

ROBERTO BONDI\*

EMPATIA E SENSO STORICO

Abstract: *Empathy and Historical Sense*

What is the relationship between empathy and historical sense? Can we speak, also with regard to historical thinking, of an unnatural nature? What does it mean to understand the past? Does empathic understanding necessarily entail the renunciation of one's own identity? And is it really always possible to understand empathically? These are the questions this essay attempts to answer in some way.

*Keywords:* Empathy, Historical Sense, Historical Thinking, Past, the Familiar and the Strange

1. *La natura innaturale della storia*

In un bel libro del 1992, *The Unnatural Nature of Science*, pieno di stimolanti riflessioni, il biologo Lewis Wolpert contrapponeva il pensiero scientifico al pensiero naturale, all'ordinario e quotidiano senso comune, e sottolineava quanto poco diffusa fosse la consapevolezza della natura innaturale della scienza. Gli sembrava invece molto diffusa la convinzione che scienza e senso comune fossero intimamente legati. Ma la scienza, sosteneva, non concorda con le nostre aspettative naturali e spesso e volentieri spiega il familiare nei termini del non familiare; lo fa a tal punto che in alcuni ambiti, come quello cosmologico, non si limita a essere controintuitiva, ma diventa incomprensibile o addirittura magica agli occhi dei non addetti ai lavori. Wolpert si spingeva fino a suggerire che, quando qualcosa concorda col senso comune, allora quasi certamente non è scienza. Una volta compresa la natura innaturale della scienza, sarebbero caduti molti equivoci. La scienza – sottolineava Wolpert – «implica una modalità speciale di pensiero» ed è profondamente innaturale. Bisognava a suo parere tener conto di due aspetti: il primo è legato al fatto che «il mondo non è costruito su una base di senso comune»; il secondo è legato al fatto che «fare scienza richiede una consapevolezza cosciente delle trappole del pensiero "naturale"»<sup>1</sup>.

Wolpert aveva ragione. Il possesso di una natura innaturale non è però una prerogativa del pensiero scientifico. Lo stesso, infatti, si può dire del pensiero storico. Lo studio del passato implica non soltanto la disponibilità ma anche la capacità di mettere da parte le categorie e le acquisizioni del presente, cioè comporta un atto innaturale. Fare storia significa abbandonare ciò che ci è familiare e, come diceva Descartes, partire alla volta di territori stranieri<sup>2</sup>. La spinta a leggere il passato con le lenti del presente è un moto spontaneo al quale lo storico cerca di opporsi. Quella spinta e quel moto spontaneo riguardano il passato individuale non meno di quello collettivo. Come gli storici sanno, le autobiografie sono i documenti più inattendibili tra quelli a loro disposizione: in quei momenti, gli autori, per dirla con Pierre Bourdieu, si trasformano in «ideologi della propria vita»<sup>3</sup> e finiscono col dare libero sfogo alla tendenza spontanea, e più o meno consapevole, a manipolare il passato in funzione del presente. Lo studio del passato e del classico, quindi, comporta un atto innaturale, implica la capacità di togliersi i propri occhiali per indossarne altri. Lo stesso può dirsi dello studio del primitivo e dell'esotico. Il tema è stato al centro di un dibattito decennale sulla natura della comprensione antropologica.

---

\* Università della Calabria.

<sup>1</sup> Cfr. Wolpert (1996), pp. 13-39.

<sup>2</sup> Cfr. Rossi (1999), pp. 28, 58. Si veda anche Wineburg (2001).

<sup>3</sup> Bourdieu (1986), p. 69. Si veda anche Bourdieu (1995), p. 72.

## 2. Empatici e camaleontici?

«Bronislaw Malinowski nel suo *Diario* rese pubblica l'implausibilità del modo di lavorare degli antropologi come è normalmente presentato. Il mito dello studioso sul campo simile al camaleonte, perfettamente in sintonia con l'ambiente esotico che lo circonda, un miracolo vivente di empatia, tatto, pazienza e cosmopolitismo, venne demolito dall'uomo che forse aveva fatto di più per crearlo»<sup>4</sup>. Così Clifford Geertz poco dopo l'apparizione, nel 1967, delle scritture "segrete" di Malinowski, che ne davano una nuova e imbarazzante immagine.

Quello che è non a torto considerato il padre fondatore dell'antropologia moderna aveva pubblicato, nel 1922, l'opera *Argonauts of Western Pacific*, frutto dell'esperienza sul campo nelle isole Trobriand destinato a diventare un grande classico e un modello di ricerca per mezzo secolo. Alla fine dell'importante introduzione che fissava «oggetto, metodo e fine della ricerca», Malinowski precisava l'«obiettivo finale» che l'etnografo non avrebbe mai dovuto perdere di vista: «Quello di afferrare il punto di vista dell'indigeno, il suo rapporto con la vita, di rendersi conto della *sua* visione del *suo* mondo». Si trattava, per l'etnografo, di «percorrere l'intera estensione dei fenomeni in ogni aspetto della cultura tribale studiata, senza distinzione fra ciò che è banale, incolore o comune e ciò che lo colpisce come straordinario e fuori del consueto»<sup>5</sup>. Si trattava di attuare un'osservazione partecipante, o meglio diretta, senza la quale sarebbe stato impossibile avere vera comprensione di un'altra cultura e cogliere gli «imponderabili della vita reale»<sup>6</sup>. Si trattava di entrare, in un certo qual senso, in un rapporto empatico coi nativi e con le loro forme di vita.

Ma la pubblicazione postuma del diario di campo di Malinowski, non destinato alla stampa, aveva cambiato le carte in tavola. L'immagine del ricercatore empatico e integrato nella cultura trobriandese, che era al centro degli *Argonauti*, sembrava essere svanita nel nulla. Da quel diario emergeva un'immagine completamente diversa, di un ricercatore, invece, spaesato e oppresso dalla solitudine, preda della collera e della depressione, che si lascia andare a pesanti giudizi razziali. Come sottolineò Geertz, «il dibattito che nacque con la pubblicazione del *Diario* si concentrò, ovviamente, su aspetti marginali e trascurò, come c'era da aspettarsi, il punto più importante», che non era di natura morale. L'autore del *Diario* «non era, per dirla educatamente, un tipo mite e controllato»: «Aveva da dire cose rudi sui nativi e usava parole volgari per dirlo». Per gran parte del tempo che trascorse coi nativi, desiderò di essere altrove, e ci ha consegnato «un'immagine di se stesso poco amabile». Ma – scrisse Geertz – «il problema vero e profondo», che fu ignorato a tutto vantaggio della questione del carattere morale di Malinowski o della sua mancanza di moralità, era di natura epistemologica. Geertz dichiarava la propria fedeltà «all'ingiunzione di vedere le cose dal punto di vista dei nativi», ma si poneva alcune domande: «Come la mettiamo quando non possiamo più sostenere di avere un'unica forma di vicinanza psicologica, di identificazione transculturale con i nostri soggetti?»; «cosa accade al *Verstehen* quando l'*Einfühlen* scompare?»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Geertz (1988), p. 71. Per il diario, cfr. Malinowski (1992).

<sup>5</sup> Malinowski (2004), pp. 20, 33.

<sup>6</sup> Ivi, p. 27: «Vi appartengono cose quali la routine nella giornata lavorativa di un uomo, i particolari nella cura del corpo, del modo di prendere il cibo e di prepararlo, il tono che assume la vita sociale quando si conversa intorno ai fuochi del villaggio, l'esistenza di forti amicizie o di ostilità e di passeggiare simpatie e antipatie fra la gente, l'elusivo ma inequivocabile modo in cui le vanità personali e le ambizioni si riflettono nel comportamento dell'individuo e nelle relazioni emotive di coloro che lo circondano. Tutti questi fatti possono e devono essere formulati e registrati scientificamente, ma è necessario che ciò sia fatto non mediante un'annotazione superficiale di particolari, come fanno di solito gli osservatori non preparati, ma sforzandosi di penetrare l'atteggiamento mentale che vi si esprime».

<sup>7</sup> Geertz (1988), pp. 71-72.

Il dibattito epistemologico nell'ambito della ricerca antropologica ha reso particolarmente chiari paradossi e ambiguità insiti nel nostro rapporto col primitivo e con l'esotico. Si tratta di paradossi e ambiguità familiari anche agli storici.

### 3. *Diventare l'altro*

Gli storici, e per la verità anche alcuni filosofi, sanno che alla base dello studio del passato c'è una profonda e ineliminabile ambiguità. L'attività degli storici oscilla fra l'empatia e la presa di distanza dal loro oggetto di studio. Quell'attività ha come suo tratto essenziale la cura a non proiettare se stessi in coloro che sono venuti prima, quasi che il passato fosse la mera ripetizione dell'identico. Lo storico cerca di dimenticare il proprio presente e guarda al passato come a un altro presente. Paolo Rossi aveva comprensibilmente visto con favore la convergenza che, su questo tema, si era realizzata tra filosofi cosiddetti analitici e filosofi cosiddetti continentali. E aveva documentato questa convergenza riportando passi di Putnam e di Gadamer. Putnam affermava che «certi modi di pensare ci sembrano obbligatori» e che «senza una ricerca sulla *storia* di quella obbligatorietà, una ricerca che tenti di scoprire la genealogia dei mutamenti concettuali che fecero sembrare il cartesianismo (o il cartesianismo più il materialismo) il solo modo *possibile* di riflettere sulla mente, non potremo mai capire quanto siano *contingenti* alcune delle assunzioni che generano i nostri problemi». E aggiungeva che «finché non capiremo *questo* rimarremo invischiati in questi problemi»<sup>8</sup>. Gadamer individuava nel «senso storico» la «disponibilità» alla comprensione del passato, che è talora «esotico», a partire dal contesto dal quale è scaturito. E sottolineava che possedere senso storico significava vincere una «naturale ingenuità»: quella che ci porta a giudicare il passato sulla base di ciò che è, nel presente, evidente<sup>9</sup>. Dietro queste affermazioni di Putnam e di Gadamer, si nascondeva, secondo Rossi, un celebre passo di Nietzsche: «Mi chiedete tutto ciò che è idiosincrasia nei filosofi?... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio contro la rappresentazione stessa del divenire, il loro egitticismo. Essi credono di tributare un *onore* a una cosa, quando la destoricizzano, *sub specie aeterni* – quando di essa fanno una mummia»<sup>10</sup>.

Oltre a sforzarsi di dimenticare il presente, lo storico deve immedesimarsi, deve tentare di mettersi al posto degli altri. C'è un passaggio molto significativo – richiamato da Rossi – di Alexandre Koyré, il quale, dopo aver dichiarato di condividere la necessità, nello studio del passato, di dimenticare ciò che sappiamo o crediamo di sapere, affermò una volta che si trattava anche di adottare modi, categorie di ragionamento, principi metafisici che erano nel passato altrettanto validi e sicuri come lo sono per noi oggi i principi della fisica matematica e i dati dell'astronomia<sup>11</sup>.

Non sarebbe difficile mettere in fila una serie di classici filosofici che hanno insistito su questo punto. Si potrebbe, ad esempio, cominciare col citare il Kant della critica del secondo paralogismo della psicologia trascendentale: «È evidente che, se ci si vuole rappresentare un essere pensante, bisogna mettersi al suo posto, e dunque si deve sostituire il proprio soggetto all'oggetto che si voleva considerare»<sup>12</sup>. Ci si potrebbe poi lungamente fermare sui *Problemi della filosofia della storia* (1892) di Simmel, che attribuiva all'empatia un ruolo fondamentale nella comprensione storica. I *Problemi della filosofia della storia* avevano al proprio centro il problema di come si formi il «costrutto teorico» cui diamo il nome di storia. Si trattava di indagare le condizioni interne della ricerca storica, la quale è caratterizzata dal fatto che tanto i soggetti quanto gli oggetti sono anime. Si trattava di rendersi conto che «la storia, se non ha da essere un gioco di marionette, è storia di processi psichici». Si fa storia partendo dal presupposto della corrispondenza tra la vita psichica degli altri e quella nostra: questo presupposto «dovrà sempre rimanere una

<sup>8</sup> Putnam (1997), p. 434.

<sup>9</sup> Gadamer (1963), p. 9.

<sup>10</sup> Nietzsche (1970), p. 69.

<sup>11</sup> Cfr. Rossi (1999), p. 71. Per il passo in questione, cfr. Koyré (1933), p. 48.

<sup>12</sup> Kant (2004), p. 1253.

ipotesi che funziona come un apriori per ogni relazione pratica e conoscitiva tra un soggetto e altri soggetti». Insomma, si trattava di mettere al centro del discorso l'«immedesimazione empatica soggettiva». Sta qui fra l'altro, per Simmel, il vero senso della massima secondo la quale lo storico è e deve essere un artista, sta cioè nell'«adesione simpatetica alle motivazioni delle persone», nell'«immedesimarsi in tutta la molteplicità di un immenso sistema di forze, ciascuna delle quali viene compresa solo riproducendola dentro di sé». Persino le situazioni e i movimenti sociali – sottolineava Simmel – sono constatabili proprio «in virtù di una immedesimazione empatica personale»<sup>13</sup>.

Ci si potrebbe poi soffermare sulle osservazioni dell'ultimo Dilthey sull'intendere (*Verstehen*) come fondato sul «rivivere» (*Nacherleben*) e sul «riprodurre» (*Nachbilden*). Nel rivivere risiede «una parte importante dell'acquisto di cose spirituali, di cui siamo debitori allo storico e al poeta», scriveva Dilthey: «Quando io scorro le lettere e gli scritti di Lutero, i racconti dei suoi contemporanei, gli atti delle conferenze religiose e dei concili come della sua narrazione ufficiale, io vivo un processo religioso di tale forza eruttiva, di tale energia, che nella vita e nella morte esso sta al di là di ogni possibilità di *Erlebnis* per ogni uomo dei nostri giorni». Tuttavia, aggiungeva, posso «riviverlo»: «Io mi trasferisco in tali circostanze»<sup>14</sup>.

Si potrebbe anche fare riferimento all'area anglosassone, citando le riflessioni di Collingwood sulla nozione di *re-enactment* contenute nel volume *The Idea of History* del 1946. Come fa lo storico – si chiedeva Collingwood – a discernere i pensieri che cerca di scoprire? E rispondeva che esisteva un solo modo, cioè «ripensandoli nella propria mente»: «Lo storico della filosofia, leggendo Platone, cerca di conoscere quello che Platone ha pensato quando si è espresso con certe parole. L'unico modo in cui può farlo è di pensarlo lui stesso». La storia del pensiero, aggiungeva, non è altro che «il rivivere (*re-enactment*) del pensiero passato nell'animo dello storico»<sup>15</sup>.

Insomma, si tratta di una lunga storia<sup>16</sup>. Per concludere, lo storico farà il proprio mestiere tanto meglio quanto più riuscirà a diventare colui che cerca di comprendere. Il punto è stato sottolineato anche da Herbert Butterfield. Le personalità del passato non possono essere trattate come «semplici cose» misurandone le caratteristiche come potrebbe fare uno scienziato, né ci si può accontentare di riferire su di esse come farebbe un osservatore esterno. Quelle personalità devono essere viste dall'interno, «sentendo con loro» e «pensando di nuovo i loro pensieri», in una parola immedesimandosi. Si potrà insistere quanto si vuole sulla difficoltà di un simile atteggiamento, ma resta il fatto che «lo storico deve mettersi al posto del personaggio storico, deve sentire la sua situazione, deve pensare come se fosse quell'uomo»<sup>17</sup>.

Si tratta – c'è bisogno di ripeterlo? – di un tentativo destinato a un parziale fallimento, ma sembra davvero l'unica strada seriamente percorribile. Immedesimarsi e mettersi al posto degli altri – di questo sono convinto – significa, fra le altre cose, tentare di «rivivere» quello che un autore del passato ha inteso dire, dicendo quello che ha detto, e ha creduto di aver fatto, facendo quello che ha fatto. Le indicazioni metodologiche di Quentin Skinner<sup>18</sup> sono state e continueranno a essere fondamentali, anche da questo punto di vista. Perché resta vero che, per comprendere un classico, non è affatto sufficiente cogliere il significato di ciò che è stato detto; occorre capire fino in fondo che cosa quel classico ha voluto dire, se è vero che ogni affermazione è l'incarnazione di una particolare intenzione. Skinner si è più volte richiamato alla distinzione fra semantica e pragmatica del linguaggio per mettere l'accento, all'interno del processo interpretativo, non sull'elemento semantico, ma su quello, appunto, pragmatico.

<sup>13</sup> Cfr. Simmel (1982), pp. 5, 11, 38, 62, 72.

<sup>14</sup> Dilthey (1954), pp. 324-325.

<sup>15</sup> Collingwood (1946), p. 215.

<sup>16</sup> Per una ricostruzione complessiva, cfr. Pinotti (2011).

<sup>17</sup> Butterfield (1951), pp. 145-146.

<sup>18</sup> Skinner (2001).

#### 4. *Empatia con e senza rinuncia a se stessi*

Vale la pena di soffermarsi sul nesso immedesimazione-abdicazione. Si può vederlo come un'opportunità o come un pericolo, come una salutare emancipazione o come una rischiosa regressione. Mi sembra che le riflessioni di Ernesto De Martino su questo tema conservino ancora oggi una singolare freschezza. Comprendere e immedesimarsi – questo il punto che andrà sottolineato – non implica necessariamente la mitizzazione e la conseguente dissoluzione nell'altro: nel passato come nel primitivo o persino nello psicotico. Come scrisse Giovanni Jervis nel suo celebre manuale di psichiatria:

Il problema principale del rapporto psicoterapico è quello della *distanza*. Il terapeuta deve trovare, per ogni singolo paziente, l'equilibrio fra due pericoli opposti. Il primo corrisponde al modo di fare tipico dei medici tradizionali, che è costituito da un atteggiamento di distacco, di sufficienza, di paternalismo, di indifferenza nel rapporto. Questo atteggiamento ovviamente è di scarsissimo aiuto al paziente. Esso si lega in genere a un certo pessimismo del terapeuta sulla possibilità del paziente di uscire dalle proprie difficoltà. Il secondo pericolo è più tipico dei terapeuti poco preparati ed entusiasti. Esso consiste nella tendenza a creare un rapporto *fusionale*, cioè a identificarsi con il paziente, e a non salvaguardare un atteggiamento di autonomo giudizio nei confronti dei suoi problemi: consiste quindi nello stabilire con lui una solidarietà acritica e un rapporto personale molto stretto, magari anche sul piano della amicizia e dell'affetto. Questa intesa, questa complicità, impedisce ogni dialettica e ogni incontro reale fra due persone *diverse*<sup>19</sup>.

Jervis aveva collaborato con De Martino a partire dal 1959. Quando in tempi più recenti scrisse *Contro il relativismo*, Jervis spiegò in apertura quello che a suo parere era il «senso dell'insegnamento» del grande etnologo nonché il «suo merito principale», cioè la ricerca di un «equilibrio» tra due esigenze diverse e complementari: «La prima esigenza – scriveva lo psichiatra fiorentino – lo portava a un atteggiamento di rispetto se non di simpatia verso i miti e le ritualità, e in particolare verso quel mondo magico-religioso che in tutte le terre del nostro pianeta edifica valori culturali e conferisce significato al vivere. Questo era il suo mestiere, ed era anche la sua passione. L'esigenza opposta lo radicava nella cultura scettica, laica e razionalista dell'Occidente». La questione si riproponeva anche sul piano personale, nella tensione tra, da un lato, il fascino dell'irrazionale («era anche un po' superstizioso, e incline a credere in una qualche efficacia dei poteri magici») e dall'altro il convincimento illuministico: «Se dunque per certi versi avvertiva un senso di sincera partecipazione verso i tentativi di arricchire la realtà con una qualche forma di mistero e di trascendenza, per altri versi non dimenticava mai di definirsi, quale era di fatto, fermamente ateo»<sup>20</sup>.

Jervis toccava un punto fondamentale del pensiero di De Martino, il quale – va detto subito con nettezza – non aveva mai concepito la comprensione e l'immedesimazione come dissoluzione e rinuncia alla propria identità<sup>21</sup>. Gli studi di De Martino avevano ricevuto il loro impulso iniziale non dalla «bramosia di lontane esperienze ataviche», ma dalla necessità «di veder chiaro nell'immediato rigurgito di quelle esperienze» nella sua epoca, secondo la ricostruzione da lui stesso offerta nell'importante saggio sulle *Promesse e*

---

<sup>19</sup> Jervis (1975), p. 315.

<sup>20</sup> Jervis (2005), pp. 5-6.

<sup>21</sup> Sono ancora importanti, su questi aspetti della riflessione di De Martino, le considerazioni che Paolo Rossi svolse in un articolo pubblicato sulla *Rivista di filosofia* nel 1975 («Sul relativismo culturale, De Martino e l'Introduzione di Cases a *Il mondo magico*») e poi ristampato in Rossi (1977), pp. 251-267, col titolo *Sul relativismo culturale e sul "Mondo magico" di Ernesto De Martino* (segue la postilla *Il "revival" dell'occultismo e il "boom" dell'astrologia*).

*minacce dell'etnologia*<sup>22</sup>; quello stesso saggio che conteneva la sentenza su Croce<sup>23</sup>, incapace di uscire fuori dalla filosofia occidentale e di riconoscere nell'altro un soggetto culturale.

Rivisitando il «corso» delle sue riflessioni, che avevano trovato il loro primo sbocco nel *Mondo magico*, De Martino era stato, come di consueto, molto chiaro. Di fronte al parziale fallimento dell'«esorcismo solenne della ragione tradizionale» e al ritorno «come problema», nella civiltà moderna, delle «cifrate profondità dell'anima», gli «sembrò che a rinnovare l'esorcismo fallito potesse concorrere una nuova etnologia», che si ponesse come «conquista di una ragione più ampia ed efficace della ragione tradizionale». Si trattava «di comprendere meglio le autentiche civiltà dell'*ethnos* distinguendole da quel primitivismo, contesto di sermon prisco e di bugia moderna, che operava in modo immediato e incontrollato nel costume e nella vita morale della nostra civiltà». C'era da liberarsi dei «cosiddetti «etnocentrismi occidentali»» e delle «loro inconsapevoli proiezioni sia nelle civiltà dell'*ethnos* sia nella «natura umana in generale»». Ma – sottolineava De Martino – «tutto ciò nell'intento di guadagnare una migliore fedeltà al carattere e al destino della civiltà occidentale, ed evitando la falsa pietà storica dell'irrazionalismo variamente abdicante, gli smarrimenti di un relativismo senza prospettiva e le sospensioni pseudo-oggettivistiche di un neutralismo che tradiva la morte di ogni capacità di scelta e della stessa volontà di storia»<sup>24</sup>.

De Martino conosceva bene la «nostalgia irrazionalistica dell'etnologo». Si soffermava, fra gli altri, su Lévi-Strauss e sull'idea secondo la quale nel mestiere dell'etnografo sarebbe implicita la messa in causa del «sistema nel quale siamo nati e cresciuti»<sup>25</sup>. E rifiutava che gli esiti dovessero necessariamente essere «rinunzie incaute e disinvolute», dato che aveva senso mettere in causa un patrimonio culturale «per meglio possederlo e accrescerlo, per distinguerne chiaramente l'attivo dal passivo, non per liquidarlo e annientarlo leggermente». Vedeva in René Guénon «un esempio clamoroso di abdicazione al *telos* della civiltà occidentale sotto lo stimolo dell'*ethnos* – questa volta non dei popoli cosiddetti primitivi ma dell'Oriente»<sup>26</sup>. Soprattutto volgeva la sua attenzione a quella particolare minaccia dell'etnologia che era il relativismo culturale:

La grande promessa dell'etnologia è – come si è detto – la presa di coscienza dei limiti storici della civiltà occidentale attraverso il rapporto conoscitivo con quell'*ethnos* che si stende oltre di essa e che segna i confini della sua potenza di unificazione del nostro pianeta. Ma se di promessa si tratta, da questa presa di coscienza, mediata dalla materia etnologica, deve risultare una nuova possibilità di sbloccare i limiti in questione, e di restituire alla tradizione occidentale, su vie radicalmente diverse da quelle dello sfruttamento borghese, del colonialismo e del missionarismo, il passo eroico del suo destino unificatore. Se di promessa si tratta, il rapporto con l'*ethnos* come nuova opportunità di rimettere in causa il mondo nel quale siamo nati e cresciuti deve mediare a sua volta il rinnovarsi del nostro patrimonio umanistico, liberandolo da quelle ipoteche borghesi che rischiano oggi di arrestarne per sempre la circolazione efficace. Ma di minac-

<sup>22</sup> Cfr. De Martino (2002), pp. 85-86: «Erano quelli gli anni in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa, e ancora lontano era il giorno in cui le rovine del palazzo della Cancelleria avrebbero composto per questo atroce sciamano europeo la bara di fuoco in cui egli tentava di seppellire il genere umano: ed erano anche gli anni in cui una piccola parte della gioventù italiana cercava asilo nelle severe e serene stanze di Palazzo Filomarino per risillabare il discorso elementarmente umano altrove impossibile, talora persino nella propria famiglia. I nostri padri ci avevano insegnato che l'Europa aveva decisamente imboccato la via regia del progresso e della ragione, e che nulla poteva ormai mettere in pericolo le conquiste culturali accumulate in quasi duemila anni di storia europea: ma ora «il lato oscuro dell'anima» riacquistava signoria e sembrava ricongiungersi col non abbastanza esorcizzato «mondo primitivo»».

<sup>23</sup> Dopo aver citato un lungo passo da *Filosofia e storiografia* sulla distinzione tra umanità e natura, De Martino commentava: «Nel passo del Croce affiora, in tutta la sua spietata crudeltà, l'animo borghese verso i popoli coloniali, con i quali il predominante rapporto pratico di dominio impedisce ogni «comunanza di memorie» e ogni comprensione storica effettiva» (De Martino, 2002, p. 88).

<sup>24</sup> Ivi, pp. 86-87.

<sup>25</sup> Lévi-Strauss (2008), p. 322.

<sup>26</sup> De Martino (2002), pp. 91-93, 96, 101. Cfr. anche De Martino (2013), pp. 40-45.

cia si tratta, e non di promessa, se il rapporto con l'*ethnos* si dissolve in un alquanto frivolo *défilé* di modelli culturali, sospinti sulla passerella della "scienza" da un frigido apolide in funzione di antropologo infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali<sup>27</sup>.

De Martino denunciava così la partecipazione dell'etnologia a un «irrazionalismo abdicante» e a un «relativismo senza prospettiva» in nome di un'etnologia «riformata» che promuovesse una nuova fondazione del *telos* dell'Occidente. Com'è scritto nel grande classico di Ruth Benedict, l'antropologia fu possibile soltanto quando sono state messe da parte le «distinzioni fra noi e i primitivi, noi e i barbari, noi e i pagani»<sup>28</sup>. Ma per De Martino è sempre stato chiaro che l'incontro con l'"altro" da sé non poteva e non doveva mai trasformarsi nella rinuncia a se stessi e alla propria identità.

##### 5. Quando comprendere non si può e non si deve

E se l'"altro" si chiama Adolf Hitler? Si può provare nei suoi confronti immedesimazione e comprensione empatica? Le pagine più lucide che sono state scritte su questo sono sicuramente quelle di Primo Levi. Nell'*Appendice a Se questo è un uomo* del 1976, scritta come risposta alle domande che continuamente gli venivano poste dagli studenti, ha toccato con chiarezza il tema della "comprensione", o meglio dell'"incomprensione" del nazismo. Rispondendo alla domanda "come si spiega l'odio fanatico dei nazisti contro gli ebrei?", Levi esprimeva tutta la sua insoddisfazione verso le spiegazioni comunemente accettate<sup>29</sup>, perché gli sembravano «diminutive» e «non proporzionali ai fatti». Si sentiva vicino a quegli storici che candidamente ammettono «di *non comprendere*» l'antisemitismo di Hitler e della Germania di quel tempo, e si spingeva oltre:

Forse, quanto è avvenuto non si può comprendere, anzi, *non si deve* comprendere, perché comprendere è quasi giustificare. Mi spiego: "comprendere" un proponimento o un comportamento umano significa (anche etimologicamente) contenerlo, contenerne l'autore, mettersi al suo posto, identificarsi con lui. Ora, nessun uomo normale potrà mai identificarsi con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infiniti altri. Questo ci sgomenta, ed insieme ci porta sollievo: perché forse è desiderabile che le loro parole (ed anche, purtroppo, le loro opere) non ci riescano più comprensibili. Sono parole ed opere non umane, anzi, contro-umane, senza precedenti storici, a stento paragonabili alle vicende più crudeli della lotta biologica per l'esistenza. A questa lotta può essere ricondotta la guerra: ma Auschwitz non ha nulla a che vedere con la guerra, non ne è un episodio, non ne è una forma estrema. La guerra è un terribile fatto di sempre: è deprecabile ma è in noi, ha una sua razionalità, la "comprendiamo". Ma nell'odio nazista non c'è razionalità: è un odio che non è in noi, è fuori dell'uomo, è un frutto velenoso nato dal tronco funesto del fascismo, ma è fuori ed oltre il fascismo stesso<sup>30</sup>.

Comprendere non si può, sottolineava Levi, ma conoscere e ricordare è necessario e doveroso. Ricordare invece le sottili e limpide analisi di Primo Levi può essere quanto meno utile di fronte ai trionfalistici proclami sulla (presunta) salvifica *Empathic Civilization*<sup>31</sup> che sarebbe alle porte. Davvero c'è da augurarsi che l'«era della ragione» venga sostituita dall'«era dell'empatia»?

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 103.

<sup>28</sup> Benedict (1960), p. 9.

<sup>29</sup> Cfr. Levi (1987), p. 208: «Riassumendo, si può dunque affermare che l'antisemitismo è un caso particolare dell'intolleranza; che per secoli ha avuto carattere prevalentemente religioso; che, nel III Reich, esso è stato esacerbato dalla predisposizione nazionalistica e militaristica del popolo tedesco, e dalla peculiare "diversità" del popolo ebreo; che esso fu facilmente disseminato in tutta la Germania, e in buona parte dell'Europa, grazie all'efficienza della propaganda fascista e nazista, a cui occorreva un capro espiatorio su cui convogliare tutte le colpe e tutti i risentimenti; e che il fenomeno fu condotto al parossismo da Hitler, dittatore maniaco».

<sup>30</sup> Ivi, pp. 208-209.

<sup>31</sup> Cfr. Rifkin (2010). Sulla confusione tra empatia e altruismo e bontà, cfr. Donise (2019).

*Bibliografia*

- Benedict, R. (1960), *Modelli di cultura* [1934], trad. a cura di E. Spagnol, Feltrinelli, Milano.
- Bourdieu, P. (1986), "L'illusion biographique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 62-63, pp. 69-72.
- Bourdieu, P. (1995), *Ragioni pratiche* [1994], trad. it. a cura di R. Ferrara, il Mulino, Bologna.
- Collingwood, R.G. (1946), *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford.
- Butterfield, H. (1951), *History and Human Relations*, Collins, London.
- De Martino, E. (2002), *Furore Simbolo Valore* [1962], Feltrinelli, Milano.
- De Martino, E. (2013), *La terra del rimorso* [1961], presentazione di C. Gallini, il Saggiatore, Milano.
- Dilthey, W. (1954), *Critica della ragione storica* [1905-1910], introduzione e trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino.
- Donise, A. (2019), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, il Mulino, Bologna.
- Gadamer, H.-G. (1963), *Le problème de la conscience historique*, Publications universitaires de Louvain, Louvain.
- Geertz, C. (1988), «*Dal punto di vista dei nativi: sulla natura della comprensione antropologica* [1974], in *Antropologia interpretativa*, trad. it. a cura di L. Leonini, il Mulino, Bologna, pp. 71-90.
- Jervis, G. (1975), *Manuale critico di psichiatria*, Feltrinelli, Milano.
- Jervis, G. (2005), *Contro il relativismo*, Laterza, Roma-Bari.
- Kant, I. (2004), *Critica della ragion pura*, introduzione, trad. it., note e apparati a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano.
- Koyré, A. (1933), "Paracelse", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, XIII, pp. 46-75.
- Levi, P. (1987), *Opere*, vol. I, Einaudi, Torino.
- Lévi-Strauss, C. (2008), *Tristi Tropici* [1955], trad. it. a cura di B. Garufi, il Saggiatore, Milano.
- Malinowski, B. (1992), *Giornale di un antropologo* [1967], trad. it. a cura di C. Bonucci e L. Pasqualetti, Armando Editore, Roma.
- Malinowski, B. (2004), *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva* [1922], trad. it. a cura di M. Ariotti, Bollati Boringhieri, Torino.
- Nietzsche, F. (1970), *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, VI, 3, Adelphi, Milano.
- Pinotti, A. (2011), *Empatia. Storia di un'idea da Platone al postumano*, Laterza, Roma-Bari.
- Putnam, H. (1997), "Mezzo secolo di filosofia americana. Uno sguardo dal di dentro", *Iride*, 3, pp. 407-437.
- Rifkin, J. (2010), *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi* [2009], trad. it. a cura di P. Canton, Mondadori, Milano.
- Rossi, P. (1977), *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma.
- Rossi, P. (1999), *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, il Mulino, Bologna.
- Simmel, G. (1982), *I problemi della filosofia della storia* [1892], trad. a cura di V. D'Anna, Marietti, Casale Monferrato.
- Skinner, Q. (2001), *Dell'interpretazione*, trad. it. a cura di R. Laudani, il Mulino, Bologna.
- Wineburg, S. (2001), *Historical Thinking and Other Unnatural Acts. Charting the Future of Teaching the Past*, Temple University Press, Philadelphia.
- Wolpert, L. (1996), *La natura innaturale della scienza* [1992], trad. it. a cura di A.R. Vignati, Dedalo, Bari.