
EMPATIA E COMPRESIONE

Carlo Sini

Il termine empatia è sovente usato per indicare il possesso di personali doti "psicologiche": ci sono persone che si considerano particolarmente dotate di empatia e non di rado ne danno dimostrazioni empiriche e pratiche di una certa evidenza. Così intesa la nozione si dilata notevolmente: dalle capacità "sensitive" di individui in ogni senso inconsueti, all'uso professionale di tale nozione, per esempio in vari rami ben noti della psicologia o nella teoria estetica (a partire dagli studi di R. Vischer, Th. Lipps e H.S. Langfeld).

Non è però mai esaurientemente chiarito a cosa propriamente ci riferiamo quando parliamo di empatia. A mio avviso l'inconveniente nasce dalla presupposta convinzione che l'empatia debba essere un fenomeno con le seguenti caratteristiche prevalenti: irrazionale o sovrarazionale, affettivo piuttosto che intellettuale, preconoscitivo piuttosto che conoscitivo, più pratico che teorico, individuale piuttosto che intersoggettivo e simili. Convinzioni che paiono a me dei pregiudizi, il cui esito contribuisce più a confondere le acque che non a chiarirle; per esempio a innescare discussioni più aggressive o difensive, in ogni caso "militanti", che non volte a raggiungere una reale intesa.

Propongo invece di considerare l'empatia sotto il profilo di ciò che in generale chiamiamo "comprensione", parola che anzitutto designa il "prendere insieme", l'assimilare o l'assimilarsi. Considerata da questo punto di vista, l'empatia dismette il suo abito di eccezionalità e diviene invece la più comune delle attitudini che caratterizzano gli esseri umani. Il che non significa che tutti ne siano forniti al medesimo grado e in modo ottimale nelle medesime circostanze di appli-

cazione. Per esempio, credo personalmente di condividere con tutti quella empatia che è indispensabile, appunto, alla comprensione e perciò alla vita, ma non mi ritengo affatto (né per lo più sono ritenuto) un fenomeno per ciò che concerne la capacità di condividere e comprendere al volo gli stati d'animo degli altri: in proposito conosco persone assai più brave di me.

In ogni comprensione c'è una parte di empatia, questo voglio dire; anzitutto perché la comprensione è, all'origine, un agire pratico, qualcosa cui siamo primordinalmente affidati: qualcosa che si svolge autonomamente e molto prima di quella ulteriore e in questo senso superiore pratica che è la teoria. Non abbiamo bisogno di nozioni teoriche per imparare a camminare e per imparare a parlare; e se non fosse così, saremmo perduti. Però abbiamo bisogno di empatia. Il piede deve "con-sentire" col terreno, la vista con l'orecchio e così via. Il fatto stesso di appartenere agli "esseri animati" ci iscrive sin dall'inizio nell'empatia. "Animati" poi vuol dire: senzienti e deambulanti, cioè, come sapeva già perfettamente Aristotele, dotati di *aisthesis* e di *kinesis*. In quanto deambulanti e percettivi, cioè non indifferenti a dove e a come porteremo il nostro corpo, se in cima al monte o in fondo al burrone, non abbiamo mai un esser qui che non sia in qualche modo già un esser là e un esser là che non si costituisca per differenza riflessa dall'esser qui. Il che significa che il qui "con-sente" col là, o non sarebbe neppure qui, e viceversa. Si potrebbe anche dire: in quanto "patica", la natura del qui è contemporaneamente "empatica". Vedere è anche prevedere, toccare è anche essere toccati, udire è anche risuonare per "simpatia" e via dicendo.

Quello che stiamo sostenendo non è poi altro che il contenuto, sia pure molto liberamente ripensato ed esposto, della famosa *Quinta Meditazione Cartesiana* di Edmund Husserl, dedicata al tema della intersoggettività. Famosa ma anche malauguratamente fraintesa e talora sostanzialmente ignorata. A parte taluni ammirevoli studi specialistici (tra i più recenti segnalo quello di Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, «Phaenomenologica», Kluwer Academic Publishers, 1996), la nozione husserliana di *Einfühlung* (entropatia o empatia, sentir dentro o con-sentire) è stata fatta oggetto di critiche incomprensive o quanto meno inadeguate. Non vi è dubbio poi che le abbia molto nuociuto la posizione critica assunta

da Heidegger nel paragrafo 26 di *Essere e tempo*; una posizione, giova sottolinearlo, che non poteva del resto tener conto della citata "Quinta Meditazione", che Husserl elaborò tornando ripetutamente, negli anni, sul testo dei *Discorsi parigini* pronunciati nel 1929, anno nel quale le incomprensioni tra lui e il suo maggior discepolo cominciarono a farsi evidenti e che provocarono in seguito un distacco, anche personale, irrimediabile. In quel paragrafo Heidegger sostiene che non si tratta di partire da un soggetto isolato e chiuso in sé (*solus ipse*) per poi raggiungere, tramite un atto di "introspezione", di intuizione empatica, l'interiorità dell'altro soggetto, a sua volta considerato come originariamente chiuso in sé e del tutto estraneo al primo soggetto. Questo teorizzare l'*Einfühlung* come un ponte gettato tra due estraneità ontologiche originarie è un infelice modo di tentar di risolvere il problema della intersoggettività. Bisogna, al contrario, considerare come originario il fenomeno "esistenziale" del "con-essere", cioè dell'essere insieme intersoggettivo dei soggetti, fenomeno che li assegna sin dall'inizio a un comune fondamento ontologico e quindi a un mondo comune caratterizzato da quella "cura" esistenziale che li con-costituisce.

Si potrebbe mostrare che Husserl non sostiene niente di diverso, sebbene il suo modo di procedere e parte della sua terminologia siano diversi dal procedimento heideggeriano. Il quale ha certo molti meriti, ma lascia del tutto disatteso il problema "costitutivo" che invece a Husserl stava a cuore. In altre parole: assume il con-essere e il con-esserci sostanzialmente senza "spiegarlo" (cioè senza dispiegarne davvero la necessità e la pregnanza fenomenologiche) e su questa base procede poi a stabilire, in modo dogmatico e a sua volta inspiegato, la differenza tra il con-esserci e l'essere difforme dall'esserci. In parole povere (che a Heidegger non sarebbero piaciute, ma lui stesso non ne ha trovate di migliori o di risolutive – si veda in proposito quel sostanziale quanto precario "spiritualismo" che emerge nelle discussioni che Heidegger intrattene per anni con gli psichiatri) la differenza tra l'uomo e la natura: differenza assunta come un "fatto" fenomenologicamente non indagato e non compreso.

Non è il caso di approfondire qui tali questioni; ma è il caso di riprendere quella esigenza "genetica" che Husserl avanzava. Nella empatia non si tratta di immaginare magici atti di afferramento, impro-

babili analogie psicologiche o psicosomatiche, avventurosi slanci che pretenderebbero di “mettersi al posto dell'altro” indovinandone le emozioni e altro ancora. Si tratta, più semplicemente, del fatto che al posto dell'altro ci siamo già, sebbene portare questo fatto alla comprensione del pensiero e della parola raziocinante non sia affatto semplice. C'è insomma una bella differenza tra l'esercizio dell'empatia (che è ciò che non possiamo mai fare a meno di fare, in quanto essa è elemento indispensabile di ogni “comprensione”) e l'effettiva comprensione “razionale” dell'empatia medesima. Questa comprensione è ciò che Husserl affidava alla fenomenologia “genetica” (del tutto incompresa o ignorata da Heidegger) e che per parte mia assegnerai a ciò che sono solito indicare col termine “genealogia”.

Il punto essenziale della questione mi pare stia in ciò che abbiamo appena accennato: che al posto dell'altro, cioè, ci siamo già; è appunto su questo che vorrei svolgere qualche riflessione. Anzitutto osservando che la frase citata (“al posto dell'altro ci siamo già”) vuole essere orientativa, ma è anche fuorviante. Essa dà l'idea che ci sia un “proprio” che è già al posto dell'“estraneo” (e viceversa), prendendoli pertanto come già costituiti, ovvero senza dare indicazioni circa la loro costituzione. Come si costituisce il “proprio”, la “sfera appartenitiva”, come anche diceva Husserl?

La domanda è efficace se essa viene intesa come un invito a “de-sostanzializzare” il proprio e l'estraneo: proprio ed estraneo non sono “cose”, immaginarie realtà in sé, ma relazioni originarie. All'inizio è la relazione ed è entro la relazione che dobbiamo vedere emergere il rapporto proprietà-estraneità, sino all'esito di quel loro distanziarsi che infine ce li presenta come separati da uno iato insormontabile e irriducibile. Questo è infatti il punto di arrivo, al quale sogliono appellarsi gli empiristi affascinati dal problema delle “altre menti” e in generale tutti noi in quanto partecipi delle ingenuità del cosiddetto “senso comune”. È evidente che io *non so* cosa tu stai pensando in questo momento, oppure come tu senti il mal di denti che dici di avere e così via. Tutt'al più posso immaginarlo per analogia e “simpatia”, perché anch'io ho i miei pensieri e talora magari ho avuto quel che siamo soliti chiamare, misteriosamente intendendoci, mal di denti. Pensare la relazione a partire da questa consolidata estraneità non potrà allora configurarla altrimenti da quel magico quanto incom-

prensibile “ponte” che giustamente Heidegger (ma anche Husserl) criticava.

Dobbiamo impiantarci invece, sin dall'inizio, nella relazione e cercare di comprenderla nella sua azione e nei suoi effetti. Qui vado subito al punto con un esempio.

Il bambino infante è tutt'altro che indifferente alle sensazioni di odore e di calore che accompagnano il suo essere allattato. Pare che sia sperimentalmente provato che egli reagisca rilassandosi quando ne avverte la costanza qualitativa, mentre un differente odore ecc. suscita in lui una certa tensione. In altri termini, il lattante sembra preferire di venire allattato dalla stessa persona. Così diciamo noi, che siamo adulti e non infanti e tanto meno lattanti. Proviamo a immaginare quanto accade invece al lattante, sforzandoci di togliere dal quadro le nostre “oggettualità” già costituite e per noi “ovvie”: ne “sospendiamo”, in altre parole, il “senso di realtà”.

Sotto analisi è la cosiddetta “sensazione”, per esempio di odore e di calore. Attribuirle a un soggetto (l'infante) per via dell'azione esterna di un oggetto (il seno della nutrice) è quanto appunto *non* dobbiamo fare. Assumiamo invece la sensazione sotto il profilo della relazione. Essa è allora descrivibile solo in termini di *reazione*. A questo livello non ci sono soggetti o cose che fanno qualcosa, ma c'è in origine una soglia reattiva che, come ogni soglia, scandisce, oscillando, il suo di qua e il suo di là. Poli che si costituiscono nella relazione e che non le preesistono. Polarità con-costituite nella relazione e per la relazione.

Ma ora guardiamo la relazionalità reattiva. L'odore penetra nelle narici, diciamo noi, ragionando a cose fatte. In realtà è l'evento dell'odore che fa apparire il luogo reattivo delle narici “internandovisi”, il che manifesta, per contraccolpo istantaneo, il suo contemporaneo “esternarsi” nel luogo del seno caldo e odoroso. I due luoghi sono l'uno per l'altro: c'è un interno per differenza dal *suo* esterno e c'è un esterno per differenza dal *suo* interno. Il ‘suo’ definisce appunto l'area di “proprietà”, la sfera appartentiva appropriante; sfera in cui il proprio e l'estraneo giocano, sullo stesso piano originario, il medesimo ruolo di reciprocità. Di null'altro è fatto il proprio se non dell'estraneo invasivo e introiettato; e di null'altro è fatto l'estraneo se non della proiezione reattiva del proprio.

Questa cellula esemplare dobbiamo immaginare di estenderla via via all'intera costituzione del "corpo proprio" (*Leib*), in un processo di progressive "solidificazioni" pratiche del proprio e dell'estraneo, dell'interno e dell'esterno, della reazione e dell'azione. Che queste solidificazioni siano "pratiche" significa che esse emergono in base al "saper fare" che caratterizza il lattante e l'infante: un saper fare cui è ancora estraneo il "saper dire".

Quando questo saper dire accade, tutta la situazione incontra una sua trasformazione profonda e decisiva, oltreché irrevocabile. I poli relazionali originari, distanziatisi nelle pratiche di vita e di riconoscimento (non solo l'odore e il calore, ma la mamma tutta intera appare e scompare e così via), acquistano un nome, a cominciare da quella falda di appartenitività che è il corpo proprio emotivo-senziente in quanto luogo di relatorialità originaria e assoluta. Con la parola accade che il bambino possa dire a se stesso le polarità della sua esperienza, ovvero di ciò che gli accade, a cominciare dall'accadere del "se stesso" emergente in uno con la parola che lo nomina.

Anche la parola, come ogni evento, è un fenomeno relazionale: sono "me stesso" in relazione al dire degli altri (e non in un immaginario "in me"); me stesso lo divengo in relazione al tu e "io" e "tu" non sono che polarità rispecchiantisi entro la relazione nominante, ovvero entro la pratica di parola. La quale però, una volta istituita, fornisce il corpo proprio di un inedito livello di "sapere": esso non sa soltanto "fare" ciò che nelle varie situazioni gli è congeniale e possibile; ora esso anche propriamente "sa" *cosa* fa, ovvero cosa gli accade. Può nominarlo, appunto, a se stesso e agli altri (che è poi il medesimo). Può comunicarsi e comunicare: questa cosa che sento deve essere il "mal di denti" di cui sento dire.

Ma questo processo di interiorizzazione del sapere, del *sapere cosa*, tramite la parola genera, per contraccolpo costitutivo, una peculiare estraneazione. In breve: quegli eventi reattivi originari, dapprima né interni né esterni, né propri né estranei, ma presi in un cammino di interiorizzazioni e di esteriorizzazioni solidificantisi nelle pratiche di vita, ora vengono "saputi" nella parola; cioè vengono "detti" nel gergo di quella estraneità che della parola è costitutiva. In essa, infatti, parla il "noi" ben prima dell'"io", e così parla nella parola un sapere "pubblico" condiviso, che è per ciò stesso istitutivo, per inte-

riorizzazione relazionante, di una falda "privata". Nel dire a me stesso "ho fame", non dico la mia fame originariamente costitutiva delle mie reazioni voraci, ma dico quel sapere dell'"altro" che è il sapere "anonimo" della parola. Comunico a me stesso (proprio così divenendolo), e quindi all'altro, di che si tratta, col che mi sono escluso dall'esperienza originaria della fame (non ovviamente dall'aver fame o dall'essere originariamente e per sempre soggetto a essa); e tanto più ne escludo l'altro, ormai costituito per me, come io per lui, in una distanza radicalmente estranea e irredimibile: distanza segnata appunto dall'avvento del sapere della parola. La sua "pubblicità" è nel contempo causa della nostra "privatezza" impenetrabile.

Nulla però è all'origine in questa distanza, ma è nella distanza con-costitutiva della reazione sensitivo-emotiva; il che vale per l'infante, che ne fa diretta (e per noi irrecuperabile) esperienza; e vale per l'adulto, che l'ha dimenticata traducendola nel suo "sapere", sebbene continui a frequentarla in quanto vivente. Senza di che mai potrebbe instaurarsi la parola medesima e la nostra comprensione dei segni del linguaggio.

Se queste succinte annotazioni sono state nondimeno sufficienti per un orientamento preliminare, possiamo ritenere di aver mostrato perché ogni comprensione esiga un fondo di empatia, cioè di consenso reattivo e relazionale. A questo fondo ogni volta ricorriamo nell'agire e nel parlare, nell'intenderci e nel fraintenderci, nella teoria e nella prassi.

Dal che deriva che con l'empatia bisogna andare cauti. Essa agisce dietro le spalle dei nostri saperi e all'interno stesso dei medesimi. Pretendere di usarla senza saper bene di che si tratta può generare incerti successi, ma anche abbagli e pericolose illusioni; pretendere di "definirla" per "saperla", come se la parola 'empatia' designasse una cosa tra le cose, una "facoltà dell'anima", una speciale "dote intuitiva", ovvero una mitica realtà in sé, è a sua volta un abbaglio e una vacua pretesa, senza speranza di alcun, sia pure effimero, successo. Che si deve fare allora? dirà il lettore un po' spazientito, oltreché messo a dura prova dai nostri sin troppo succinti abbozzi di "genealogia". Si deve comprendere che la genealogia, appunto, non si può trascurare, ignorare o saltare, se davvero si vuole sapere cosa facciamo, a cominciare da ogni teoria di quel che faremmo e di come sarebbero fatte le

cose, anzitutto noi stessi e la nostra volontà di sapere. E non c'è dubbio che la genealogia è una faccenda complicata e difficile, mai definitivamente conclusa e pacifica, perché complicato e difficile è ogni reale comprendere, direttamente o riflessivamente esercitato. La genealogia, infatti, è un fare il sapere *in esercizio*, e l'esercizio non è mai finito, perché non è mai concluso il cammino del divenire soggetti; in questo caso, soggetti genealogicamente atteggiati.

Perché poi farlo, questo esercizio, si potrebbe dire, un po' rudemente, così: se gli innumerevoli saperi cui siamo soggetti non comprendono la necessità, per ognuno di loro e per ognuno a suo modo, dell'esercizio genealogico e autogenealogico, essi resteranno quello che in gran parte, e nonostante i loro indubbi meriti e le loro virtù, ancora sono: superstizioni ingenuie e immaginazioni dogmatiche, ovvero pregiudizi "naturalistici", come diceva Husserl. Che sia vicino il tempo di questa comprensione può essere, a mio modo di vedere, un augurio e una speranza; dei quali non si vedono peraltro confortanti indizi.

