

L'empatia ha bisogno di un volto?

Laura Boella

1. Occhi che parlano, occhi che tradiscono: vedere con il corpo e con la mente

«Zenja non aveva mai pensato che una schiena potesse essere così espressiva, che potesse trasmettere uno stato d'animo con tanta intensità. Una volta davanti all'impiegato, il collo si allungava in modo diverso, e la schiena, le spalle inarcate, le scapole tese sembravano gridare, piangere, singhiozzare anch'esse» (V. Grossman 1960; tr. it.: 652).

«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 '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» (E. Stein 1991: 180).

«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, ad 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» (M. Scheler 1923: 254-255).

La riflessione filosofica sull'empatia in vario modo si è intrecciata, nel secolo scorso e in particolare all'interno delle correnti fenomenologiche e della filosofia dell'esistenza, con i temi dell'intersoggettività e dell'alterità. In un percorso tormentato e variegato spicca il dilemma tuttora irrisolto e che in maniera significativa riecheggia oggi nell'ambito delle neuroscienze e delle scienze cognitive protagoniste di una sorprendente riscoperta dell'empatia¹. Si tratta della questione legata all'accesso all'altro: empatia è incontro di tipo sensibile-percettivo con l'altro, è vedere-sentire, con tutta l'immediatezza di un vissuto percettivo-emotivo, la presenza dell'altro con i suoi turbamenti, gioie, credenze, intenzioni, oppure empatia è comprendere, ossia penetrare con la mente nel mondo dell'altro, nell'interezza dei suoi vissuti di essere che sente, vuole, pensa?

Si potrebbe pensare che non si tratti necessariamente di un dilemma. L'empatia è un'esperienza complessa in cui la presenza di altri vicino, lontano, davanti, accanto a noi – il fatto che abitiamo il mondo non in isolamento, ma in un contesto plurale – si trasforma, da dato di fatto sociologico, economico, antropologico in esperienza di scoperta, esplorazione del mondo mentale, emotivo, esistenziale dell'altro. Tale esperienza può completarsi con un avvicinamento etico e pratico all'altro, con il “farsi prossimo” che prende forma nella varietà dei sentimenti di partecipazione e condivisione, nonché nei comportamenti di aiuto, di cura e di attenzione verso l'altro. Complessa è pertanto la dinamica che segna lo sviluppo e l'esito compiuto o parziale dell'empatia e comprende momenti fisiologici (meccanismi neurobiologici di risonanza/rispecchiamento e in generale di interdipendenza corporea), circolazione di emozioni (si risponde alla presenza di una determinata emozione fuori di noi, sul volto di un altro, su di una scena, in una musica), processi mentali di attribuzione, di anticipazione, di configurazione di una storia, di un'ipotesi di comprensione di un gesto, di una parola.

Il vissuto empatico può pertanto essere descritto nei termini di un'esperienza in cui opera innanzitutto un meccanismo diretto, corrispondente all'originaria interdipendenza corporea che lega gli esseri umani e permette di cogliere a livello percettivo-motorio gli aspetti che fanno da ponte tra sé e l'altro. Si tratta tuttavia solo di un inizio. L'empatia in effetti si sviluppa dalla quasi immediata intuizione della prospettiva dell'altro a una costruzione e messa in relazione di questa con la propria che porta a valutare le distanze o le affinità. Si presenta così un meccanismo

¹ Per una trattazione esaustiva delle questioni legate all'empatia nel contesto fenomenologico e nel rapporto con la ricerca sperimentale delle neuroscienze, rinvio ai miei ultimi lavori: Laura Boella (2006, 2008, 2009: 45-63).

indiretto, corrispondente all'intervento di mediazioni tra l'io e l'altro. Due persone che empatizzano non arrivano a provare la stessa gioia o lo stesso dolore, ognuna raggiunge l'altra con attività diverse e una combinazione anche dispari di attività e di passività che può provocare asimmetria e non reciprocità.

Come stanno insieme, nell'empatia, modalità di incontro e di relazione tra gli esseri umani così diverse? Non c'è forse un'antitesi tra il modo in cui vedere un corpo sofferente muove istintivamente a pietà e provoca spesso un atteggiamento di cura, di dedizione ai suoi bisogni, e il gioco più complesso in cui si mettono tra sé e l'altro mediazioni intellettuali e culturali, differenze nell'ordine dei desideri e delle emozioni che possono anche provocare arretramenti o interruzioni nell'esplorazione del mondo dell'altro? Non sarà che la prima modalità chiama in causa soprattutto il corpo e il sentire e ha un'immediata valenza etica, mentre la seconda è più cerebrale, intellettualistica? Ogni volta che prestiamo attenzione ai vissuti soggettivi (emotivi e cognitivi) di comprensione dell'altro, non finiamo forse per trovarci di fronte alla terribile difficoltà dell'"accesso" all'"inaccessibilità" dell'altro?

La sequenza dei brani citati in epigrafe porta direttamente al centro del problema e riassume un percorso di grande importanza avvenuto nella filosofia del '900, anche se a volte critico nei confronti di alcune teorie dell'empatia o persino liquidatorio del termine.

È ormai acquisito che per empatizzare ci vuole un'attività corporea, che le neuroscienze oggi stanno esplorando a livello di attivazione di specifici sistemi neuronali (i *mirror*, ma non solo) correlati alla percezione innanzitutto visiva, a movimenti e reazioni del corpo e a emozioni (gesti, mimica facciale e delle labbra, conduttanza cutanea).

La tradizione occidentale ci ha consegnato una descrizione dell'incontro con l'altro in cui il corpo sembra concentrarsi tutto negli occhi e nel "vedere" inteso come "guardare negli occhi" o anche "guardare in faccia", stare di fronte. Il brano tratto dal romanzo di Vasilji Grossman, a cui, come è noto, Lévinas attribuisce grande importanza, rovescia radicalmente tale impostazione. Vedere una schiena ha la stessa o forse superiore potenza rivelatrice del vedere una faccia, un gesto. I segnali corporei non vengono infatti mai percepiti come semplici movimenti organici, bensì come messa in scena di un mondo di affetti, di credenze e di valori. Proprio per questo essi ci espongono agli altri o ci mettono nelle mani degli altri, anche se non lo vogliamo, nella nostra vulnerabilità e inermità. Dunque "vedere" un gesto corporeo, una faccia è un tipo di percezione ben diverso dal vedere il colore di una foglia.

Nei brani di Edith Stein e di Max Scheler sembra di ritrovare la tradizione che privilegia la vista come organo di senso privilegiato e il vedere frontale come accesso all'altro. Occorre però notare che i due fenomenologi insistono sull'assenza di un'attività "deduttiva" nell'attribuzione di una vita mentale all'altro. La

precisione e la finezza della descrizione fenomenologica portano al tempo stesso a una constatazione molto importante: una faccia, un gesto, un'azione non vengono soltanto percepiti in presa diretta. Essi vengono vissuti, ossia si segue, si immagina, si interpreta, si anticipa, si accetta, si rifiuta il desiderio, la finalità, la credenza che essi manifestano. L'empatia che ne consegue è pertanto un'esperienza che assomiglia, ma non è identica a quella dell'altro e quindi può avere risposte orientate verso l'io (fuga, sottovalutazione del dolore, rifiuto della menzogna o ipocrisia) o verso l'altro (ammirazione, altruismo, aiuto, partecipazione emotiva).

Per i fenomenologi, dunque, gli occhi “parlano”, ma anche tradiscono e ciò accade perché essi danno accesso a dati non sensibili, pur mantenendo l'immediatezza intuitiva della percezione, che non richiede operazioni cognitive. Ma proprio qui sta il problema. Innanzitutto occorre definire con precisione il tipo di percezione che si estende a dati non sensibili, che vede il visibile, ma anche l'invisibile, il rossore sul volto e insieme la vergogna. Occorre inoltre stabilire se tale percezione abbia da sola il potere di metterci in contatto con l'altro e di svelare, in tutta la sua intensità etico-pratica, il comune destino tra gli esseri umani oppure se siano necessarie attività cognitive che la completino e eventualmente la correggano, sintonizzino ciò che è stato percepito con le ombre, i margini di ignoto, con le risorse di cui ciascuno dispone per andare incontro all'altro. Lévinas ha dato una risposta radicale a questo problema:

«Ora, noi chiamiamo volto il modo in cui si presenta l'Altro, che supera l'idea dell'*Altro in me*. Questo *modo* non consiste nell'assumere, di fronte al mio sguardo, la figura di un tema, nel mostrarsi come un insieme di qualità che formano un'immagine. Il volto d'Altri distrugge a ogni istante, e oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia, l'idea a mia misura e a misura del suo *ideatum* – l'idea adeguata. Non si manifesta in base a queste qualità, ma *kat' autò*. *Si esprime*» (E. Lévinas 1960; tr. it.: 48).

Originariamente in Lévinas, non si dà l'altro, ma il volto. Nella sua immediatezza e concretezza precipita una prossimità tra gli esseri umani che non è solo vicinanza spaziale e contiguità, ma vicinanza che urge e costringe². L'esito forse più radicale di un percorso di riflessione sull'altro permette di tematizzare e anche di rileggere un problema che sta al fondo della riflessione fenomenologica sull'empatia. Questo movimento a ritroso non deve apparire pretestuoso: esso permette invece di illuminare alcuni snodi del pensiero di Edith Stein e di Max Scheler, le cui tracce, per quanto spesso sotterranee, sono riconoscibili anche in progetti filosofici e etici molto diversi e soprattutto aiutano a “costruire” la questione tuttora aperta della “percezione” dell'altro.

² Cfr. Silvano Petrosino (1992).

2. *Un evento che accade*

Proviamo a descrivere un'esperienza che può accadere nel traffico cittadino: una sconosciuta mi sfiora, forse non vedo nemmeno il suo volto e non sono in grado di conoscere con esattezza la sua età, percepisco solo con la coda dell'occhio le sue spalle un po' curve, può essere ben vestita o malandata, non importa, non la faccio oggetto di giudizi o di aspettative, ma la vedo, lei esiste per me e mi rendo conto che "si sente vecchia". Certo, la vedo con uno sguardo diverso da quello che raccoglie dati di fatto (colori, vestiti, figure belle e brutte, foglie, pietre). C'è una differenza tra la percezione di una folla anonima (che può portare a considerazioni di tipo sociologico, economico, ambientale) e il vedere una donna che si sente vecchia, cioè riconoscere l'altra come soggetto vivente di esperienza e non come problema per l'assistenza pubblica o potenziale consumatrice o fonte di dati per una ricerca sull'invecchiamento. La differenza non è semplicemente un fuggevole istante di simpatia o di attenzione per una sconosciuta. Non è nemmeno che l'immagine di una donna, del suo modo di camminare, si sia aggiunta ai dati di cui posso disporre su una strada, una città. Percepire una donna che si sente vecchia ha un peso indipendente dalla mia scelta di interpretare o valutare una realtà. Non è nemmeno direttamente e immediatamente un comportamento di aiuto, di partecipazione alla sua storia, l'inizio di un'amicizia o altro. È accaduto qualcosa, ma dell'ordine di un evento che ha un suo valore e autonomia in sé, indipendentemente dalle sue eventuali conseguenze etico-pratiche. A quella donna ho attribuito esistenza, cioè un universo emotivo e mentale, dei bisogni vitali, credenze e aspettative con cui posso entrare in risonanza, a cui posso rispondere. Fissare l'attenzione e lo sforzo di riflessione su questo tipo di evento – un incontro come tanti tra esseri anonimi, e insieme un'esperienza ricca di qualità e dotata di valore – rappresenta la novità dell'approccio fenomenologico alla questione dell'empatia e della relazione con l'altro.

Appare chiaro che, quando, a proposito dell'esperienza empatica, si parla di vedere/sentire l'altro, si intende un vedere che conosce, un riconoscere attraverso il vedere, un vedere intensificato, un conoscere sensibile. I volti/corpi sono paesaggi globali, con le loro storie, i loro elementi di materialità e le loro sequenze temporali genetiche e genealogiche. Lo sguardo di chi empatizza non è meramente percettivo in quanto in esso precipitano l'emotivo e il cognitivo. È uno sguardo che si mette in gioco, che ha l'obbligo morale di andare fino in fondo, di non indietreggiare, di non farsi schermo dell'estraneità per non farsi coinvolgere. Per questo tipo di vedere sorge il problema della distanza/prossimità: la distinzione tra sé e l'altro, essenziale per l'empatia in quanto consente di guardare, osservare, comprendere, pensare, genera distanza o prossimità?

L'altro, il suo dolore, la sua gioia non sono uno spettacolo. Quando, come accade spesso nel mondo dei media, lo diventano, il dolore, la gioia e i sentimenti

corrispondenti di partecipazione che la loro vista può suscitare, primo fra tutti la compassione, acquistano l'evidenza di un'immagine, di una scena cinematografica, di un oggetto, del tutto indipendente dall'instaurazione di una relazione tra individui. Questo è il primo momento che segna il limite dell'analogia tra vedere/sentire l'altro e la percezione sensibile. Chi empatizza inoltre non è certamente solo uno spettatore passivo, perché l'altro lascia ampio spazio all'immaginazione. Occorre completare ciò che si vede, dargli un senso e un valore, godendo o respingendo le suggestioni che esso elargisce.

Preso nel contesto della complessità dell'empatia, il "vedere" presenta sfondi veramente imprevisi. Un vedere con il corpo e con la mente, vedere ciò che è visibile, ma anche ciò che è invisibile, che è un sentire e un (ri)conoscere. Appunto questo tipo di vedere ha una relazione con l'empatia ben più complessa di una semplice condizione sensibile-corporea (guardare negli occhi, vedere una faccia, assistere a un gesto, a una postura, a una mimica).

3. *L'espressione*

Gli occhi sono la parte "più espressiva del corpo", scrive Edith Stein. Sappiamo però che essi sono altrettanto "espressivi" della schiena di quelli che stavano in coda davanti all'ufficio della Lubjanka in attesa di notizie dei propri familiari detenuti. Ecco dunque la parola chiave espressione che compare anche in Lévinas per denotare quella prossimità che non si riduce alla percezione di un oggetto e delle sue qualità sensibili, né ha qualcosa a che fare con la conoscenza, ma è potenza rivelatrice della presenza di un essere umano.

Al fenomeno dell'espressione Max Scheler (1923) ha dedicato pagine inaugurali che vanno rilette perché affrontano nella maniera più diretta la questione, centrale per la relazione con l'altro, di una percezione che non è semplicemente vista, tatto, udito, accumulo di dati sensibili. Noi non vediamo solo le rughe o il colore della pelle su un volto: vediamo anche la tristezza nelle spalle curve, il pudore in un certo modo di coprirsi con uno scialle, la vergogna, il raccoglimento, l'ipocrisia e la simulazione nell'inavvertito ritrarsi di una mano. Scheler parte di qui e si chiede: che ruolo hanno fenomeni visivi e uditivi come la smorfia sulle labbra, le mani giunte nella preghiera, gli occhi umidi di lacrime, il tono della voce, nel cogliere il dolore, la gioia dell'altro? In che modo l'esperienza dell'esistenza di un altro è legata alle manifestazioni corporee? E come accade che noi non vediamo solo queste ultime, ma vediamo/percepriamo anche le intenzioni, gli stati d'animo, le emozioni degli altri?

Scheler (e Edith Stein) si ponevano queste domande in anni in cui i teorici più influenti dell'empatia vincolavano l'accesso all'altro decisamente alle sue manifestazioni corporee, sia per dedurne il significato, in analogia con le proprie esperienze, sia per via di processi automatici di "imitazione interna" e proiezione sull'altro del vissuto riprodotto in base a una precedente esperienza³.

La tesi dirompente di Scheler è la seguente:

«Che tuttavia vi siano 'esperienze vissute' ci è dato nei fenomeni espressivi – ancora una volta non per deduzione, ma 'immediatamente' – nel senso del 'percepire' originario: noi percepiamo la vergogna *nel* rossore, la gioia *nel* riso. Il discorso che 'in un primo tempo ci sarebbe dato solamente un corpo' è del tutto errato. Ciò è vero soltanto per il medico o per il naturalista, ossia per l'uomo che *artificiosamente* astrae dai fenomeni espressivi dati in modo affatto primario. Anzi, gli stessi fenomeni sensoriali assoluti, che per l'atto della percezione esterna costituiscono il corpo, per l'atto della percezione interna dell'altro possono costituire anche i fenomeni espressivi, nei quali sembrano come 'terminare' le esperienze vissute. Qui, infatti, si ha una *relazione simbolica*, non una relazione causale. Possiamo 'percepire internamente' anche gli altri, in quanto cogliamo il loro corpo come il *campo di espressione* delle loro esperienze: nel fenomeno visivo delle mani giunte, ad es., la 'preghiera' è data altrettanto chiaramente quanto la cosa fisica – che ci è 'data' anche come cosalità (unitamente al fatto che ha un interno e una parte posteriore) – nel fenomeno della visione» (M. Scheler 1923: 21).

Nessuna immagine ottica di per sé sarebbe in grado di gettare un ponte tra gli esseri umani, facendo scattare un impulso all'imitazione di un gesto di paura o di gioia o magari creando un collegamento con esperienze precedentemente vissute. Perché sia possibile capire/sapere/sentire che un altro sente, pensa e vuole, occorre che la testa di un bambino che strilla non venga vista solo come parte del corpo, ma come fenomeno espressivo del dolore o della fame. Scheler pone in questo modo una pietra miliare, ampiamente nutrita dal rigore fenomenologico, sull'accidentato percorso della riflessione sui vissuti di empatia e di simpatia. La relazionalità costitutiva di ogni essere umano non è identica, non inizia e non finisce con processi più o meno involontari e automatici che danno luogo alla circolazione, passaggio o travaso di sentimenti, emozioni o pensieri, né richiede operazioni cognitive di inferenza o attribuzione. Per capire che un altro prova dolore, occorre primariamente cogliere il fatto che c'è, esiste un altro che soffre. Questo tipo di dattà si offre attraverso la capacità originaria di percepire altri come soggetti viventi di esperienza. Tale capacità ha per Scheler un fondamento ontologico: la realtà, sia naturale sia umana, si dà primariamente come «*un solo* campo espressivo, sul cui sfondo spiccano unità espressive separate» (*ivi*: 213). Coloro che hanno biso-

³ Per una sintesi, in cui ricorrono argomentazioni condivise anche da Scheler, di tale confronto critico con le dottrine correnti dell'empatia, in particolare quella molto influente di Theodor Lipps, cfr. Edith Stein (1917: 64-97).

gno di manifestazioni corporee per avere accesso all'altro, credono in verità che agli esseri umani siano dati in prima istanza il proprio io e le sue esperienze e in subordine una parte delle esperienze che si riferiscono agli altri, perlopiù in forma di immagine. Scheler rovescia questo modo di pensare.

«[...] l' 'espressione' è addirittura *la primissima cosa* che l'uomo coglie nell'esistenza che si trova fuori di lui, e [...] l'uomo coglie in un primo momento qualsiasi fenomeno sensibile solamente nella misura e in quanto in esso possono 'presentarsi' le unità dell'espressione psichica» (*ivi*: 233).

Tale tesi è corroborata dallo studio dello sviluppo psichico del bambino, nonché dall'osservazione dei popoli primitivi:

«tutto ciò che in generale è dato è primariamente 'espressione', e quel che noi chiamiamo sviluppo per 'apprendimento' non è un aggiungersi a posteriori di componenti psichiche ad un mondo fisico 'morto' articolato in cose, dato antecedentemente, bensì è una continua delusione (*Enttäuschung*) sul fatto che soltanto alcuni fenomeni sensibili dimostrano di essere funzioni rappresentative dell'espressione, altri invece no. 'Apprendere' in questo senso è una crescente *disanimazione* – non un'animazione» (*ivi*: 233).

Tale dinamica antropologico-evolutiva si intreccia pertanto con un'invarianza che riguarda l'intero universo del vivente. Esiste infatti una «grammatica universale che vale per tutti i linguaggi dell'espressione ed è il principio supremo della comprensione per tutti i generi di mimica e di pantomimica dell'essere vivente» (*ivi*: 22)⁴.

L'idea che la realtà costituisca primariamente un grande campo espressivo aiuta a capire come l'attestazione dell'esistenza dell'altro non avvenga in seguito alla attribuzione di un io a un corpo che viene percepito come diverso. Al contrario, il fenomeno espressivo porta a datità un individuo nella sua totalità distinto dall'io: «e solo per questo sappiamo che è un 'altro'; ma non ch'egli sia per noi un individuo per il fatto che è un 'altro'» (*ivi*: 236). Si spiega anche così come per conoscere l'esistenza di un io individuale basti un qualche segno o una traccia della sua attività spirituale, come avviene per l'autore di un'opera d'arte o per personaggi storici del lontano passato. Dell'altro infatti non si conoscono solo le singole esperienze, ma si coglie sempre la totalità psichica dell'individuo nella sua espressione globale. Che uno sia di sentimenti amichevoli o ostili, lo si capisce dall'unità espressiva dello sguardo, assai prima di essere in grado di indicare il colore o la grandezza degli occhi.

⁴ Si tratta di una tesi corroborata dalle ricerche più recenti nel campo della genetica e della neurobiologia. Cfr. Paul Ekman (2004).

II. Alla luce del volto

«Non è dunque che noi, [...], dobbiamo formarci le immagini delle esperienze altrui in base ad un materiale, dato 'inizialmente', delle 'nostre' esperienze, per poi riversare queste esperienze – che mai ci si potrebbero presentare immediatamente come 'estranee' – nelle manifestazioni corporee degli altri; si tratta piuttosto di un flusso di esperienze, *indifferente per rispetto all'Io-Tu*, che 'in un primo tempo' scorre e mantiene di fatto indivisi e commisti l'un nell'altro, il proprio e l'estraneo. E in questo flusso si formano, solo gradualmente, vortici più precisamente configurati, che lentamente attraggono nei loro cerchi sempre nuovi elementi del flusso, e in questo processo vengono associati successivamente e assai gradualmente diversi individui» (*ivi*: 240).

In questo punto della sua argomentazione (l'io e la sua esperienza affiorano dal grande fiume della vita psichica universale per essere poi condizionati dai processi che si svolgono tra i nostri corpi), il cui sfondo ontologico-metafisico può essere discusso⁵, Scheler dischiude tuttavia lo spazio per un'ulteriore precisazione. L'espressione comunica d'un colpo l'inezienza di un individuo, il suo essere allegra, triste o pudica, ma proprio per questo anche ciò che si prolunga verso l'ignoto, la sua intimità inaccessibile, il modo in cui il dolore sul suo volto può avere un profilo enigmatico, segreto, simulato. Il fenomeno dell'espressione dice in maniera inequivocabile che gli individui hanno un'"anima", qualità, valori che si danno indissolubilmente uniti ai dati sensibili. Al tempo stesso, è qualcosa di molto più complesso di un ponte che "miracolosamente" dà accesso diretto ai pensieri e ai sentimenti di altri. Il campo espressivo è infatti la totalità indifferenziata di ciò che è proprio e di ciò che è estraneo, ma è anche l'ambito in cui operano processi di differenziazione corrispondenti al fatto che un'esperienza psichica o spirituale viene alla coscienza come propria o come estranea solo se "termina" in intenzioni di moto o tendenze espressive, in gesti del corpo, in una mimica del volto, in alterazioni del colore della pelle. Un'esperienza riesce a emergere dal flusso della vita solo per il tramite dell'effetto che esercita sul corpo, delle modificazioni corporee che produce o se si dà a vedere attraverso un'espressione. Il parallelismo psicofisico, teoria molto diffusa ai tempi di Scheler, è d'altra parte cosa ben diversa dal fenomeno dell'espressione. Da un lato, la vicenda dell'intreccio psico-fisico è questione di "effetti" (causalità psichica) del fisico sullo psichico e viceversa: la paura paralizza la mente, la gioia confonde, per l'ansia il cuore cessa di battere. Dall'altro, come accade nell'espressione, entrano in gioco processi molto diversi, di connessione essenziale e di senso che alludono a uno sviluppo (o a un blocco) in profondità e in ampiezza delle esperienze a seconda che vengano o non vengano seguite, accolte, integrate, messe in risonanza o dissonanza con il contesto più vasto delle relazioni di un individuo con l'ambiente esterno, la società, i valori o disvalori di un'epoca, di un ceto.

⁵ Cfr. su questo punto la critica di Edith Stein (1917; tr. it.: 86-97).

Come il pittore non inizia con il vedere luci, ombre, colori per passare alla rappresentazione, ma, come dirà Merleau-Ponty (1962) in sintonia implicita con Scheler (1923: 245-246), vede con la mano che disegna o dipinge, allo stesso modo si “vede”, si percepisce un moto dell’animo, un desiderio proprio o altrui solo se questo si è compiuto in una tendenza espressiva. Un sentimento lo si vive sentendo come esso “finisce” in un’espressione o la lascia uscire da sé. Analogamente, il carattere morale assume realtà e si dà a vedere non tanto nel rispecchiarsi nella propria coscienza, bensì nello svolgimento di determinate azioni, nella condotta virtuosa.

Su questo punto Edith Stein ha aggiunto preziose considerazioni a quelle di Scheler⁶. 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 brutta notizia oppure “imprigioniamo” il dolore in una mimica facciale imperturbabile? Ciò accade perché 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 del rifiuto (del dolore). Qui si gioca di certo una resistenza al vivere pieno di un’esperienza, al parteciparla con tutto il proprio essere in cui interferiscono l’educazione, l’autocontrollo, le convenzioni sociali. Sappiamo che in ogni tipo di esperienza c’è un’energia vitale e emozionale che deve essere “scaricata”. I modi in cui ciò avviene sono molteplici e anche contrastanti: un sentimento passionale può sfociare in atteggiamento freddo e distaccato, la comprensione intellettuale di un’opera filosofica può dare luogo alla composizione di una poesia, un moto di angoscia può compiersi in un atto di volontà. Queste sono tutte forme di “espressione” di un sentimento o di un’attività mentale – che siano fantasticate o reali, fredde o intense. Ne consegue che è necessaria molta attenzione per trasformare l’espressione percepita sensibilmente (l’impasibilità, la smorfia di collera) in vero e proprio accesso all’individualità dell’altro (E. Stein 1917; tr. it.: 117-121).

Queste osservazioni possono essere intese nel senso che la potenza espressiva dei segnali corporei, invece di far precipitare eticamente l’io nel mondo dell’altro, necessiterebbe di un supplemento di attività cognitiva, di operazioni di “presentificazione” nella propria mente, di verifica e di completamento dei dati espressivi. Una tale interpretazione trova alcuni appigli in Edith Stein, soprattutto nelle pagine dedicate all’empatia nell’opera postuma *Introduzione alla filosofia* (1991: 180-190). Il quadro teorico scheleriano, altrettanto se non più sensibile alle oscurità e tortuosità dell’animo umano, consente di fare chiarezza su questo punto. A

⁶ Ho sostenuto in altri scritti che Edith Stein rappresenta un “ponte” tra Husserl e Scheler. Ciò non toglie che il contesto teorico in cui essa affronta la questione dell’empatia e il fenomeno dell’espressione sia fortemente critico di quella che si potrebbe chiamare la “detrascendentalizzazione” della fenomenologia in Scheler. Per un quadro analitico del confronto tra i tre fenomenologi, cfr. Laura Boella (1999).

differenza di Stein, Scheler ritiene che ogni esperienza vissuta si inquadri, non nell'orizzonte della riduzione trascendentale all'io puro, bensì sullo sfondo della totalità della natura esterna e della vita psichica universale. Le "unità espressive" che emergono da tale sfondo, come si è visto, si configurano diversamente (come proprie o estranee, per esempio) a seconda dei filtri corporei (che sono innanzitutto sensazioni, quindi bisogni vitali, interessi) e sociali-comunitari che intervengono a selezionarle. Il fenomeno dell'espressione richiama dunque l'attenzione sulla presenza o assenza di una risonanza o adeguatezza tra sensazioni corporee, stati d'animo, intenzioni pratiche e spirituali. Questa sorta di eco tra le diverse forme di risposta di un individuo a ciò che gli accade di vivere spiega la modulazione, sempre diversa, dell'intreccio di corpo e di anima. Ecco perché la percezione dell'unità espressiva a volte, già nella sua immediatezza, è mancante, dissonante e suscita la ricerca delle ragioni, delle cause, di altri dati o motivi che aiutino a comprendere il sacrificio di una piena corrispondenza dell'apparizione esterna con la vita interiore (M. Scheler 1923: 254-255).

Un ultimo esempio viene ancora da Scheler e riguarda il linguaggio. In quanto potente mezzo espressivo, esso a volte decide dell'esperienza reale di un sentimento che, se non trova parole per esprimersi, muore e non si sviluppa, non raggiunge realtà piena. Anche la nominazione è una sorta di "rete" che "cattura" l'esperienza e peraltro offre una base comune anche ai propri simili di espressione/percezione di una molteplicità di esperienze. Accade però che i poeti scoprono nuove parole che fuoriescono dai codici consueti. L'espressione – la parola vera – crea realtà, in quanto fa "vedere" aspetti della propria esperienza ancora latenti, introduce articolazioni e divisioni nel flusso che «fanno vedere ai recettori che cosa esperiscono» (ivi: 244-247).

Troviamo qui una formulazione che davvero ci porta al cuore del problema. È eccessivo dedurne che in Scheler «la teoria dell'intersoggettività va dunque dissolta in una teoria dell'espressività: il punto di partenza non è una situazione di intersoggetti, bensì una manifestatività originaria intenzionata ad esprimersi» (Cusinato 2008: 246).

L'espressione ci dice piuttosto che non si dà esperienza, pensiero, sentimento se non in presenza di altri che la vedano e la sentano. L'accesso all'altro è una conquista o una scoperta del visibile e dell'esperibile, un esercizio del vedere e del percepire che si immerge nelle profondità di ciò che è reale, ma che ancora si nasconde sotto maschere o regole o convenzioni.

Bibliografia

- Boella, L. (1999), *Il paesaggio interiore e le sue profondità*, introd. a M. Scheler, *Il valore della vita emotiva*, Guerini, Milano, 11-45.
- (2006), *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano.
- (2008), *Neuroetica. La morale prima della morale*, Raffaello Cortina, Milano.
- (2009), *Empatia*, in N. Vassallo (a cura di), *Donna m'apparve*, Codice, Genova.
- Cusinato, G. (2008), *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano.
- Ekman, P. (2004), *Emotions Revealed. Understanding Faces and Feelings*, Weidenfeld & Nicholson.
- Grossman, V. (2008), *Vita e destino*, Adelphi, Milano.
- Lévinas, E. (1960), *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990.
- Merleau-Ponty, M. (1962), *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano.
- Petrosino, S. (1992), *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emanuel Lèvinas*, Marietti, Genova.
- Scheler, M. (1923), *Wesen und Formen der Sympathie, Gesammelte Werke*, Bd. VII, Francke Verlag, Bern 1973.
- Stein, E. (1917), *L'empatia*, Franco Angeli, Milano 1986.
- (1991), *Einführung in die Philosophie, Edith Stein Werke*, Bd. XIII, Herder, Freiburg i.B.