

Il paesaggio sociale: essenza e forme degli atti di empatia

1. Introduzione

In questo articolo parto dalla tesi fenomenologica che attribuisce all'empatia [*Einfühlung*] un ruolo fondamentale rispetto alla pluralità dei fenomeni intersoggettivi e collettivi che caratterizzano il paesaggio sociale. Questa tesi risale alle fenomenologie dell'empatia e della simpatia elaborate da Edith Stein e da Max Scheler, rispettivamente in *Sul problema dell'empatia* [*Zum Problem der Einfühlung*] (1917) e in *Essenza e forme della simpatia* [*Wesen und Formen der Sympathie*] (1913/23)¹. Secondo questa tesi l'empatia è l'atto fondamentale del paesaggio sociale, abitato da individui psico-fisici e personali, perché è l'atto in virtù del quale ci rendiamo conto che nel mondo vi sono altri soggetti, i quali sono essi stessi, come noi, portatori di esperienze vissute; l'empatia è allora l'atto che fonda la possibilità dell'incontro con gli altri e della relazione umana e personale in generale. Sempre secondo questa tesi, il paesaggio sociale è inoltre caratterizzato anche da altri fenomeni intersoggettivi e collettivi, come la simpatia [*Mitgefühl*] e varie forme di intenzionalità collettiva (sentimenti, credenze, intenzioni collettive) a livello degli atti personali, da un lato, e l'unipatia [*Einsfühlung*] e il contagio affettivo [*Gefühlsansteckung*] a livello sub-personale o pre-personale, dall'altro. Questa pluralità di fenomeni fa del paesaggio sociale un crocevia, fitto e intricato, di variegata esperienze «eterotropiche», di incontro e relazione, partecipazione alla vita altrui, interdipendenza io-tu, condivisione e costituzione di un "noi", imitazione delle esperienze altrui, identificazione tra individui, etc.².

È questa una tesi della fenomenologia classica, del primo ventennio del secolo scorso, che però solo recentemente è stata riscoperta e discussa, anche a fronte dell'interesse sorto nel dibattito

* Università San Raffaele – Milano

¹ Vi è sicuramente una differenza terminologica tra Stein e Scheler nella denominazione del fenomeno del rendersi conto dell'esistenza di altri individui e delle loro esperienze: Stein parla di *Einfühlung*, mentre Scheler di *Nachfühlen* o di *Nacherleben*, ma entrambi con queste differenti espressioni denotano lo stesso atto intersoggettivo fondamentale che permette a un soggetto di rendersi conto che di fronte a lui vi è un altro soggetto e di coglierne le esperienze. Si veda Stein (1917) che riprende la terminologia già usata da Theodor Lipps nelle sue opere di estetica e psicologia (si veda ad esempio Lipps (1903)) e si riferisce al concetto stesso di "empatia" di Edmund Husserl esposto nei manoscritti su cui Stein stessa aveva lavorato e che saranno poi pubblicate come *Ideen II* (1912-1928) e Scheler (1913/23).

² Per un'adeguata presentazione di questa tesi che attribuisce un ruolo cruciale all'empatia nella costituzione del mondo comune e condiviso si vedano innanzitutto i lavori di Stein (1917) e Scheler (1913/23). Occorre però precisare che vi è una differenza sostanziale nelle posizioni di Stein e Scheler: Scheler ritiene che l'empatia sia fondata nell'unipatia [*Einsfühlung*], uno stato pre-personale di fusione dei vissuti che caratterizza le prime fasi di vita dell'essere umano ed è radicato nella sfera del vitale (cfr. Scheler p. 62 «un minimo di unipatia non specifica è semplicemente costitutivo per l'apprensione di ogni essere vivente» e pp. 51-67, 116-118). In ogni caso, sia Stein sia Scheler concordano sull'idea che l'empatia sia l'atto intersoggettivo fondamentale e che essa costituisca la condizione di possibilità della simpatia. Recentemente, si veda: Zahavi (2014), Part II. *Empathic Understanding*, pp. 95-196, che discute proprio questa tesi; Boella (2018), § "La scoperta dell'altro: rileggere Edith Stein"; De Monticelli (2008), pp. 96-100, che definisce l'empatia come l'atto di "percezione psicologica dell'altro in quanto tale"; De Vecchi (2014), in cui mi riferisco alle varie forme di intenzionalità presenti nel mondo sociale e protagoniste della sua costituzione come diversi tipi di "intenzionalità eterotropiche".

filosofico contemporaneo per i temi dell'intenzionalità collettiva e dell'ontologia sociale, da un lato, e della cognizione sociale nelle scienze cognitive e nelle neuroscienze, dall'altro³.

A partire da questa tesi, che assumo qui come presupposto e sfondo, vorrei nel mio articolo presentare e discutere quella che chiamo "l'eidetica dell'empatia": un'analisi dell'essenza e delle forme degli atti di empatia⁴, che risale al lavoro di Stein, e che è fondata sui concetti eidetici sia di intero, costituito dai limiti delle co-variazioni possibili delle sue parti, sia di fondazione e dipendenza ontologica. L'"eidetica dell'empatia" è naturalmente un'applicazione dell'eidetica husserliana al fenomeno dell'empatia⁵. L'idea di fondo è quella di considerare l'empatia come un unico tipo di atto che presenta una pluralità di modificazioni possibili e che fonda altri atti che dipendono esistenzialmente da essa. L'eidetica dell'empatia presenta allora l'empatia come un "tipo di atti" che in quanto intero è suscettibile di variazioni relativamente alle parti che lo costituiscono in modo essenziale – variazioni che sono limitate dalla struttura essenziale stessa dell'empatia, e che, se ne oltrepassano il limite, fuoriescono dal tipo "atto di empatia", diventando fenomeni di altro tipo. L'eidetica dell'empatia inoltre mostra le relazioni di fondazione e dipendenza ontologica tra l'empatia e altri atti: simpatia e forme di intenzionalità collettiva.

Nel mio articolo vorrei discutere alcuni esempi dell'eidetica dell'empatia e mostrare la fecondità e la novità di questo approccio che a mio avviso permette di integrare e precisare la tesi fenomenologica classica dell'empatia come atto fondamentale del paesaggio sociale nella pluralità dei fenomeni intersoggettivi e collettivi. Correlativamente, la prospettiva aperta dall'eidetica dell'empatia consente inoltre di affrontare temi e problemi cruciali del concetto di empatia e della fenomenologia dell'intersoggettività e socialità in generale: in che senso l'empatia è la «percezione diretta» di un altro e del suo vissuto? L'empatia è un atto che possiamo soltanto compiere o non compiere, oppure sono possibili gradi di compimento dell'empatia? Che cos'è l'empatia negativa? Qual è il ruolo della corporeità nel confine che distingue me e l'altro nell'empatia? Quali sono i tratti essenziali della condivisione affettiva, da un lato, e della simpatia, dall'altro, e perché non sono empatia pur essendo fondati su di essa? E infine, e più in generale, qual è l'apporto dell'eidetica dell'empatia all'ontologia fenomenologica qualitativa?

2. Il tipo degli atti di empatia

Vorrei ora innanzitutto mostrare che l'empatia è un tipo specifico di atti: è infatti a partire da questo dato che è possibile lavorare sull'empatia come intero costituito da parti suscettibili di modificazioni e variazioni all'interno del tipo-intero "empatia". Il fatto che l'empatia sia un "tipo specifico di atti" significa che si tratta di un tipo unico di atti, irriducibile ad altri tipi, anche a quelli a essa più somiglianti, e che tale tipo di atti costituisce una classe all'interno della quale vi sono singoli e individuali atti di empatia che possono presentare modificazioni e variazioni.

Nella seconda sezione del suo libro sull'empatia, intitolata "L'essenza degli atti di empatia" [*Das Wesen der Einfühlungsakte*], Stein afferma che l'empatia è un «tipo fondamentale di atti [*Grundart*

³ Per una riflessione sull'attenuazione dell'attenzione sul problema dell'empatia da parte della fenomenologia, dopo gli anni '30 del secolo scorso, e sulla riscoperta e riattivazione della ricerca fenomenologica alla luce delle scoperte dei neuroni specchio, a partire dagli anni '90, si veda la ricostruzione di Boella (2018), pp. 82-107. Dan Zahavi e Shaun Gallagher sono senza dubbio tra gli attori principali di questa riscoperta che ha portato alla costruzione di un dialogo fecondo con le scienze cognitive e le neuroscienze (cfr. Gallagher-Zahavi 2008). Inoltre lo stesso Zahavi ha messo a confronto posizioni fenomenologiche sull'intenzionalità intersoggettiva e collettiva con le teorie dell'intenzionalità collettiva in ontologia sociale, come quella di J.R. Searle (si veda Zahavi 2014 e Searle 1995, 2010). E nel corso dell'ultimo decennio sono stati pubblicati parecchi lavori che mettono in luce il contributo fenomenologico su temi di ontologia sociale e intenzionalità collettiva: Konzelmann Ziv-Schmid (2014), Salice-Schmid (2016), Moran-Szanto (2015).

⁴ Usando l'espressione "essenza e forme degli atti di empatia", sto naturalmente parafrasando il titolo dell'opera di Scheler, *Essenza e forme della simpatia*.

⁵ Si veda Husserl (1901, III RL) e Husserl (1913); per un approfondimento dell'idea husserliana dei vincoli alle co-variazioni possibili delle parti che definiscono ogni intero in quanto tale, rinvio De Monticelli (2018).

von Akten] nei quali viene colta l'esperienza vissuta estranea»⁶. È questo un tratto essenziale dell'empatia: il fatto che il suo ambito specifico di competenza siano gli altri soggetti e le loro esperienze. L'empatia è infatti quel tipo di atti in cui ci rendiamo immediatamente conto che davanti a noi vi è un altro soggetto, e che nel mondo quindi vi sono altri individui psicofisici e personali costituiti da corpi vivi e senzienti [*Leib*], che sono soggetti di esperienze e di atti personali come noi – «il mondo in cui vivo non è solo un mondo di corpi fisici [*Körper*]: è un mondo in cui vi sono, oltre a me, anche altri soggetti di esperienze vissute, e io so di questo vivere»⁷.

Al fine di corroborare la tesi dell'unicità e specificità proprie del tipo degli atti di empatia, Stein procede a una mappatura eidetica del tipo "empatia", confrontando l'empatia da un lato con la struttura tipica di altri atti intuitivi, del tutto differenti dall'empatia quali la percezione esterna [*äußere Wahrnehmung*], il ricordo [*Erinnerung*], l'attesa [*Erwartung*] e la fantasia [*Phantasie*], e dall'altro con atti intuitivi la cui struttura mostra somiglianze di famiglia con l'empatia, quali l'unipatia [*Einsföhlung*] à la Theodor Lipps, il sentire-con [*Mit-föhlen*] o simpatia à la Scheler, e il sentire collettivo⁸. In entrambe le tipologie di atti, differenti e simili all'empatia, Stein evidenzia che sono inoltre presenti dei nessi di fondazione: l'empatia è fondata sulla percezione esterna, da un lato, e la simpatia e il sentire collettivo sono fondati sull'empatia, dall'altro.

Questo confronto con altri tipi di atti consente a Stein di sostanziare di evidenza la sua analisi dei tratti essenziali del tipo "empatia" e di affinare la sua tesi sull'unicità e specificità del tipo degli atti di empatia.

2.1. L'esperienza sui generis dell'empatia

In seguito al confronto tra empatia e percezione esterna, ricordo, attesa, fantasia, Stein approda alla conclusione che l'empatia è un tipo di atti «originario» [*originär*] in quanto compiuto in prima persona dal soggetto empatizzante, ma è al contempo un tipo di atti il cui contenuto non è originario [*nicht-originär*] perché appartiene all'altro: è il vissuto dell'altro e non il mio quello che io colgo nell'empatia⁹.

Mentre io vivo quella gioia che è provata da un altro, non provo alcuna gioia originaria: essa non scaturisce in maniera viva dal mio io, né ha il carattere di essere stata viva in precedenza come la gioia ricordata, e tanto meno essa è meramente fantasticata, priva cioè di una vita reale; è invece l'altro soggetto quello che prova in maniera viva l'originarietà, sebbene io non viva tale originarietà; la sua gioia, che scaturisce da lui, è originaria, sebbene io non la viva come originaria. Nella mia esperienza vissuta non originaria, io mi sento per così dire accompagnato da un'esperienza vissuta originaria, la quale non è vissuta da me, ma esiste in me, e si manifesta nella mia esperienza vissuta non originaria. In tal modo abbiamo con l'empatia un tipo di atti di esperienza *sui generis* [*eine Art erfahrender Akte sui generis*].¹⁰

Stein sancisce che l'empatia è un tipo di atti in cui facciamo *esperienza*, ma di un altro: in cui cogliamo intuitivamente dati di realtà della vita di un altro; un tipo di atti in cui proprio il fatto che l'esperienza colta sia di un altro, fa sì che l'esperienza sia *sui generis*, vale a dire peculiare rispetto agli altri atti intuitivi in cui l'esperienza è propria. Dicendo quindi che l'empatia è «un tipo di atti di esperienza *sui generis*», Stein trae le giuste conclusioni, derivanti dal fatto che ogni esperienza è radicata in modo originario nel corpo vissuto, proprio di ogni soggetto, e che dunque l'empatia, come tipo di atti che colgono l'esperienza di un altro, non può che essere contrassegnata dalla

⁶ Stein (1917), pp. 13-14.

⁷ Ivi, p. 12.

⁸ Si veda Stein (1917), "II. L'essenza degli atti di empatia", pp. 11-52. Occorre precisare che Stein, oltre al fenomeno di identificazione descritto da Lipps, chiama anche «unipatia» [*Einsföhlung*], ciò che in realtà, nella sua descrizione, è specificamente un fenomeno di intenzionalità collettiva affettiva, e al quale io continuerò a riferirmi come tale nel mio articolo. Le citazioni di Stein (1917) sono di mia traduzione (le due traduzioni italiane esistenti sono state pubblicate precedentemente all'edizione critica del testo di Stein, del 2008).

⁹ Ivi, pp. 15-16, 20.

¹⁰ Ivi, p. 20.

differenza tra me e l'altro. È per questo che nell'empatia si ha un'“esperienza *sui generis*”: non è il tipo di esperienza *standard*, che facciamo, solitamente, a partire da noi stessi. La definizione dell'empatia data da Stein salvaguarda quindi correttamente il confine tra me e l'altro, tra il soggetto empatizzante e il soggetto empatizzato, confine che corrisponde esattamente ai limiti che sussistono tra il mio corpo vivo e il corpo vivo dell'altro. Su questo punto tornerò fra poco (cfr. *infra* § 3. *Empatia e somiglianze di famiglia*).

L'empatia è inoltre irriducibile ad altri atti intuitivi non originariamente offerenti quali il ricordo, l'attesa e la fantasia¹¹. Il soggetto empatizzante non è infatti lo stesso soggetto del vissuto empatizzato, come invece accade nel caso del ricordo, dell'attesa e della fantasia, in cui si tratta sempre dello stesso soggetto, che è perciò caratterizzato da una «coscienza di identità» e da una «continuità nei vissuti»¹²: il soggetto ricorda, attende e fantastica riferendosi ai suoi propri vissuti originari.

Occorre poi precisare che il fatto che l'empatia sia un atto di esperienza significa che essa è un atto in cui cogliamo intuitivamente la datità dell'altro e del suo vissuto, e non un mero sapere relativo all'altro e al suo vissuto; la differenza tra “sapere relativo all'altro” e “fare esperienza dell'altro” è una differenza cruciale, che contraddistingue l'empatia rispetto ad altri atti in cui veniamo semplicemente informati di quello che un altro sta vivendo, senza averne alcuna intuizione – Tizio mi racconto come sta Caio. Si tratta quindi di una differenza che definisce in modo essenziale l'empatia, e che è fondata sul *topos* fenomenologico della distinzione tra contenuto intuitivo – il dato – e contenuto concettuale di un atto intenzionale¹³.

2.2. *Empatia e percezione esterna*

Vale la pena soffermarsi un momento su ulteriori dettagli della comparazione tra empatia e percezione esterna discussa da Stein, al fine di comprendere meglio i diversi ambiti di competenza di questi due atti intuitivi, la cui differente struttura è fondata nelle differenti tipologie ontologiche a cui appartengono le datità proprie di questi due atti – individui psicofisici e personali da un lato, meri corpi fisici, cose dall'altro.

Nel confronto attuato da Stein, empatia e percezione esterna sono presentati come due atti correlativi e omologhi rispetto alla percezione del mondo. Come la percezione esterna è l'atto con cui cogliamo le cose, i meri corpi fisici che sono nel mondo, così l'empatia è l'atto per mezzo del quale cogliamo gli altri individui in quanto tali, in quanto soggetti di esperienze, che abitano quello stesso mondo. Cose, meri corpi fisici da un lato, e individui psico-fisici, soggetti viventi e di esperienze dall'altro, hanno fenomenologicamente due modi del tutto diversi di darsi a conoscere e costituiscono quindi due tipi di datità ontologicamente differenti, alle quali corrispondono due tipi di atti intuitivi diversi: la percezione esterna, da un lato, e l'empatia dall'altro.

È proprio a partire dalle diverse datità delle cose, da un lato, e degli altri individui psicofisici e personali, dall'altro, che Stein molto precisamente mette in evidenza una differenza sostanziale tra empatia e percezione esterna.

Il dolore non è una cosa e non mi è dato nel modo di una cosa [...]; la faccia sconvolta dal dolore – detto più esattamente: il mutamento dei lineamenti del volto, che empaticamente colgo come faccia sconvolta dal dolore – posso considerarla da ciascun lato che voglio; di fatto però non pervengo mai ad un “orientamento” in cui, al posto di quella faccia mi viene a datità il dolore stesso.¹⁴

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ La distinzione tra atti non intuitivi o di significare o di pensiero, da un lato, e atti intuitivi, dall'altro, risale *in primis* alle *Ricerche Logiche* di Husserl (1901). Stein approfondisce la differenza tra «esperienza dell'altro» e «sapere dell'altro» in Stein (1917) § 4. *La controversia tra la visione della rappresentazione e quella dell'attualità* [*Der Streit zwischen Vorstellungs- und Aktualitätsansicht*], pp. 30-33.

¹⁴ Stein (1917), pp. 14-15.

L'empatia è un atto intuitivo irriducibile alla percezione esterna perché l'altro e il suo vissuto non sono cose e non mi si danno a conoscere come le cose. Anche se giro intorno all'altro non avrò mai un'intuizione del suo dolore "in carne e ossa". Il vissuto dell'altro non è quindi un contenuto che il soggetto empatizzante possa portarsi a datità originaria, "in carne e ossa", come un qualunque oggetto fisico, che colgo frontalmente in modo originario e i cui lati nascosti posso sempre, progressivamente portare a datità originaria. Il dolore dell'altro lo colgo soltanto nella e unitamente alla faccia che lo esprime.

Di conseguenza il rapporto tra empatia e percezione esterna non è solo caratterizzato da un'omologia data nei differenti e complementari ruoli di atti di intuizione, cioè di esperienza, di parti differenti del mondo – cose e corpi inanimati, la percezione; individui psico-fisici e personali, l'empatia. Bensì, tra questi due atti vige anche una relazione di fondazione: l'empatia è infatti fondata sulla percezione esterna. È soltanto a partire dalla percezione esterna, dalla "percezione sensibile" del corpo dell'altro (che colgo con i miei cinque sensi) che posso dunque, empatizzando, cogliere quello stesso corpo, non più come mero corpo [*Körper*], ma come corpo vivo [*Leib*] – che posso allora nell'empatia cogliere quel volto in tutto il suo essere espressione della vita dell'altro.

In conclusione, l'empatia è un atto intuitivo, che ha per oggetto un dato di esperienza, ma è differente dalla percezione esterna e da altri atti intuitivi originalmente offerenti che hanno la loro datità presente in carne e ossa (come anche l'intuizione eidetica, la percezione affettiva dei valori e la riflessione, precisa Stein) come esperienza vissuta in prima persona¹⁵. Il dato specifico dell'empatia, infatti, è proprio dell'altro e io non posso farne esperienza in prima persona, originariamente. Empatizzando colgo immediatamente il dolore dell'altro in e unitamente al dato percepito esternamente, ma non ne faccio mai esperienza "in carne e ossa", cioè originariamente e in prima persona, come invece accade per il mio proprio dolore di cui faccio esperienza in prima persona.

2.3. La percezione diretta dell'altro

Ecco perché, secondo la tesi fenomenologica classica, l'empatia è un atto di intuizione di «percezione diretta» dell'altro in quanto tale e dei suoi vissuti: perché essi sono colti direttamente, nel loro darsi nel e unitamente al corpo intuito nella percezione esterna.

Per comprendere precisamente la tesi dell'empatia come atto di «percezione diretta», occorre inoltre distinguere tra il contenuto dell'empatia che è l'altro in quanto tale, e il contenuto dell'empatia che è l'esperienza vissuta dall'altro. L'altro in quanto tale è indubbiamente un contenuto originario dell'empatia come atto di intuizione: nell'empatia ci rendiamo conto che di fronte a noi vi è un altro individuo psico-fisico e personale, e non un mero corpo, una cosa, facendo esperienza di esso in prima persona; in altri termini, l'altro in quanto tale è una mia propria esperienza, "in carne e ossa". Diversamente, il vissuto dell'altro che colgo nell'empatia non è una mia propria esperienza originaria.

Questa distinzione è trascurata dalla letteratura sull'empatia ma è implicita nell'analisi di Stein e ancora di più in quella di Scheler. Il punto interessante relativo a questa distinzione è che vi è un nesso di dipendenza esistenziale reciproca tra io e vissuti, nel senso che se vi è un io vi sono anche dei vissuti di cui l'io è il soggetto, e se vi sono dei vissuti, vi è necessariamente anche un io a cui tali vissuti appartengono¹⁶. Di conseguenza, nel momento in cui empaticamente colgo l'altro, qui e ora di fronte a me, lo colgo immediatamente anche come soggetto di una qualche esperienza, e ho al contempo un'intuizione originariamente offerente, in prima persona, dell'altro in quanto tale, e non originariamente offerente, non in prima persona, della sua esperienza.

¹⁵ Ivi, p. 15.

¹⁶ Vorrei precisare che Stein non si sofferma qui su questa distinzione, che è però cruciale nella definizione dell'empatia come atto intuitivo a fondamento dell'intersoggettività. Diversamente Scheler, nella sua descrizione dell'atto di "ri-sentire" o "rivivere" il vissuto dell'altro, esplicita questo punto, si veda Scheler (1913/23), "II. Distinzioni tra i fenomeni del co-sentire", pp. 43-66.

A scanso di equivoci, è opportuno precisare che il fatto che il vissuto dell'altro non mi sia dato in modo originario, non implica affatto che non mi sia dato in modo diretto, qui e ora, e tantomeno implica che per coglierlo io debba ricorrere a inferenze e conclusioni per analogia, da un lato, e a processi imitativi e simulazionisti dall'altro¹⁷. Come abbiamo visto, empatizzando colgo immediatamente, qui e ora, il vissuto dell'altro, in e unitamente al dato della percezione esterna che fonda l'empatia.

Inoltre, la differenza tra intuizione originaria, in prima persona, e intuizione non originaria, non in prima persona, si attesta nell'intensità o, più in generale, nella qualità dell'esperienza: più pallida ed esangue, «come un'ombra» [*schemenhaft*] rispetto al corpo, è l'esperienza che ha il «carattere della non-originarietà» [*Nichtoriginaritätscharackter*], mentre «vividamente in carne e ossa» [*leibhaft-lebendig*] è l'esperienza nel caso dell'originarietà¹⁸.

La tesi dell'empatia come percezione diretta dell'altro è poi fenomenologicamente corroborata dal fatto che il vissuto dell'altro, qualora esso sia un sentimento [*Gefühl*], è un vissuto che in base alla sua essenza deve essere necessariamente espresso, ed è a partire dalla relazione essenziale tra vissuto ed espressione, che possiamo cogliere direttamente, qui e ora, l'esperienza dell'altro: cogliamo la vergogna *nel* rossore del volto, l'ira *nel* pugno serrato, la preoccupazione *nella* fronte aggrottata, etc. Sentimento ed espressione costituiscono un intero essenziale che è un tratto cruciale dell'eidetica dell'empatia e ha un ruolo fondamentale nella specifica definizione dell'empatia come percezione diretta dell'altro e dei suoi vissuti¹⁹.

3. I gradi dell'empatia

Possiamo ora entrare nel cuore della struttura eidetica dell'empatia, e mostrare che l'empatia, in quanto unico tipo specifico di atti, è suscettibile di modificazioni che corrispondono alle variazioni possibili delle parti che lo costituiscono come intero, all'interno del limite posto dal tipo stesso degli atti di empatia. Questo significa che se l'empatia, come abbiamo visto, è un tipo unico e specifico di atti, all'interno di questo tipo sono possibili modificazioni, tali che vi possono essere atti di empatia differenti: diverse forme di empatia che appartengono tutte al tipo o specie essenziale "empatia".

L'argomento principale presentato da Stein a riprova dei molti modi di darsi dell'empatia consiste nella scoperta di differenti «gradi di compimento» [*Vollzugstufen*]: Stein individua precisamente tre gradi possibili di realizzazione degli atti di empatia.

Il primo grado consiste nel semplice «affiorare del vissuto» [*das Auftachen des Erlebnisses*] dell'altro: ad esempio «il dolore che "leggo" sul volto dell'altro». A questo primo livello di empatia, io, soggetto empatizzante, ho soltanto un'intuizione vaga e vuota dell'esperienza dell'altro, che mi si presenta ancora nella forma di un oggetto.

¹⁷ Si vedano gli argomenti presentati da Stein contro le teorie della conclusione per analogia e la teoria dell'imitazione: Stein (1917), le cosiddette "teorie genetiche dell'empatia", pp. 32-42; Stein riprende in buona parte gli argomenti addotti da Scheler (1913/23), "II. Distinzioni tra i fenomeni del co-sentire", pp. 43-66. Una discussione approfondita di questi argomenti in riferimento alla letteratura recente si trova in Gallagher-Zahavi (2008), cap. IX, "Come conosciamo gli altri".

¹⁸ Stein (1917), p. 28.

¹⁹ Sull'unità essenziale costituita da sentimento ed espressione, si veda Stein (1917), § "Il fenomeno dell'espressione", pp. 68-72, e § "Il corpo vivo dell'altro come portatore del fenomeno dell'espressione", pp. 93-102. Occorre poi segnalare la posizione specifica di Scheler (1913/23; tr. it. 2010), che, diversamente da Stein, porta all'estremo l'analogia tra percezione esterna e atto di intuizione dell'esperienza vissuta dell'altro (l'"empatia" di Stein) che qui Scheler chiama appunto «percezione interna» dell'altro, o «percezione dell'altro» [*Fremdwahrnehmung*] (p. 225): «Noi possiamo anche percepire internamente gli altri, in quanto cogliamo il loro corpo vivo come campo espressivo dei loro vissuti: nel fenomeno visivo delle mani giunte, la preghiera è data proprio come la cosa materiale – che ci è data anche come cosalità (insieme al fatto che possiede un interno e un lato posteriore) – nel fenomeno della visione» (pp. 44-45). Sull'idea che l'empatia sia un atto di «percezione diretta» dell'altro, si veda anche Gallagher-Zahavi (2008, capitolo 9), Zahavi (2011), Gallagher (2008).

Il secondo grado degli atti di empatia è il momento dell'intuizione riempiente di quello che l'altro sta vivendo: ora comprendo il vissuto dell'altro nella sua specificità ontologica, come qualcosa di soggettivo, e quindi non più come un oggetto. Colgo il vissuto dell'altro nella sua unità di senso, in relazione con la situazione rispetto alla quale l'altro sta provando quel vissuto. È questo il momento che Stein chiama della «spiegazione riempiente» [*erfüllende Explikation*] del vissuto dell'altro, che costituisce il massimo punto di avvicinamento del soggetto empatizzante al soggetto empatizzato, il punto in cui il soggetto empatizzante si trova per così dire «tirato dentro» [*hineingezogen*] il vissuto dell'altro, e, a partire da questa nuova postazione, può ora guardare all'oggetto a cui il vissuto dell'altro è rivolto, collocandosi presso il soggetto empatizzante.

[...] mentre mi abbandono alle tendenze implicite nel vissuto (e cerco di portare a datità più chiara lo stato d'animo [*Stimmung*] in cui l'altro si trova), quel vissuto non è più un oggetto in senso proprio, bensì mi ha tirato dentro di sé: ora io non sono più rivolto a quel vissuto ma sono in esso rivolto al suo oggetto, sono presso il suo soggetto, sono al suo posto.²⁰

Infine, il terzo grado di realizzazione degli atti di empatia corrisponde al momento della «oggettivazione in cui si sintetizza il vissuto esplicitato»: è il momento in cui «dopo la chiarificazione conseguita nello sviluppo delle tendenze implicite, il vissuto si presenta di nuovo davanti a me come oggetto». È il momento in cui il soggetto empatizzante torna alla distanza di partenza rispetto al soggetto empatizzato.

Il punto fondamentale dell'analisi di Stein dei «gradi di compimento» degli atti di empatia è che essi costituiscono diverse possibili «modalità di compimento» [*Vollzugsmodalitäten*] di questi atti. Quando compiamo un atto di empatia, infatti, non realizziamo sempre tutti i tre i gradi, e «spesso ci si accontenta di uno dei più bassi». L'empatia è dunque un tipo di atti che può avere diverse «forme di compimento» [*Vollzugsformen*]²¹, corrispondenti a differenti gradi in cui si sviluppa l'intero processo dell'atto. L'empatia non è quindi semplicemente un tipo di atto che possiamo compiere o non compiere, ma un tipo di atto che, se compiuto, può attuarsi in diversi modi: realizzare tutte e tre le fasi del suo processo di attuazione, oppure limitarsi soltanto alla prima di queste fasi.

Il fatto che l'empatia sia un atto che possiamo compiere in modo completo, realizzando tutti i gradi, oppure in modo parziale, arrestandoci al primo grado, e che quindi l'empatia sia un atto che presenta varie modalità di realizzazione, è un punto del tutto nuovo e cruciale per lo statuto ontologico dell'empatia e il suo ruolo come fondamento delle relazioni intersoggettive e interpersonali. Quando abbiamo a che fare con gli altri, nel paesaggio sociale, compiamo atti di empatia sia completi sia parziali: a volte diamo seguito a quello che dapprima, in un'intuizione vaga e vuota, abbiamo soltanto intravisto dell'altro, e di esso allora otteniamo un'intuizione riempiente che ci permette di cogliere il vissuto dell'altro nel suo contesto motivazionale, e quindi nella sua unità di senso, oppure, per i motivi più vari, interrompiamo il processo di compimento degli atti di empatia, e arrestiamo l'incontro con l'altro alla prima fase di empatia che ci consegna la datità del vissuto dell'altro soltanto in una forma abbozzata. In entrambi i casi, tuttavia, anche quando l'empatia si limita al primo grado e quindi alla modalità di compimento più scarna e vuota, essa è comunque un atto con il quale abbiamo gettato le condizioni di possibilità dell'incontro con l'altro, perché nell'empatia ci siamo innanzitutto resi conto che di fronte a noi vi è un altro; l'incontro con l'altro può poi avere un seguito, ed essere sviluppato e trasformato in una relazione, estemporanea o stabile, a partire da atti di empatia iterati e di empatia reciproca²².

L'idea che vi siano gradi e forme differenti di attuazione dell'empatia costituisce inoltre un argomento importante per l'ontologia qualitativa: la possibile gradualità del compimento degli atti

²⁰ Stein (1917), p. 19.

²¹ Tutte le citazioni di questo paragrafo (§ 2. *I differenti gradi dell'empatia*) riferiscono a Stein (1917), p. 19.

²² Sull'empatia reciproca e iterata, cfr. Stein (1917), pp. 28-30. Il tema della reciprocità caratterizza la dimensione della socialità in Husserl: gli atti costitutivi della socialità sono atti di relazione reciproca; si veda Husserl (1910) e Husserl (1912/28), § 51 *La persona nella collettività delle persone*.

di empatia è infatti un'esemplificazione della questione, propria dell'ontologia qualitativa, della gradualità di essere, intesa come gradualità di esistenza, che può risultare più o meno piena, più o meno riuscita, rispetto ai paradigmi eidetici di realizzazione dell'essere di una certa cosa. Si tratta di un tema di grande interesse e soprattutto di filiazione specifica della fenomenologia che si caratterizza così come «ontologia fenomenologica qualitativa», a partire dall'idea husserliana che le essenze delle “cose” sono propriamente «essenze vaghe», e quindi qualitativamente definibili, a differenza delle idealità matematiche e geometriche²³.

L'idea dei vari gradi di compimento dell'empatia e delle sue differenti modalità o forme di realizzazione costituisce il secondo elemento portante del percorso all'interno dell'eidetica dell'empatia che sto qui cercando di tracciare – il primo elemento portante l'ho individuato nella definizione di empatia come un unico e specifico tipo di atti di esperienza *sui generis*. Ora, con l'idea dei gradi di empatia, spero di aver sostanziato la definizione dell'empatia come unico e specifico tipo di atti di esperienza: dovrebbe infatti essere chiaro che gli atti di empatia costituiscono un'unica specie o classe di atti a cui appartengono singoli e differenti atti di empatia, ognuno dei quali può essere compiuto in diverse forme, corrispondenti a diversi gradi di realizzazione. Vi possono quindi essere atti di empatia soltanto abbozzati o pienamente sviluppati. L'idea dei vari gradi di empatia è allora una prima e fondamentale esemplificazione dell'eidetica dell'empatia: del fatto che l'empatia è un tipo di atti che sono suscettibili di modificazioni, di variazioni possibili delle parti del tipo-intero empatia, all'interno del tipo stesso.

4. Empatia e somiglianze di famiglia: unipatia, simpatia e sentire collettivo

Mettiamo ora a frutto quest'idea dei vari gradi di compimento dell'empatia e delle sue differenti modalità o forme di realizzazione nel confronto con atti che assomigliano all'empatia ma non lo sono. In questi casi, infatti, le modificazioni delle parti che costituiscono gli atti di empatia come intero-tipo sono tali che gli atti in questione non sono più atti di empatia, ma atti di altro tipo. Si tratta dei casi di unipatia [*Einsfühlung*], sentire-con o simpatia [*Mitfühlung*], e condivisione di sentimenti o intenzionalità collettiva affettiva, presentati da Stein nell'ultimo paragrafo della seconda sezione «Essenza degli atti di empatia»²⁴. Nella descrizione di questi altri fenomeni, intersoggettivi e collettivi, Stein sottolinea l'andamento cangiante e dinamico, l'intrecciarsi fitto e mutevole delle esperienze che, in vari modi e a diversi livelli, facciamo l'uno rispetto all'altro e ad altri nel paesaggio sociale. In particolare, Stein procede esponendo, una dopo l'altra, una serie di modificazioni che sono tutte variazioni sul tema dell'intenzionalità eterotropica, e che avvengono a partire dallo stesso fatto: l'irrompere nella nostra vita di un altro e della sua esperienza, motivata da avvenimenti del mondo. La gioia per il superamento di un esame è a seconda dei momenti e dell'evolversi della situazione, sia la mia propria gioia per quell'avvenimento, sia la gioia dell'altro che colgo nell'empatia, sia la gioia con cui partecipo alla gioia dell'altro nel sentire-con, in cui provo gioia per l'evento che motiva la gioia dell'altro, sia la gioia per quell'evento che ora provo originariamente io in prima persona mettendomi al posto dell'altro nell'unipatia, sia infine la gioia che noi tutti stiamo provando insieme dopo che ognuno di noi ha colto nell'empatia, e poi nell'empatia reciproca e iterata, la gioia dell'altro.

4.1. L'unipatia e la fuoriuscita dal tipo “empatia”

Con “unipatia” [*Einsfühlung*], Stein si riferisce al fenomeno di identificazione del soggetto empatizzante con il soggetto empatizzato che secondo Theodor Lipps costituisce invece la genuina

²³ Sul tema dell'ontologia qualitativa, o anche dell'ontologia fenomenologica qualitativa, che non posso approfondire in questa sede, rinvio a Lanfredini (2006) e Lanfredini et al. (2016), a De Vecchi (2016 e 2018); sul tema delle «essenze vaghe», il riferimento è naturalmente Husserl (1913).

²⁴ Cfr. § 3. *Confronto con altre descrizioni dell'empatia – in particolare quella di Lipps – e continuazione dell'analisi*, Stein (1917), pp. 21-30.

empatia²⁵. Stein naturalmente contesta la posizione di Lipps, a partire dal fatto che l'empatia è il fenomeno in cui cogliamo il vissuto dell'altro non originariamente, in quanto appartenente all'altro, e quindi non come nostro vissuto. Al di là della questione terminologica legata all'uso corretto o scorretto della parola "empatia" [*Einfühlung*], il punto che Stein sottolinea è che se vogliamo individuare l'atto specifico in cui facciamo esperienza di un altro e del suo vissuto, allora questo atto non può essere un atto in cui il soggetto empatizzante si identifica con il soggetto empatizzato: in questo caso, infatti, il soggetto empatizzante varca indebitamente il confine che lo separa dal soggetto empatizzato, e, identificandosi con esso, pone fine a ogni tipo di esperienza e di relazione con l'altro.

[Lipps] chiama empatia l'esperienza piena dei vissuti estranei, anzi considera essa, soltanto essa, un'empatia piena, rispetto alla quale il concetto che noi abbiamo dell'empatia è solo un grado preliminare imperfetto. [...] noi contestiamo [...] che possa verificarsi una perfetta coincidenza con l'altro io [...] e cioè che i due io possano diventare un solo io. Lipps confonde due fatti distinti: l'essere tratto dentro un vissuto dato prima oggettivamente e il riempimento delle tendenze in esso implicite, da un lato, e il passaggio dall'esperienza vissuta non-originaria all'esperienza vissuta originaria, dall'altro.²⁶

Il punto che m'interessa mostrare è che l'unipatia à la Lipps, nella descrizione qui presentata da Stein, è fondata sull'empatia e si realizza precisamente attraverso una modificazione "illegittima" del secondo grado dell'empatia: nel momento di massimo avvicinamento del soggetto empatizzante al soggetto empatizzato, in cui l'io empatizzante si trova presso l'altro e ha un'intuizione riempiente della datità del suo vissuto, che riesce ora a cogliere nell'unità del suo contesto motivazionale, accade che l'io empatizzante varca il confine tra sé e l'altro, si mette al suo posto sostituendosi a esso, e avverte in prima persona, originariamente, il vissuto provato dall'altro.

Lipps parla qui di «empatia piena», intendendo in questo senso un'empatia che satura l'intuizione del vissuto dell'altro, in un modo tale che l'altro ne è immediatamente cancellato: l'«empatia piena» è dunque un'empatia che va oltre il limite che salvaguarda la distinzione tra me e l'altro propria dell'empatia, e fuoriesce dal tipo empatia. L'empatia, infatti, per essere l'atto di esperienza di un altro e del suo vissuto, deve necessariamente non essere satura, in modo da preservare la trascendenza dell'altro. Il passaggio dall'empatia all'unipatia è quindi costituito dalla modificazione di una parte dell'atto di empatia – il momento dell'intuizione riempiente – che non può invece essere modificata in tal modo, pena l'uscita dal tipo empatia. In questo senso, il caso del passaggio dall'empatia all'unipatia ben esemplifica l'eidetica dell'empatia come analisi delle co-variazioni possibili delle parti dell'empatia come intero: in questo caso, infatti, avviene una modificazione che supera i vincoli propri delle co-variazioni possibili delle parti che definiscono l'empatia.

Finché l'empatia permane piena empatia dice Lipps, non è presente alcuna distinzione tra l'io proprio e l'io estraneo (è appunto questo che ci è impossibile accettare come empatia), bensì i due io sono un unico io. Ad esempio: io sono un unico io con l'acrobata e, osservandolo, partecipo interiormente [*innerlich mitmache*] ai suoi movimenti. [...] Io non sono un unico essere con l'acrobata, ma sto solo «presso» di lui; io non compio realmente i suoi movimenti, ma solo «quasi», vale a dire non solo non compio i movimenti dall'esterno (cosa del resto rilevata pure da Lipps), ma quel che «interiormente» corrisponde ai movimenti del corpo proprio – ossia il vissuto dell'«io muovo» – non è originario per me, bensì è non-originario.²⁷

La teoria di Lipps dell'empatia come empatia piena, che è allora unipatia, implica che l'io empatizzante si metta al posto dell'io empatizzato simulando interiormente i movimenti corporei dell'io empatizzato: mimando interiormente i movimenti dell'acrobata, empatizzo in modo pieno l'esperienza dell'acrobata, cioè mi metto al suo posto, sostituendomi a lui. Nell'empatia invece, in

²⁵ Il riferimento principale di Stein è la trattazione di Lipps in *Ästhetik* (1903).

²⁶ Stein (1917), pp. 27-28.

²⁷ *Ibidem*.

cui i confini tra me e l'altro rimangono intatti, io non sono uno con l'acrobata, ma sono soltanto presso di lui, come Stein ha mostrato relativamente al secondo grado dell'empatia. «Non compio realmente i suoi movimenti»: l'esperienza «io muovo» il mio corpo non è originaria per me che la sto cogliendo, empatizzando il vissuto dell'acrobata, ma è propria solo dell'acrobata.

Occorre soffermarsi un momento sul fatto che, nella descrizione dell'empatia piena di Lipps, Stein osserva che in questo caso il soggetto empatizzante «partecipa interiormente» [*innerlich mitmachen*] al vissuto dell'altro imitandolo: riproducendo nella propria mente i movimenti dell'altro, e quindi identificandosi con esso. È questa una descrizione *ante litteram* della teoria della simulazione, così come è stata scientificamente fondata nella scoperta dei neuroni specchio: percependo il movimento dell'altro, io attivo i miei neuroni, quegli stessi che si attiverebbero se compissi quel movimento in prima persona²⁸. In questo tipo di descrizione, «l'esperienza “io muovo” il mio corpo» non è più suscettibile della distinzione esperienza originaria, da un lato, ed esperienza non originaria, dall'altro. Il confine tra me e l'altro è saltato, proprio perché è saltato ciò che qualitativamente distingue un vissuto esperito in prima persona, originariamente, e un vissuto che è proprio dell'altro e che può essere esperito da me soltanto non-originariamente. La differenza qualitativa tra un'esperienza originaria e una non originaria è fondata nel corpo proprio dei soggetti dell'esperienza. Ma, al livello proprio della descrizione dei neuroni specchio, questa differenza qualitativa scompare: non vi è differenza tra ciò che esperisco nel mio corpo vivo originariamente e ciò che esperisco non originariamente nel mio corpo vivo – in quanto è esperito originariamente nel corpo vivo dell'altro. Ne consegue che è indifferente con quale corpo io viva una certa esperienza: tanto la vivo in ugual modo, sia che la viva come propria del mio corpo, sia che la viva come propria del corpo dell'altro²⁹.

Se al livello di descrizione dei neuroni specchio, l'io e l'altro vivono la stessa esperienza, sia che essa appartenga originariamente all'io o all'altro, e se, quindi, la differenza qualitativa tra originario e non originario, tra proprio ed estraneo, viene del tutto meno, allora questo suggerisce che la descrizione neuro-scientifica di ciò che accade a livello dei neuroni specchio può adeguatamente costituire il fondamento neurobiologico di fenomeni unipatici e di identificazione tra soggetti; ma, rispetto al fenomeno dell'empatia in quanto atto in cui facciamo non originariamente esperienza del vissuto dell'altro, tale fondamento non sembra invece rendere conto dell'eccedenza individuale che distingue un io da un altro.

Infine, se questa linea di analisi è corretta, essa apre a una prospettiva di indagine fenomenologica, non solo nuova e promettente, ma anche necessaria, sul tipo di esperienza intersoggettiva e collettiva che sembra essere predominante nei cosiddetti *social network*: quest'esperienza, infatti, non è allora quella dell'empatia, ma piuttosto quella del contagio affettivo

²⁸ Per un'introduzione sulla scoperta dei neuroni specchio e sulle corrispondenti teorie neuro-scientifiche, si veda, ad esempio, Rizzolatti-Sinigaglia (2006) e Gallagher-Zahavi (2008, cap. IX). È importante rilevare come le teorie simulazioniste si distinguano in due categorie, quelle della simulazione esplicita in cui l'imitazione è ritenuta essere un atto volontario e cosciente (cfr. ad esempio Goldman (2005)), e quelle della simulazione implicita in cui l'imitazione è descritta come del tutto involontaria e inconsapevole, e quindi propria del livello sub-personale (cfr. ad esempio Gallese-Guerra (2016)). La «partecipazione interiore» di Lipps, nella descrizione di Stein, che io ho qui inteso come una modificazione dell'atto di empatia, quindi come un atto che si compie a livello personale, sembrerebbe tuttavia sfuggire a entrambe le categorie di simulazione, poiché l'innesto del processo imitativo nella partecipazione interiore che subentra all'intuizione riempiente, nella modalità “degenerata” del secondo grado dell'empatia, non sembra avere le sembianze di un atto volontariamente prodotto dal soggetto empatizzante. D'altro canto, Stein sembra invece attribuire alla descrizione dell'empatia di Lipps l'idea di una simulazione implicita *ante litteram*, nel momento in cui in un passo relativo alla «teoria dell'imitazione» [*Nachahmungstheorie*], quale teoria genetica dell'empatia, descrive la «partecipazione interiore» in termini di impulso imitativo: «la vista di un gesto suscita in me l'impulso a imitarlo, e così faccio – se non esteriormente almeno “interiormente”. [...] In tal modo, assieme a quel gesto si compie anche il vissuto corrispondente», cfr. Stein (1917), p. 35.

²⁹ In questa prospettiva, viene quindi meno anche il senso di «mietà» [*Meinheit*] che fenomenologicamente contrassegna ogni esperienza che vivo, come mia; sul senso di mietà si veda il capitolo su “Coscienza e autocoscienza” in Gallagher-Zahavi (2008).

e dell'unipatia in cui la barriera di confine tra me e l'altro, costituita dal mio corpo vivo di fronte al corpo vivo dell'altro, è annullata. In altri termini, proprio perché il modo di presenza degli individui nei *social network* non è quello della relazione in presenza, del faccia a faccia che necessita dell'*in carne e ossa*, in cui la corporeità degli individui è essenziale, allora, in questo paesaggio sociale modificato, il fenomeno principale sembra non più essere l'empatia, fondata sul corpo vivo di ciascuno come corpo proprio e individuale in senso essenziale, ma sull'identificazione dell'unipatia e del contagio.³⁰

4.2. La fondazione della simpatia sull'empatia

Tornando ora ai fenomeni propri del paesaggio sociale non modificato nella realtà virtuale dei *social network*, Stein distingue l'empatia anche da un altro fenomeno che è simile a essa ma non è empatia. È il sentire-con o simpatia [*Mitfühlen*]: l'atto in cui proviamo un certo sentimento per il fatto che l'altro prova quel sentimento in relazione a una determinata situazione; è un atto di partecipazione al sentire dell'altro, ad esempio di partecipazione alla gioia [*Mitfreude*] o alla sofferenza [*Mitleide*] dell'altro rispetto a un certo evento. D'accordo con Scheler³¹, Stein sostiene che la simpatia è un atto fondato nell'empatia, e che quindi dipende esistenzialmente dall'empatia: posso provare gioia per il fatto che l'altro sta provando gioia per quella determinata situazione, soltanto se prima, in un atto di empatia, mi sono resa conto della gioia dell'altro. A differenza dell'empatia, la simpatia, precisa Stein, è un atto intuitivo in cui vivo originariamente il mio vissuto: non si tratta più della gioia dell'altro di cui faccio non originariamente esperienza nell'empatia, ma si tratta ora del mio vivere la mia propria gioia, in relazione al fatto che l'altro prova gioia per una certa cosa³².

In questa prospettiva, il contenuto della gioia simpatizzata è differente da quello della gioia empatizzata: esse hanno la differenza qualitativa propria di un vissuto non originario, da un lato, e di un vissuto originario dall'altro; ed è proprio in virtù di questa differenza qualitativa che è soltanto l'empatia, e mai la simpatia, a essere l'atto con cui possiamo cogliere la gioia dell'altro in quanto tale³³.

4.3. La fondazione di sentimenti condivisi sull'empatia

Veniamo ora all'ultimo fenomeno sociale presentato da Stein nella sua mappatura eidetica dell'empatia. Si tratta del fenomeno del sentire collettivo, da Stein qui infelicemente chiamato ancora "unipatia" – come l'unipatia à la Lipps. La descrizione di Stein identifica, infatti, un vero e proprio caso di intenzionalità collettiva affettiva, fondato sull'empatia: la situazione in cui una pluralità di soggetti provano lo "stesso" sentimento in relazione a un certo fatto.

Un'edizione straordinaria dà notizia che una fortezza è capitolata. La notizia suscita in coloro che l'hanno appresa un sentimento di entusiasmo, di gioia, di esultanza. Tutti proviamo "lo stesso" sentimento. Sono forse qui crollate le barriere che separano un io dall'altro? Possiamo forse dire che l'io si sia liberato dal suo carattere monadico? Non del tutto! Io provo la mia gioia e colgo, empatizzando, quella dell'altro, e vedo che la gioia è sempre la stessa. Mentre vedo questo, pare che si smorzi in me quel carattere di non-originarietà nei riguardi della gioia estranea e che a poco a poco quella gioia pallida ed esangue [*schemenhaft*] coincida con la mia gioia che io provo in maniera viva [*lebendig*] e in carne ed ossa [*leibhaftig*]; inoltre, pare che tutti provino la loro gioia in maniera viva, non diversamente da come essa è provata da me. Ciò che gli altri ora avvertono, l'ho visivamente dinanzi a me, assume la forma di un corpo

³⁰ Per un'analisi approfondita dei fenomeni del contagio e dell'unipatia, si rinvia a Scheler (1913/23), trad. it. 2010.

³¹ Stein si riferisce esplicitamente a Scheler (Stein 1917), p. 25, nota 11. Si veda anche Scheler (1913/23), trad. it. 2010, «II. Distinzioni tra i fenomeni del "co-sentire"», pp. 41-66.

³² Si veda Stein (1917), pp. 23, 25-26.

³³ Cfr. Stein (1917), p. 25. Sul sentire-con e sul suo rapporto con l'empatia si veda naturalmente anche l'analisi puntuale ed esaustiva elaborata da Scheler (1913/23), trad. it. 2010.

proprio e vive attraverso il mio sentire; [...] dall'“io” e dal “tu” emerge il “noi” in guisa di un soggetto di grado più elevato.³⁴

Stein ben mostra qui come l'intenzionalità collettiva affettiva possa essere fondata nell'empatia: cogliendo la gioia dell'altro nell'empatia, mi rendo conto che anche l'altro prova gioia per quell'avvenimento per cui io stessa sto provando gioia; la mia gioia, così come la provo io originariamente, è allora la “stessa” gioia che prova l'altro, a sua volta originariamente. La qualità non originaria, «pallida ed esangue [*schemenhaft*]» che caratterizza l'esperienza empatizzata si modifica, e assume la qualità propria dell'esperienza originaria, còlta in «in maniera viva [*lebendig*] e in carne ed ossa [*leibhaftig*]». E quell'altro, e un altro ancora e tutti gli altri che sono qui presenti, in ulteriori atti di empatia, provano «lo stesso sentimento» di gioia e se ne rendono conto.

Stein descrive quindi l'intenzionalità collettiva affettiva come un fenomeno che si costituisce a partire dai sentimenti individuali – la mia, la tua, la sua gioia, – còlta nelle empatie reciproche che permettono a ognuno di fare esperienza del sentimento dell'altro. Di conseguenza, l'intenzionalità collettiva affettiva presuppone qui l'empatia, e non l'identificazione unipatica con l'altro: presuppone l'incontro e la relazione con l'altro, in cui io mi rendo conto di quello che l'altro sta vivendo in quanto altro, ed esclude l'immedesimazione con l'altro. Per questo motivo il fenomeno descritto da Stein non è unipatia, se con “unipatia” intendiamo il fenomeno di identificazione *à la* Lipps³⁵.

Occorre soffermarsi un momento sull'espressione «lo stesso sentimento» usata da Stein per caratterizzare la condivisione affettiva. Che cosa infatti significa che proviamo la “stessa gioia”?³⁶ Questa espressione può essere intesa sia in un senso debole sia in un senso forte. Il senso debole: proviamo la stessa gioia significa che tutti noi proviamo gioia per quell'avvenimento, la proviamo tutti in prima persona, in modo originario, vivo e in carne e ossa. Il senso forte si riferisce invece alla qualità individuale della gioia provata: è possibile che proviamo tutti la stessa qualità di gioia? In altri termini, il modo in cui sono gioiosa e provo gioia io per quell'avvenimento è uguale al modo in cui tu e l'altro siete gioiosi e provate gioia per quello stesso avvenimento? In realtà, fenomenologicamente, ognuno prova una qualità specificamente individuale dei sentimenti che vive, a seconda della sua capacità personale di sentire il valore o il disvalore di certi stati di cose e di farli risuonare dentro di sé in sentimenti a essi corrispondenti, vale a dire a seconda della sua identità personale in senso essenziale – a seconda del grado di sviluppo e maturazione della sua sensibilità affettiva, dell'ordine di priorità dei valori che caratterizza la sua personalità, della gerarchia dei valori che è presente in quella persona in quel determinato momento³⁷.

Stein accenna a questo problema del modo individuale e individualizzante in cui viviamo i sentimenti:

Possiamo considerare ancora un'altra possibilità: gioiamo dello stesso avvenimento, ma la gioia che ci riempie non è proprio la stessa: forse per l'altro la gioia si è dischiusa in maniera più ricca.

³⁴ Stein (1917), pp. 28-29.

³⁵ Bisogna precisare che il fenomeno di intenzionalità collettiva qui descritto da Stein, che è fondato nell'empatia, è differente dal «sentire insieme l'uno con l'altro» [*miteinanderfühlen*], individuato da Scheler come una modificazione del sentire-con [*mit-fühlen*], in cui si ha direttamente un “noi”, senza passare dai singoli “io” e da lì, attraverso successivi atti di empatia, al noi, come invece nella condivisione di sentimenti delineata da Stein. Infine, Scheler chiama propriamente «unipatia» [*Einsfühlung*] il fenomeno sub-personale di condivisione di sentimenti e contenuti mentali di vario tipo, in cui siamo pervasi da vissuti altrui e li viviamo cose se fossero nostri; questo fenomeno non si fonda affatto sull'empatia, e al contrario, secondo Scheler, è l'unipatia che sta a fondamento dell'empatia. Su questi fenomeni ulteriori del paesaggio sociale individuati da Scheler, si veda Scheler (1913/23), in particolare pp. 47, 232-233.

³⁶ Sul problema dell'intenzionalità collettiva affettiva e sulle emozioni condivise, si veda Schmid (2009), e Salmela-von Scheve (2014).

³⁷ Per ragioni di spazio, non posso in questa sede approfondire il tema dell'identità personale in senso essenziale. Rinvio a Stein (1917), “III. L'empatia come comprensione della persona spirituale”, Scheler (1916a, 1916b), De Monticelli (2009).

E osserva che nell'atto empatico abbiamo proprio la possibilità di cogliere questa differenza individualizzante, relativa al modo in cui ognuno vive lo "stesso" sentimento: empatizzando riesco a cogliere aspetti propri del modo in cui l'altro sta vivendo quel sentimento che io non avevo colto.

[...] giungo a quei "lati" che erano rimasti chiusi alla mia propria gioia, ed ora la mia gioia si accende e solo ora avviene la completa coincidenza con la gioia empatizzata.

Nell'empatia posso allora rendermi conto che la mia gioia originaria, in prima persona, per quell'evento, non ha la stessa qualità individuale che l'altro sta provando per quell'evento, a sua volta originariamente. Attraverso l'empatia posso cogliere gli aspetti di quella gioia dell'altro che io stessa invece non avevo provato. E può accadere che allora, una volta che ho colto gli aspetti qualitativi della gioia vissuta dall'altro, io a mia volta viva in prima persona una gioia che ora comprende anche quegli aspetti. In questo senso, l'empatia è l'atto che mi consente di uscire dai limiti, spesso angusti, della mia esperienza personale, e di arricchirla nell'incontro e nella relazione con l'altro.

Lo stesso può accadere agli altri, e così, mentre empatizziamo, arricchiamo il nostro sentire e "noi" sentiamo ora una gioia diversa da quella che sentivamo "io", o "tu", o "lui", restando isolati.³⁸

4. *L'empatia negativa*

Stein introduce il concetto di «empatia negativa» che mutua da Lipps, e lo declina in modo nuovo rispetto a Lipps, il quale con «empatia negativa» intende il non realizzarsi del passaggio al vivere pieno e originario nel secondo grado di empatia – e quindi, correlativamente, il realizzarsi dell'empatia *à la* Stein. Stein con «empatia negativa» intende invece il bloccarsi dell'empatia nel suo sviluppo tipico – i tre gradi dell'empatia –, e s'interroga su che cosa possa motivare tale blocco, impedendo all'atto di empatia di compiersi in modo completo. In particolare Stein si chiede cosa possa ostacolare il passaggio dal primo grado di intuizione, ancora vaga e vuota del vissuto dell'altro, al secondo grado di riempimento e coglimento del vissuto nel suo contesto di senso. Inoltre, Stein si chiede anche che cosa possa impedire all'empatia di fondare e quindi per così dire di sfociare in un atto di simpatia, di partecipazione affettiva al vissuto dell'altro.

Rispetto a tutti questi casi, Stein osserva, che è possibile che essi non si realizzino perché l'io empatizzante è pervaso da vissuti dal contenuto contrastante con quello empatizzato.

Facciamo un esempio: nello stesso istante in cui un amico mi dà una notizia gioiosa, tutto il mio essere è già riempito da un sentimento doloroso motivato dalla perdita di una persona cara. Il dolore impedisce alla gioia che colgo empaticamente di dar luogo ad una "partecipazione al sentire". Qui sorge un conflitto [...].³⁹

Il tema dell'empatia negativa è allora di grande interesse nella prospettiva dell'ontologia qualitativa che caratterizza l'eidetica dell'empatia, come ho cercato di mostrare in questo articolo da vari punti di vista della qualità dell'esperienza vissuta. L'empatia negativa pone infatti al centro della discussione sull'empatia il problema della qualità degli atti di empatia – più o meno compiuti, più o meno completi – e quindi del modo in cui individualmente rispondiamo, in conformità alla nostra identità personale in senso essenziale, all'esperienza degli altri e dei loro vissuti, e alle qualità di valore, positive o negative, degli stati di cose del mondo a cui essi sono connessi.

Bibliografia

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

³⁸ Stein (1917), p. 29.

³⁹ Ivi, pp. 26-27.

- De Monticelli, R. (2008), *Ontologia del nuovo*, Bruno Mondadori, Milano.
- De Monticelli, R. (2009), *La novità di ognuno*, Garzanti, Milano.
- De Monticelli R. (2018), *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*, Garzanti, Milano.
- De Vecchi, F. (2014), *Three Types of Heterotropic Intentionality. A Taxonomy in Social Ontology*, in Konzelman Ziv, A.-Schmid, H.B. (eds.), *Institutions, Emotions and Group Agents. Contribution to Social Ontology*, Springer Verlag, Dordrecht, pp. 117-137.
- De Vecchi, F. (2016), “The Existential Quality Issue in Social Ontology: Eidetics and Modifications of Essential Connections”, *Humana.Mente*, vol. 31, pp. 187-204.
- De Vecchi, F. (2018), “Fenomenologia: la filosofia come eidetica e ontologia qualitativa del concreto”, *Giornale di metafisica* (in corso di pubblicazione).
- Gallagher S. (2008), “Direct perception in the intersubjective context”, *Consciousness and Cognition*, vol. 17, n. 2, pp. 535-543.
- Gallagher, S.-Zahavi, D. (2009), *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Goldman, A. (2005), *Imitation, Mindreading and Simulation*, in Hurley, S.-Chater, N. (eds.), *Perspectives on Imitation II*, MIT Press, Cambridge Mass., pp. 79-94.
- Lanfredini, R. (2006), *La nozione fenomenologica di dato*, in Id. (ed.), *A priori mentale. Uno studio fenomenologico*, Milano, Guerini, pp. 59-94.
- Lanfredini, R.-Liberati, N.-Giannotta, A.P.-Pagni, E. (2016), “The Enactive Approach to Qualitative Ontology: In Search of New Categories”, *Humana mente: Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, n. 31.
- Lipps, Th. (1903), *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Erster Teil: Grundlegung der Ästhetik*, Voss, Hamburg und Leipzig.
- Husserl, E. (1901), *Ricerche Logiche*, trad. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.
- Husserl, E. (1910), “Soziale Ontologie und deskriptive Soziologie”, in Husserliana XIII, *Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, 1905-1920*, a cura di I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, pp. 98-104.
- Husserl, E. (1913), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, Volume primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl, E. (1912/1928), *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica, Volume secondo*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- Schmid, H.B. (2009), *Plural Action. Essays in Philosophy and Social Sciences*, Springer, Dordrecht.
- Salmela, M.-von Scheve, Ch. (eds.) (2014), *Collective Emotions*, Oxford University Press, Oxford.
- Scheler, M. (1913/23), *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. a cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano 2008.
- Scheler, M. (1916a), *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, trad. it. a cura di R. Guccinelli, Bompiani, Milano, 2013.
- Scheler, M. (1916b), *Ordo amoris*, trad. it. a cura di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008.
- Searle, J.R. (1995), *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino.
- Searle, J.R. (2010), *Creare il mondo sociale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Stein, E. (1917), *Zum Problem der Einfühlung*, in *Edith Stein Gesamtausgabe, Band 5*, herausgegeben von M.A. Sondermann, Herder, Freiburg 2008.
- Zahavi, D. (2011), “Empathy and Direct Social Perception: A Phenomenological Proposal”, *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 2, n. 3, pp. 541-558.

Abstract

Starting from Stein’s phenomenological account of empathy, I argue for an eidetics of empathy, according to which empathy is one type of acts that, as a whole, is subject to variations of its parts. Eidetics of empathy shows that a variety of acts of empathy, characterised by different degrees of

fulfilment, is possible. Moreover, it allows to take into account adequately crucial issues in phenomenology of intersubjectivity and social ontology: in what sense empathy is the «direct perception» of others and their lived experiences? What is «negative empathy»? What are the essential features of sympathy and emotional sharing, as different from empathy?

Keywords: Social Landscape, Eidetics of Empathy, Degrees of Empathy, Negative Empathy, Qualitative Ontology