonioso e integrale di un essere vivente. Ecco perché l'empatia produce una conoscenza di tipo specifico, fatta di intuizione e sensibilità, che non costruisce giudizi o sintesi intellettuali, ma mette a contatto con il senso globale e profondo di un essere umano, così come si presenta a un altro essere umano in un dato momento.

La trasformazione di sé prodotta dall'empatia porta a guardare il soggetto sotto il profilo non più di una (presunta) compattezza e autosufficienza, bensì della ricettività e della disponibilità ad accogliere quanto esiste e accade fuori di sé. L'empatia rivela che in ognuno di noi c'è una profondità che accoglie o respinge, che accetta o rifiuta di sperimentarsi oltre l'orizzonte che gli è proprio. In questo modo, essa dà conto di quanto sta nel cuore di carne dell'esperienza, della possibilità della svolta, del cambiamento di rotta, della rinascita spirituale.

Non è certo solo l'empatia a permetterci di ampliare la nostra esperienza, di formarci e di trasformare la nostra vita. Adempiono egregiamente a questo scopo il piacere estetico, la ricerca spirituale, la conoscenza, l'azione.

L'empatia ha tuttavia un suo modo del tutto peculiare di educare a vedere e a interpretare i segni preparatori del bisogno di cambiamento e anche di assoluto nella vita ordinaria: essa dà loro il volto e la voce di un altro, di un'altra. Quante volte il desiderio di essere migliori, di vivere diversamente, si esprime come desiderio di stare vicino, di ascoltare e di parlare con un'altra persona! Ciò significa che l'empatia è una delle vie più

naturali per gli esseri umani per comprendere l'esperienza come qualcosa che fa rinascere e che trasforma, in quanto i capovolgimenti creativi, i processi dolorosi, ma salutari subentrano imprevisi e inattesi, e non solo ce li immaginiamo, ma spesso li viviamo nelle sembianze di qualcuno fuori di noi che ci rianima, ci dà nuova forza o nuova vita.

La trasformazione di sé si manifesta innanzitutto in una nuova vita di sentimenti, di emozioni e di valori che fiorisce dentro la vecchia vita. Come avviene il passaggio dal mettersi in relazione con un altro essere ai molteplici sentimenti e forme di condotta che possono dare alla nostra esistenza l'impronta della cura, della responsabilità, dell'amore per gli altri?

Occorre prestare attenzione innanzitutto alla tendenza dell'empatia a superare il carattere "indiretto", a completarsi, a diventare, non solo "rallegrarsi al pensiero" della gioia dell'altro, ma rallegrarsi in prima persona della gioia altrui, vivere una vera gioia per la sua gioia. Ciò avviene quando l'accorgersi dell'emozione dell'altro "tocca" fortemente il nostro intimo, ci afferra e risveglia in noi lo stesso sentimento. Le forme possono essere diverse: dall'assorbimento inconscio di un entusiasmo da parte dell'ambiente alla condivisione simpatetica di un sentimento o giudizio altrui (colgo la tristezza dell'altro e divento triste, comprendo e approvo le ragioni dell'indignazione suscitata da un episodio di ingiustizia).<sup>62</sup> Comunque si giudichi ciascuno di questi casi, essi mostrano come la vita della persona, attraverso il contatto con la vita di un altro, ne subisca innanzitutto l'influsso e ne tragga alimento.

62. Chi ha differenziato con notevole precisione i vissuti che la tradizione raccoglieva nell'ambito della simpatia è stato M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., pp. 49-90.

Lo stimolo che la nostra vita emotiva può ricevere dagli altri non si limita tuttavia all'accendersi per simpatia di un sentimento. Ben più profondo è l'effetto prodotto dal nuovo sguardo che l'empatia permette di gettare su noi stessi. Sappiamo infatti che l'osservazione interiore ci restituisce a stento un'immagine di noi stessi: troppe ombre, troppe censure, una fondamentale ambiguità relativa a ciò che veramente ci appartiene o che abbiamo assorbito dall'ambiente, dalla tradizione. In fondo, il peso maggiore dell'oscurità rispetto a noi stessi non riguarda tanto un'irraggiungibile luce sulla nostra interiorità, quanto piuttosto l'immensità delle voci non ascoltate, delle esperienze cui non si è dato risposta, degli stili di vita, degli esempi da cui non abbiamo tratto ispirazione. L'empatia ci trasforma perché illumina la *posta in gioco morale dell'esistenza* e di conseguenza induce a riaprire le porte troppo frettolosamente chiuse, a ridare una chance a eventi che crediamo irrevocabilmente conclusi.

Il lavoro fondamentale dell'empatia consiste nel portarci a scorgere nel mondo che ci circonda, per esempio in una folla, un *essere umano*, una persona dotata di individualità, e non solo esemplari del genere umano. Accade allora che questo significato e valore venga trasposto su di sé. Attraverso la comprensione degli altri – ricordiamo che essa avviene attraverso il fine esercizio della traduzione delle esperienze, nella forma del “me lo immagino”, “credo di sapere cosa prova” – ci rendiamo conto di strati di valore, nostri e degli altri, che scaturiscono dall'essere insieme.

L'altro, cui stringo la mano, cui mi rivolgo parlando, ammira le opere d'arte, ha un sistema di valori e una vita spirituale, è partecipe cioè di un livello di realtà – l'arte, la cultura, la scienza, l'etica, la religione – che pre-

suppone una pluralità di soggetti, un'eredità trasmessa tra le generazioni e le epoche, una sempre nuova interpretazione e creazione di opere, linguaggi, tradizioni. La caratteristica principale del soggetto con cui si empatizza è il suo far parte di un mondo comune. Ecco perché i nostri personali vissuti ora non si rivelano più nel loro esclusivo carattere privato, ma appaiono come pezzi di mondo e rimandano al legame intersoggettivo che fonda l'universo comune di esperienza.

La trasformazione di sé che corona l'atto di empatia è un arricchimento di tipo molto specifico, consistente nella crescita e maturazione della verità, della bellezza, della tenerezza dei propri atti. La comprensione dell'altro, che porta a sviluppare l'empatia, non è infatti per nulla un atto a senso unico: essa innesca piuttosto una circolazione di senso, diventa l'apertura di uno spazio più ampio di comprensione della realtà e quindi anche di noi stessi. Ciò presuppone d'altra parte che si prenda atto della sottile inadeguatezza, dell'inconsolabile povertà dell'esperienza del singolo: l'empatia scava nell'esperienza soggettiva in una maniera che non è per nulla consolatoria, poiché fa risaltare, spesso con crudezza, la disparità tra atti intellettuali e morali anche molto elevati e l'intima adesione a una realtà, a un valore.

C'è un ricorrente squilibrio, un'immobilità, una resistenza interiore a vivere pienamente ciò che si vive. La gioia e il dolore possono essere "imprigionati", si può "non voler credere" a Dio o alla verità. Posso riconoscere la bassezza di un sentimento e non riuscire a indignarmi, posso ammettere il valore particolare di un uomo, ma non essere capace di amarlo. Posso essere anche incapace di ammirare un quadro di cui pure conosco il valore estetico. Oppure mi entusiasmo per un'opera d'arte, non perché sono convinta del suo va-

lore, ma perché così vuole il gusto del mio ambiente. Accade anche lo “spegnersi” di un desiderio, che è qualcosa di più del suo controllo o repressione da parte della volontà: è il suo non essere nutrito da energia vitale o spirituale, il non trovare spazio dentro di me perché devo finire un lavoro o non ho le forze sufficienti per tenerlo desto.

L'empatia, che è sperimentare il proprio agire, pensare, sentire, volere in relazione con l'altro, mette di fronte al fatto che spesso compiere determinati atti, avere determinati impulsi e desideri non vuol dire “viverli”. Cosa manca allora in molte esperienze che pure facciamo? Qualcosa che si potrebbe definire un intimo consenso, che spesso si maschera con pretesti, giustificazioni, salvo svelarsi o tradirsi, come non a caso si usa dire, attraverso turbamenti, piaceri o dispiaceri corporei.

In realtà, non è così semplice vivere ciò che si sta vivendo: occorre un ribaltamento, un'inversione di marcia, direzione e qualità. Bisogna imparare a dire di sì alla profondità del nostro essere, a tutto ciò che ci sta avvenendo, che qualche volta ci viene tolto, che non ci appartiene e da cui dipendiamo perché ci è stato donato e costantemente indicato, fatto esistere dagli altri o da altro, da chi ci ama o dalla bellezza di una poesia.

Il compimento del vivere – in tutti i suoi aspetti: pratico e teorico, quotidiano, spirituale – di cui, anche inavvertitamente, sentiamo il bisogno, ci viene dato dall'empatia. Essa implica infatti che noi siamo intimamente toccati, afferrati da ciò che viviamo.

Vediamo come l'empatia, per esempio, possa essere la premessa di un autentico atto di perdono. Essa, che ha avuto inizio con l'“accorgersi” del pentimento di chi ci ha offesi, non si accontenta, è incalzata da ulteriori movimenti. Per recepire la richiesta di perdono

deve trasformarsi in ascolto dell'altro, farla risuonare all'interno di sé attraverso l'ampliamento del proprio paesaggio interiore che avviene con la traduzione delle esperienze. Solo adesso l'atto del perdono può avvenire nella forma più compiuta: solo dopo che l'empatia ha permesso di riconoscere il pentimento dell'altro, di dare a esso il proprio consenso interiore e quindi di accoglierlo dentro di sé.

Si tratta di un movimento analogo a quello del non accontentarsi di un'ammirazione "fredda" o del soffrire del fatto che i nostri atti intellettuali abbiano un tratto di impersonalità, non rechino la cifra del nostro sentire profondo.

L'atto dunque che ci mette in contatto con l'altro, riconosciuto nella sua qualità di esperienza originaria e quotidiana, guida e regola ogni tipo di attività nel senso di un compimento specifico, quello di *essere recepita e compresa*. *L'empatia porta l'esperienza a un'adeguatezza – rispetto alle esigenze più profonde dell'essere umano sensibile e morale – che compie e dà senso ai modi più usuali nei quali facciamo esperienza del mondo (percepire, parlare, giudicare, volere).*

Mi rallegro insieme a molti miei concittadini del successo elettorale del candidato per cui ho votato. Non è la stessa gioia quella che provo io e prova un mio amico. Forse l'altro valorizza di più il risultato, lo ritiene più significativo. L'empatia – rendermi conto della gioia dell'altro – mi permette di cogliere questa differenza e di giungere pertanto a quegli aspetti della vittoria elettorale che erano rimasti vaghi o non significativi per me. Il mio entusiasmo si motiva meglio e si accende con maggiore vivacità. Lo stesso può accadere ad altri e l'empatia mostra di essere la via per aderire in modo più pieno a una determinata situazione.

Accade che i nostri gesti, per esempio quelli di gentilezza, non siano totalmente spontanei, ma vengano compiuti per ottenere l'approvazione del nostro ambiente. È possibile che un altro, empatizzando la mia gentilezza, si accorga che il mio sguardo vaga alla ricerca di un consenso. Ne scaturisce un giudizio sulla mia personalità che può aiutarmi a vedere meglio e con più chiarezza le ombre del mio comportamento.

Spesso, solo empatizzando l'altro che soffre arrivo a pensare me stessa come essere vulnerabile e fragile. E ciò perché le parti più espressive del corpo sono sottratte allo sguardo. La vista delle emozioni altrui mi insegna a conoscere la vita della mia anima come si presenta osservata dall'esterno. Appunto questo scambio reciproco aiuta a chiarire alcuni tratti del nostro vivere che sono rimasti inavvertiti, ma sono visibili agli altri.

Nell'empatia si produce dunque un salto oltre ciò che posso vedere e sperimentare nel raggio d'azione della mia coscienza, del mio essere. Questo salto tuttavia non annulla affatto il mio io, al contrario, lo potenzia, amplia lo spazio dell'esperienza, implica una ricettività più fine, aprendo lo spazio per altro.

Attraverso l'empatia possiamo scoprire nuove esperienze. È molto probabile che essa mi metta a contatto con valori ed emozioni – il coraggio, un lutto, un grande amore, la fede – che non ho ancora vissuto in prima persona, perché non ne ho avuto l'occasione, perché non appartengono al mio contesto sociale, culturale. Empatia è anche “immaginarsi” la situazione di un altro che compie un atto di coraggio o di vigliaccheria: è capire, per esempio, le ragioni per cui un eroe può sacrificare la vita per una causa, senza che io abbia mai creduto in una causa con lo stesso radicalismo. Empaticamente si può cogliere il valore della fede in Dio, pur

non essendo credenti. È chiaro che queste forme di comprensione empatica non lasciano le cose uguali a prima. Si sentirà dentro di sé un senso oscuro di mancanza, un'inquietudine, inizierà una ricerca, sorgeranno nuove domande.

Questi esempi dicono con quanta forza l'empatia ci metta di fronte al fatto che ciò che chiamiamo "esperienza" nasconde molto spesso vuoti e lacune, che non derivano da una mitica capacità o incapacità individuale di accumulare avventure, sapere, ricordi. Essi hanno piuttosto a che fare con l'intreccio tra noi e gli altri, in particolare con il divario tra quanto cogliamo all'esterno di noi – la fede, una grande passione – e la sua inaccessibilità, anche casuale o temporanea, perché in noi c'è qualcosa che resiste, che non riesce a sbocciare. Ed è noto a tutti che la sensazione di chiusura e il corrispondente desiderio di avvicinarsi a un valore, a un ideale sono molto più forti, o magari semplicemente più vivi e sinceri, quando si destano in una relazione tra persone, quando la pratica della fede o l'ammirazione si incarnano nel volto e nei gesti di una persona, piuttosto che quando si presentano nella forma impersonale della Verità o del Verbo.

L'empatia non crea né presuppone la comunità sociale o politica o la condivisione dei valori. La sua funzione consiste nel disporre a *vivere il mondo come rivelazione degli atti attraverso cui gli esseri umani si scambiano emozioni e significati*. Sta qui la portata generale dell'empatia: essa mostra la necessità di commisurare il risultato di ogni atto, di ogni vissuto, al fatto dell'esistenza di altri, al fatto che ogni esperienza avviene in un mondo comune fondato sulla ricerca della risonanza interiore di ciò che si vive.

Ogni nostra ricerca di senso, di compiutezza, ogni

desiderare sempre di più si confronta perennemente con l'incertezza e l'imperfezione dei suoi risultati. A questa inguaribile inadeguatezza l'empatia dà l'ordine e la misura dell'esperienza più comune e più intensa: l'incontro con un'altra persona. Sviluppata nella naturalezza e nella ricchezza dei suoi movimenti, essa rivela infatti come i vissuti sensibili si prolunghino verso ciò che è spirituale o anche solo vago e inafferrabile.

Un altro, un'altra entra nel mio orizzonte di vita: posso aprirmi o chiudermi all'incontro. Può non accadere nulla, può accadere qualcosa. Inizia in ogni caso un cammino del tutto diverso da quello che compiamo per orientarci e padroneggiare il mondo oggettivo. Da un incontro, da un amore, da un'amicizia, da una relazione epistolare, da una collaborazione professionale, da un rapporto educativo, possono nascere molte cose: uno scambio di parole, una partecipazione affettiva, una poesia, nuove conoscenze, opere e azioni di vario tipo, una scelta di vita – *tutto ciò trae la sua autorizzazione dall'esperienza (multiforme) della relazione*. Cosa c'è di più sentito e vissuto con il corpo e con l'anima di un incontro tra due esseri? Le creazioni più pregevoli dello spirito, come i più comuni atti della vita quotidiana trovano qui il loro valore di esperienza di vita. Ognuno di noi tende a conferire significato a ciò che fa. Perlopiù ciò implica attribuire alle proprie azioni un valore economico, morale, ideale, artistico. Ben diverso è rendersi conto che ciò che "autorizza" a parlare, a scrivere, a cercare una sorta di corrispondenza tra l'azione, il pensiero e l'ideale, è l'esperienza fondamentale e quotidiana della relazione tra due persone, segnata dalle analogie e corrispondenze che permettono di riconoscere su un volto uno stato d'animo e di penetrarne il senso, entrando con l'immaginazione in contatto con il punto in cui la gioia

dell'uno e la gioia dell'altro si toccano, aprendosi ciascuna nella sua irripetibile differenza.

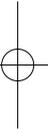
L'empatia insegna che tra gli esseri umani c'è una circolazione di senso per cui ciò che viviamo di persona si completa e si integra con ciò che si apprende riconoscendo ciò che vivono gli altri. Ciò che non ci appartiene, che è fuori di noi e forse anche estraneo, nell'empatia diventa relazione, parola, ascolto. Come se nell'empatia si sperimentasse la possibilità dell'infinito di schiudersi del senso, basata sulla percezione sensibile, sulla ricchezza e molteplicità delle sue figure, e resa accessibile dalle forme concrete delle relazioni umane. Il raggio di esperienza ampliato che ne consegue torna quindi ad alimentare la nostra vita come energia formativa. I libri di filosofia, i romanzi e i quadri, così come i codici e le costituzioni, attingono allo scambio tra sé e gli altri oltre che a saperi o tecniche o dati oggettivi. Come se il rigore di un concetto, l'esattezza di un calcolo, l'efficacia di un provvedimento economico, la chiarezza di una lezione, la bellezza di un verso conservassero il segno di ciò che in fondo li ha fatti nascere: una persona che si è incontrata e che ha donato la sua presenza e l'intima certezza che solo la relazione da persona a persona può dare. Il sentirsi interiormente toccati, che è proprio dell'empatia, il riconoscimento che scaturisce dal fatto che uno si rivolge a me e avverte la sua presenza, è il modello di ogni vera esperienza. Ogni convincimento interiore o conoscenza attraverso libri o discorsi deve trovare compimento in qualcosa che assomiglia al "diventar intimi" proprio dell'incontro tra due persone. Le quali esperiscono una sorta di inconscia e impreveduta attesa l'una dell'altra – attesa che giunge a compimento nell'incontro reale senza che questo elimini in alcun modo la differenza e anche l'i-

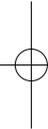
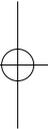
gnoto tra i due. Il cercarsi e il ritrovarsi, il parlarsi e l'ascoltarsi che muove gli uni verso gli altri gli esseri umani può dare così una misura, una fiducia intima, anche alle ricerche che mirano a ciò che non è in potere degli esseri umani conquistare.



Parte seconda

# Praticare l'empatia





## 1

## Il valore etico dell'empatia

Nel frattempo però si era messa in moto un'altra parte della mente. Aveva visto qualcosa di completamente nuovo, che richiedeva nuovi occhi per vederlo chiaramente: un'umanità nell'abiezione, in preda a uno squallore quale non aveva mai neppure sospettato. Non che avvertisse ancora un senso di terrore o di pietà. Occorreva tempo alla sua solida testa di scozzese per assimilare l'esperienza.

EVELYN WAUGH<sup>63</sup>

La complessità strutturale dell'atto empatico mette di fronte a una sua duplice valenza. L'empatia è innanzitutto esperienza costitutiva di chi ciascuno è in un mondo intersoggettivo. Essa è l'atto attraverso cui ci rendiamo conto dell'esistenza di altri soggetti e della loro vita interiore, sviluppando e approfondendo il nostro originario vivere il mondo insieme ad altri. Ma sentire che l'altro ha emozioni, pensieri, un carattere, una storia e quindi riconoscerlo come centro di esperienza vivente, è forse un'acquisizione conoscitiva priva di rilievo etico? Che cos'è l'empatia senza simpatia o compassione? Forse che la gioia o il dolore dell'altro assomigliano a un paesaggio rivissuto nel ricordo o a una melodia riascol-

63. *Compassione*, tr. it. Adelphi, Milano 2002, p. 49.

tata nella memoria? Scoprire la ricchezza dell'empatia non porta insomma a un punto morto, che potrebbe giustificare la preferenza per i sentimenti di condivisione, in cui il riconoscimento dell'altro e il valore dell'altruismo e della solidarietà fanno tutt'uno?

Questa domanda attraversa ogni riflessione sull'empatia e getta su di essa un'ombra di freddezza, o anche solo di distanza nei confronti della sorte dell'altro, di incapacità o impossibilità di farla propria. Oppure rinvia alla pratica dell'empatia nell'esercizio della professione psicoanalitica, che investe un campo applicativo molto importante, ma in un certo senso autonomo. Quest'ultima necessita infatti di una rigorosa distinzione tra comprensione della psiche del paziente e coinvolgimento emotivo dell'analista e a questo scopo si è data regole e tecniche talmente specifiche e variamente articolate da non poter essere assolutamente estese all'esperienza comune del sentire l'altro.<sup>64</sup> Rimane il fatto che quell'interrogativo si pone ogni volta che si separano un po' sbrigativamente i sentimenti altruistici della simpatia e della compassione dalle operazioni mentali di un soggetto che vuole arrivare a comprendere l'altro.

Una conoscenza compiuta dell'empatia non autorizza più tali semplificazioni, ma non toglie valore alla domanda appena formulata. Ne amplia piuttosto la portata. In gioco infatti non è semplicemente la possibilità, del tutto verosimile e anche auspicabile, che l'empatia si completi con la partecipazione o la condivisione dell'emozione dell'altro. L'empatia conduce in-

64. Soprattutto nell'area anglosassone, l'impiego dell'empatia nella pratica psicoanalitica come ricostruzione dei processi mentali dell'altro ha influito molto sulla diffusione di una concezione "fredda", neutrale e a volte tecnica di empatia. Per un profilo storico e una riflessione sul tema vedi S. Bolognini, *L'empatia psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

fatti a un'acquisizione fondamentale, quella del valore cognitivo del dolore, della gioia dell'altro. Da questo punto di vista, è vero che, come recita il coro nell'*Agamennone* di Eschilo, si impara dal dolore.<sup>65</sup> Rendersi conto dell'emozione dell'altro insegna il radicamento in un mondo comune di attaccamenti materiali e dipendenze affettive, di esposizione agli avvenimenti e alle azioni altrui, di fragilità, smarrimenti e possibili sviluppi delle proprie potenzialità. Si è visto che la conoscenza, frutto dell'empatia, ha un carattere specifico: è *ricoscimento* dell'altro. È infatti una conoscenza che non si misura su dati obiettivi, non persegue una completezza di riscontri, di verifiche empiriche, bensì permette di ritrovare un contatto con l'essere e la vita dell'altro, di seguire la traccia di un destino comune.

Se l'esperienza compiuta dell'empatia rappresenta la scoperta del valore del nostro esistere insieme agli altri, la rivelazione del potere creativo e trasformatore delle relazioni, è giusto allora porsi la domanda relativa all'assunzione di un atteggiamento di cura, di *pietas*, di partecipazione alle emozioni altrui.

L'empatia disegna lo spazio della relazione. Essa è la percezione affettiva che un soggetto ha di un altro soggetto, l'incontro con il volto, i gesti, le espressioni di un altro. Sento *chi* è l'altro senza fermarmi al *che cosa* fa e lo colgo come parte di un mondo comune. Nell'empatia c'è un intreccio virtuoso tra esperienza di sé ed esperienza dell'altro: sperimentando la possibilità di trasferirmi nel modo di essere dell'altro, esco dalla prigionia

65. Vedi Eschilo, *Agamennone*, in *Agamennone, Coefore, Eumenidi*, a cura di D. Del Corno, tr. it. Mondadori, Milano 1981, pp. 14-15 (vv. 175-178): "Ma chi devotamente il canto di vittoria / a Zeus intona, otterrà sana saggezza, / per lui che a saggezza avvia i mortali, / valida legge avendo fissato; / conoscenza attraverso dolore".

dei limiti della mia individualità. Il mondo mi appare in una nuova prospettiva. Eppure, proprio per la sua ricchezza, l'empatia non può essere solo una splendida avventura intellettuale e nemmeno esclusivamente un dispositivo, essenziale per gli esseri sociali che noi siamo, di comprensione della mente altrui. Ancora meno può essere considerata valida ed efficace solo in situazioni di reciprocità o di complessa codificazione e regolamentazione del gioco delle parti (come nella terapia psicoanalitica). Essa è piuttosto una scelta che possiamo compiere oppure no, che può non avvenire o esaurirsi in fretta, finendo per essere null'altro che un atto mancato o fallito. L'empatia può rispondere a un desiderio o scontrarsi con una resistenza interiore. Come si è visto, conoscere l'empatia vuol dire sapere e sentire che il vissuto dell'altro, accolto e ospitato da me, mi tocca, si radica nel mio centro e mi trasforma. È l'intero compimento dell'esperienza empatica, con il significato assunto dal corpo e con le nuove possibilità di espansione dei sentimenti, dell'immaginazione, della capacità di comprensione, a segnare il fondamentale passaggio alla pratica di relazione, che si può sviluppare e affinare e che richiede un'elaborazione, un rilancio dei sentimenti empatizzati.

*In questo punto, l'empatia diventa assunzione di responsabilità verso l'altro considerato come soggetto che soffre o che gioisce, che ama o che odia. L'empatia acquista rilevanza etica.*

L'empatia deve essere fatta accadere, deve essere praticata, soprattutto deve essere riconosciuta nella varietà delle esperienze di relazione che accompagnano l'esistenza di ciascuno. Ciò significa che la si può insegnare, che si può educare all'empatia? Sbagliato sarebbe pensare all'apprendimento di una serie di tecniche, anche

se di fatto l'empatia richiede esercizio, impegno, deve essere coltivata come un'essenziale capacità umana.

Formare la capacità di sentire l'altro è tanto più importante se si tiene conto della complessità dell'atto empatico e soprattutto dei suoi componenti: l'emozione dell'incontro, l'immaginarsi l'esperienza dell'altro, il vivere una nuova vita facendosi attraversare da quella dell'altro. Ricordiamo che l'empatia inaugura un nuovo rapporto con il mondo cui corrisponde una riorganizzazione dell'esperienza soggettiva. Si tratta di una risorsa vitale e spirituale derivante dal "rendersi conto" della profondità di sé e degli altri. Da questo punto di vista, l'empatia ha una forza vitale positiva, in quanto spinge a toccare la vita che c'è nell'altro, e non solo a vederlo attraverso schemi astratti o sentimentalismi vuoti. L'empatia, si è visto, non è attrazione miracolosa delle anime. È piuttosto capacità di instaurare un contatto fondato inizialmente su uno scambio di energia vitale – l'incontro dei corpi – che costituisce la base sensibile da cui prende avvio la concreta conoscenza dell'altro, dei suoi vissuti, del suo contesto sociale, economico, spirituale.

Il punto cruciale della pratica dell'empatia sta in effetti nel *gestire attivamente la relazione*. Se nell'empatia è in questione la capacità di sentire che cosa sente e che cosa desidera l'altro, praticarla mette immediatamente di fronte alle particolarità del suo esercizio e della sua messa a frutto.

Sappiamo che l'empatia permette di sintonizzarsi su un'esperienza estranea, anche senza compierla (per esempio, senza provare dolore in prima persona) o penetrarla pienamente dal punto di vista conoscitivo. Praticare l'empatia apre pertanto un territorio molto più vasto del semplice passaggio a comportamenti altruisti-

ci e solidali. Si scopercchia infatti il problema della *non reciprocità* che può sussistere tra chi empatizza e il destinatario dell'empatia. Tutto sembra facile quando empatizzo con nature affini alla mia e dallo scambio di esperienza che ne deriva traggo anche l'impulso a sviluppare ciò che in me è assopito o non ancora realizzato. La posta in gioco dell'empatia, come sappiamo, concerne il cogliere la struttura globale di una persona. La comprensione dell'azione di un altro non si risolve quindi semplicemente nel coglierla come singola esperienza vissuta (un gesto d'ira, un episodio di rancore), ma nel *viverla* come proveniente da una persona considerata nella sua interezza. Quanto io colgo delle esperienze dell'altro dipende allora da quanto io posso figurarmi a partire dalla mia propria struttura, dal mio modo di essere. *È necessario viverci come persone per riconoscere negli altri la qualità di persone.* Questo presupposto fondamentale mette di fronte a un'interazione tra chi esercita attivamente l'empatia e chi ne è il destinatario che non ha nulla né della circolarità né della reciprocità.

Probabilmente sta qui la pietra d'inciampo della pratica dell'empatia. Una qualità dell'empatia è infatti quella di svelarci l'intreccio profondo tra noi e gli altri. D'altra parte, nell'esercitare l'empatia, questo intreccio, che rimane presupposto, si sgrana, non si propone come dato di fatto scontato o assunto retoricamente, bensì come il lavoro che attraversa il margine più o meno grande di separazione, di differenza, di disparità di destino, di mancanza di scambio che sussiste tra gli esseri umani.

Più precisamente, il fatto che sia necessario viverci come persone per riconoscere negli altri la qualità di persone, implica che l'empatia sia nutrita da un *interesse vitale, da un desiderio e quindi anche da un'anticipazione ideale relativa all'essere persone*, sia per quanto ci

riguarda sia per quanto riguarda gli altri. Nessuno di noi può sapere se ha raggiunto la qualità di persona autentica. Tutti però possiamo essere vivamente interessati a essere persone autentiche e quindi capaci di anticipare idealmente questa qualità nell'altro.

*Conoscere l'empatia non è semplicemente un presupposto per praticare l'empatia.* Detto altrimenti: sentire l'altro non pone semplicemente il problema del passaggio all'aiuto, alla partecipazione emotiva. Sapere fino in fondo che cosa significhi sentire l'altro nello sviluppo pieno dell'emozione dell'incontro, della traduzione delle esperienze e della trasformazione di sé dispone in realtà a fronteggiare la caratteristica fondamentale di ogni pratica: *l'incognito, l'imprevisto e l'indesiderato.*

Com'è possibile in effetti far accadere l'empatia nel caso di persone che non riesco a ricondurre a un "tipo" o a un genere in cui mi riconosco? Se resto ferma alla mia propria determinazione individuale, resto prigioniera della mia particolarità e l'altro rimane un enigma indecifrabile o malamente modellato sulla mia immagine. E se l'altro è totalmente chiuso e muto, è possibile l'empatia nei suoi confronti? È necessaria almeno un po' di reciprocità perché ci sia empatia tra due persone? Grandi sono le possibilità di errore e i rischi di ogni relazione. E queste pesano sull'empatia in almeno due modalità: attribuire all'altro dei sentimenti che egli non prova (*illusioni dell'empatia*); trovarsi in dissidio con il sentire dell'altro (*empatia negativa*).

Praticare l'empatia vuol dire ricominciare sempre di nuovo. Si tratta di un costante esercizio, che si muove attraverso errori, tentativi e correzioni di rotta, finalizzato allo sviluppo di una competenza nell'entrare in relazione, senza invadere lo spazio vitale dell'altro e senza lasciarsi schiacciare dalle sue esigenze.



## 2

### Esercizi di empatia

La pratica dell'empatia fa saltare quasi sempre la reciprocità che siamo abituati a pensare sia l'elemento dinamico di una relazione, l'energia che la nutre e che le dà vita. In realtà, il risponderci e corrisponderci – “chi è guardato, alza la testa” – che è un movimento del corpo e segna l'involontario e inconsapevole sentire l'altro e insieme il bisogno che ne abbiamo, tanto smisurato da farci pensare spesso che si tratti di una mancanza incolmabile, è una risposta abitata dall'asimmetria, dalla sproporzione, da strane restituzioni di ciò che non abbiamo dato o che non abbiamo neppure chiesto.

Siamo abituati a pensare che alla reciprocità, con la sua logica di scambio, di rilancio, di restituzione, faccia da contraltare il dono gratuito, a fondo perduto, che non si aspetta niente in cambio.<sup>66</sup> Praticare l'empatia è un esercizio fondato su una scommessa di tipo diverso. Si tratta di affinare le possibilità di relazione che nascono dalla scoperta e messa a profitto delle risposte impre-

66. Su quest'antitesi si è sviluppata la riflessione sul dono nella filosofia francese contemporanea. Vedi J.-L. Marion, *Dato che*, a cura di R. Caldarone, tr. it. SEI, Torino 2001; J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, a cura di G. Berto, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1996. Per una ricognizione d'insieme e una discussione critica vedi S. Labate, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella Editrice, Assisi 2004.

viste che scavalcano i nostri desideri e obiettivi. Non è detto che l'asimmetria, il gesto senza ritorno non siano un risponderci e corrisponderci. Da questo riconoscimento dipende la sorte di quasi tutti i rapporti umani.

In particolare, esso è una premessa indispensabile per affrontare le difficoltà e soprattutto i fallimenti nella pratica empatica. Le *illusioni dell'empatia*, *l'empatia negativa* non sono semplici incapacità o errori, bensì momenti di un arduo confronto con l'imprevisto, l'indesiderato, l'inaccettabile della sorte dell'altro. Vivere una relazione mette in gioco scelte e possibilità di azione. L'avventura, la fatica, la gioia di una relazione non è allora questione di una capacità misurabile, che garantisca il successo, bensì di un confronto con quanto dell'accadere è sottratto al nostro controllo, spiazza le nostre aspettative, i nostri canoni abituali di comportamento. Esercitarsi all'empatia significa innanzitutto essere chiamati a un esercizio con se stessi, a correggere e a completare la percezione che ognuno ha di sé, arrivando ad accettare anche la novità e la durezza di possibilità di essere, provenienti dall'altro, che possono entrare in conflitto o indebolire l'idea che, a volte con fatica, ci siamo fatti di noi, ma che non possiamo assolutamente escludere siano presenti nella nostra profondità più intima oppure possano un giorno travolgere la costruzione operosa della nostra identità. Ricordiamo sempre che l'empatia mette a contatto due ambiti distinti di esperienza: sentire l'altro non è immergersi totalmente in un vissuto altrui, lasciandosene sedurre o spaventare, bensì ammettere che altre vite, anche in condizioni estreme, incarnano possibilità di esistenza cui, nel momento dato, per circostanze tra le più varie, non abbiamo accesso.

*Quando i corpi parlano*

Esercitarsi all'empatia comporta cercare innanzitutto una familiarità con il proprio corpo e con quello degli altri, anche quando ciò implica un'avventura nell'ignoto e nell'inconfessabile. Imparare a guardare negli occhi, a sentire il timbro, il suono della voce dell'altro e a modulare il proprio. Fare attenzione anche ai movimenti del corpo, se riescono a parlare prima dell'espressione verbale. Dare la giusta importanza ai bisogni materiali e immateriali di un corpo, all'ordine, al gusto, ai colori di una stanza, di un abito, di un cibo. Il corpo non è solo qualcosa che si possiede, ma è parte costitutiva dell'individualità, dell'essere al mondo di ciascuno. Sapere che una mano sulla spalla, uno stare accanto, senza dire e fare nulla (secondo il significato letterale di "assistere", stare seduti vicino a una persona), è già relazione.

Mancavano poche ore alla capitolazione. Ed ecco la figura pesante, goffa, chiaramente riconoscibile di Bongger che se ne stava lungo l'Ijsclub, occhiali azzurri su quella testa pesante e originale; guardava le nuvole che da lontano sovrastavano la città, provenienti dal porto delle petroliere dato alle fiamme. Non dimenticherò mai quella scena – quella figura goffa, con la testa di traverso, che guardava le nuvole di fumo in lontananza. In uno slancio spontaneo ero corsa fuori senza mantello, l'avevo raggiunto e gli avevo detto: buongiorno prof. Bongger, ho pensato molto a lei in questi giorni, l'accompagno un pezzetto. E lui mi aveva guardata di traverso coi suoi occhiali azzurri e non aveva la minima idea di chi potessi essere, malgrado due esami e un anno di lezioni; ma in quei giorni c'era una familiarità così grande tra le persone, che avevo continuato a camminargli accanto. Non ricordo con precisione il nostro dialogo. Era il pomeriggio in cui tutti cercavano di fuggire in Inghilterra, gli avevo chiesto: crede che abbia senso fuggire? E lui: la gioventù deve rimanere qui. E io: crede che la

democrazia finirà per vincere? E lui: vincerà di certo, ma alcune generazioni ne faranno le spese. E quel feroce Bongher era indifeso come un bambino, era quasi dolce, io avevo sentito il bisogno irresistibile di mettergli un braccio intorno alla vita e di guidarlo come un bambino – e così, col mio braccio intorno a lui, avevamo camminato lungo il Club. Sembrava affranto, era pieno di benevolenza. Tutta la sua passione e la sua virulenza si erano spente. Il cuore mi si gonfia quando penso a com'era quel giorno, il burbero delle nostre lezioni. E arrivati allo Jan Willem Brouwersplein, lo avevo salutato, mi ero piantata davanti a lui e gli avevo preso una mano fra le mie, lui aveva chinato un po' il capo con tanta gentilezza, mi aveva guardata attraverso gli occhiali azzurri che gli nascondevano gli occhi e mi aveva detto, quasi con comica solennità: mi ha fatto piacere!<sup>67</sup>

Etty Hillesum descrive così l'ultimo incontro con il burbero professore, che poche ore dopo si sparerà alla testa, privo ormai di ragioni per sopravvivere al precipitare della guerra e della persecuzione degli ebrei olandesi. Etty Hillesum guarda la testa “pesante e originale” e ne vede esattamente il combinarsi per nulla simmetrico con il corpo di Bongher. “Di traverso” rispetto alla figura goffa, la testa accompagna un guardare di traverso dietro gli occhiali azzurri che nascondono gli occhi. La testa, che verrà chinata con gentilezza alla fine dell'incontro, sta di traverso, non perché contrasti il corpo o se lo tiri dietro come una zavorra, ma perché lo anticipa, lo fa parlare.

Etty rivolge al professore domande impegnative sulla situazione politica – ha senso fuggire, la democrazia vincerà? – e ne ottiene una risposta ferma e sottotono: i giovani devono restare, ci vorranno alcune generazioni prima che la democrazia vinca. Nei giorni precedenti Etty aveva “pensato molto” a lui. Appena lo vede, esce

67. E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, tr. it. Adelphi, Milano 2000, p. 44.

di slancio senza cappotto per “accompagnarlo un pezzetto”. Pensare a una persona, probabilmente chiedersi che cosa sente, come affronta gli avvenimenti – che è già mettersi in contatto attraverso l’immaginazione – prepara l’agire, l’andare da lei, appena se ne riconosce la figura. Non accade nulla o quasi: un breve tratto di strada fatto insieme. Eppure accade molto di imprevisto, perché molte cose vengono rovesciate. Il contatto corporeo rovescia il rapporto della studentessa con il “feroce” professore: Etty gli mette il braccio intorno alla vita, gli prende la mano. L’uomo disperato, d’altra parte, pronuncia un giudizio pacato e coraggioso sul mondo che verrà. Si congeda con una frase urbana e gentile: “Mi ha fatto piacere”.

Non è accaduto nulla. Nulla è intervenuto a cambiare la decisione estrema del professore, la sua studentessa non ha fatto altro che scendere precipitosamente da lui, accompagnarlo un pezzetto, parlargli. Bongher era arrivato alla fine. Etty sentiva che il suo mondo si stava svuotando di amici, di persone conosciute. Eppure il comportamento, le parole, le espressioni di entrambi hanno, nel tempo di un breve incontro, una risonanza così vasta rispetto al loro stato d’animo immediato da arrivare quasi a esserne l’opposto. La vicinanza fisica, quel braccio attorno alla vita, è stata il frutto di uno slancio, e insieme di un’attenzione esatta al contatto dei corpi, al complicato intrecciarsi di anima e di corpo nello sguardo attraverso le lenti, nella posizione della testa, nella dolcezza di un uomo che sta per suicidarsi. È avvenuto il contatto tra due esseri che sono rimasti identici a se stessi – la cortesia del vecchio professore, l’irruenza affettuosa della giovane studentessa. I corpi hanno fatto parlare le anime, è avvenuto uno scambio di pensieri, un reciproco indugiare l’uno nell’atmosfera

ra dell'altro. Etty Hillesum non rappresenta due esseri che si aggrappano disperatamente l'uno all'altro, bensì un'intimità completa liberata nel momento in cui è avvenuto lo scivolare di un braccio intorno alla vita, che ha fatto scivolare altrettanto dolcemente la consapevolezza del legame della vita e della morte.

### *Il dono di pensieri*

Per sintonizzarci con altri mondi e altre esperienze dobbiamo esercitare l'immaginazione. A che cosa attinge l'immaginazione? Come vive in noi? È forse soltanto una facoltà che ci allontana dalla realtà e ci trasporta nel mondo dei sogni e delle congetture senza consistenza? L'immaginazione libera lo spazio del puro possibile come spazio di gioco affrancato da ogni vincolo reale? Sappiamo che nel bambino è una dote spontanea molto sviluppata, che lo aiuta ad aprirsi al mondo, ad affrontarne senza troppi traumi le infinite avventure. Nell'adulto spesso è come se si spegnesse, a volte soffocata dagli imperativi della vita reale. Ma è sempre possibile riattivarla, per esempio, attraverso la frequentazione dei testi poetico-letterari. Essi rappresentano infatti una delle vie per approfondire la sensibilità per l'altro e, in particolare, per uscire dai canoni convenzionali dell'interpretazione dei comportamenti. Le storie narrate rendono plausibili le trame emotive degli avvenimenti, danno ragione dell'imprevedibilità dei caratteri e delle azioni umane, invitano a seguire le logiche del cuore e non quelle dell'interesse economico o della legge impersonale.<sup>68</sup>

C'è però una trama più profonda dell'immaginazio-

68. Vedi M. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1990, in particolare pp. 148-166; *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, cit.; *Coltivare*

ne, che sicuramente dà ragione della capacità della letteratura, della poesia, della musica di insegnarci ad aprire la nostra mente, ma che deve essere riconosciuta all'opera in ogni nostro atto. Ciò che scopriamo nel sogno, nel mito, nella poesia è una direzione profonda, spesso inesplorata, della nostra esistenza corrispondente al fatto che ogni percezione, ogni presa d'atto del mondo reale, è attraversata dall'immaginazione. Come potrebbe spiegarsi altrimenti la fragilità, la leggerezza, lo stare in bilico, in sospeso, di ogni manifestazione del reale "in carne e ossa"? Ogni volta che una cosa o una persona entra nel nostro spazio visivo, percettivo, è come se si annunciasse promesse, segreti, vuoti, mancanze, possibilità di non-essere-quello. In questa stratificazione profonda sta il tenore emozionale intrinseco della percezione. Un'esitazione, un'attesa riempiono la frazione di secondo in cui alzo gli occhi e credo di vedere la sagoma familiare di un amico. Un istante dopo, mi rendo conto che si trattava della figura disegnata dai rami mossi dal vento. La possibilità di un darsi diversamente della realtà resta nel cuore del mio sguardo che non ha visto l'amico, ma i rami di un albero in movimento.<sup>69</sup>

Nessuno dei modi più comuni di mettersi in rapporto con il mondo – la percezione, la sensazione – sfugge al potere dell'immaginazione nelle sue diverse forme. Tanto più ciò è vero per l'empatia e per il suo essenziale movimento di trasposizione dell'esperienza di un soggetto in quella di un altro soggetto. Nella pratica dell'empatia, l'immaginazione non è affatto una ricostru-

*l'umanità*, cit.; *L'intelligenza delle emozioni*, cit. Questi testi rappresentano lo sviluppo oggi più significativo di un modello di educazione letteraria e umanistica alla vita pubblica.

69. Vedi le osservazioni di N. Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2001, pp. 125-126.

zione mentale distaccata dell'esperienza altrui, distinta dalla partecipazione emotiva al suo destino. Non è nemmeno la prefigurazione di una pura possibilità opposta alla realtà effettiva che abbiamo di fronte.

L'immaginazione è al contrario una risorsa fondamentale nel passaggio dal "sentire l'altro" all'assumersi una responsabilità per il suo destino di essere che patisce, che gioisce. Essa chiama in causa la capacità di *anticipare* il senso e il valore del dolore, della gioia dell'altro. Per fare questo, occorre compiere un passaggio, a volte anche una rottura di piani rispetto al decorso che un'esperienza può avere nel contesto delle regole del nostro ambiente o conformi alla nostra cultura, ai nostri valori. Si tratta di riuscire a mettere accanto o nello spazio di profondità dell'esperienza che ci è nota o che semplicemente ci riguarda direttamente (e che come tale rimane valida e reale, nei suoi aspetti negativi o positivi) la possibilità di *un'altra logica*, di *un altro eventuale esito*, su un piano diverso.

Questo passaggio – e la sua necessità – sono cruciali per la pratica dell'empatia. Lo riconosciamo ogni volta che l'empatia, la comprensione dell'altro, ci vede coinvolti e partecipi in esperienze che non ci appartengono o ci sovrastano – la malattia, la distruzione delle possibilità vitali di intere popolazioni o etnie – e di conseguenza si scontra con la sproporzione tra la nostra persona e gli avvenimenti o i casi della vita che colpiscono altri, noti e ignoti. Qui sta in fondo il nodo del rapporto tra empatia e atteggiamento di cura, partecipazione e dedizione all'altro che produce tanti paradossi, primo fra tutti quello di un (apparentemente) impossibile tenere insieme la propria personale misura (i propri limiti come le proprie capacità), il proprio personale processo di formazione, che magari mira all'armonia, all'equili-

brio, alla disciplina, e rischia di essere travolto e sbilanciato dal tormento, dalla sventura dell'altro, e la partecipazione più intensa ed efficace al destino altrui.

Proviamo a osservare il modo in cui partecipiamo con emozione a eventi rispetto ai quali siamo impotenti dal punto di vista pratico o da cui siamo fortunatamente immuni o che ci sono totalmente estranei. Per esempio, una sventura da cui non dobbiamo farci travolgere oppure che è lontana dal nostro orizzonte di esperienza e pertanto incomprensibile. La via più facile, per una cultura retorica come la nostra, è assumere un atteggiamento impersonale, facendo appello a grandi e vuote parole, a schemi di comprensione elaborati oppure a una spesso inconcludente volontà di agire, di intervenire. Il problema è come non rimanere freddi e indifferenti al cospetto di realtà in cui la ristrettezza del nostro ambito di esperienza individuale pone ferrei limiti alle nostre possibilità di azione. Se, come è naturale, sentiamo la necessità di sintonizzarci, di empatizzare con chi è direttamente coinvolto da una guerra, da una catastrofe naturale, da una grave sventura personale, dobbiamo fare una duplice, in apparenza contraddittoria, operazione: accettare l'accaduto come irrevocabile e insieme lasciarci coinvolgere, essere partecipi. Ciò è possibile operando un *passaggio di piano*. Passare su un piano diverso permette di tradurre – letteralmente, di trasferire, trasporre in un altro ambito, su di un'altra persona – il nostro essere colpiti, il nostro pensare a ciò che è accaduto. Questo passaggio è opera dell'immaginazione, che segna la nostra partecipazione nell'unica forma possibile, quella di renderci conto di ciò che è successo *alla luce di un'utopia, di un amore, di un'idea*, che getti un ponte tra noi e l'altro, gli altri. In questo punto, letteralmente, spesso non facciamo nien-

te, rimaniamo in attesa, abbiamo bisogno di tempo per pensare, per guardare, per far maturare le nostre emozioni. In questa apparente sospensione, l'immaginazione è al lavoro con il suo fondamentale movimento di anticipazione, che permette di rivolgerci ad altri, di condividere e capire il destino altrui, creando una rete di rapporti spirituali, attivando la nostra capacità di intuire le implicazioni di civiltà, di cultura, di concezione della morte e della vita, la stessa idea di Dio e di futuro, che scaturiscono dagli avvenimenti e dalle persone con cui cerchiamo di entrare in contatto, in empatia.

*L'immaginazione è il cuore dell'empatia e l'intelligenza di ogni forma di compassione*, di partecipazione al destino altrui, perché dà pienezza a quanto spesso diciamo e concretamente sentiamo, senza forse dargli troppa importanza: "ho pensato a te", "ho pensato a quell'avvenimento". Quando non sono formali o intellettualistici, questi modi di dire alludono a un  *dono di pensieri* , che è trasmettere all'altro, che sta su di un altro piano (quante volte si dice, su un altro pianeta, che è distanza geografica e temporale e lontananza di spiriti, di esistenze), le ragioni, il senso di un desiderio di comprendere, di un vedere, sentire, pensare oltre e di più rispetto al cerchio dell'esperienza soggettiva.

Il senso della melanconia? Solo una sofferenza abissale che non riesce a significarsi e che, avendo perduto il senso, perde la vita. Questo senso è l'affetto insensato che l'analista andrà a cercare con un massimo di empatia, al di là del rallentamento motorio e verbale dei suoi depressi, nel tono della loro voce oppure ritagliando le loro parole devitalizzate, banalizzate, logore, parole dalle quali è scomparso ogni appello all'altro, per tentare precisamente di mettere insieme l'altro nelle sillabe, nei frammenti e nella loro ricomposizione. Un simile ascolto analitico presuppone del *tatto*.

Che cos'è il tatto? Intender vero con il perdono. *Perdono*: dare in più, scommettere su quello che c'è per rinnovare, per far ripartire il depresso (questo straniero ripiegato sulla sua ferita) e dargli la possibilità di un nuovo incontro.<sup>70</sup>

Il silenzio risonante dell'ascolto, il rumore del respiro, i borborigmi della pancia, sono le note che accompagnano l'altro. E la storia dell'accompagnamento che attraversa la storia della musica può far da guida a una scelta che è anche *tecnica*. Quando c'è solo da improvvisare sulla voce dell'altro, fare suonare i timbri che non sa di possedere, quando invece l'accompagnamento è poco più di un sussurro, oppure è necessario un inseguimento veloce, da togliere il fiato, sapendo che la *nostra musica* può essere quel pezzo cangiante a quattro mani che richiede ogni volta una diversa forma di accompagnamento dove ciascuno è, anche, il respiro, la voce, il ritmo, le pause, la melodia dell'altro.<sup>71</sup>

La pratica analitica affronta quotidianamente, con un lavoro paziente e molto profondo, la sproporzione, l'asimmetria, il non ritorno tra paziente e analista. Nei frammenti di riflessione citati, essa insegna che ogni relazione ha un ritmo e quindi necessita di "tatto" (che è anche "tocco" pittorico e musicale, senso della misura, grazia, garbo) e di tecnica dell'accompagnamento. Il che vuol dire giocare, scommettere su quel che c'è per fare una pausa, assecondare il silenzio o adottare un ritmo veloce. Il *donno di pensieri*, il ponte gettato tra due piani, tra due momenti di esistenza, tra situazioni completamente eterogenee, è la fine modulazione della possibilità di una misura diversa, di una melodia nuova cantata con gli stessi suoni o silenzi.

70. J. Kristeva, *Sole nero. Depressione e malinconia*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1987, pp. 162-163.

71. N. Janigro, "Sarabande", in *Rivista di Psicologia Analitica* (nuova serie), 19, 71, 2005, pp. 103-104.

Diventa così possibile rispondere alla domanda fondamentale che sta al centro di ogni pratica dell'empatia. Si può coltivare il talento empatico verso coloro che, per le cause più disparate, appaiono lontani dalla possibilità di instaurare relazioni, di incontrarsi con l'altro, di mettersi in risonanza con l'altro? Si può non sapere cosa avviene nell'altro, quali i suoi pensieri, quali i suoi deliri. Ma il fatto dell'essere in relazione, questo è un fatto reale. Anche solo l'incontrarsi per incombenze quotidiane, come avviene nella grande varietà dei lavori di cura – questo sì può essere vissuto come luogo d'incontro e di scambi. Ecco allora la cura di salvaguardare la parte della persona con cui è possibile instaurare un contatto, anche solo quel minimo di bellezza e di sollievo che viene da un corpo accudito, da una stanza arieggiata, avendo soprattutto fiducia nelle sue potenzialità invisibili. Il dono all'altro, se c'è, è fatto perché è *lui*, perché è *lei*, passione e fiducia subentrano alla conoscenza, reciprocità e similitudine sono sostituite dall'anticipazione che si espone al futuro, che ama ciò che potrà essere. Anticipazione è essere vivamente interessati a ciò che l'altro potrà fare. Di qui nasce la capacità di raccogliere tempestivamente e apprezzare i suoi movimenti impercettibili. Chi, in una situazione del genere, esercita il proprio talento empatico, aguzza lo sguardo per intercettare ciò che non è solo fisico. Prima e al posto della parola, l'attenzione alla vita quotidiana nel suo complesso, l'attenzione e la cura del corpo con il suo linguaggio sospeso fa da prezioso substrato alla tragica impossibilità dell'altro di rappresentare pienamente il proprio essere. Dove non c'è reciprocità, né scambio, c'è tuttavia la possibilità che la persona senta che siamo vivamente interessati al suo destino.

### 3

## L'empatia può fallire?

La pratica dell'empatia deve misurarsi innanzitutto con il desiderio, presente in ciascuno di noi, che in ogni avvenimento, dai più brutali come un rovescio della fortuna, un lutto o una fatale inadeguatezza, a quelli naturali, come l'invecchiamento o il semplice perdersi e trovarsi nelle vicende della vita, si ricostituisca una comunione vivente, una comunità di affetti. Sappiamo che la relazione con l'altro è iscritta dentro di noi, nel tessuto più intimo della nostra esistenza. Per questo motivo desideriamo essere riconosciuti per ciò che siamo stati e che potremo ancora essere, quando la malattia o un evento doloroso stravolge il nostro comportamento, la nostra immagine sociale e le nostre condizioni di vita, o anche quando, stranieri, parliamo un'altra lingua da quella dell'ambiente in cui siamo appena entrati, compiamo altri gesti, abbiamo diverse reazioni emotive. Allo stesso modo, desideriamo capire le intenzioni, i sentimenti di un altro e quindi corrispondere alla sua richiesta di aiuto, di ascolto, di comprensione.

Questo desiderio può incontrare ostacoli, contraddizioni e generare pertanto dubbi, sospensioni, incertezze. Che senso ha, in fondo, parlare di sintonia, corrispondenza, intima comprensione? A che cosa serve tro-

vare ciò che è comune? Forse a neutralizzare le differenze, a conciliare e addomesticare il trauma dell'incontro con l'altro? L'empatia gode di cattiva fama, non in ultimo, per il suo presunto carattere edificante e consolatorio, che non farebbe i conti con la guerra più o meno guerreggiata che da sempre domina i rapporti umani. Rivestendo di buoni sentimenti la realtà della relazione, l'empatia rischia inoltre, a ogni passo, di essere scorretta e arbitraria. Non sarebbe più educativo compiere verifiche empiriche della correttezza dell'atto empatico, ripristinando nei suoi diritti l'oggettività di chi ci sta di fronte, anche nella sua violenza, nella sua drammaticità?

Forse non viene spontaneo o inquieta chiedersi se l'empatia può fallire. Troppo radicata è ancora in noi l'idea che, in fondo, nelle relazioni contino la spontaneità dei sentimenti, il caso fortunato o sfortunato degli incontri, le doti naturali e, se si commettono errori fatali, ci sia ben poco da indagare e soprattutto da rimediare. Che cosa significa, in realtà, non riuscire a empatizzare oppure sbagliare nell'attribuire all'altro intenzioni e sentimenti? Capire che cosa pensa e che cosa sente un altro è forse una predisposizione organica, ampiamente studiata in ambito neuroscientifico, essenziale per il vivere insieme e tragicamente compromessa in malattie come l'autismo o la schizofrenia?<sup>72</sup> Oppure è una vocazione, come fare il monaco o il compositore, o una competenza che si acquisisce adottando determinate tecniche? Quali sono gli ostacoli che si frappongono tra me e

72. Mi riferisco agli studi che occupano un vasto spazio nell'ambito delle scienze cognitive riguardanti la "Theory of Mind" nelle sue diverse articolazioni sempre più influenzate dalle nuove tecniche di *imaging* per lo studio del cervello. Vedi P. Carruthers, P.K. Smith, *Theories of Theories of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1966; per una rassegna della vastissima bibliografia vedi R. Saxe, S. Carey, N. Kanwisher, "Understanding Other Minds: Linking Developmental Psychology and Functional Neuroimaging", in *Annual Review Psychology*, 55, 2004, pp. 87-124.

un individuo con il cui stato d'animo non posso accor-  
darmi? Perché non è di nessun aiuto all'altro, e spesso  
rovinoso per chi lo prova, un atteggiamento di totale  
immedesimazione nel suo dolore? Se praticare l'empa-  
tia è andare oltre una cultura divisa tra il luogo comune  
della bontà delle relazioni e il suo rovescio speculare, la  
denuncia dell'impossibilità di relazioni autentiche, pro-  
viamo a vedere che cosa succede quando l'empatia non  
funziona. Ci renderemo conto che un atto empatico che  
non riesce a compiersi, che rimane superficiale o incon-  
tra ostacoli insormontabili, non deve essere interpreta-  
to in termini di insuccesso o di incapacità. Un'empatia  
non riuscita rilancia piuttosto il senso profondo delle  
nostre relazioni, ci dice che in gioco non è la semplice  
convivenza, ma l'infinito esercizio del desiderio di dare  
significato alla nostra e all'altrui esistenza.

### *Le illusioni dell'empatia*

La questione delle illusioni dell'empatia riguarda di-  
rettamente il rapporto stretto, ma non di coincidenza,  
tra percezione ed empatia. Sappiamo che la relazione  
tra due esseri inizia con atti percettivi: si vedono i tratti  
del volto, le espressioni, i gesti, i colori, si tocca un brac-  
cio, la spalla, si stringe la mano, si ascolta il tono di voce,  
l'urlo, il silenzio. Quando "vedo" la tristezza o l'ama-  
rezza sul volto di un amico, entro in contatto con il suo  
stato d'animo esercitando la stessa attività percettiva,  
che mi permette di vedere il colorito pallido o la piega  
delle labbra? Che cosa "vedo" in realtà quando vedo  
una persona triste? La domanda è legittima, innanzit-  
tutto per la capacità che ogni nostra percezione ha di spor-  
gersi oltre quanto cade nell'ambito dei sensi, di sugge-  
rirci non solo il volto nascosto delle cose, ma anche l'in-

canto, la meraviglia e l'inquietudine di uno sguardo, di un gesto. È altrettanto vero che posso sbagliarmi, interpretando come tristezza un atteggiamento composto e riservato oppure una forte indignazione morale. Il mio errore sarà forse suscettibile di correzione mediante un ritorno a ciò che “vedo” con i miei occhi (il colore del volto, la piega delle labbra) oppure per la via della raccolta di informazioni, di dati, di un sapere oggettivo sulle persone tristi, sui loro atteggiamenti? O non dovrà piuttosto essere commisurato a quanto di un altro mi è ignoto e soprattutto si discosta dal mio modo, frettoloso e superficiale, di vivere?

Max Scheler, filosofo molto attento al fenomeno del mentire, descrive così ciò che “vedo” dell'altro:

Io non vedo solamente gli “occhi” di un altro, ma vedo anche che “egli mi guarda”, anzi vedo “che egli mi guarda, quasi voglia evitare che io veda che egli mi guarda”! Io quindi percepisco pure che egli solamente “dà a credere” di provare ciò che in effetti non prova, che egli spezza il nesso a me noto tra la sua esperienza e l'“espressione naturale” della medesima, e che pone un altro moto espressivo al posto in cui la sua esperienza postulerebbe un determinato fenomeno espressivo. Così posso sapere che egli mentisce, per esempio, non solo attraverso la prova che egli deve avere in mente una cosa che presenta in altro modo, mentre le cose stanno ben altrimenti da come egli dice – ma, date le circostanze, posso anche percepire immediatamente il suo stesso mentire, per così dire l'atto stesso del suo mentire. Così posso anche sensatamente dire a uno: “Lei intende qualcosa di diverso da quel che dice; lei non si esprime bene”; io, cioè, afferro il senso del suo pensiero, che certamente non può esser qui dedotto dalle sue parole, giacché non potrei affatto correggere queste parole secondo il “pensiero” datomi in precedenza.<sup>73</sup>

73. M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, cit., p. 367.

È evidente che l'avventura della circolazione dell'esperienza è descritta in questo brano nei termini di un afferramento immediato e diretto. Quasi fosse possibile cogliere ciò che un altro intende – il “senso del suo pensiero” – senza compiere operazioni cognitive di alcun tipo (deduzione dalle sue parole, prove di fatto, giudizi). Si possono nutrire molte perplessità su questa immediatezza, ma ciò che più importa è che per questa via Scheler suggerisce che la comprensione dell'altro non ha nulla a che fare né con la verifica empirica, né con atti cognitivi. Molto spesso, quando ci troviamo di fronte a una persona che mente, in questione non è tanto l'oggetto o il contenuto del suo mentire, bensì il *fatto che* egli menta, l'ignoto e l'imprevisto dei moti del suo animo. La menzogna è una catastrofe della relazione, non tanto o non primariamente perché ci troviamo in balia di dati falsati relativi a una situazione, ma perché è saltato il quadro di comprensione di una persona. Come si dice comunemente: non crediamo più a una persona che ci ha mentito, neppure se ci dice che ore sono o che giorno è.

Questa impostazione aiuta molto a capire l'eventualità opposta, le peripezie, le approssimazioni, le conclusioni arbitrarie e scorrette che costellano ogni sforzo di comprensione dell'altro. È importante però precisare che, quando sbagliamo nel comprendere un'altra persona e quindi non arriviamo a “sentirla”, non incorriamo in un errore, bensì in un'*illusione dell'empatia*.<sup>74</sup> Se si trattasse di un errore, in questione sarebbero dati o ragionamenti, veri o falsi. L'illusione ha invece a che vedere con la realtà, è una mancata o difettosa accettazio-

74. La nozione di illusione e la sua distinzione dall'errore costituisce il centro del saggio di M. Scheler, “Gli Idoli della conoscenza di sé”, tr. it. in M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, a cura di L. Boella, Guerini, Milano 1999, pp. 47-154.

ne di ciò che è reale. Si tratta di qualcosa di analogo all'illusione ottica: sappiamo benissimo che il bastone immerso per metà nell'acqua è intero, ma lo percepiamo visivamente come se fosse rotto.<sup>75</sup> In questo caso, l'illusione concerne i sensi, ha una causa fisica, la rifrazione della luce. Essa non riguarda la maggiore o minore completezza o esattezza della nostra ricezione di ciò che è oggettivo, bensì il modo in cui la realtà fuori di noi entra nel contesto della nostra esperienza. Pensiamo allora a quanto più vasta possa essere la portata dell'illusione quando essa ha a che vedere con la percezione dell'esistenza degli altri, quando manchiamo in tutto o in parte la rivelazione, che non è una semplice constatazione empirica, che un altro, un'altra, esiste.

Tutto il percorso dell'empatia ci ha insegnato che, nel momento in cui entra in relazione con un altro, un soggetto, prima di scambiare dolore, gioia o altruismo, deve rimodellare la propria esperienza, tenendo conto dell'esistenza dell'altro. Per quanto sembri paradossale, siamo noi che incorriamo in una particolare forma di menzogna, quando non capiamo un'altra persona. Si tratta di un mentire che non ha a che fare con falsificazioni di dati di fatto o inganni, bensì con la nostra vita emotiva. Sbagliarsi nel movimento empatico non è compiere un errore cognitivo o percettivo, bensì è frenare, interrompere il sentire nel suo cammino orientato verso l'incontro con l'altro.<sup>76</sup> Come a volte si dice nel

75. Vedi *ibidem*, pp. 53-54, dove Scheler riprende un famoso esempio di Cartesio.

76. Vedi *ibidem*, p. 64: "Nell'illusione [...], un'apparizione 'pretende' di valere per qualcosa che essa non è. È come un 'mentire' che non abbia il suo punto di partenza in me, ma nell'*oggetto* [...]. Il suo meccanismo genetico si svolge indipendentemente da *quell'*io che si comporta in maniera consapevolmente attiva, riflettendo e giudicando e che sa deliberatamente ripartire la sua attenzione".

linguaggio corrente, non “si vede” l’altro, non lo si prende in considerazione. Si tratta di una sorta di cecità emotiva in relazione agli stati d’animo dell’altro, come se si distogliesse lo sguardo e si chiudessero gli occhi. L’illusione si forma dunque lungo il cammino dell’esperienza, prima ancora che intervengano atti cognitivi, giudizi e quindi menzogne consapevoli. Essa riguarda il modo incompleto o scorretto in cui l’altro viene accolto nella coscienza. Nell’illusione non ci si sposta di piano, non si esce da sé, la direzione del sentire resta rivolta verso di sé, il che ostacola l’accoglimento della situazione e delle intenzioni dell’altro. Accade che lungo tale cammino qualcosa si perda, ma accade anche che qualcosa si presenti in una forma distorta, in particolare che si dia un’interpretazione convenzionale o riduttiva dei moti affettivi dell’altro, senza valutarne adeguatamente il significato e la realtà. Per esempio, interpretiamo un gesto di pudore semplicemente come sublimazione della pulsione erotica in omaggio alle convenzioni, e non riconosciamo alcuna consistenza al suo eventuale significato spirituale. Invece di acquisire pienamente la realtà dell’altro, ci accontentiamo di un’immagine falsata, di una pallida ombra. L’illusione non è lo scacco della pretesa di conoscere direttamente l’altro, come se fosse un oggetto davanti a noi. Non è mancanza di risorse cognitive e nemmeno volontà di spacciare il falso per vero. È piuttosto mancato contatto con la pienezza dei suoi moti affettivi, con il loro scaturire dalla sua essenza individuale e non semplicemente dal suo ruolo o immagine sociale. Così vengono rifiutati i momenti di senso che una persona è pronta a trasmettere, come se non si volesse varcare la soglia verso ciò che l’altro è.

Preoccupati come siamo, in ogni campo della vita, dell’inadeguatezza delle nostre conoscenze e compe-

tenze, non facciamo più attenzione a un'inadeguatezza ben più profonda, quella che corrisponde alla mancata o carente sensibilità per ciò che le persone e le cose sono, con le loro qualità piccole e grandi, positive e negative, con il loro modo di essere, ogni volta unico. L'illusione sorge infatti quando al posto dell'essere reale si presenta un fantasma. Essa è una sorta di resistenza contro la pretesa dell'altro di valere per quanto si offre, è un far valere l'altro per ciò che non è. Nell'illusione ci sbagliamo sull'altro senza coscienza e perfino in buona coscienza. Si tratta dunque di un movimento, quello di credere che un fantasma sia reale, che ha radici nella profondità della vita affettiva e spirituale, nella sua noncuranza e disattenzione verso ciò che sta fuori e che viene percepito o sentito altrove, in altri ambiti della vita dello spirito. Più che chiamare a una verifica empirica o ad atti cognitivi presupposti – ho visto giusto? ho interpretato male? – l'illusione richiama a un'incoscienza colpevole, a un mettere da parte, a un non sopportare il peso della realtà, a elementi che fanno tutti parte di una vita stordita o prigioniera.

Le illusioni dell'empatia si eliminano praticando l'empatia medesima, ossia non lasciando che la percezione dell'altro rimanga per così dire impalpabile, priva di effetti, non vissuta fino in fondo. Nell'illusione non è che l'altro non venga colto, lo è in maniera debole, resa fragile dai numerosi altri atti di un vivere che si compromette a causa di quella forma di resistenza alla realtà che ha molte somiglianze con il mentire. L'illusione assomiglia all'inconsapevolezza di un sentimento d'amore che, pur vivo e presente, giace per così dire impotente e inefficace. Il superamento dell'illusione è comunque possibile in virtù del fatto che l'altro è stato fermato sulla soglia, ma è stato, sia pur flebilmente, percepito e riconosciuto.

*L'empatia negativa*

Una delle obiezioni più frequenti rivolte all'empatia è che essa si propone come modello di rapporti umani in cui avviene ciò che noi consideriamo "buono". L'empatia autentica, in via di principio, sarebbe sempre e solo positiva, un incontro e un riconoscimento dal quale resterebbero escluse le ombre che gravano su ogni relazione, le ambivalenze dei legami di cui non sempre si è consapevoli. Proprio qui nasce il problema dell'*empatia negativa*. Esso tocca due punti cruciali della struttura dell'atto empatico: la distinzione che permane tra l'esperienza dell'io e quella dell'altro e il fatto che l'empatia, in quanto atto fondante l'entrare in relazione, non è vincolata a giudizi sul valore positivo o negativo di ciò che l'altro sta provando. L'empatia mette in relazione con l'intera individualità dell'altro e quindi prende avvio dal "sentire" il suo mondo emotivo come la consistenza di una persona. A partire di qui, il movimento empatico può assumere un profilo inquietante. Posso rendermi conto di un ghigno beffardo e rifiutarlo con tutto il mio essere. Posso scoprire il risvolto oscuro di ipocrisia e di simulazione in un atto di generosità. A esso non posso acconsentire, in esso non ritrovo un'intima nostalgia della mia essenza o un potenziamento del mio essere. In esso, al contrario, avverto una vita che confligge con la vita che si manifesta in me. È allora empatia questa? Troppo semplice sarebbe sostenere che l'empatia negativa non è una vera forma di empatia.<sup>77</sup> Oppure ritenere che nella neutralità dell'empatia ri-

77. È questa la posizione di T. Lipps, *Fonti della conoscenza. Empatia*, cit., pp. 52-53, 54, il quale ritiene che nel caso dell'empatia negativa la connessione con l'oggetto esterno venga meno e si abbia una sorta di "partizione" (*Teilung*) dell'io, che apre alla possibilità dell'individuazione.

spetto al male e al bene risieda un'ulteriore prova della sua scarsa affidabilità, del suo essere esposta ad arbitrii e forzature e quindi poco adatta per assumere un atteggiamento di vera partecipazione al destino degli altri.

È vero che l'empatia può avere esiti molto diversi. Assolutamente arduo da accettare è il fatto che il sadico torturatore debba pur avere la capacità di empatizzare il dolore della sua vittima, se mette in gioco molta abilità e prova piacere nell'infliggerglielo. L'empatia può dunque servire per approfittare di un essere umano, per usargli violenza, producendo effetti del tutto immorali? È altrettanto vero che numerosi scrittori hanno esplorato empaticamente gli abissi della psicologia perversa o delirante dei loro personaggi, a volte rischiando l'autodistruzione, a volte mantenendo un'amara imparzialità. L'empatia, che ha aperto la porta su destini eccentrici, folli o criminali, è servita loro per conoscere e rappresentare, per assumere la voce e lo sguardo di un altro.

Gli esempi appena fatti dicono qualcosa sull'uso dell'empatia, che può servire al perseguimento di fini criminali o rimanere moralmente imparziale o indifferente, ma non toccano propriamente l'empatia negativa. Essa può invece essere considerata la rappresentazione fedele del *passaggio dalla distinzione tra l'io e l'altro* – essenziale perché ci sia empatia e non immedesimazione, contagio, invasione – *alla distanza, che può diventare distacco e ripulsa*. In questo passaggio, decisiva è la possibilità o l'impossibilità che l'empatia assuma rilevanza etica, in altri termini, che si possa sviluppare la creatività della relazione nei suoi molteplici sensi, dallo scambio di esperienza all'assunzione di una responsabilità per l'altro. Una relazione può bloccarsi non solo a causa del venir meno di un comune sentire, ma anche per la mancanza di un senso o di un valore da perseguir-

re con l'altro, per l'altro. Ciò avviene perché il suo sviluppo è interrotto dall' indesiderato, dall' inaccettabile. In fondo, l' empatia negativa mette di fronte all' alterità dell' altro nella sua nudità, e soprattutto nel suo costituire un ostacolo al pieno sviluppo della relazione. È possibile che io mi trovi di fronte l' altro come una persona che mi è radicalmente estranea, con cui dissento, in cui non mi riconosco. Se l' incontro con l' altro non si limita all' incontro con la mia immagine riflessa, il fatto che io non accetti qualcosa di lui non dovrebbe, di per sé, essere sufficiente a giustificare il rifiuto della sua intera persona, anche se occorre tener conto della tendenza a trasferire sulla persona nel suo complesso, vista come un tutto unitario, una sua caratteristica negativa. L' empatia ha infatti un tratto di ricettività imparziale, che può benissimo coesistere con un' apertura conforme al discernimento del suo valore positivo e del suo valore negativo. È altrettanto vero che l' empatia può scontrarsi con la non accettazione radicale dei valori di una persona. L' empatia negativa mette allora in gioco i diversi possibili sviluppi di una relazione. Posso considerare con distacco una persona e lasciare che il suo lato positivo e il suo lato negativo agiscano su di me in conformità al loro valore. Quando il mio sentire l' altro incontra però un ostacolo insormontabile, la relazione non produce nulla, se non la conferma dell' incompatibilità di due ambiti di esperienza.

Il problema dell' empatia negativa diventa molto scottante in casi in un certo senso opposti, quando, più che apparire bloccata o rifiutata in seguito all' emergere di ciò che dell' altro non si desidera e non si approva, l' empatia c' è, non può essere usata sicuramente per fini immorali, ma il suo verificarsi appare comunque alquanto problematico. Sono i casi raggruppabili sotto il detto

comune *comprendre c'est pardonner*. Che tipo di pericolosa empatia è “comprendere” la disperazione di un terrorista? Non diventerà poi molto difficile condannare il male da lui compiuto? Forse che un giudice non deve avere empatia perché entrare in relazione con il mondo personale del criminale è già assolverlo? Quando uno storico cerca di capire e di raccontare l'autodistruttività di Hitler, il suo correre inesorabilmente verso la disfatta, fa un'operazione rischiosa, che porta in fondo a mitigare il giudizio storico?

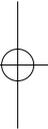
In effetti, “comprendere” non deve essere “perdonare”, se perdonare vuol dire dimenticare, rinunciare al giudizio sul bene e sul male. In un processo di comprensione che sappia anche mettere in gioco il sentire empatico, e quindi la capacità di assumere il punto di vista dell'altro, di allargare la propria mente ad altre possibilità di azione, avviene tuttavia che ci si senta implicati, come cittadini o come contemporanei di un'epoca, in un fatto politico delittuoso, in un dramma collettivo. In maniera del tutto indipendente da responsabilità di tipo personale, ci sono molte situazioni nel mondo contemporaneo nelle quali è difficile sentirsi innocenti. Quella di un giudice, del regista e dello spettatore di un film sugli ultimi giorni di Hitler o dell'autore di un libro di storia, è una forma di empatia da trattare con molta delicatezza, un'empatia rischiosa, certo, ma che accresce la consapevolezza del vivere comune in una determinata epoca. Essa ci dice che la volontà di comprendere, ben lungi dal perseguire assoluzioni o dal ricercare giustificazioni del male commesso, di un evento accaduto, è animata dal desiderio, che prende anche la forma di un'assunzione di responsabilità, di rilanciare il legame con il mondo in cui viviamo, chiedendosi – e chiedendo – il perché di determinati comportamenti.

## Epilogo

### Verso la pratica dell'empatia

Non c'è certezza del risultato, né nel chiarire e descrivere che cosa sia l'empatia, né nel metterla in atto. Le nostre parole e il nostro sentire hanno dei limiti e devono quindi essere usati creativamente, anche con il rischio di fallire. Le ragioni per continuare a tentare derivano semplicemente dal fatto che, come mostrano gli eventi della cronaca quotidiana, ogni atto di violenza compiuto contro un essere umano, ogni sventura che affligge un giovane, un vecchio, guardati in controluce, rivelano anche relazioni tra persone che esistono, e resistono, pur offese.

L'asimmetria tra ciò che si può capire e spiegare dell'empatia e ciò che diventa vita vissuta è testimoniata dalle due sezioni di questo libro. Tale disparità può diventare feconda se diventa luogo di una pratica, che ne comprende molte, di modificazione di sé e di esplorazione delle possibilità di un reciproco risponderci e riconoscersi tra gli esseri umani. Una pratica verso cui ci muoviamo, anche inconsapevolmente, ogni volta che, leggendo un libro, ascoltando un racconto, osservando una scena per strada, andiamo alla ricerca di una storia, di un esempio di relazione tra persone.



## MINIMA

1. J. Hillman, *Animali del sogno*
2. T. Moser, *Grammatica dei sentimenti*
3. T. Doi, *Anatomia della dipendenza*
4. C. Formenti, *Piccole apocalissi*
5. E. Goshen-Gottstein, *Ritorno alla vita*
6. K. Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica*
7. D. Lopez, *Il mondo della persona*
8. E. Jabès, *Il libro dell'ospitalità*
9. P.A. Rovatti, *L'esercizio del silenzio*
10. K. Kerényi, J. Hillman, *Variazioni su Edipo*
11. C. Nakane, *La società giapponese*
12. A. Prete (a cura di), *Nostalgia*
13. C. Le Brun, *Le figure delle passioni*
14. R. Berger, *Il nuovo Golem*
15. G. Celli, *Etologia della vita quotidiana*
16. E. Jabès, *Il libro della condivisione*
17. H.S. Krutzenbichler, H. Essers, *Se l'amore in sé non è peccato...*
18. S. Viderman, *Il denaro*
19. J. Hadamard, *La psicologia dell'invenzione in campo matematico*
20. S. Ferenczi, *Thalassa*
21. A. Dal Lago, P.A. Rovatti, *Per gioco*
22. H. Maturana, *Autocoscienza e realtà*
23. J. Derrida, *"Essere giusti con Freud"*
24. R. Prezzo (a cura di), *Ridere la verità*

25. G. Bocchi, M. Ceruti, *Solidarietà o barbarie*
26. I. Illich, *Nella vigna del testo*
27. V. Jankélévitch, *Pensare la morte?*
28. J. Warr, *Una scintilla nella cenere*
29. C. Dutt (a cura di), *Dialogando con Gadamer*
30. G. Bateson, "Questo è un gioco"
31. M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*
32. K. Jaspers, *La questione della colpa*
33. A.A. Semi, *Venezia in fumo*
34. D. Demetrio, *Raccontarsi*
35. M. Foucault, *Malattia mentale e psicologia*
36. M. Collins, *La strada per la libertà*
37. A. Oliverio Ferraris, *Grammatica televisiva*
38. P. Santangelo, *Il sogno in Cina*
39. P.A. Rovatti, *Il paiolo bucato*
40. A.N. Whitehead, *Simbolismo*
41. E. Funari, *La chimera e il buon compagno*
42. E. Tiezzi, *La bellezza e la scienza*
43. D. Demetrio, *Elogio dell'immaturità*
44. P.-A. Taguieff, *Il razzismo*
45. F. Jullien, *Elogio dell'Insapore*
46. R. Chiaberge, *Navigatori del sapere*
47. J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty*
48. R. Girard, *Il risentimento*
49. R. Iveković, *Autopsia dei Balcani*
50. E. Morin, *La testa ben fatta*
51. F. Basaglia, *Conferenze brasiliane*
52. U. Curi, *Lo schermo del pensiero*
53. V. Jankélévitch, *La menzogna e il malinteso*

54. J.-B. Pontalis, *Limbo*
55. M. Cacciari, M. Donà, *Arte, tragedia, tecnica*
56. L. Boella, A. Buttarelli, *Per amore di altro*
57. S. Žižek, *Il godimento come fattore politico*
58. W.F. Fry, Jr, *Una dolce follia*
59. E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*
60. M. Bettetini, *Breve storia della bugia*
61. M. Ferraris, *Una ikea di università*
62. L. Scarlini, *La musa inquietante*
63. J.-L. Nancy, *Il ritratto e il suo sguardo*
64. S. Cagliano, *L'impronunciabile bisogno*
65. J. Derrida, P.A. Rovatti, *L'università senza condizione*
66. P. Virilio, *L'incidente del futuro*
67. U. Volli, *Figure del desiderio*
68. E. Severino, *Tecnica e architettura*
69. P. Bertolini, *Educazione e politica*
70. M. Foucault, *Il sogno*
71. D. Demetrio, *Autoanalisi per non pazienti*
72. J.-L. Nancy, *All'ascolto*
73. G. Bocchi, M. Ceruti, *Educazione e globalizzazione*
74. P. Virilio, *Città panico*
75. P. Adamo, *Il porno di massa*
76. R. Girard, *Il sacrificio*
77. K. Jaspers, *La fede filosofica*
78. G.P. Quaglino, A. Romano, *A spasso con Jung*
79. D. Demetrio, *Filosofia del camminare*
80. G. Bateson, *L'umorismo nella comunicazione umana*
81. S. Morini, P. Perconti, *E-mail filosofiche*
82. L. Boella, *Sentire l'altro*



Ristampa

---

1 2 3 4 5

Anno

---

2006 2007 2008 2009 2010

Finito di stampare nel maggio 2006  
da Nuove Grafiche Artabano, Gravellona Toce (VB)  
per conto di Raffaello Cortina Editore  
Milano, via Rossini 4

