
Riscoprire l'empatia con Edith Stein

di

Veronica Antoniazzi*

Abstract: The aim of this work is to synthetically reconstruct the fundamental points of Edith Stein's original reflection on the theme of empathy and to trace the conceptual prodromes of a possible alliance with classical moral thought in an ethical-political key. In short, the purpose of this article is to highlight and stimulate a reflection on the properties and possible uses of a human faculty long neglected by the great thinkers of the Western canon. Their focus has been indeed more oriented toward the understanding of logical rationality to the detriment of emotional intelligence, generally perceived more as threatening to the proper functioning of theoretical and moral reasoning rather than as a potential resource.

Che cos'è l'empatia? Una prima descrizione

Mutuando una celebre affermazione di Aristotele, potremmo affermare che empatia si dice in molti modi. Fondamentalmente perché il termine tedesco *Einfühlung*, conio otto-novecentesco dal greco *empátheia*, indica un fenomeno multiforme e articolato su diversi livelli¹. Un elemento altresì significativo è che esso viene comunemente utilizzato per indicare esperienze, a ben vedere, tra loro molto diverse, che spaziano dalla presunta capacità di leggere la mente altrui, alla compartecipazione e/o condivisione di un medesimo sentimento/desiderio/intento, all'esperire sentimenti di natura prosociale, come compassione e pietà, che si presume diano automaticamente adito a comportamenti altruistici. La capacità di "sentire dentro", indicata dall'etimologia stessa del termine², e di comprendere sembrano invero suggerire un'identificazione tra i termini appena menzionati.

A ogni modo, i confini nebulosi di queste ampie e generiche definizioni riflettono la confusione concettuale che circonda l'empatia sia nel linguaggio comune sia nel

* Veronica Antoniazzi si è laureata in Scienze Filosofiche presso l'Università Ca' Foscari di Venezia con una tesi sull'empatia in Edith Stein. Si è inoltre occupata del pensiero di Simone Weil, cui ha dedicato la tesi di laurea triennale e un breve intervento, intitolato La docilità della necessità naturale. Un'antinomia weiliana, pubblicato sul sito di "Esodo", <https://www.esodoassociazione.it/site/index.php/i-nostri-temi/restiamo-umani/777-la-docilita-della-necessita-naturale-unantinomia-weiliana>.

¹ Cfr. Anna Donise, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 89-145.

² *Fühlen/páthein* significa infatti "sentire" ed *ein/en* "dentro".

dibattito scientifico, dove viene spesso fraintesa sia in positivo sia in negativo: si finisce, insomma, o per eleggerla a panacea di tutto il male morale del mondo o per degradarla a banale sentimento privato senza valore normativo o capacità costrittiva. È forse proprio a causa di questa confusione che la filosofa tedesca Edith Stein (Breslavia, 1891-Auschwitz, 1942), applicando fedelmente il metodo fenomenologico del maestro Edmund Husserl³, ne elabora una definizione più rigorosa ed essenziale – se vogliamo, minima e scarna – rispetto a quelle di Theodor Lipps e Max Scheler. Non a caso sin dal principio della sua dissertazione di laurea, significativamente intitolata *Il problema dell'empatia* (1917), ella si propone semplicemente di rispondere alla domanda “che cos'è l'empatia?”, di individuarne cioè i tratti essenziali. Ora, questo “che cos'è” non va interpretato in termini cosali come il “ti esti?” a cui ci ha abituato il realismo di matrice greca; va piuttosto considerato come un chiedersi che cosa significhi rendersi conto (*gewaren*) dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) di un altro e come tale fenomeno abbia luogo, nonché di quali facoltà ed elementi si serva. A titolo esplicativo di come l'operazione vada impostata, Stein stessa presenta infatti questo ipotetico scenario: “[u]n amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo rendersi conto?”⁴.

Bisogna dire, innanzitutto, che questo tipo di sentire è un po' sui generis: “si tratta di un atto che è originario in quanto vissuto presente, mentre è non-originario per il suo contenuto. E tale contenuto è un vissuto che come tale può attuarsi in molteplici modi”⁵. Cosa significhino rispettivamente originarietà e non-originarietà di un vissuto, Stein lo spiega chiaramente mettendo a confronto l'empatia con altri tipi di atti intuitivi, cui essa per un certo verso somiglia, per altro differisce. Si esamini, ad esempio, la natura della percezione esterna; l'ente spazio-temporale oggetto di apprensione offre direttamente qui e ora al soggetto percipiente uno dei suoi lati “in carne ed ossa”. Di certo non può essere affermato altrettanto nel caso dell'empatia; emozioni, sentimenti, intenzioni e/o volontà altrui non sono delle cose fisiche e non si danno in quel modo, nemmeno se percepiti “in un volto con una certa espressione”⁶. Nel caso della percezione, ciascun lato attualmente nascosto è direttamente esperibile in via di principio: basta cambiare la propria posizione assumendo nuovi punti di vista, per esempio, girando attorno all'oggetto. Mentre, per quanto concerne l'atto empatico, si possono pure considerare i tratti psicosomatici dell'altro da qualsivoglia angolazione; sarà comunque impossibile far pervenire a datità la sua interiorità. Il perché risiede nel dato di fatto immediatamente constatabile che la vita mentale altrui è toto caelo distinta rispetto alla propria e perciò attingibile solo mediamente, tramite espressioni corporee, gesti, azioni ecc., e in modo incerto, sempre passibile di errore e necessità di rettifica. Sembrerebbe allora più appropriato accostare l'empatia al ricordo, alla attesa e fantasia dei vissuti non-originariamente

³ Metodo appreso seguendo tra 1913 e 1916 i suoi corsi presso l'Università di Gottinga, entrando poi a far parte del suo “Circolo fenomenologico” e divenendone, infine, l'assistente, presso l'università di Friburgo nell'estate 1916.

⁴ Edith Stein, *Il problema dell'empatia*, a cura di Elio Costantini ed Erika Schulze Costantini, Studium, Roma 2023, pp. 71-72.

⁵ *Ivi*, p. 77.

⁶ *Ivi*, p. 72.

offerenti, dal momento che non hanno davanti a sé il loro oggetto “in carne ed ossa”, ma se lo rendono attuale tramite “presentificazione”. Il ricordo, in particolare, è originario in quanto atto di presentificazione che si compie ora, ma non-originario per quanto riguarda il suo contenuto: ciò che viene ricordato non è una cosa materialmente presente nello spazio-tempo corrente, bensì una cosa avvenuta in passato. Insomma, sia nel caso dei vissuti non-originariamente offerenti sia in quello dell’empatia, a essere intenzionata non è una cosa materiale che si impone fisicamente, ma si ha pur sempre a che fare con qualcosa che in qualche modo si dà attualmente. Vi è, però, una differenza fondamentale tra l’empatia e tutti gli atti appena elencati: il soggetto che empatizza non è ‘proprietario’, fonte originaria del vissuto empatizzato e i due soggetti – va ribadito – non sono immediatamente collegati da un flusso di coscienza condiviso; altrimenti essi non sarebbero affatto individui distinti. Questo rendersi conto non può dunque essere un atto di riflessione tramite il quale la coscienza di un soggetto si dirige introspettivamente su un proprio vissuto per analizzarlo; consisterà piuttosto nel rivolgersi a un altro soggetto e alla sua esperienza, facendola in certa misura propria. Ricapitolando, chi empatizza ha un’esperienza vissuta (*Erlebnis*) del vissuto di un altro. L’esperire un vissuto altrui, il sentire cioè che la persona sta vivendo una determinata emozione, è originario: si annuncia ora nella psiche del soggetto empatizzante. Dal punto di vista di chi lo intenziona il vissuto altrui in sé è invece non-originario perché egli non lo vive direttamente in prima persona, non è propriamente suo; esso rimane sempre di chi l’ha esperito ab origine – ecco perché colui che empatizza dovrebbe sempre conservare la consapevolezza di non essere al posto dell’altro.

Per Stein, questo complesso processo conosce in linea di principio tre gradi di attuazione:

Nell’istante in cui il vissuto emerge improvvisamente dinanzi a me, io l’ho dinanzi come Oggetto (ad esempio, l’espressione di dolore che riesco a ‘leggere nel volto’ di un altro); mentre però mi rivolgo alle tendenze in esso implicite e cerco di portare a datità più chiara lo stato d’animo in cui l’altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto ma, immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d’animo altrui, e sono presso il suo Soggetto, al suo posto. Soltanto dopo la chiarificazione cui si è pervenuti mediante l’attuazione giunta a compimento, il vissuto stesso torna di nuovo dinanzi a me come Oggetto⁷.

Dal passo appena riportato, emerge un ulteriore dettaglio: nell’atto empatico, assistiamo a un singolare spostamento dell’attenzione del soggetto empatizzante verso il vissuto altrui. Spostamento che appare sollecitato dal vissuto stesso, poiché esso, presentandosi dinanzi al soggetto, sembra quasi chiamarlo dentro di sé per essere interpretato e compreso da lui. In effetti, se ci si pensa, la mimica facciale, le movenze e gli atti altrui, che sono oggetto di apprensione da parte del soggetto empatizzante, fungono da indizi e stimoli enigmatici a partire dai quali condurre una ricerca volta a individuare lo stato d’animo che li ha generati. Come spiega Boella,

⁷ *Ivi*, p. 78.

sono le modalità con cui il corpo rende visibile l'invisibile, dà espressione ai contenuti della psiche, cui è indissolubilmente unito⁸. Chiaramente non è sempre così, ma forse è comunque possibile sostenere che tali atteggiamenti e segni esteriori vengano portati a espressione proprio per un'esigenza comunicativa, affinché siano notati e compresi dagli altri soggetti, i quali, qualora accolgano tale appello, si trovano dunque come trasportati dentro il vissuto da esaminare. Trasporto a seguito del quale l'oggetto non è più qualcosa che ci sta semplicemente davanti (*Gegenstand*), con cui si ha un rapporto frontale e distaccato, ma qualcosa che ci ha accolto dentro di sé, che richiede la nostra attenzione. Non si viene qui, tuttavia, propriamente a creare un'identità di soggetto e oggetto alla Hegel; certo, l'oggetto è in qualche modo soggettivamente costituito perché interpretato appunto dal soggetto, ma ha pur sempre una propria realtà al di là di ogni apprensione e rielaborazione soggettiva; inizialmente si presenta come una datità autonomamente esistente e, alla fine del processo conoscitivo ed ermeneutico, torna a essere un oggetto separato e indipendente dal soggetto conoscente. Non che tale processo non lasci tracce nella soggettività empaticizzante, anzi. Non si tratta di un banale trasferimento di sentimenti da un soggetto all'altro che lascia indifferenti, quanto piuttosto di un oltrepassamento dei confini della propria esperienza abituale che può arricchire la persona facendo entrare nella sua vita di coscienza nuove esperienze vissute, scenari inediti e differenti modalità di farvi fronte. Questo accade, però, solo nella migliore delle ipotesi, perché di fatto non è assolutamente detto che siano portati a compimento tutti i gradi di attuazione. Al contrario, solitamente ci si assesta su quelli più superficiali: o ci si limita a constatare un'espressione sul volto altrui senza sentirsi in alcun modo interpellati/coinvolti oppure ci si accontenta della prima esplicitazione riempiente trovata, rischiando però di semplificare eccessivamente. Senza il secondo momento di distanziamento diventa invero difficile permettere all'esperienza vissuta altrui di esprimersi pienamente o di manifestarsi in forme diverse, che potrebbero offrirne una comprensione più aderente al vero. La non-originarietà del contenuto del vissuto gli permette infatti di "attuarsi in molteplici modi, come avviene nella forma del ricordo, dell'attesa, della fantasia"⁹. In altri termini, le sue tendenze implicite possono essere riempite in vari modi. Il problema è che non tutte le interpretazioni sono legittime: alcune peccano di arbitrarità.

Empatia come atto costitutivo dell'individuo psicofisico. I vari aspetti

Finora si è cercato di rendere conto di come l'empatia operi nelle normali interazioni quotidiane tra un io e un tu/egli. Le ricerche di matrice fenomenologica la presentano, tuttavia, innanzitutto come la capacità di apprezzare la somiglianza tra il soggetto contemplante e l'oggetto contemplato e, quindi, come condizione di possibilità della costituzione: dell'identità personale di ciascuno, della dimensione intersoggettiva e, quindi, di un mondo unico e condiviso. Tale apprezzamento è alla base di tutti questi processi di riconoscimento perché consente di realizzare che non si ha

⁸ Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 45.

⁹ Stein, *op. cit.*, p. 77.

in realtà a che fare con un oggetto inanimato, bensì con un alter ego umano. Nell'universo concettuale steiniano, l'empatia si configura, dunque, primariamente come la facoltà conoscitiva che ci consente di rispondere alla domanda: in che senso quello che si trova lì davanti a me è un mio analogo, qualcuno di simile eppure distinto da me?

Per fare un'"esperienza dell'estraneo" che sia vera e significativa, bisogna prima comprendere in cosa consista esattamente la realtà "io-uomo" in cui ciascuno di noi si identifica. Dall'analisi di Stein emerge che si tratta fondamentalmente di un'unità psicofisica, "un Oggetto unitario in cui l'unità della coscienza di un Io e un corpo fisico si congiungono indissolubilmente"¹⁰, determinandosi a vicenda; affinché ci sia vita (umana), deve esserci insomma un legame intrinseco, non accidentale tra strato materiale e spirituale tale per cui l'uno è costituito e organizzato precisamente per svolgere le funzioni dall'altro. Siffatta unità è, secondo Stein, attestata dal fatto che il "corpo proprio/vivo" (*Leib*) di tutti gli esseri umani – ancorché senzienti –, a differenza del corpo esclusivamente materiale (*Körper*) – appartenente a oggetti inanimati e cadaveri –, si caratterizza principalmente:

come portatore di campi sensoriali, come corpo proprio che si trova al punto zero di orientamento del mondo spaziale, che può muoversi liberamente da solo ed è costruito con organi mobili; inoltre, esso è la sede nella quale si verificano le espressioni dei vissuti dell'io che gli appartiene; ed è strumento della sua volontà¹¹.

In secondo luogo, è necessario prendere le mosse dall'osservazione di ciò che ci si offre con maggiore evidenza e immediatezza: la datità del corpo vivo altrui, attestata mediante percezione esterna. D'altra parte, arrestarsi a ciò che attestano i sensi significherebbe assestarsi sul livello del *Körper*; per giungere alla costituzione dell'individuo psicofisico appena abbozzato, si deve invece ricorrere alla "presentificazione empatizzante", che – va ricordato – esclude per principio un attingimento originario e diretto del contenuto della vita di coscienza altrui e si dedica piuttosto alla lettura di manifestazioni espressive, quali smorfie, espressioni, postura, disposizione ecc., azioni e comportamenti del corpo vivo altrui, che si presentano come più o meno immediatamente significative e sensate.

Il livello di costituzione dell'individuo psicofisico più basilare – ma fondamentale per i successivi – è quello dell'"empatia sensoriale", o "endosensazione", che è basato sulla capacità del corpo vivo di assumere diverse posizioni nello spazio e modificare immaginativamente le proprie caratteristiche. Per intenderci: in virtù della propria collocazione spazio-temporale, ciascuno ha un "qui" per cui ogni altro punto risulta essere un "là". E, per via della propria particolare conformazione, nonché delle caratteristiche e dello stato (normale o alterato) dei suoi organi percettivi, un peculiare modo di percepire le cose. È perciò evidente che, se vi è una modificazione di qualche aspetto della realtà contestuale o il corpo vivo subisce una qualsiasi affettazione, vi saranno ripercussioni sulla modalità di manifestazione della cosa, la quale va dunque percepita secondo il modello del "se-allora", secondo una motivazione conforme a un ordine causalmente determinato per cui, viste determinate cause, è ragionevole aspettarsi effetti ben precisi. Come attingere, allora, al "là" e al

¹⁰ *Ivi*, p. 147.

¹¹ *Ibidem*.

modus percipiendi altrui? Lo si può fare o mutando la propria posizione (spostandosi fisicamente) oppure tramite empatia e confronto intersoggettivo, ossia riconoscendo che il proprio è solo uno dei tanti punti di vista possibili e sforzandosi di immaginare come sia il mondo colto in maniera differente per trovare una modalità ottimale, non parziale e condivisibile di fare esperienza delle cose. L'empatia sensoriale è dunque, in ultima analisi, essenziale per la costruzione di un sistema di luoghi ideale in cui ogni "qui" è un potenziale "là" e per stabilire un modo normale, tipico e corretto di fare esperienza del mondo reale.

Tutto ciò è però possibile – precisa Stein – solo se si considera il tipo "corpo umano". È invero possibile attuare in modo sufficientemente realistico le suddette mutazioni solo se vi è un certo grado di somiglianza tra il soggetto e l'essere con cui empatizza. Nonostante io sia una donna – afferma la filosofa –, posso benissimo immaginare come siano le mani di un uomo o di un bambino; con la zampa di un cane è invece possibile una trasposizione soltanto discreta. È allora evidente che le difficoltà si accrescono con il progressivo allontanamento dal nostro tipo di riferimento, il cui tratto distintivo è precisamente il possesso di un corpo proprio capace di muoversi liberamente/volontariamente. Il corpo proprio estraneo non è infatti soltanto portatore di campi sensoriali e centro di orientamento del mondo spaziale; all'osservazione, i movimenti di un uomo ci appaiono infatti "vivi", volontari, e non puramente meccanici come quelli di una biglia, che si muove perché urtata da un'altra. Le cose, a differenza degli uomini, non possono in alcun modo essere il *primum movens* del processo causale. E i viventi non umani? Vanno forse assimilati alle cose inanimate? Non proprio, perché non sono assolutamente immobili: pure le piante crescono, si volgono verso le fonti di luce, invecchiano, si ammalano e muoiono. Cionondimeno, a Stein non sembra plausibile che i loro movimenti, di per sé piuttosto limitati, siano accompagnati dal vissuto "io muovo" (la consapevolezza di muoversi) né che, oltre a subire, possano provocare volontariamente effetti sull'ambiente circostante. Bisogna pertanto concluderne che "la libera mobilità è strettamente legata agli elementi costitutivi dell'individuo"¹².

Già nel subire vi è invero un'importante differenza tra gli uomini e il resto della natura: gli stimoli esterni hanno ripercussioni anche all'interno dell'individuo. Vediamo di cosa si tratta nello specifico quando si parla di questo fenomeno, detto "causalità intrapsichica":

Se pungiamo una mano con un ago, non è lo stesso che conficcare un chiodo in un muro [...]. La mano sente il dolore, quando è punta, e noi lo vediamo [...]. Noi 'vediamo' questo effetto in quanto vediamo la mano come senziente e in quanto, empatizzandola, ci trasponiamo in essa, e perciò concepiamo ogni azione fisica esercitata sulla mano come 'stimolo' capace di provocare un effetto psichico. Pertanto cogliamo, oltre a questi effetti le cui cause sono esterne, altri effetti che si verificano all'interno dell'individuo stesso¹³.

La differenza non potrebbe essere più evidente: il muro non potrà in alcun modo avere un vissuto di tale esperienza – per esso, del tutto priva di connotazione; l'uomo, dal canto suo, ne avrà un'esperienza dolorifica sia nel corso del suo accadere sia in

¹² *Ivi*, p. 162.

¹³ *Ivi*, p. 168.

modo non-originario, tramite rammemorazione. Comunque siano vissute, le esperienze che facciamo non sono mai prive di conseguenze, anzi tendono a lasciare una traccia nella nostra psiche, anche se non ce ne avvediamo. In altri termini, un input esterno produce generalmente nel soggetto umano delle modificazioni a livello psichico (tracce mnestiche, associazioni, abitudini ecc.) che possono pure avere un output osservabile in un'azione concreta; è in effetti probabile che l'uomo la cui mano sia già stata punta da un ago, qualora dovesse trovarsi nuovamente in circostanze simili, tenti di ritrarla il più celermente possibile. La psichicità va dunque complessivamente considerata come "storicità", continuo succedersi e stratificarsi di vissuti che danno appunto luogo a dipendenze e rimandi interni alla psiche stessa, i quali non sono, però, assolutamente necessitanti. Ma se è vero che l'essere umano viene motivato e non causato, si potrà allora al massimo individuare un ripetersi pressoché costante dei suoi modi di comportamento (da considerarsi, dunque, abitudini), che, però, essendo per lo più legati a circostanze empiriche e contingenti, non sono mai perfettamente prevedibili – almeno non secondo i canoni della scienza obiettiva. Ed è forse proprio in virtù della sua libertà e del gran numero di fattori che concorrono al momento della decisione che non è affatto facile comprendere l'altro: egli può agire o in conformità a quell'unità di senso che è la sua psiche o in modo inedito e magari contrastante rispetto a quanto si credeva di aver colto di essa.

Il corpo proprio estraneo è poi anch'esso portatore del fenomeno espressivo, traduce cioè i propri sentimenti, pensieri e desideri ecc. in manifestazioni fisiche tendenzialmente riconoscibili – la gioia, ad esempio, viene solitamente espressa sorridendo, la rabbia serrando i pugni ecc. Ed è proprio tramite l'osservazione dell'estrinsecazione di tale fenomeno nella somaticità che possiamo riconoscere il corpo altrui come portatore di una vita psichica pari alla nostra. Ma come funziona, secondo Stein, questo processo di comprensione dell'espressività?

Se "vedo" la vergogna "nel fatto" di arrossire o il disappunto in quello di aggrottare la fronte o l'ira nell'atto di stringere il pugno, mi si dischiude un altro ambito della psiche. Qui vedo una cosa attraverso l'altra. Nel nuovo fenomeno, lo psichico non è co-percepito soltanto assieme a ciò che appartiene al corpo proprio, bensì l'uno viene espresso attraverso l'altro, ossia il vissuto e la sua espressione stanno in un rapporto [...] simbolico¹⁴.

Tra vissuto ed espressione vi è insomma un rapporto di tipo essenziale, significativo e simbolico. Il che significa, in primo luogo, che è il senso, l'essenza del sentimento stesso a motivare l'assunzione di una certa forma espressiva piuttosto che di un'altra – si tenga presente che è proprio questo fatto che ce la rende in linea di massima intelligibile: l'espressione ha un significato, per così dire, traducibile nel linguaggio universale del corpo, facilmente apprezzabile dall'esterno. Ma cosa vuol dire esattamente che tra vissuto ed espressione vi è un rapporto simbolico? Ora, va preliminarmente evidenziato che la peculiarità del simbolo rispetto al segno è che il primo non è soltanto un tema che rinvia a un altro di maggiore interesse e rilevanza, come nel caso del fumo e del fuoco (se vedo il fumo, so che c'è anche il fuoco). "Il fatto che la tristezza 'sia-data-insieme' all'espressione triste del volto è un'altra cosa:

¹⁴ *Ivi*, p. 174.

l'espressione triste del volto [...] è una sola cosa con la tristezza", ne è "il lato esteriore"; esse costituiscono pertanto "un'unità naturale"¹⁵. Le funzioni di simbolo e segno vengono tuttavia a coincidere nell'esteriorizzazione intenzionale, ossia quando ci si serve dell'aspetto esteriore per rendere nota l'emozione agli altri. Ciò constatato, possiamo affermare che comprendere un'emozione significa in sostanza penetrare i nessi significativi dello psichico, ricostruire il fluire dei vissuti tramite il loro aspetto esteriore, che è appunto carico di una sensatezza espressiva più o meno direttamente e immediatamente coglibile per gli altri. Questa penetrazione negli antri dello psichico altrui, se approfondita e protratta nel tempo, ne dovrebbe pertanto svelare il carattere. Siccome la sensatezza espressiva, o 'significatività', è anche manifestazione di qualità psichiche personali¹⁶, con il succedersi di tanti atti empatici che o trovano conferma o vengono di volta in volta smentiti e corretti, si possono infatti categorizzare vissuti e nessi significativi come manifestazioni delle individuali caratteriali di un determinato soggetto, le quali fungeranno altresì da base per ulteriori atti empatici. In altri termini, è solo mediante l'empatia emotiva che è possibile farsi un'idea sulle caratteristiche personali dell'altro e, una volta riordinate tutte queste informazioni in un quadro generale coerente, interpretarne più accuratamente espressioni vecchie e nuove. Per quanto vero, ciò non significa che nell'interpretazione delle espressioni fisiche non insorgano difficoltà né impedimenti. Vi sono infatti molti fenomeni espressivi percettivamente simili, ma che hanno significati profondamente diversi; si può, ad esempio, arrossire per rabbia, per vergogna o per uno sforzo. E, nonostante il fenomeno psicofisico che produce il rossore sia sempre l'affluire del sangue al viso, esso viene vissuto in maniera differente di caso in caso. È inoltre possibile – per un bravo attore, piuttosto semplice – simulare un'emozione celando ciò che si prova veramente¹⁷.

Significato della costituzione dell'individuo estraneo per il proprio

A ben vedere, l'esperienza dell'estraneo non genera soltanto una conoscenza sull'altro e sul mondo circostante, ma è anche cruciale per accrescere la consapevolezza che si ha di sé e scoprire la natura relazionale dell'identità. L'esperienza dell'io proprio è invero costitutivamente segnata dall'incompletezza e dalla frammentarietà: per via della sua situatezza, questa nostra corporeità animata non ci consente di per sé di attingere integralmente né alla realtà 'esterna' né a quella relativa al proprio corpo, di cui neanche lo specchio riesce a offrirci un'immagine piena. Un io assoluto, sicuro di sé che pone se stesso e il Non-Io non trova più spazio nel contemporaneo, dove emerge per converso una soggettività costitutivamente determinata e dipendente dall'alterità:

La costituzione dell'individuo estraneo è la condizione per la piena costituzione dell'individuo proprio sia per quanto riguarda gli strati inferiori (nel considerare il corpo proprio come centro di orientamento) sia negli strati superiori. Se ci prendiamo in considerazione nella percezione

¹⁵ *Ivi*, p. 176.

¹⁶ "Uno sguardo d'ira, ad esempio, tradisce un carattere violento" (*Ivi*, p. 143).

¹⁷ *Ibidem*.

interna, ossia se consideriamo il nostro Io psichico e le sue proprietà, ciò vuol dire che noi vediamo noi stessi come vediamo un altro e come un altro vede noi¹⁸.

L'altro è così fondamentale perché il soggetto tendenzialmente non si rapporta alla propria esperienza vissuta con l'intento di oggettivarla, rivolgendole cioè la propria attenzione e riflettendoci su in vista di una valutazione. Ma lo fa molto più facilmente con la vita psichica estranea, che sin da principio gli si pone dinnanzi con la propria corporeità come un oggetto da conoscere. Questa conoscenza, benché sempre parziale e potenzialmente erronea, è dunque la chiave d'accesso a una migliore conoscenza della mia interiorità stessa, perché cogliendo quel corpo “come un mio simile” giungo per giunta a considerare me stesso come un Oggetto simile a lui¹⁹.

Le implicazioni di questa “scoperta” sono varie e articolate su più livelli. In prima battuta, si attesta la possibilità di quel tipo di empatia sensoriale che sta alla base della costituzione intersoggettiva del mondo, da cui risulta che il mondo non è né il proprio né quello dell'altro, bensì il prodotto del relazionarsi di prospettive differenti in linea di massima ugualmente legittime. I due mondi (l'uno percepito originariamente, l'altro ottenuto empaticamente) sono invero il medesimo percepito da prospettive diverse ma correlate perché appartenenti a esseri simili, rientranti nel tipo corpo umano²⁰.

Il livello più elevato di apprensione dell'esperienza altrui è costituito, per Stein, dalla cosiddetta “simpatia riflessiva”, mediante la quale è possibile cogliere empaticamente gli atti in cui si costituisce per l'altro il nostro individuo. Adottando il suo punto di vista, si guarda alle proprie espressioni corporali per scorgervi la vita psichica superiore che le anima. Cosa che ciascuno può indubbiamente fare anche da sé mediante la semplice percezione interna/riflessione; correndo, però, il rischio di essere troppo autoreferenziale, poiché tale operazione, essendo completamente condotta nel foro interiore, può portare a obliare certi aspetti coglibili solo dall'esterno. Non è un mistero che un altro possa talvolta giudicarci in modo più aderente al reale di noi stessi. Ciò non significa che dobbiamo rinunciare all'introspezione, bensì che percezione interna ed empatia possono lavorare sinergicamente “per rendere me più chiaro a me stesso”²¹.

Questa operazione di oggettivazione consente insomma di vedere sia gli oggetti fisici sia l'individuo psichico proprio in tanti modi diversi quanti sono i soggetti che li esperiscono e di mettere in relazione tali prospettive. In un certo senso noi e il nostro mondo diveniamo allora “Uno, nessuno, e centomila”. Il che potrà anche avere un sapore relativistico, ma sicuramente meno egoriferito e parziale rispetto a quello dell'immagine del mondo solipsisticamente costituita; sia il mondo sia l'identità del singolo posseggono, in realtà, una natura eminentemente relazionale: per costituirsi pienamente necessitano dell'apporto di varie soggettività e il confronto dialettico tra molteplici prospettive. Insomma, l'altro è rilevante: per la costituzione dell'individuo psichico, perché è solo in quanto si vedono in lui comportamenti simili ai propri che si può riconoscere eo ipso sia l'altro sia se stessi come individui;

¹⁸ *Ivi*, pp. 190-191.

¹⁹ *Ivi*, p. 191.

²⁰ *Ivi*, pp. 148-160.

²¹ *Ivi*, p. 192.

per quella del mondo intersoggettivamente condiviso, giacché solo se ci si sincera del fatto che egli possiede le stesse strutture percettive e cognitive si può dare credito alla sua visione delle cose e metterla a confronto con la propria.

Empatia come comprensione delle persone spirituali. Lo spirito e il mondo dei valori

È in certa misura già emerso che la coscienza non è mera natura fisica causalmente condizionata e che essa trascende dunque la dimensione naturale, caratterizzandosi come spirito. Innanzitutto, perché ha come correlato un mondo che le si offre e che, al contempo, si costituisce in essa – mediante gli atti percettivi, come natura fisica; nel sentire, come mondo dei valori. Secondariamente perché, nell’ambito della volontà, è generativa, ossia in grado di dare realtà e consistenza al suo correlato, il voluto. Per dirla con Kant, l’uomo pare allora un essere antinomico, a metà tra fenomeno e noumeno. Poiché egli da una parte, in quanto essere psicofisico, soggiace alle leggi della natura; dall’altra sembra al contrario capace di azioni spontanee per spiegare le quali bisogna ammettere, accanto alla causalità secondo le leggi di natura, anche una causalità mediante libertà.

Ma che cos’è il mondo di valori? Vediamolo con Husserl. Nell’“atteggiamento personalistico”²², le cose che popolano il nostro mondo, o meglio, il nostro “ambiente” (*Umwelt*) si mostrano già da sempre dotate di significato: non sono soltanto oggetti di interesse teoretico, percepibili mediante i sensi, conoscibili e obiettabili mediante l’intelletto; sono anche enti cui viene socialmente attribuito (e culturalmente tramandato) un significato pratico, un valore che viene avvertito emotivamente dal singolo soggetto esperiente e generalmente condiviso dai suoi simili – siano essi parte di una comunità specifica o l’umanità intera. Scrive, infatti, Stein: “nella gioia il Soggetto ha di fronte a sé qualcosa di gioioso, nel timore qualcosa di terribile, nella paura qualcosa di minaccioso”²³. Il sentimento non ricopre semplicemente l’oggetto percepito con un nuovo strato, ma dischiude proprio un nuovo tipo di oggetti, le “oggettualità assiologiche”. Esso rivela la significatività, l’utilità e l’affettività delle cose, permettendoci così di vivere in un mondo umano, anziché popolato soltanto da cose da conoscere spassionatamente. Siffatte oggettualità sono dunque dei beni che rappresentano per ciascun soggetto delle possibilità pratiche rispetto a cui egli deve decidere come rapportarsi. In sintesi, tale razionalità pratica funziona all’incirca così: se avvertiamo qualcosa come bello o buono ed esso si rivela possibile/afferrabile/realizzabile, sentiamo il desiderio – assolutamente razionale – di perseguirlo. In questa situazione l’uomo non è, però, logicamente necessitato: non ci sono valori in sé, ma relativi ad altri²⁴; c’è dunque una gerarchia assiologica in base alla quale ciascuno comprende quali valori perseguire nella situazione in cui si viene

²² Sulla differenza rispetto a quello personalistico si veda: *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, trad. it., di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino 2002, pp. 179-215.

²³ Stein, *op. cit.*, p. 196.

²⁴ Edmund Husserl, *Lineamenti di etica formale*, trad. it., Paola Basso e Paolo Spinicci, Le Lettere, Firenze 2002, p. 98.

a trovare di volta in volta. Pertanto, non tutto ciò che viene sentito come un valore/bene va perseguito; idealmente, per essere veramente morali, bisognerebbe sempre realizzare il migliore tra i beni raggiungibili²⁵. Questa adesione al bene superiore è, tuttavia, una motivazione razionale, non meccanica: è invero assolutamente possibile che il soggetto decida deliberatamente di ignorarlo e agire in senso contrario e, quindi, irrazionalmente. Il prezzo da pagare per questa libertà è il senso di colpa, un sentimento che può essere provato appunto solo da un soggetto razionale dotato di una coscienza morale. A testimoniare è, ad esempio, la condizione emotiva di Agostino nell'ottavo libro delle *Confessioni*; malgrado considerasse la vita consacrata a Dio il Bene supremo a cui subordinare tutto il resto, seguiva a condurre un'esistenza viziosa, schiacciato dal peso dell'abitudine, del peccato originale, nonché dal senso di colpa.

Nonostante la consueta consonanza tra teoria husserliana e steiniana, il vero ispiratore delle presenti analisi sul concetto di "persona" è – lo cita Stein stessa – Scheler²⁶, il quale ha anche affrontato diffusamente il problema, a esso connesso, della gerarchia dei valori. Per quanto riguarda la formulazione del concetto di persona²⁷, possiamo sinteticamente dire che essa è unità ontologica e fondamento di atti di varia natura; non è sostanza come l'*hypokeimenon* aristotelico, bensì centro e unità di atti che si dà solo negli atti stessi: l'intera persona è contenuta e varia in ogni atto concreto, senza, però, esaurirsi in esso. Ciò significa che, presentando una certa dinamicità e mutevolezza, la persona non può essere reificata, ridotta a una sostanza intellettualmente conoscibile, ma può essere soltanto vissuta, colta nei suoi atti, nelle espressioni corporee e, in modo ancora più diretto ed esplicito, nella comunicazione verbale.

Per quanto concerne invece la formulazione di una gerarchia dei valori, è necessario sottolineare in via preliminare che per Scheler un bene è una cosa materiale interamente permeata da un valore. E i valori sono unità di significato che si manifestano a noi negli atti emotivi previo il coglimento di un bene; essi sono altresì gerarchicamente ordinati secondo un criterio di importanza crescente che parte dal livello base del piacere per culminare, infine, nel sacro. Da ciò ne consegue che il giudizio morale è fondato sulla percezione emozionale di un valore, la quale è resa possibile fondamentalmente dai sentimenti di amore e odio. Ora, è proprio in base al genere del suo "ordo amoris" – così si chiama il quadro complessivo di tendenze e avversioni – che il singolo accorda la propria preferenza a certi valori piuttosto che ad altri; se nell'amore si dà un certo trasporto emotivo, un'apertura che lo spinge a prediligere e perseguire il valore avvertito, nell'odio, invece, si dà una chiusura che conduce a negarlo. È per questo che il filosofo sostiene che sapere cosa ami un uomo permette di gettare uno sguardo sul nucleo della sua persona, di farci comprendere la natura del suo carattere²⁸.

²⁵ *Ivi*, p. 150.

²⁶ Filosofo e docente di cui ella ascolta le conferenze a Gottinga tra 1913 e 1916.

²⁷ Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di Giancarlo Caronello, Edizioni San Paolo, Roma 1995, pp. 473-476.

²⁸ Max Scheler, *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, a cura di Vittorio d'Anna, Franco Angeli, Milano 2008, p. 109.

Gli aspetti che emergono solo in Scheler e Stein sono quindi il concetto di “profondità della persona” e la relazione tra la costituzione della persona e il sentire assiologico. Per Stein, la persona si costituisce, infatti, nei suoi vissuti emotivi. Se negli atti teoretici (percepire, rappresentare, pensare assertivo e deduttivo ecc.) il soggetto tende a dissolversi nella contemplazione dell’oggetto e non si accorge di sé, nel sentire, invece, egli “non vive solo degli Oggetti, ma vive anche se stesso, e vive i sentimenti come provenienti dalla profondità del suo Io”²⁹. I sentimenti ci rivelano dunque le proprietà personali e i valori del soggetto. C’è una precisa corrispondenza, o meglio, un rapporto essenziale tra gerarchia dei valori, sentimenti assiologici e strati dell’io personale: i sentimenti assiologici intenzionano i valori, disvelando così i vari strati dell’io personale, “per cui ogni passo avanti nel regno dei valori è simultaneamente una conquista nel regno della propria personalità. Questa correlazione rende possibile una legalità razionale dei sentimenti, il loro ancoraggio nell’io e una decisione in quest’ambito tra ciò che è ‘giusto’ o ‘sbagliato’”³⁰. In definitiva, anche secondo la filosofa il nostro volere è sempre ‘motivato’ da un sentimento, suscitato da un oggetto che viene avvertito come un bene da prediligere. Vi è dunque un nesso essenzialmente razionale, significativo e, quindi, intelligibile ed empaticamente comprensibile tra i vissuti, le espressioni corporali e le azioni del soggetto spirituale che ne disvela le caratteristiche personali³¹.

La dottrina tipologica: un nuovo fondamento per le scienze dello Spirito

Si è visto che per empatizzare appieno con qualcuno comprendendone le scelte esistenziali è necessario concepirlo come persona: centro e unità di atti facente parte di un ambiente per lei significativo dal punto di vista culturale, emotivo e valoriale, che è in parte ereditato e in parte continuamente riconfigurato e arricchito di nuovi significati grazie al contributo di ciascuno. Ogni atto volitivo conferisce infatti realtà al voluto e “l’intero nostro ‘mondo della cultura’, tutto quel che la ‘mano dell’uomo’ ha formato, tutti gli oggetti d’uso, tutte le opere dell’artigianato, della tecnica, dell’arte sono [precisamente questo: il] correlato dello spirito divenuto realtà”³². Secondo le indicazioni di Dilthey – fatte proprie da Stein –, le “scienze dello spirito” (*Geistwissenschaften*) si occupano precisamente dello studio delle sue opere, della loro genesi e della relazione che hanno con il contesto in cui hanno visto la luce. A differenza delle “scienze della natura” (*Naturwissenschaften*), quelle dello spirito mirano a “comprendere” (*Verstehen*), anziché “spiegare” (*Erklären*), gli esseri umani e i fatti socioculturali di loro produzione: non forniscono spiegazioni di tipo causale, bensì una “comprensione post-vissuta” in cui “un Soggetto spirituale coglie empaticamente un altro Soggetto e si porta a datità il suo operare”³³. La loro comprensione ha insomma come conditio sine qua non lo sforzo di concepire la società

²⁹ Stein, *op. cit.*, p. 205.

³⁰ *Ivi*, p. 208.

³¹ *Ivi*, p. 218.

³² *Ivi*, p. 196.

³³ *Ivi*, p. 218.

come un insieme unitario e condiviso di esperienze di vita in cui bisogna, per così dire, immergersi perché c'è una sorta di solidarietà originaria tra soggetto e oggetto: in queste discipline, la vita conosce la vita e l'uomo conosce l'uomo. Il che vuol dire che il mondo socioculturale viene conosciuto solo dall'interno attraverso un meccanismo di immedesimazione empatica. Ciò constatato, aggiungerei allora che, se è vero che la comunità (*Gemeinschaft*) è analoga alle personalità individuali³⁴, vale anche l'inverso: per comprendere appieno il singolo, bisogna conoscerne l'ambiente, vedere come si pone rispetto a esso, qual è il suo modo di stare al mondo ecc.

Un'altra intuizione diltheyana da riprendere e sviluppare è, per Stein, quella secondo cui anche gli spiriti, al pari delle cose naturali, hanno una struttura soggetta a leggi eidetiche; si tratta “dei tipi ideali di cui le personalità storiche appaiono come realizzazioni empiriche”³⁵, per acquisire i quali, l'empatia, essendo il vissuto originario in cui cogliamo non-originariamente la persona estranea, è il miglior strumento di cui disponiamo. Il tanto agognato fondamento ontologico delle scienze dello spirito potrebbe quindi essere – suggerisce la filosofa – “una compiuta dottrina tipologica”, basata a sua volta su una dottrina della persona e su una precedente dottrina assiologica³⁶. Per individuare e mettere bene a fuoco i tipi possibili di persone è infatti essenziale tenere presente la correlazione tra persona e valori in base a cui questi ultimi modellano la nostra personalità e svelano pertanto i vari strati dell'io personale. Questi tipi si differenziano in base a come le persone sentono e perseguono i valori, scegliendo o meno i beni materiali che li incarnano. Come sostenuto già da Scheler, l'uomo virtuoso è colui che sente spontaneamente e genuinamente i valori in modo conforme alla loro gerarchia ideale, che persegue il Bene non perché costretto da un astratto “tu devi!”, ma perché lo avverte da sé come il valore supremo³⁷. Gli altri tipi si distinguono da quello che il filosofo considera perfetto dell’“anima bella” per via di una diversa gerarchia dei valori, caratterizzata da un ordine differente e/o da omissioni, nonché da variazioni nell'intensità e/o nelle forme d'espressione del sentire. Differenze, queste, determinate dalla “struttura personale”, quel nucleo immutabile dell'anima individuale formatosi in un certo modo anziché in un altro perché influenzato dal corpo proprio e da circostanze ambientali esterne, quali la cultura e il tipo di educazione ricevuta. “La struttura personale” – scrive in proposito Stein – “delimita un ambito di possibilità, di variazioni nell'interno del quale la sua reale espressione può evolversi ‘secondo le circostanze’”³⁸. Se l'espressione e il sentire individuale hanno a disposizione una gamma limitata di variazioni, l'individuo empirico non sarà mai portato “a sentire un valore per il quale gli manchi il correlativo strato personale”³⁹. Egli non potrà, insomma, acquisire un nuovo strato, ma soltanto pervenire alla graduale scoperta di ulteriori strati già presenti in lui ma nascosti “in interiore homine”. Siccome sono ancora una volta l'ambiente circostante e i sentimenti d'amore e odio nei confronti dei suoi oggetti a determinare quali strati

³⁴ Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano*, cit., p. 120.

³⁵ Stein, *op. cit.*, p. 201.

³⁶ *Ivi*, p. 217.

³⁷ Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., pp. 295-296.

³⁸ Stein, *op. cit.*, p. 219

³⁹ *Ivi*, p. 220.

hanno occasione di disvelarsi, l'individuo empirico sarà allora "una realizzazione più o meno perfetta della persona spirituale"⁴⁰. Si potrebbe dunque affermare in termini aristotelici che, per Stein, la persona concreta è potenza che non è detto giunga all'atto – talvolta per poco, talaltra mancando completamente l'obiettivo di "diventare una personalità". Tutto ciò – si badi – non vuol dire che il tipo assorbe completamente il singolo entro di sé cancellandone l'individualità. Anzi, proprio il fatto che la persona empirica può aderirvi più o meno fedelmente la rende unica e insostituibile; l'uomo non è un semplice esemplare della specie *Homo sapiens* come un larice lo è della famiglia delle Pinacee – la differenza è lampante. Comunque, se la persona empirica è una realizzazione della persona spirituale, per comprenderne un'espressione, un gesto o un'azione non è sufficiente cogliere empaticamente il singolo vissuto; bisogna accorgersi che esso è in una relazione significativa e di carattere derivativo con la struttura globale della persona, la quale è a propria volta connessa all'ambiente nelle modalità accennate poc'anzi.

Al contrario di quanto si potrebbe credere a questo punto, le differenze nella struttura personale non sono un impedimento di principio al coglimento della personalità altrui. La capacità di comprendere che un valore a noi personalmente estraneo possa essere sentito come significativo da un altro ci appartiene. È indubbiamente più semplice portarsi a "visione riempiente", tramite "appresentazione", un vissuto compatibile con la propria struttura personale. Ciononostante, è comunque possibile portarsi a datità anche ciò che vi si oppone. Come? "Al modo della vuota rappresentazione"⁴¹, dove non c'è riempimento intuitivo dei propri atti di coscienza. Si giunge così a empatizzare un'apprensione assiologica che motiva l'agire altrui al cui correlato non abbiamo, però, accesso. L'esempio fornito da Stein dell'ateo che si sforza di comprendere il sacrificio del credente richiama subito alla mente quello di Johannes de Silentio che tenta di accompagnare con l'immaginazione Abramo nel viaggio al monte Moria per capire che cosa avesse provato quando Dio gli chiese di sacrificare quanto avesse di più caro al mondo: il suo unico figlio⁴². Un delitto perpetrato nei confronti di colui verso cui si ha peraltro l'obbligo di amarlo come se stessi non può di certo non scandalizzare l'uomo comune. Quest'ultimo – se seguiamo il ragionamento di Stein – non può realmente sentire il valore percepito invece dall'uomo autenticamente religioso, che crede amorosamente e obbedisce con fiducia al comando divino, anche se paradossale e scandaloso per la ragione. Sebbene non riesca né a viverlo originariamente né ad appresentarselo immaginificamente, egli può a ogni modo sforzarsi di contemplare seriamente questa possibilità esistenziale, di pensarsi calato in quella situazione per capire come giudicare da un punto di vista morale quel tipo di vita. Con questo accostamento non si vuol certo sostenere che Stein richieda un grado così elevato di compartecipazione emotiva alla vicenda esistenziale altrui, tutt'altro: l'empatia, nella sua ottica, non è propriamente un "mettersi nei panni di" un altro; è piuttosto un rendersi conto di ciò che egli ha dovuto affrontare e con quale stato d'animo l'abbia fatto. È inoltre un cercare di comprendere che

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, p. 226.

⁴² Søren Kierkegaard, *Timore e Tremore*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2020, pp. 190-349.

il suo agire è coerente con l'orizzonte valoriale e, dunque, la struttura personale a lui propri. Operazione, secondo lei, attuabile anche da chi ha una gerarchia assiologica altrimenti ordinata – a patto che si sforzi di rivolgere lo sguardo all'altro da sé. Se l'uomo comune non presta realmente attenzione al vissuto di Abramo e lo giudica frettolosamente a partire da se stesso, dalla “propria struttura individuale di vissuto”⁴³, probabilmente lo liquiderà come un folle criminale senza comprenderne affatto il dramma e le motivazioni dietro la scelta compiuta. L'empatia serve, dunque, a non chiudersi nella prigione della propria individualità, a estenderne potenzialmente all'infinito il perimetro, raffrontandola a quella altrui. Ricapitolando:

Essa [...] ci rende chiaro, in quanto empatia di strutture personali diversamente formate, quel che non siamo e quel che siamo in più o in meno rispetto agli altri. Con ciò è dato al tempo stesso, oltre all'autoconoscenza, un importante aiuto per l'autovalutazione. Il fatto di vivere un valore è fondante rispetto al proprio valore. In tal modo, con i nuovi valori acquisiti per mezzo dell'empatia, lo sguardo si dischiude simultaneamente sui valori sconosciuti della propria persona. [...] Con questo impariamo a valutare di quando in quando noi stessi giustamente, dal momento che viviamo attribuendo a noi maggiore o minore valore in confronto agli altri⁴⁴.

Sembra sia allora possibile affermare che nell'empatia c'è un “doppio movimento” di uscita da sé e ritorno a sé⁴⁵ e che questo momentaneo soggiorno presso l'altro consente di guardare la realtà con occhi diversi, non più fissi sulla propria singolarità, bensì pregni anche della prospettiva altrui.

Sentire, comprendere e rispondere. Il portato etico dell'empatia

A questo punto della trattazione si sarà presumibilmente compreso che l'empatia è semplicemente “il rivelarsi all'io dell'esperienza dell'altro come estranea e non come propria”⁴⁶, che di per sé porta soltanto alla constatazione del fatto che l'altro “è un centro di esperienza autonomo e differente rispetto al mio”⁴⁷, e che, di conseguenza, vi è una pluralità di soggetti tra loro distinti e non riducibili l'uno all'altro. Ma se l'atto empatico è di per sé neutro, sta dunque a noi decidere, di volta in volta, come sfruttare la potenzialità a esso sottesa, ossia l'opportunità di trascendere la propria situazione di partenza e incontrare l'altro in vista dell'ampliamento della conoscenza di quest'altro, di sé e del mondo condiviso. Catalizzando la nostra attenzione su di lui, l'empatia consente invero di riconoscerne per lo meno la comune appartenenza all'umanità e, quindi, di apprezzare: la condivisione di caratteristiche psicofisiche, intellettive, emotive e spirituali di base simili, nonché il fatto che egli abbia, esattamente come noi, pensieri, desideri, fini, speranze e progetti da realizzare ecc. suoi propri; e, nei casi di maggiore applicazione, di comprenderne da vicino (immergendosi immaginativamente nello stesso contesto) le scelte esistenziali per poi confrontarle con le proprie, saggiando così la bontà morale di entrambe. Possibilità che

⁴³ Stein, *op. cit.*, p. 227.

⁴⁴ *Ivi*, p. 228.

⁴⁵ Boella, *Sentire l'altro*, cit., p. 41.

⁴⁶ Laura Boella, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, pp. 84-85.

⁴⁷ *Ivi*, p. 102.

può, tuttavia, essere realmente colta soltanto se non ci si basa esclusivamente su una strategia interpretativa egoriferita, bensì sforzandosi di fare momentaneamente (e fittiziamente) propria la prospettiva altrui.

Ora sorge, però, spontaneo andare oltre l'intento dichiarato di Stein di chiarire che cos'è e come funziona l'empatia, chiedendosi se questo genere di sensibilità di base possa avere delle ricadute pratiche. Appurato che quello dell'empatia è certamente un problema trascendentale, che riguarda cioè primariamente la condizione di possibilità del nostro rapportarci reciproco, e non direttamente la sua qualità morale, rimane purtuttavia da vagliare la questione del suo portato etico-politico, la quale sembra vada enucleata innanzitutto domandandosi come ci si possa porre proficuamente in relazione con gli altri e condividere in maniera costruttiva il più o meno ristretto ambiente comune (i gruppi sociali/politici/culturali ecc. d'appartenenza) e finanche il mondo intero, che è innegabilmente segnato da profonde differenze e aspri contrasti.

Si potrebbe invero dire, con Scheler, che l'uso che facciamo della capacità empatica ci definisce come individui, ma anche come membri di una comunità e financo cittadini del mondo. Sulla base di questo assunto, il fenomenologo individua, infatti, tre tipi fondamentali di soggetti: l'"insensibile", letteralmente: un soggetto che non sente nemmeno il vissuto altrui; il "brutale", che ne è invece perfettamente in grado, ma se ne disinteressa; il "crucele", ossia colui che sente e prova piacere nel vedere l'altro soffrire e che addirittura sfrutta la propria competenza empatica per incrementare e prolungarne le sofferenze⁴⁸. Se la terza tipologia di persona ha dei tratti decisamente patologici e perversi, le prime due non necessariamente: è perfettamente normale non essere sempre sensibili e ricettivi a tutti gli stimoli cui siamo costantemente esposti. Spesso – riconosce anche Stein – dei tre gradi di attuazione dell'atto empatico ci si accontenta di quelli meno elevati: notata l'espressione esteriore del vissuto altrui, o si distoglie subito l'attenzione o se ne dà un'interpretazione superficiale e immediata che riconduce acriticamente ciò che appare oscuro e variamente interpretabile al chiaro, all'univoco, il singolo uomo al suo tipo ideale e/o al gruppo di appartenenza – come se i suoi caratteri non si presentassero invece con diversi gradi d'intensità e sfumature, nonché come combinazioni, commistioni e/o sovrapposizioni, talvolta anche contraddittorie, di vari tipi. Se ci si pensa, è proprio questa la normalità delle nostre interazioni quotidiane: l'essere segnate dall'immediatezza, dalla frettezza e dalla tendenza a iper-semplificare il caos del reale. È invero molto più raro – perché arduo e dispendioso – che ci si fermi a riflettervi su, cercando di figurarsi con precisione e analizzare tutti gli elementi in gioco. E, siccome non potrebbe essere altrimenti per una questione di economia delle risorse cognitive e attentive, il problema morale non è, dunque, se a tratti capita di essere poco sensibili, un po' meschini o persino crudeli⁴⁹, bensì se questa disattenzione e questa bassezza non sono sporadiche e/o momentanee, ma si verificano così spesso da poter essere annoverate tra i tratti che costituiscono la personalità del soggetto in questione –

⁴⁸ Max Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Gianfranco Morra, Città Nuova Editrice, Roma 1980, pp. 60-61.

⁴⁹ Sul rapporto tra empatia e crudeltà si veda: Donise, *Critica della ragione empatica*, cit., pp. 209-267.

Scheler parla infatti di persone che si rivelano costantemente insensibili, noncuranti o brutali: di habitus consolidati, non di atteggiamenti occasionali.

Come fare, dunque, a mettere l'empatia concretamente al servizio di una moralità che non sia vuota e stereotipata, se non addirittura perversa e corrotta? Una prima raccomandazione potrebbe essere quella di lavorare sul proprio atteggiamento, perseverando nello sforzo di prestare veramente attenzione all'altro, per disporsi correttamente a interpretare e comprendere meglio poi. Questi ultimi sono invero atti più complessi rispetto al mero rendersi conto dell'emersione del vissuto altrui, di cui siamo quasi tutti naturalmente capaci; essi esigono dunque una certa preparazione e un certo impegno. Se il primo grado di attuazione dell'empatia richiede, infatti, soltanto che, quando tale vissuto ci si presenta dinanzi, si mantenga l'attenzione giusto il tempo di registrarne mentalmente la presenza, il comprendere richiede un tipo di lettura piuttosto laborioso, che sia sì in grado di decifrare vissuti e intenzioni dietro determinate azioni, ma che sappia anche collocarle nel più vasto quadro della struttura personale e ambientale; il tutto, però, senza avere una fede cieca e assoluta nei risultati dell'indagine, che vanno sempre relativizzati, revocati in dubbio e confrontati con altre ipotesi esplicative. Per approssimarci alla verità, dobbiamo pertanto imparare a stare dentro la complessità dell'essente e delle sue manifestazioni e, ancora prima, sforzarci di effettuare un'indagine il più possibile onesta su di noi, chiedendoci quali presentimenti e pregiudizi sono all'opera quando entriamo in relazione con l'altro e perché il suo vissuto ci suscita determinate reazioni (indifferenza/paura/repulsione, ma anche interesse e coinvolgimento eccessivi, spinti sino all'identificazione e all'appropriazione). Dovremmo inoltre cercare di capire con quale finalità ci stiamo rapportando con lui; se ciò che vogliamo da quell'incontro è una reale conoscenza dell'altro nella sua specificità o semplicemente acquisire informazioni con cui piegarlo alle nostre esigenze e/o soddisfare il nostro ego. Tutto questo è rilevante perché, laddove è possibile e richiesto, è auspicabile che a quel sentire in cui consiste l'empatia segua una risposta: genuinamente simpatetica e accogliente, se il vissuto è positivo; compassionevole, se è negativo, spiacevole e/o immeritato.

Insomma, è vero che l'empatia non ha forza né costrittiva né normativa, non è cioè né direttamente motivante all'azione né in grado di indicarne la qualità. Nondimeno, se coltivata nel modo giusto e praticata con costanza e a più livelli, sfruttando tutte le nostre risorse emotive e cognitive – specie quelle immaginifiche di immedesimazione –, può rivelarsi un'ottima risorsa da cui partire per edificare un sé attento e responsivo alla realtà sociale che lo circonda. Un sé che peraltro ricorda molto da vicino proprio quello di Stein, la quale non è un caso avesse prestato servizio volontario nella Croce Rossa allo scoppio della Prima Guerra Mondiale; scritto una lettera a papa Pio XI per esortarlo a condannare l'hitlerismo; lottato per il riconoscimento della pari dignità sociale di donne ed ebrei. Se la cifra della sua personalità era, come scrive Ales Bello, “il mettere armonia”⁵⁰ riconciliando in sé gli opposti in modo non

⁵⁰ Angela Ales Bello, *Lettera a Pio IX*, in Ead., Edith Stein, *Vado per il mio popolo*, Castelvechchi Editore, Roma 2020, p. 75.

contraddittorio⁵¹, ciò era probabilmente dovuto proprio a questa sua grande capacità di sentire e comprendere l'umanità dell'altro.

In conclusione, a dispetto del fatto che il processo che porta dal semplice sentire alla comprensione e, infine, a una risposta morale non è di certo immediato, è altrettanto vero che senza empatia non si potrebbe proprio dare alcun esito prosociale; essa ne è la ragione, se non sufficiente, quantomeno necessaria: per poter reagire adeguatamente persino a un semplice stimolo emotivo, è invero fondamentale averlo precedentemente colto, interpretato e compreso correttamente.

Dal momento che l'empatia, intesa come dispositivo di comprensione della dimensione psicologica, valoriale e spirituale dell'individuo, implica una costante dialettica tra il proprio e l'altrui, il familiare e l'estraneo, il simile e dissimile, il particolare e l'universale ecc., essa si rivela inoltre una facoltà essenziale per la convivenza umana – soprattutto in un contesto plurale e interculturale come il nostro. Riconoscere e comprendere l'altro è invero il primo passo per costruire relazioni interpersonali e sociali più eque e responsabili in un mondo in cui attualmente la divisione, l'incomprensione e financo la riduzione dell'altro da fine in sé a semplice mezzo sembrano invece prevalere. Ripensare l'empatia significa dunque, in ultima istanza, rivedere il nostro modo di stare insieme, rendendo l'ambiente comune il luogo in cui individuale e collettivo possano armonizzarsi.

Bibliografia

Boella, Laura 2018, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Boella, Laura 2025, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Donise, Anna 2020, *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna.

Husserl, Edmund 2002, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, trad. it., di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino.

Husserl, Edmund 2002, *Lineamenti di etica formale*, trad. it., Paola Basso e Paolo Spinicci, Le Lettere, Firenze.

Kierkegaard, Søren 2020, *Timore e Tremore*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano.

⁵¹ Edith Stein, o meglio, suor Teresa Benedetta della Croce muore infatti ad Auschwitz (1942) in quanto ebrea di nascita, condividendo dunque la sorte del suo popolo, cui rimase indissolubilmente legata nonostante la conversione al cattolicesimo.

Scheler, Max 1980, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di Gianfranco Morra, Città Nuova Editrice, Roma.

Scheler, Max 1995, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di Giancarlo Caronello, Edizioni San Paolo, Roma.

Scheler, Max 2008, *Scritti sulla fenomenologia e l'amore*, a cura di Vittorio d'Anna, Franco Angeli, Milano.

Stein, Edith 2020, *Vado per il mio popolo*, a cura di Angela Ales Bello, Castelvecchi Editore, Roma.

Stein, Edith 2023, *Il problema dell'empatia*, a cura di Elio Costantini ed Erika Schulze Costantini, Studium, Roma.