

ANNA DONISE*

COSA VUOL DIRE ESSERE EMPATICI
IL RUOLO DEL NOSTRO IO NELLA COMPrensIONE DELL'ALTRO

Abstract: *What to be Empathetic means. The Role of our Ego in understanding the Other*

The paper reconstructs the origin of the term “Einfühlung” (empathy), situating it within a Kantian-based subjectivist philosophy, and then shows limitations and potentialities of this theoretical model. In particular, the relevance of the fusional dimension understood as an original moment within a stratified conception of empathy will be highlighted. Such stratification allows one to think of the many ways in which the empathic relationship is declined not as alternative forms, but rather as different, strongly connected layers of a single process.

The concluding goal of the paper will be to show that an authentic understanding of the other is possible only when we are able to understand ourselves (by separating ourselves from him or her); but at the same time, we should not forget that the process of constructing our identity originates from a fusional or unipathic dimension (*Einsföhlung*).

Keywords: Empathy, Identity, Intersubjectivity, Self, Stratified Theory of Empathy

Se prendiamo le mosse dal fatto, ovvio ed evidente, che non abbiamo un accesso percettivo diretto ai vissuti di coscienza degli altri, la risposta alla domanda su come sia possibile comprenderli, implica la necessità di distinguere almeno due diversi tipi di risposte. La prima risposta è quella di chi ritiene che sia possibile comprendere l'altro cogliendone la radicale alterità, senza la necessità di alcun coinvolgimento emotivo del soggetto osservatore nel processo¹. La seconda è, invece, la strada scelta da chi ritiene che la comprensione di un altro debba sempre chiamare in causa l'io di chi osserva e comprende con la sua sfera emotiva.

Il concetto di “empatia” nasce chiaramente all'interno di questo secondo orizzonte, visto che il sentire (*pathos*) cui si fa riferimento, è il sentire che appartiene al soggetto osservatore; tale sentire, però, non nasce da esperienze condotte in prima persona dall'osservatore, quanto piuttosto deriva da ciò che accade al soggetto osservato. Il fronte di coloro che ritengono fondamentale il coinvolgimento del soggetto osservatore nella comprensione dell'altro, è tuttavia a sua volta piuttosto variegato. Continuando con una schematizzazione inevitabilmente riduttiva e semplificatoria delle posizioni riconducibili a questa seconda via, possiamo individuare:

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Questo modo di pensare la comprensione dell'altro può essere riferito ad esempio al neokantiano Rickert che pensa il *Verstehen* come una sorta di teoria del funzionamento delle connessioni psicologiche generali, una sorta di teoria generale (*Überhaupt*) della psiche o «psicologia ingenua», che fornisce strumenti cognitivi utili per metterci nei panni dell'altro. «Il mero “comprendere” (*Verstehen*)», che è il comprendere un senso che non è necessariamente «né proprio, né altrui», cioè non viene riconosciuto come appartenente ad una determinata vita psichica reale. Cfr. Rickert (2005), pp. 125-127. Oggi un'impostazione simile, ma molto più radicale, si trova in quella versione della “Teoria della mente” che viene definita “Teoria della teoria” che è stata considerata per molto tempo il «paradigma esplicativo dominante» all'interno della comunità degli psicologi» (Stueber, 2010). Una teoria secondo la quale per comprendere l'altro ci serviamo di meccanismi «ricchi di conoscenza» (Nichols, Stich, 2003), presuppone cioè una serie piuttosto importante di competenze cognitive da parte di chi entra in relazione con un altro cercando di comprenderne il comportamento. Cfr. Gopnik e Wellman (1992).

- a) Chi pensa l'empatia come un'attivazione fisiologica e/o inconscia, nella quale il sentire che si realizza nell'io osservatore viene direttamente e in maniera istintiva attribuito al soggetto osservato.
- b) Chi pensa l'empatia come un processo nel quale si alternano momenti fusionali (nei quali è possibile confondere la "proprietà" dei vissuti in atto) e momenti di consapevole separazione degli io.
- c) Chi pensa l'empatia come un processo analogico, nel quale la separazione tra gli io è presupposta, ma si impiega il proprio io (con i suoi vissuti e le sue emozioni) per comprendere l'altro, attraverso la messa in campo consapevole di un ragionamento che stabilisce una analogia tra me e l'altro.

Stabiliti, sebbene in maniera schematica, i termini e i confini della questione, nelle pagine che seguono ricostruirò l'origine del termine *Einfühlung*, collocandolo all'interno di una filosofia soggettivista di matrice kantiana, per poi mostrare limiti e potenzialità di questo modello teorico. In particolare si tratterà di mostrare la rilevanza della dimensione fusionale intesa come momento originario all'interno di una concezione stratificata dell'empatia, che consentirà di pensare i molti modi in cui si declina la relazione empatica non come forme alternative, ma piuttosto come diversi strati, fortemente connessi tra loro, di un unico processo. Obiettivo conclusivo dell'intero percorso sarà mostrare non solo la rilevanza dell'io nella comprensione dell'altro, ma anche la centralità dell'altro nel processo di costruzione dell'io.

1. All'origine dell'*Einfühlung*: il giudizio di gusto kantiano

L'origine del termine "empatia" si deve alla penna dello psicologo britannico Edward Titchener che – facendo un calco dal greco – tradusse in inglese con il neologismo "*empathy*" la parola tedesca *Einfühlung*². Il termine tedesco non è di semplice traduzione³ perché significa "sentire (*fühlen*) dentro (*ein*) l'altro, intendendo con "altro" qualcosa di esterno al soggetto che sente. Ma l'autore che può essere considerato il maggior teorico novecentesco della *Einfühlung* è Theodor Lipps, filosofo e psicologo attivo a Monaco di Baviera negli anni a cavallo tra Ottocento e Novecento. Il termine era già stato impiegato nell'ambito estetico e della riflessione sul bello e sull'arte in generale, ma fu proprio Lipps a trasformare un concetto interno a una disciplina – l'estetica appunto – in un concetto più ampio, ovvero in una delle fonti della nostra conoscenza, che diviene non solo conoscenza dell'oggetto, ma anche – e oggi diremmo soprattutto – conoscenza degli altri io. L'ipotesi lippsiana è che noi veniamo attivati emotivamente dalle cose (dalla loro forma, dalla loro struttura, da come si muovono, ecc.) e che ciò accade attraverso una sorta di meccanismo mimetico, in base al quale noi proviamo piacere o dispiacere "nella" cosa e non "di fronte" ad essa. L'oggetto con le sue caratteristiche risveglia mimeticamente i nostri vissuti: nella melodia, ad esempio, riconosciamo «un'aspirazione a fuggire o una tendenza a contenersi», ma tutto ciò non è altro che «la mia attività, il mio vitale movimento interiore, però appunto oggettivati»⁴ nella melodia. L'elemento interessante è che pur trattandosi di forme di oggettivazione della vita dell'io *nell'oggetto* – la dolcezza della melodia o l'inquietudine della tempesta – «mi appaiono immediatamente come oggetti reali»⁵, come se fossero qualità presenti nell'oggetto e non qualità dovute all'io. La melodia non può essere descritta solo attraverso le singole note che la compongono, ma anche attraverso i

² Cfr. Titchener (1909).

³ È interessante la storia delle traduzioni in italiano del termine *Einfühlung*. Nel 1912, ad esempio, Marino Graziussi, nel tradurre il concetto centrale di *Einfühlung* del testo di Witasek, *Principi di estetica generale*, sceglie il termine "consenso". Cfr. Witasek (1912). Qualche decennio più tardi Filippini, nel tradurre il secondo volume delle *Idee* di Husserl sceglie "entropatia" per sottolineare il fatto che il sentire in questione è un sentire "dentro" l'altro. Cfr. Husserl (2002).

⁴ Lipps (2002b), pp. 49-50.

⁵ Ivi, p. 57.

suoi aspetti qualitativi ed emotivi. La sua dolcezza, il suo essere incalzante o angosciata, è parte essenziale del suo essere un oggetto per me.

Quest'esperienza viene considerata da Lipps come una caratteristica del nostro entrare in relazione con il mondo. L'oggetto nel momento in cui esiste per me e pretende riconoscimento, «non è affatto solo qualcosa di sensibilmente dato, allo stesso modo in cui una casa non è un mero mucchio di mattoni»; insieme alla materia, infatti, c'è la forma. Ma la forma «è la mia attività». Ogni oggetto determinato «è necessariamente compenetrato dalla mia vita»⁶. Ed è proprio questa capacità di oggettivare la nostra vita sentimentale nel mondo intorno a noi, ciò che Lipps chiama empatia (*Einfühlung*)⁷.

L'impianto teorico di Lipps considera l'oggetto come il risultato di due componenti: «di quanto è sensibilmente dato e della mia attività». Sono le cose che «richiedono riconoscimento» e risvegliano la mia attività, e non si tratta di una attività arbitraria, bensì «necessaria»: le cose per divenire oggetti con cui entro in relazione sono compenstrate dalla mia attività attraverso una «auto-attivazione», che comporta il riconoscimento nell'oggetto di caratteristiche che risvegliano le attività soggettive.

Il riferimento teorico più rilevante è il giudizio estetico kantiano, nel quale il soggetto sente sé stesso (il suo sentimento vitale) nell'oggetto. Come abbiamo anticipato, questo tipo di attivazione emotiva viene definita da Lipps «empatizzare» (*empfinden*). Si tratta di una attivazione sentimentale e non fisiologica, infatti empatizzare «non significa avere la sensazione (*empfinden*) di qualcosa nel proprio corpo, piuttosto significa invece sentire (*fühlen*) qualcosa, appunto se stessi, nell'oggetto»⁸.

Attraverso questo concetto di empatia Lipps aggiunge un importante tassello alla piena valorizzazione del potenziale epistemologico del giudizio di gusto kantiano, trasformandolo da giudizio riflettente a giudizio determinante: il sentire determina il nostro conoscere il mondo intorno a noi, ed è una delle tre fonti della conoscenza. Insieme alla percezione sensibile, mediante la quale «so delle cose» del mondo, e alla percezione interna, che mi consente di sapere «di me stesso», c'è infatti l'empatia, che è in generale ciò che mi consente di cogliere «l'oggettivazione di me stesso in un oggetto diverso da me»⁹. L'oggetto è:

sempre anche qualcosa di compenetrato dalla mia attività. E attività è vita. La parola «vita» non ha proprio altro senso se non quello di «attività». Dunque, ogni oggetto che esiste per me come questo oggetto determinato – altri oggetti peraltro non esistono per me – è necessariamente e ovviamente compenetrato dalla mia vita. Ed è questo il senso più generale dell'«empatia»¹⁰.

Anche nell'esempio più elementare, quello di una linea scarabocchiata su un foglio, noi dobbiamo – secondo Lipps – riconoscere la rilevanza della relazione empatica e del nostro essere emotivamente attivati. La linea è «veicolo» di forze come «tensione e distensione» o anche «avviarsi, procedere e fermarsi», «ampliarsi e limitarsi». Ma tutta questa attività, che caratterizza la linea, così come la relazione tra la linea e gli altri elementi dello spazio, è in realtà «posta da me nelle cose. Non però arbitrariamente, bensì necessariamente»¹¹. In

⁶ Lipps (2002a), p. 37

⁷ Come ha osservato acutamente il suo allievo Moritz Geiger, nell'impianto lippsiano «questa apprensione delle cose come empatia dell'apprensione propria, rappresenta la reinterpretazione psicologica dell'unità sintetica dell'appercezione kantiana» (cfr. Geiger, 1997, p. 83); cfr. anche Dessoir (1906).

Nel momento in cui «appercepisco» un oggetto, faccio esperienza di una determinata modalità del mio comportamento interiore – come la gioia o la tristezza – ma «come se appartenesse all'oggetto appercepito» (Lipps, 2002b, p. 47). Qui Lipps usa il termine «appercezione» per riferirsi al fatto che l'io «si sente», è presente a se stesso, in una serie di atti concreti che hanno luogo nella coscienza individuale. «Il piacere si manifesta nella misura in cui un processo psichico trova nell'animo condizioni favorevoli per la sua appercezione, o nella misura in cui concorda con le condizioni per l'appercezione dettate dall'animo». Cfr. Lipps (1906), p. 11.

⁸ Lipps (1903), p. 79.

⁹ Lipps (2002b), p. 47.

¹⁰ Lipps (2002a), p. 37.

¹¹ Ivi, p. 39.

sostanza noi non possiamo fare a meno di riconoscere le cose come qualitativamente connotate: spaventose, allegre, tristi o inquietanti; e la loro connotazione qualitativa non dipende solo dal soggetto, ma emerge dall'incontro tra soggetto e mondo¹².

L'empatia, così pensata, diviene come abbiamo detto, una fonte di conoscenza. Ma la sua caratteristica è proprio quella di implicare una dimensione relazionale della conoscenza: conosco aspetti del mondo, ma innanzitutto conosco aspetti di me stesso, perché l'empatia è sempre l'oggettivazione di me stesso nell'oggetto. L'empatia è un modo d'essere della soggettività che si relaziona al mondo, sia esso animato o inanimato. Lipps sostiene che forme, colori e movimenti ci portano a riconoscere negli oggetti – ma potremmo dire fichtianamente nel “Non-Io”¹³, perché la questione riguarda oggetti e soggetti, senza distinzioni – caratteristiche qualitative. Ma si dà un Non-Io soltanto in quanto c'è un Io che lo intenziona. La domanda dell'oggetto può dunque darsi solo nella misura in cui il soggetto rivolge ad esso il proprio sguardo spirituale, vale a dire lo appercepisce e ne riconosce le caratteristiche¹⁴.

2. L'empatia come fonte di conoscenza dell'altro soggetto

Quando ho di fronte un soggetto mi trovo davanti all'espressione di spontaneità e di vivacità sentimentale autonoma. Più in generale, se è vero che «ogni oggetto sensibile mi richiede un'attività»¹⁵, implicando un riconoscimento, è anche vero che «la richiesta più elevata mi è però avanzata dall'apparenza sensibile dell'essere umano»¹⁶.

Proprio come accadeva nell'osservare un oggetto (pensiamo all'esempio della melodia o di un mare in tempesta), nell'*Einfühlung* interpersonale il soggetto osservatore, a partire dai movimenti del soggetto che ha di fronte, dalle sue espressioni, dalla sua postura, si trova a collocare inconsciamente nell'altro, i vissuti suoi propri; i vissuti dell'osservatore sono però attivati dal comportamento e dai movimenti dell'altro, in maniera mimetica.

Lipps sottolinea con forza l'essere istintivo e immediato di tale relazione, polemizzando esplicitamente con una concezione “analogica” molto diffusa, oggi come allora: non devo pensare l'atto empatico come un processo razionale mediante il quale costruisco una analogia immaginando come mi sentirei se fossi al posto dell'altro. In questo senso possiamo collocare l'indagine lippsiana all'interno del gruppo (a) che abbiamo individuato in apertura e in evidente polemica con la concezione (c).

È molto noto un esempio che Lipps fa per chiarire cosa intenda con meccanismo mimetico: uno spettatore che osserva un acrobata¹⁷ eseguire una *performance* pericolosa sperimenta “in prima persona” la sospensione dell'acrobata; egli, cioè, riproduce dentro di sé gli stessi movimenti condotti dall'acrobata, “imita” al suo interno le azioni osservate e, in questo modo, si identifica completamente, divenendo “tutt'uno” con l'acrobata e, allo stesso tempo, auto-oggettivando se stesso nell'acrobata¹⁸. Nell'autentica empatia non c'è distinzione tra il mio io e quello altrui, o meglio non ci sono – per continuare con l'esempio – né il mio io, né l'io dell'acrobata, c'è piuttosto un io ideale; così come “ideale” è anche lo spazio nel quale avviene la relazione empatica: quando sentiamo il vuoto allo stomaco e la paura di cadere non siamo in un luogo reale, ma piuttosto in un luogo ideale che non è né la corda tesa sulla quale cammina l'acrobata, né la poltrona sulla quale il mio Io reale continua a essere comodamente seduto.

¹² È opportuno qui sottolineare che, preoccupato di mantenere una fedeltà all'impianto kantiano, Lipps parla di “autoattivazione” e non di una diretta attivazione dell'oggetto sul soggetto.

¹³ Fabbianelli (2013).

¹⁴ Fabbianelli (2021).

¹⁵ Lipps (2002a), p. 34.

¹⁶ Ivi, p. 40.

¹⁷ L'esempio è già in Smith: «La folla, quando guarda in alto verso un funambolo che danza, istintivamente si contorce, dimena e oscilla i corpi come vede fare da lui, e come sente che dovrebbe fare se fosse nella sua situazione» (cfr. Smith, 2009, p. 83).

¹⁸ Lipps (1903a), p. 122.

Ma come dobbiamo pensare questa “imitazione”¹⁹ che caratterizza la relazione empatica? Partiamo dall’osservazione dei movimenti acrobatici dell’uomo sul filo: come abbiamo detto, un incedere insicuro o la momentanea perdita di equilibrio possono produrre in me, che sono l’osservatore seduto in poltrona, vissuti di paura o una spiacevole sensazione fisica di vuoto o di vertigine. Senza che io ne abbia consapevolezza, il corpo dell’acrobata con i suoi movimenti determina in me un processo imitativo. Questo processo inconscio e istintivo accade perché alla percezione visiva del corpo che si muove dell’acrobata²⁰, si associa l’aspetto «cinestetico», che è l’insieme dei contenuti sensibili che nascono in me dal guardare il movimento dell’altro.

La capacità empatica è quindi legata a due pulsioni presenti nell’uomo: l’impulso *alla manifestazione vitale* e l’impulso *alla imitazione esterna*. La prima è «la comunicazione di processi interni mediante processi corporei», ovvero la caratteristica propria degli stati interni, come la tristezza o la gioia, di trovare espressione anche nei gesti esteriori: dal sorriso al pianto, dal rossore sul viso, al tremore del corpo. Il gesto, chiarisce Lipps, non è «qualcosa che si affianca alla tristezza, bensì qualcosa di presente in essa»²¹. Nel momento in cui ci troviamo a osservare un gesto, entra in gioco la seconda delle pulsioni identificate da Lipps come istintive: si attiva in me la tendenza a riprodurre quel gesto. Ma quel gesto era una «componente inseparabile, nella mia tristezza», che mi porta a riprodurre la «tristezza, che costituiva con esso un’unica esperienza vissuta»²².

Mi trovo così a rivivere lo stato interno che avevo vissuto quando avevo compiuto quei gesti. Non si tratta però – lo ripetiamo ancora una volta – di un ragionamento: tutto accade su un piano «inconscio», precisa Lipps, un piano che esclude la consapevolezza e che mi consente di sperimentare la sensazione, e di sentire in prima persona la tristezza espressa dai movimenti e dai gesti dell’altro. La tristezza o l’allegria che si attivano in me vengono però – esattamente come accadeva nella relazione con gli oggetti – attribuite all’altro. L’impulso di imitazione mi spinge così a un’attività mimetica che è sostanzialmente imitazione interiore, psichica. L’imitazione esterna è piuttosto rara e anche poco significativa per la dinamica empatica, mentre, al contrario, «una forma o un grado di quella interna [...] non manca mai»²³.

Poiché nel corso della mia vita ho provato un certo vissuto emotivo e l’ho espresso mediante un determinato gesto, anche solo il riprodurre interiormente quel gesto comporta che io senta quell’affetto. Il gesto è diventato “indice” della paura o della gioia: «l’affezione si è “incollata” ad esso [al gesto] come ciò che vi si manifesta»²⁴. Nella misura in cui il gesto dell’altro risveglia un mio vissuto (paura, nel caso dell’acrobata, allegria nel caso della risata), io sono in grado di empatizzare con lui e di sentire la sua paura o la sua gioia. Quello che si realizza è una proiezione inconscia dello stato d’animo che si è risvegliato in me, sull’altro.

L’intero processo delineato si configura però come inverso rispetto alle teorie analogiche, e ci aiuta a comprendere la rilevanza della dimensione relazionale dell’empatia. L’espressione del mio viso – nel momento della gioia o della rabbia – non è oggetto diretto della mia percezione, eppure ho una rappresentazione piuttosto chiara dell’espressione del mio volto quando sono arrabbiata o quando sono triste, pur non avendo «sottomano uno specchio mentre l’ira si consuma in me». Non ho bisogno di uno specchio perché acquisisco la consapevolezza dell’espressione «dall’osservazione del volto altrui». Si tratta di un “rovesciamento” dell’impostazione classica dell’analogia perché viene messo in evidenza

¹⁹ Sul tema si veda anche Lipps (2020a).

²⁰ Cioè quella che Lipps chiama una «immagine ottica» (cfr. Lipps, 1903a, p. 115).

²¹ Lipps (2002b), p. 53. Tra gesto ed elemento sentimentale sussiste una relazione che Lipps definisce simbolica. In risposta polemica a Witasek, in un saggio del 1904, Lipps ammette di avere in lavori precedenti sbagliato a contrassegnare il rapporto tra sentimento e gesto come una relazione associativa (cfr. Lipps, 2020b, p. 84).

²² *Ibidem*.

²³ Lipps (2020b) p. 100; come caso dell’imitazione esterna, Lipps fa l’esempio dello sbadiglio.

²⁴ Lipps (2018), p. 83.

quanto rilevante sia il ruolo dell'altro nel costituirsi della mia identità. È attraverso il sorriso o le lacrime dell'altro che io conosco me stesso e le mie espressioni: «In breve so che la mia ira e il preciso cambiamento del mio volto si corrispondono perché so che si corrispondono nell'altro, e non il contrario»²⁵. La relazione empatica e di riconoscimento dei vissuti altrui è perciò un processo essenziale per il riconoscimento dei nostri stessi vissuti. Il mio io è fortemente chiamato in causa, perché nel movimento di riconoscimento dei vissuti altrui, l'io diventa lo strumento attraverso il quale facciamo risuonare noi stessi e l'alterità²⁶.

Ciò che cogliamo nell'altro non è la sua storia individuale, i suoi legami che lo rendono unico e singolare (le sue relazioni, i suoi amici, i suoi legami parentali, ecc.), quanto piuttosto ciò che ci accomuna, ovvero le emozioni che proviamo: la paura, la gioia, l'ansia o la tristezza. In questo senso la mimesi costituisce un concetto essenziale e imprescindibile per comprendere le caratteristiche dell'umano.

3. *Il problema della copertura dell'altro*

Il percorso fatto fin qui ci ha consentito di mettere in evidenza che grazie all'empatia cogliamo l'aspetto qualitativo degli oggetti. Nell'analisi del rapporto con gli altri soggetti è emerso che il meccanismo empatico funziona nello stesso modo, ma è caratterizzato da una forza di attivazione molto maggiore.

Si tratta, a questo punto, di far emergere alcuni elementi problematici in cui incorre un impianto teorico che – come quello di Lipps – pensa all'empatia come a una attivazione istintiva e immediata dell'io osservatore. Se proietto inconsciamente nell'altro qualcosa che è presente all'interno del mio vissuto, non c'è il rischio costante di incorrere in fraintendimenti e incomprensioni? Non c'è forse il rischio di ricoprire l'altro con i nostri vissuti e con le nostre reazioni agli eventi?

Nella prospettiva delineata da Lipps, nel momento in cui si realizza l'atto empatico non c'è l'identificazione di due io reali, né si crea una sovrapposizione dell'intero io reale sull'altro, ma solo un'esperienza ideale nella quale sperimento la vita emotiva dell'altro, usando come strumento di comprensione le mie corde emotive. Il movimento dell'altro, la sua espressione, il suo colorito determinano un'attivazione in me, ma questo non implica una comprensione completa del suo flusso di vissuti: i suoi motivi, le cause del suo agire o del suo patire non rientrano nell'orizzonte della mia comprensione. In questa dimensione originaria e fondante della relazione empatica²⁷, non so nulla dell'altro, delle sue vicende, della sua storia e dei suoi desideri, e tuttavia la nostra comune umanità mi consente di cogliere il vissuto emotivo espresso nel gesto che si attiva in me che è proprio ciò che ci accomuna. L'incontro con l'altro mi consente, quindi, di cogliere non solo il suo stato d'animo, ma anche alcuni aspetti di me stesso.

È innegabile, tuttavia, che questo primo modo di pensare la relazione empatica tenda a impiegare le nostre attivazioni e il nostro modo di sentire per leggere il mondo nel suo strato qualitativo ed emotivo, incorrendo nelle critiche che possono essere rivolte a una lettura "soggettivista" della relazione. Il tu rischia quindi di restare sempre in qualche misura "coperto" dall'io.

²⁵ Ivi, p. 54.

²⁶ L'immagine risale a Hume, di cui – è utile ricordarlo – Lipps aveva tradotto il *Trattato* in tedesco: «Le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, né qualcuno può mai essere mosso da un'affezione che anche tutti gli altri non possono in qualche misura provare. Quando delle corde sono tese tutte a uno stesso grado, il movimento di una si comunica a tutte le altre» (cfr. Hume, 2010, p. 609).

²⁷ Ovviamente l'esperienza empatica non può essere limitata a questa attivazione istintiva e inconscia. L'empatia deve essere pensata come strutturata in strati e quello del quale ci stiamo occupando è lo strato originario e fondante, nel quale la dimensione imitativa ha un ruolo fondamentale. A questo strato seguono una dimensione più cognitiva nella quale la capacità di integrare le reazioni istintive e immediate con un sapere sul contesto e sul punto di vista dell'altro, rendono possibile una comprensione più profonda e articolata della sua condizione. Sul tema mi sia consentito rinviare a Donise (2020).

Gran parte della letteratura contemporanea sull'empatia tende a rispondere a questo problema insistendo sulla necessaria separazione dei vissuti²⁸. In sostanza si tende a sostenere che la relazione empatica nasca solo quando il nostro io è sufficientemente costituito dal riconoscersi come diverso e separato dall'altro. La prima mossa che intendiamo compiere è, al contrario, un capovolgimento proprio di questo punto di vista *mainstream*: per parlare di empatia e di conoscenza dell'altro e dei suoi vissuti è necessario guardare da vicino alla dimensione fusionale. Il punto di vista che si intende proporre è che per comprendere le dinamiche empatiche sia necessario guardare proprio ai vissuti fusionali, nei quali la differenza tra io e tu non è chiara. Tale indagine è necessaria perché se eliminassimo ogni riferimento alla dimensione fusionale e immaginassimo l'empatia come una sorta di comunicazione tra due menti autonome e indipendenti non saremmo in grado di comprendere gran parte delle relazioni intersoggettive²⁹.

Guardare alla dimensione fusionale significa innanzitutto guardare a una dimensione che precede quella dell'io adulto e strutturato, significa guardare a quelli che con Husserl potremmo definire "casi limite" della coscienza, nel senso che si collocano al "limite" o all'origine³⁰ della coscienza pienamente sviluppata e autoconsapevole. Ovviamente è possibile indagare questa dimensione originaria solo nel momento in cui ne siamo usciti: il progressivo individualizzarsi della soggettività e l'emergere di un io sempre più consapevole di sé, rendono possibile l'indagine su questa dimensione fondante, che rappresenta il passato originario. La dimensione fusionale, che con Max Scheler possiamo anche definire "unipatia" (ovvero "sentire unico": *Einsfühlung*), è elemento *primo* da un punto di vista ontologico (perché fondante la possibilità di emergere dell'io), mentre, da un punto di vista gnoseologico, riusciamo a riconoscerla e a descriverla solo *dopo* aver attraversato la separazione dei vissuti e aver definito la nostra individualità. È chiaro che la dimensione fusionale che ci accomuna tutti va collocata innanzitutto all'origine ontogenetica della nostra vita: la prima infanzia. Uscirne non significa però abbandonarla del tutto e per sempre. La dimensione fusionale o unipatica non sparisce, infatti, una volta superata l'infanzia, perché è radicata nella nostra «coscienza vitale»³¹, una dimensione psichica, pulsionale e istintiva che deve essere distinta sia dallo spirito personale, sia dalla dimensione strettamente corporea.

In fondo è proprio dalla dimensione animale, istintiva e unipatica che l'essere umano si allontana nel progressivo emergere dell'autocoscienza e dell'individualità. In questo senso, come nota ancora Scheler, l'animale «evolve nella direzione dell'«uomo» e così diventa un «animale da gregge». L'uomo però diventa più animale quanto più è membro di una massa. E tanto più diventa «uomo» quanto più si individualizza spiritualmente»³².

La dimensione unipatica rappresenta il fondamento vitale, il terreno istintivo, inconscio e pulsionale dal quale può – ma non necessariamente deve – emergere la vita spirituale. La «coscienza vitale», nella quale si radica l'unipatia, è «un ambito intermedio»³³ tra spirito

²⁸ La necessità di riconoscere la separazione è tema dominante, sia nella letteratura psicologica, sia in quella di impianto filosofico. Si vedano ad esempio, impianti molto diversi tra loro che convergono su questo punto: Costa (2010), Bloom (2016), Boella (2018).

²⁹ In questo senso va intesa anche la critica che Heidegger muove alla nozione di *Einführung*, troppo basata – nella sua prospettiva – sul presupposto che il soggetto conosca il proprio vissuto e arrivi all'altro mediante la trasposizione empatica. Scrive Heidegger nel 1925: «Si presuppone che un soggetto sia dato per se stesso, come incapsulato, cui poi si attribuisce il compito di penetrare per empatia un altro soggetto. Questo modo di porre la domanda è un controsenso, perché un soggetto [...] non è mai così» (cfr. Heidegger, 1991, p. 301).

³⁰ Mi riferisco ai manoscritti pubblicati nel volume XLII della husserliana, nei quali Husserl indaga fenomeni come la nascita e la morte, il sonno e l'inconscio. Husserl parla di *Grenzfälle* facendo riferimento, come scrive Failla, al «punto zero "generativo" delle esperienze della coscienza corporea, passiva e attiva». In questo senso, più che esperienze che si collocano spazialmente al confine della coscienza, si tratterebbe di esperienze che si collocano all'origine temporale della coscienza, costituendone la genesi stratificata. Cfr. Husserl (2021). Si veda anche Failla (2021), pp. 8-66.

³¹ Scheler (2010), p. 65.

³² Ivi, p. 66.

³³ Ivi, p. 65.

e natura. Il flusso unipatico è una sorta di fondamento primitivo del darsi dell'altro, è un sentire unico, che precede la distinzione tra io e tu³⁴. Parlare di unipatia e indagarne le caratteristiche è un po' come andare a guardare nelle cantine, nei sottoscala, per farsi un'idea delle fondamenta di un edificio. Nel guardare all'edificio compiuto noi non vediamo le fondamenta (non a caso, i bambini non tengono conto delle fondamenta, quando disegnano le case), eppure sono un elemento che ne condiziona radicalmente le caratteristiche: la stabilità, la consistenza, la resistenza alle intemperie di un edificio *dipendono*, infatti, dalle sue fondamenta.

Se vogliamo fare una descrizione della relazione intersoggettiva che vada all'origine, dobbiamo riconoscere, con Max Scheler, che: «scorre "innanzitutto" un flusso di vissuti *indifferenziato rispetto all'io-tu*, che contiene di fatto il proprio e l'estraneo, indistinguibili e mischiati l'uno nell'altro»³⁵. In questo senso sarà evidente che l'altro è da sempre presente, ben prima che il soggetto sia in grado di definirsi come "io".

4. Dalla fusione all'io e al tu

Nella prospettiva fenomenologica il tentativo di rispondere alla domanda con la quale abbiamo aperto queste riflessioni, relativa alla possibilità di conoscere e comprendere l'altro, non può prendere le mosse da una concezione che pensa un io e un altro pienamente coscienti di se stessi e posti uno di fronte all'altro, ciascuno nella sua originalità. Al contrario, se si ammette che «la psicogenesi ha inizio da un livello in cui il bimbo ignora completamente se stesso e l'altro in quanto distinti»³⁶, si può delineare l'origine dell'io, il suo costituirsi, proprio nella relazione con l'altro. Ovviamente in questa fase non c'è comunicazione, proprio perché non c'è la separazione e la distinzione tra i vissuti, che è condizione imprescindibile per parlare di autentica comunicazione³⁷. Tuttavia «le intenzioni dell'altro agiscono in qualche modo attraverso il mio corpo e le mie intenzioni agiscono attraverso il corpo dell'altro»³⁸, scrive nei primi anni Cinquanta del secolo scorso, in un corso dedicato all'infanzia, Merleau-Ponty.

Ed è proprio ad alcune riflessioni sulla prima infanzia che dobbiamo rivolgerci per delineare le caratteristiche fondamentali della possibilità di divenire empatici. Già Edith Stein³⁹ aveva notato che quando hanno pochi mesi i bambini reagiscono al pianto di un altro bambino con il proprio pianto⁴⁰, interpretando questo comportamento come una mancata distinzione tra l'io e il tu: il bambino molto piccolo si sente invaso dalla sofferenza dell'altro che – di fatto – diviene la sua sofferenza. La ricerca psicologica contemporanea ha messo in evidenza le diverse fasi dello sviluppo e il progressivo costituirsi dell'io proprio nel differenziarsi dall'altro. Se già appena nati i bambini reagiscono al pianto altrui con il proprio pianto, con il passare dei mesi, la sofferenza dell'altro provoca nel bambino reazioni meno forti, magari un incupimento e qualche volta ancora il pianto (spesso però il pianto dell'altro deve avere una durata maggiore per provocare la stessa reazione dei primi mesi); sovente il bambino, superati i 12 mesi, si limita a guardare silenziosamente l'altro e a lamentarsi. È questa l'età (ma è chiaro che le differenze individuali possono essere notevoli) nella quale il bambino comincia a reagire in maniera meno passiva e ad attuare comportamenti che però non sono ancora rivolti all'altro, ma – al contrario – sono volti a

³⁴ Si tratta di una delle questioni più dibattute dell'impianto teorico scheleriano: il Noi che precede la formazione dell'io, e la dimensione sociale considerata costitutiva dell'identità dell'io. Sul tema si veda almeno: Cusinato, De Monticelli, Schlossberger (2012).

³⁵ Scheler (2010), p. 232.

³⁶ Merleau-Ponty (2016), p. 92.

³⁷ Non è un caso che in queste pagine Merleau-Ponty faccia riferimento a Max Scheler. Anche Scheler aveva infatti considerato la dimensione "unipatica", come tipica della vita infantile. Cfr. Scheler, (2010), p. 52 e ss.

³⁸ Merleau-Ponty (2016), p. 92.

³⁹ Stein (1986), p. 97.

⁴⁰ È interessante notare che il pianto di un altro neonato provoca pianto anche nei bambini di un giorno di vita. Come hanno dimostrato Sagi e Hoffman (1976), questo pianto, che viene definito "reattivo", proprio perché istintivo, non è una semplice risposta imitativa; al contrario, esso è "energico", intenso e indistinguibile dal pianto spontaneo di un bambino realmente afflitto. Cfr. anche Hoffman (2000), p. 91.

ridurre la propria sofferenza⁴¹. E questo è un punto molto importante perché la situazione di sofferenza dell'altro genera sofferenza "in prima persona" nel bambino osservatore, che però cerca conforto per sé, nei modi che egli stesso impiega quando è lui a sentire dolore. In questa fase i bambini hanno difficoltà a «distinguere la propria sofferenza empatica dalla sofferenza della vittima che l'ha causata e dalla propria sofferenza reale»⁴². In linea con la riflessione di Merleau-Ponty, gli studi di psicologia dello sviluppo contemporanei tendono a ipotizzare che intorno ai 12 mesi i bambini abbiano difficoltà a distinguere tra sé e l'altro anche da un punto di vista emotivo. È molto efficace la definizione che lo psicologo dello sviluppo morale Martin Hoffman dà di questa fase: «Sofferenza empatica egocentrica»⁴³. In sostanza il bambino mostra sin da subito l'apertura al mondo e all'altro, si mostra infatti capace di soffrire per qualcosa che è capitato all'altro o per la sua evidente sofferenza. Tuttavia, nello stesso tempo, poiché è invaso dalla sofferenza dell'altro che quindi è diventata la sua sofferenza, mostra di cercare conforto solo per sé.

Nella prima infanzia il bambino non vive in una dimensione individuale, che viene acquisita con il tempo. Nella indagine fenomenologica di Merleau-Ponty un elemento fondamentale di questa acquisizione è la progressiva scoperta di essere dotati di corpo. Tuttavia, finché «non ha questa coscienza visiva del corpo proprio» il bambino «non può separare ciò che egli vive da ciò che gli altri vivono e da ciò che egli li vede vivere. Da ciò deriva [...] l'assenza di diaframma tra me e l'altro»⁴⁴.

Anche la psicologia degli anni Cinquanta con la quale si confronta Merleau-Ponty sottolinea come non sia possibile raffigurare la coscienza nelle fasi iniziali dello sviluppo, come pienamente consapevole o chiusa su di sé. Nella prima infanzia avremmo una condizione che viene caratterizzata dalla presenza di un «io latente» che non si conosce nella sua singolarità assoluta⁴⁵. Si tratta di una fase che precede la costituzione dell'identità, una fase che può essere definita di «collettività anonima»⁴⁶, nella quale non è ancora possibile dire né «io», né «tu».

La psicologia dello sviluppo contemporanea, indaga anche la fase successiva ai 12 mesi, che presenta un ulteriore cambiamento: nell'incontro con la sofferenza dell'altro il bambino smette di piangere e inizia a riconoscere che la sofferenza appartiene all'altro; tuttavia non è ancora in grado di comprendere che l'altro possiede un proprio stato mentale che non si identifica con il suo: a questa età non ha ancora sviluppato una teoria della mente strutturata⁴⁷, dunque non è in grado di attribuire all'altro stati mentali autonomi, e differenti dai propri. In questa fase la risposta alla sofferenza dell'altro coinvolge direttamente l'altro, ma non il suo mondo e il suo punto di vista sulle cose: si può parlare di «empatia quasi-egocentrica»⁴⁸. In questa fase tendono a consolare gli altri con oggetti che hanno valore per loro stessi, dai giocattoli⁴⁹ alle copertine consolatorie⁵⁰, senza quindi riuscire a riconoscere il punto di vista diverso dell'altro e dunque il bisogno di un altro bambino dei *suoi* oggetti consolatori.

⁴¹ Radke-Yarrow e Zahn-Waxler (1984), p. 93.

⁴² Hoffman (2008), p. 94.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Merleau-Ponty (2016), p. 119.

⁴⁵ Guillaume (1990).

⁴⁶ Merleau-Ponty (2016), p. 93.

⁴⁷ Il concetto generale di "Teoria della Mente" si deve all'influente articolo di Premack e Woodruff del 1978 dal titolo *Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind?*, nel quale veniva avanzata l'ipotesi che gli scimpanzé riescano a comprendere il comportamento di altri agenti (scimpanzé, ma anche umani), attribuendo loro desideri, intenzioni e altri stati mentali. Sul tema dello sviluppo infantile si veda l'importante articolo di Baron-Cohen, Leslie, Firth (1985), pp. 37-46.

⁴⁸ La definizione è ancora di Hoffman (2008).

⁴⁹ Radke-Yarrow e Zahn-Waxler (1984), p. 90.

⁵⁰ Goleman (2016), p. 167.

Dai due anni in poi, i bambini cominciano a riconoscersi allo specchio, identificando il proprio corpo e dunque separandosi con sempre maggiore consapevolezza dagli altri⁵¹. Progressivamente l'esperienza di vivere le mie intenzioni nelle espressioni dell'altro e, viceversa, le intenzioni dell'altro nei miei gesti, rende possibile la presa di coscienza del corpo come proprio; ed è proprio attraverso il corpo, che il bambino sperimenta che il proprio corpo è individuale, e con questo acquisisce l'isolamento tipico del soggetto: «L'oggettivazione del corpo proprio fa scoprire al bambino la sua diversità, la sua "insularità" e, correlativamente, quella dell'altro»⁵².

È dunque intorno ai due anni che, anche attraverso la scoperta del proprio corpo, il bambino comincia a sperimentare forme di autentica empatia riconoscendo lo stato emotivo dell'altro come appartenente ad un altro, con il suo proprio punto di vista e con il suo proprio mondo di affetti. È la fase in cui il bambino comincia a essere capace di attuare strategie consolatorie efficaci per l'altro⁵³.

L'indagine fenomenologica e la psicologia dello sviluppo contemporanea convergono nell'affermare che nella prima infanzia il bambino si trova in una sorta di indistinzione unipatica, nella quale si trova completamente invaso ad esempio dal pianto di un altro bambino, al punto da cominciare a piangere lui stesso senza che ci sia nessuna ragione per farlo nel suo flusso esperienziale. Il secondo momento è, invece, quello che Hoffman chiama «empatia egocentrica», nel quale il bambino – di fronte alla sofferenza dell'altro – cerca solo strategie consolatorie per sé. Ma quello che mi sembra davvero rilevante è il terzo momento, l'«empatia quasi-egocentrica». Si tratta di un passaggio fondamentale e tuttavia sottovalutato: anche se le strategie di risposta sono egocentriche (ad esempio cercare il proprio orsacchiotto per consolare l'altro), il bambino comincia in questa fase a riconoscere che il disagio che sta provando proviene *dall'altro* e appartiene alla corrente dei vissuti dell'altro e non al *proprio*, ed è infatti all'altro che porta l'orsacchiotto. Dal punto di vista della nostra riflessione sull'empatia è questo il punto centrale che lascia emergere l'individualità. Le strategie di risposta, che cambiano nelle fasi successive, sono ovviamente assai rilevanti nella riflessione volta a stabilire una connessione tra empatia e sviluppo morale, ma tendono ad inquinare la riflessione introducendo troppo presto l'intreccio con uno sviluppo a carattere morale⁵⁴.

5. Infine, l'altro

La psicologia contemporanea di cui ci siamo avvalsi fin qui, supportata da una serie di ricerche empiriche, è risultata molto utile per chiarire il passaggio evolutivo da una dimensione puramente unipatica e inconsapevole (il neonato), ad una dimensione in cui l'unipatia si trasforma progressivamente in contagio e confusione, dando vita alle fasi di empatia egocentrica ed empatia quasi-egocentrica, lasciando emergere progressivamente

⁵¹ Un discorso a sé meriterebbe la riflessione lacaniana sull'immagine allo specchio, che non è possibile approfondire in questa sede. È utile ai fini del nostro discorso sottolineare che nello stadio dello specchio, per riconoscersi come un corpo intero e unificato, al soggetto è necessario un altro, dunque è solo per identificazione con l'immagine dell'altro che il bimbo acquisisce l'immagine del proprio corpo. Cfr. Lacan (1974).

⁵² Merleau-Ponty (2016), pp. 92-93.

⁵³ Hoffman chiarisce il punto facendo riferimento a un esperimento nel quale un bambino di due anni di fronte ad un compagno di giochi che si era fatto male, prima gli dà il proprio orsacchiotto di pezza, poi, resosi conto dell'inefficacia del suo gesto, va a cercare l'orsacchiotto dell'amico, che, ricevuto il proprio oggetto consolatorio, smette di piangere. Il cambiamento di strategia mostra la fase diversa di sviluppo ed evidenzia la capacità che si sviluppa intorno ai due anni di usare la «retroazione correttiva», ovvero la capacità – legata ad un diverso grado di sviluppo cognitivo – di riflettere sul fatto che l'altro preferisce i propri oggetti consolatori. Cfr. Hoffman (2008), p. 98.

⁵⁴ In questo senso torna assai utile la riflessione di Scheler che sottolinea come il primo passaggio per il costituirsi dell'individualità avvenga proprio attraverso una differenziazione emotiva dall'altro che comporta la capacità di riconoscere il suo sentire come diverso dal mio. Scheler parla di un *Nachfühlen*, un "ri-sentire"; attraverso l'uso del prefisso "nach", che implica un venir dopo, sottolinea che questo nostro sentire è dipendente da un sentire che lo precede, il vissuto emotivo dell'altro. Cfr. Scheler (2010), p. 48.

la consapevolezza della separazione emotiva⁵⁵. In questo senso il processo evolutivo e la scoperta della insularità del proprio corpo, ci portano a definire i confini e a separare l'io dal tu. Questo processo avviene innanzitutto su un piano emotivo, per poi strutturarsi, anche attraverso il progressivo interagire con gli altri, nella capacità di riconoscere anche cognitivamente i diversi punti di vista che ciascuno di noi ha sulle cose.

Questa sorta di «evoluzione empatica» non procede per salti, e il cambiamento da una fase a un'altra presuppone che le fasi precedenti siano superate ma allo stesso tempo conservate⁵⁶. Esse restano presenti nello sviluppo, sebbene in un equilibrio diverso, modificate dallo stesso processo di superamento. Può, ad esempio, capitare frequentemente che anche un soggetto adulto e mediamente empatico risponda alla sofferenza di un altro con strategie consolatorie egocentriche o quasi egocentriche e poco rispettose dell'alterità. Proprio questo elemento ci consentirebbe di spiegare quello che più su abbiamo definito *copertura* dell'altro: molto spesso nella relazione intersoggettiva non riusciamo a vedere adeguatamente le differenze tra noi e gli altri e rispondiamo ai loro bisogni con strategie che potrebbero essere funzionali per *i nostri* bisogni.

In conclusione, possiamo sostenere che se è vero che l'autentica relazione empatica si struttura solo quando i soggetti riconoscono se stessi come differenti dagli altri, è anche vero che – salvo nei casi di patologia psichica – questo livello di relazione intersoggettiva e capace di guardare all'altro, è già il risultato di un processo e di una storia.

Non si tratta di un percorso facile, ed è per lo più basato sul differenziarsi dal flusso e sull'emergere da esso, affermando la proprietà del proprio corpo in movimento, delle proprie intenzioni e dei propri vissuti. Al fondamento della soggettività c'è dunque l'emergere di un'identità che deve negare la totalità indistinta, che deve affermarsi come separata. Ma questo processo di negazione che conduce al progressivo affermarsi dell'io e dell'altro come entità separate, al contempo porta con sé anche l'occultamento del fondamento fusionale, visto che lo stesso «istituirsi della ragione soggettiva comporta l'oblio del fondamento»⁵⁷. L'oblio del fondamento fusionale è quindi funzionale alla costituzione dell'io. Il processo di individuazione prende le mosse da una dimensione nella quale il diaframma tra me e l'altro è ancora assente e l'io ignora se stesso: quella dimensione comunitaria di cui non abbiamo memoria perché precede la nostra capacità di dire "io".

L'affermarsi dell'individualità del vissuto si delinea come un movimento di soggettivazione che inizia con la prima infanzia, nella quale in realtà il bambino ignora la differenza tra sé stesso e l'altro. E non è privo di significato riconoscere che la prima forma di differenziazione empatica nasce come strategia volta a ridurre la nostra stessa sofferenza: divenire capaci di riconoscere che il dolore che ci invade appartiene all'altro e non a noi stessi; si tratta dunque di una strategia che determina il costituirsi dell'io attraverso la progressiva negazione della dimensione fusionale, ma che mostra in maniera ineluttabile quanto l'altro sia presente in maniera originaria e costitutiva all'interno della nostra coscienza. Possiamo ipotizzare che tutti i passaggi successivi siano forme cognitivamente ed emotivamente più raffinate di risposta a questa stessa esigenza. Il punto è che una strategia naturalmente *egocentrica* visto che prelude alla costituzione del sé, nel tempo evolve e diviene capace di acquisire forme *double-minded*⁵⁸ e dunque capace di centrarsi sulle esigenze dell'altro.

⁵⁵ Molto interessanti sono le recenti ricerche di Saarni (1999) sulle emozioni che prevedono oltre al senso di sé anche il senso dell'altro. Alcuni esperti dello sviluppo emotivo come Jerome Kagan sostengono che alcune emozioni, come il senso di colpa, l'orgoglio, la vergogna o la gelosia, compaiono solo dopo l'anno, in quanto emozioni auto-consapevoli. Cfr. Kagan (2010).

⁵⁶ Hoffman pensa invece a uno sviluppo più lineare: «L'empatia veridica è importante perché a differenza degli stadi precedenti, che hanno vita breve e vengono meno nel momento in cui cedono il passo agli stadi successivi, questo stadio racchiude tutti gli elementi dell'empatia matura e continua a crescere e a svilupparsi per tutta la vita». Cfr. Hoffman (2008), p. 99.

⁵⁷ Masullo (2007), p. 143.

⁵⁸ Baron-Cohen (2012).

Bibliografia

- Baron-Cohen, S., Leslie, A.M., Firth, U. (1985), "Does the Autistic Child Have a 'theory of mind'?", *Cognition*, vol. 21, n. 1, pp. 37-46.
- Baron-Cohen, S. (2012), *La scienza del male*, trad. it. a cura di G. Guerriero, Cortina, Milano.
- Bloom, P. (2016), *Against Empathy. The Case for Rational Compassion*, The Bodley Head, London.
- Boella, L. (2018), *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Cortina, Milano.
- Costa, V. (2010), *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Milano.
- Donise, A. (2020), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Fabbianelli, F. (2013), *Theodor Lipps' metaphysische Psychologie*, in T. Lipps, *Schriften zur Psychologie und Erkenntnistheorie*, 4 Bde., vol. 1, Ergon, Würzburg, pp. VII-LXIII.
- Fabbianelli, F. (2021), "Il microcosmo e lo specchio. L'etica della personalità in Theodor Lipps", *Archivio di Storia della cultura*, vol. XXXIV, pp. 87-100.
- Goleman, D. (2016), *Intelligenza emotiva. Che cos'è e perché può renderci felici*, trad. it. a cura di I. Blum e B. Lotti, BUR, Milano.
- Gopnik, A., Wellman, H.M. (1992), "Why the Child's Theory of Mind Really is a Theory", *Mind and Language*, vol. 7, n. 1-2, pp. 145-171.
- Guillaume, P. (1990), *L'imitation chez l'enfant (1925)*, PUF, Paris.
- Hume, D. (2010), *Trattato sulla natura umana (1739-1740)*, trad. it. di A. Carlini e cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari.
- Kagan, J. (2010), "Once More into the Breach", *Emotion Review*, vol. 2, n. 2, pp. 91-99.
- Lipps, Th. (1903), *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, vol. I: *Grundlegung der Ästhetik*, Voss, Hamburg und Leipzig.
- Lipps, Th. (2020a), *Empatia, imitazione interna e sensazioni organiche (1903)*, in Id., *Scritti sull'empatia*, trad. it. a cura di I. Rotella, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 59-80.
- Lipps, Th. (2020b), *Ulteriori precisazioni sull'empatia (1904)*, in Id., *Scritti sull'empatia*, trad. it. a cura di I. Rotella, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 83-146.
- Lipps, Th. (2002a), *Empatia e godimento estetico (1906)*, in S. Besoli, M. Manetta, Martinelli (ed.), "Una 'scienza pura della coscienza': l'ideale della psicologia in Theodor Lipps", *Discipline filosofiche*, vol. XII, n. 2, pp. 31-45.
- Lipps, Th. (1906), *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, vol. II: *Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst*, Voss, Hamburg.
- Lipps, Th. (2018), *La conoscenza degli altri io (1907)*, trad. it. a cura di D. Nuccilli, Castelvecchi, Roma.
- Lipps, Th. (2002b), *Fonti della conoscenza. Empatia (1909)*, in S. Besoli, M. Manetta, Martinelli (a cura di), "Una 'scienza pura della coscienza': l'ideale della psicologia in Theodor Lipps", *Discipline filosofiche*, vol. XII, n. 2, pp. 47-62.
- Hoffman, M.L. (2008), *Empatia e sviluppo morale*, trad. it. di M. Riccucci e cura di A.E. Berti, il Mulino, Bologna.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Volume II. Libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione (1952)*, trad. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2022), *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, trad. it. a cura di M. Failla, Mimesis, Milano.
- Nichols, S., Stich, S.P. (2003), *Mindreading: An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness, and Understanding Other Minds*, Oxford University Press, Oxford.
- Merleau-Ponty, M. (2016), *Il bambino e gli altri (1950-1951)*, trad. it. a cura di G. Goeta, Armando, Roma.

- Radke-Yarrow, M., Zahn-Waxler, C. (1984) *Roots, Motives, and Patterns in Children's Prosocial Behavior*, in Staub, E., Bar-Tal, D., Karylowski, J., Reykowski, J. (ed), "Development and Maintenance of Prosocial Behavior", *Critical Issues in Social Justice*, vol. 31, Springer, Boston, MA.
- Rickert, H. (2005), *Le formazioni irreali di senso e l'intendere storico* (1921), trad. it. a cura di M. Catarzi, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Sagi, A., Hoffman M.L. (1976), "Empathic Distress in Newborn", *Developmental Psychology*, vol. 12, n. 2, pp. 175-176.
- Saarni, C. (1999), *The Development of Emotional Competence*, Guilford Press, New York.
- Stueber, K.R. (2010), *L'empatia* (2006), trad. it. a cura di N. Fazzari, il Mulino, Bologna.
- Scheler, M. (2010), *Essenza e forme della simpatia* (1923), trad. it. di L. Oliva e cura di L. Boella, Franco Angeli, Milano.
- Titchener, E.B. (1909), *Experimental Psychology of the Thought Process*, Macmillan, New York.
- Witasek, S. (1912), *Principi di estetica generale* (1904), trad. it. a cura di M. Graziussi, Sandron, Milano-Palermo-Napoli.