

LUISA SIMONUTTI

SIMPATIA, «PHILAUTÌA» E RIFLESSIONI  
SULLA TOLLERANZA NELLA LUNGA MODERNITÀ\*

I. UNO SGUARDO INDIETRO

Riflessioni intorno alle idee di empatia e tolleranza costituiscono il risultato di concrezioni concettuali e materiali che richiedono da un lato uno sguardo all'indietro e un'ampia ricostruzione storico-filosofica e dall'altro un punto di osservazione arricchito di prospettive nuove e dal paradigma interpretativo fornito dalla storia delle emozioni. Materiali concettuali il cui percorso si è sviluppato, modificato, alterato e perfino usurato nel lungo rapporto della storia e della complessità delle identità plurali. Un percorso che certamente ha affascinato ed è stato studiato in molti suoi aspetti e momenti storici e storiografici rilevanti ma solo recentemente con uno sguardo più critico e, in queste pagine, con l'intento di individuare tracce antiche e sviluppi originali che interrogano il nostro presente.

Così, in generale il concetto di tolleranza definisce la capacità di permettere ciò che non si approva e che si vorrebbe negare o condannare. Il termine conserva tuttora il carattere dell'ambiguità e la semantica etimologica di *patis*, della sopportazione, anche se nel corso della sua storia si è arricchito di una valenza positiva all'interno della società moderna. Gettando uno sguardo all'indietro si può risalire allo spirito di tolleranza che Socrate, attraverso la narrazione platonica, raccomandava nel praticare il dialogo ermeneutico il cui

\* Alcune prime riflessioni, qui ampliate e approfondite, sono state presentate alla Inaugural Conference *Emotions of Cultures/ Cultures of Emotions: Comparative Perspectives*, 11-13 December 2017, presso The University of Western Australia, nella relazione «Privilege or Understanding? In Search of a Cognitive Paradigm in Emotions Research».

scopo era di ricercare il vero. Il tema della tolleranza, fin dall'antichità greco-romana, persiana e orientale, laddove emerge pure in forme labili, si coniuga all'esercizio del potere ma anche a una idea di abnegazione e accettazione che attraversa il sentimento religioso, sia esso cristiano o buddista o di alcuni imperatori islamici della prima modernità come l'indiano Jalâluddin Muhammad Akbar, vissuto nella seconda metà del XVI secolo.

L'attenzione degli studiosi per la ricostruzione della storia ampia e complessa del concetto di tolleranza ha dato luogo a importanti ricerche che ne hanno messo in luce la centralità negli ambiti storici, religiosi, politici e scientifici. Un cammino tortuoso, una ricchezza di prospettive che accompagna la riflessione attorno a questo concetto sollevando al contempo la questione di una dilatazione di esso e dei termini storici e cronologici dell'idea stessa di tolleranza. Nonostante il significato prevalentemente negativo, il suo dover tenere conto di una pluralità di posizioni, trasformarono l'idea della tolleranza in una presenza quasi virtuosa e comunque propulsiva nello sviluppo delle società antiche e moderne e nell'affermazione dei diritti e delle libertà dell'individuo.

Il brillante oratore rivoluzionario Mirabeau rilevava già nel 1789, la necessità di ripensare lo strumento concettuale e pratico della tolleranza. Nel suo scritto *Sur la liberté des cultes*, scriveva infatti che la parola tolleranza, gli appariva anch'essa tirannica<sup>1</sup>, poiché l'esistenza dell'autorità che ha il potere di tollerare attenda alla libertà di pensiero per il solo fatto che essa tollera e che dunque potrebbe non tollerare. Tale idea di autorità, che poteva concedere o non concedere a qualcuno la possibilità di essere tollerato, avrebbe instaurato un rapporto di subalternità e non di uguaglianza, di concessione di un privilegio e non dell'esercizio di un diritto. Mirabeau esortava in modo inequivocabile filosofi e politici a elaborare una nuova idea di tolle-

<sup>1</sup> HONORÉ-GABRIEL DE RIQUETTI MIRABEAU (comte de), *Œuvres de Mirabeau: Discours et opinions*, a cura di Joseph M. Mérilhou, Paris, Brissot-Thivars et P. Dupont, 1825, 7 voll, vol. 1, pp. 232-233: «Je ne viens pas prêcher la tolérance. La liberté, la plus illimitée de la religion, est à mes yeux un droit si sacré, que le mot *tolérance*, qui voudrait l'exprimer, me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l'existence de l'autorité qui a le pouvoir de tolérer attende à la liberté de penser par cela même qu'elle tolère, et qu'ainsi elle pourrait ne pas tolérer. [...] Nous faisons une déclaration des droits; il est donc absolument nécessaire que la chose qu'on propose soit un droit» (*Discours du 22 août 1789*).

ranza che si distaccasse dalla definizione originaria di «sopportazione» strategica quanto temporanea di un male (sia esso politico o religioso) e che offrisse un superamento della connotazione storica di concessione arbitraria di privilegi. L'idea di tolleranza – vale la pena sottolineare – era stata una conquista sofferta e un'eredità fondamentale e insostituibile, risultato di materiali concettuali elaborati dalla tradizione politica cinque-seicentesca.

La prima età moderna concepiva dunque la tolleranza come «sopportazione» caritatevole di chi è nell'errore. *Permissio negativa mali*: il tollerare consisteva in una semplice permissione transitoria, un *laisser faire* poiché non era possibile provvedere diversamente. Tale permissione aveva una connotazione chiaramente negativa, non implicava alcuna approvazione o alcuna definitiva concessione di libertà d'agire. L'idea di tolleranza, così intesa, conteneva anzi una forte componente di stigmatizzazione e biasimo per un male che sarebbe stato auspicabile rimuovere. Tale concezione si riscontrava sia nell'amministrazione del potere nell'*ancien régime*, sia dal punto di vista dottrinario, nella cristianità che è rimasta fedele a questa concezione lungo tutta la modernità fino ai decenni recenti.

Nel suo repertorio d'immagini iconografiche Cesare Ripa così descrive la tolleranza: una donna di aspetto maturo che porta con rassegnazione e fatica sulle spalle un masso su cui è riportato il motto «Io mi riserbo a migliori tempi». Dunque, attraverso questa immagine Ripa sintetizza il concetto antico e rinascimentale del tollerare come sopportare quasi dissimulando i pesi dell'anima, le afflizioni nella speranza di un migliore futuro<sup>2</sup>.

Pur rappresentando un momento cruciale nella formulazione di una politica di tolleranza nella prima età moderna, l'Editto di Nan-

<sup>2</sup> CESARE RIPA, *Iconologia, ovvero descrizione di diverse immagini cavate dall'antichità, et di propria inventione*, Roma, L. Faeij 1603, (1 ed. 1593 senza immagini), p. 488: «Si dipinge donna, vestita di berettino, d'aspetto senile, in atto di soportare sopra alle spalle un sasso con molta fatica, con un motto, che dica *Rebus me servo secundis*. Tollerare, è quasi portare qualche peso, dissimulando la gravezza di esso per qualche buon fine, et son pesi dell'anima, alla quale appartiene il sopportare, et tollerare per cagione di virtù i fastidi, et le afflittioni, le quali si dimostrano col sasso, che per la gravità sua, opprime quello, che gli stà sotto. È vecchia d'aspetto, perché la tolleranza nasce da maturità di consiglio, la quale è dell'età senile in maggior parte de gl'huomini mantenuta, et adoprata. Et il motto dà ad intendere il fine della tolleranza, che è di quiete, et di riposo, perché la speranza sola di bene apparente, fa tollerare, et sopportare volentieri tutti li fastidij».



CESARE RIPA, *Iconologia, ovvero descrizione di diverse immagini cavate dall'antichità, et di propria inventione*, Padova, P.P. Tozzi, 1611

tes promulgato da Enrico IV nel 1598 a favore dei sudditi, non si discosta dall'uso di connotare la tolleranza come privilegio accordato a una parte di essi, i protestanti, in virtù di meriti acquisiti durante le campagne belliche o per la magnanimità dell'autorità regia. Questo editto, pur nella lungimiranza del suo esito giuridico, non era riuscito a sancire definitivamente un diritto. Seppur dichiarato irrevocabile, esso fu lungi dal legittimare il dualismo religioso o un pluralismo di credi sul suolo nazionale; né fu promulgato con la finalità di riconoscere ai protestanti francesi uno statuto di uguaglianza religiosa e sociale. L'Editto sanciva una concezione della tolleranza che codificava i caratteri dell'esclusione, e delineava con efficacia i caratteri di eccezionalità, i limiti, la diversità e la marginalità dell'«altro», appunto il suddito ugonotto. Non solo l'unità confessionale ma anche la conformità religiosa tra il re e l'intero reame, il superamento della condizione di guerra civile e il raggiungimento della pace sotto il governo stabile della monarchia francese furono tra le questioni di Stato più rilevanti e più dibattute tra gli uomini di stato e i teologi alla fine del Cinquecento. Con il principiare del Seicento e lungo tutto il secolo, il regime di convivenza e concordia civile che l'Editto di Nantes assicurava alla Francia non riuscirà, tuttavia, a nascondere le sue intrinseche difficoltà legislative e te-

stuali, ambiguità e limiti sia politici che sociali che verranno sempre più accentuandosi fino al suo capovolgimento attuato da Luigi XIV, nel 1685, con la Revoca dell'Editto di tolleranza. Basti qui evocare e lasciare sullo sfondo temi noti e ampiamente ripercorsi dalla storiografia novecentesca e contemporanea ed emblematici autori seicenteschi come Locke, Spinoza e Bayle<sup>3</sup>.

Alla prospettiva religiosa si venne affiancando l'esigenza sociale ed economica; fu esemplare il caso dei Paesi Bassi, prova evidente che tollerare una pluralità di religioni, garantire politicamente la molteplicità delle *aeresis*, ossia delle scelte (secondo il significato originario del termine greco), non equivaleva a propagare l'errore dottrinale e a coniugarlo con il disordine morale e l'insicurezza politica, ma costituiva un elemento di stabilità sociale e di prosperità economica.

Gli editti di tolleranza del XVI e XVII secolo, sia in Francia che in Inghilterra si erano limitati a concedere all'«altra religione» e a poche altre sette religiose la possibilità di esercitare pubblicamente il proprio culto, sempre, tuttavia, con significativi limiti giurisdizionali e geografici. Sarà la «Dichiarazione» del 1789 a sancire non più concessioni temporanee e arbitrarie di tolleranza, ma diritti riconosciuti («gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti») per natura e sanciti dalla *lex*. La riflessione politica degli illuministi valicava ora i limiti di una concezione della tolleranza intesa come privilegio accordato, seppure in modo irrevocabile, a un popolo o a parte di esso; un'idea di tolleranza che rimaneva comunque indissolubilmente legata alla convinzione del male minore, della «*permissio negativa mali*». Il riscatto dalla originaria semantica negativa è, da Voltaire, compiuto nell'ultimo capitolo del suo *Traité sur la tolérance* (1763). Questo concetto positivo di tolleranza inteso nel senso di *fraternité* come tratto imprescindibile della comunità universale di destino, si arricchisce nelle riflessioni di David Hume e di Adam Smith grazie al tema della simpatia come conoscenza dell'alterità psicofisica dell'individuo sociale<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Sulle questioni della tolleranza in Europa nella prima modernità e nel contesto delle guerre di religione in Francia la letteratura secondaria è amplissima. Per un primo sguardo ampio e problematico si veda *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, a cura di Camilla Hermanin e Luisa Simonutti (Studi e testi per la storia della tolleranza in Europa nei secoli XVI-XVIII), 2 voll., Firenze, Olschki, 2011.

<sup>4</sup> Il neologismo *empathy*, coniato da Edward B. Titchner, comparve nella lingua

## 2. PATRIZI E HERDER, AMORE DI SÉ, AMORE DELL'ALTRO

Riprendendo ancora le suggestioni rinascimentali di Cesare Ripa è interessante sottolineare come nelle edizioni settecentesche della *Iconologia del Cavaliere Cesare Ripa Perugino Notabilmente Accresciuta d'Immagini, di Annotazioni, e di Fatti dall'Abate Cesare Orlandi*, pubblicata a Perugia in cinque 5 volumi nella Stamperia di Piergiovanni Costantini, le immagini della «Compassione» e della «Confermazione dell'Amicizia», siano ripetute in modo identico nella loro rappresentazione, ribadendo così una sovrapposizione concettuale che appariva tale sia in ambito cattolico sia in ambito riformato.

Ancora più intrecciati sono i concetti e i termini con cui si designano l'amore e le sue manifestazioni fisiche ed emozionali, come benevolenza, carità, amicizia, diletto, affezione, inclinazione, cupidigia, concupiscenza, desiderio, appetito, brama. In particolare, in questo contesto merita una maggiore attenzione l'opera di Francesco Patrizi.

Il dialogo letterario *L'amorosa filosofia* di Patrizi, testo incompiuto e dalla difficile fortuna poiché scritto nel 1577 ma che ebbe la sua prima edizione a stampa solo quattrocento anni dopo, nel 1963<sup>5</sup>, è un'opera che si inserisce in modo critico e originale nella tradizione platonica-ficiniana rinascimentale. Ciò che interessa qui sottolineare è il concetto di amore di sé, di *philautia* che l'autore discute; un concetto, che troviamo già in Aristotele, e che, secondo Patrizi, sta all'origine delle varie manifestazioni dell'amore. Il pensatore – sottolinea Vasoli – seppe «volgere le forme più tradizionali della filosofia dell'amore verso la scoperta della più profonda radice di ogni desiderio, bramosia o affetto, identificata in quell'universale "filautia" che pervade ogni forma della realtà»<sup>6</sup>. Patrizi sottolinea gli aspetti che ne enfatizzano l'espressione libera e consapevole – temi centrali

---

inglese solo nel 1909 come traduzione del tedesco *Einführung*. Su questo passaggio linguistico molto è stato scritto e rinvio a REMY DEBES, *From Einführung to Empathy. Sympathy in Early Phenomenology and Psychology*, in *Sympathy. A History*, edited by Eric Schliesser, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 286-322.

<sup>5</sup> FRANCESCO PATRIZI, *L'amorosa filosofia*, a cura di John Charles Nelson, Firenze, Le Monnier, 1963.

<sup>6</sup> Si veda CESARE VASOLI, «L'Amorosa filosofia» di Francesco Patrizi e la dissoluzione del mito platonico dell'amore, in «Rivista di Storia della Filosofia», XLIII, 3, 1988, pp. 419-441: 424.



*Iconologia del Cavaliere Cesare Ripa Perugino Notabilmente Accresciuta d'Immagini, di Annotazioni, e di Fatti dall'Abate Cesare Orlandi...*, 5 voll. Perugia, Stamperia di Piergiovanni Costantini, 1764-67, II, 10.



*Iconologia del Cavaliere Cesare Ripa Perugino Notabilmente Accresciuta d'Immagini, di Annotazioni, e di Fatti dall'Abate Cesare Orlandi...*, 5 voll. Perugia, Stamperia di Piergiovanni Costantini, 1764-67, II, 21.

del Rinascimento – e quindi anche l'amore verso l'altro di contro alla manifestazione egoistica dell'individuo<sup>7</sup>.

Così i personaggi del dialogo *L'amorosa filosofia*, Tarquinia e Patritio, argomentano che – sebbene apparentemente contraddittorio – anche la *caritas*, il precetto evangelico e paolino di amare il prossimo come se stessi, oppure lo stesso amore divino per le creature, sono parte e confermano il principio di *philautia*. Un tema importante che sottolinea l'originalità del pensiero di Patrizi di fronte alla filosofia e letteratura inglesi (tra cui ad esempio Bacon, Ben Jonson, Richard Hooker e Hobbes, Shaftesbury)<sup>8</sup> ai moralisti francesi (La Mo-

<sup>7</sup> FRANCESCO PATRIZI, *L'Amorosa filosofia*, <<http://bivio.filosofia.sns.it/bvWorkTOC.php?authorSign=PatriziFrancesco&titleSign=LAmorosaFilosofia>>.

<sup>8</sup> Cfr. KARL SCHUHMANN, *Thomas Hobbes und Francesco Patrizi*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXVIII, 3, 2009, pp. 253-279; MICHAEL CHAMPION, RAPHAËLE GARROD, YASMIN HASKELL, JUANITA RUYS, *But Were They Talking about Emotions? Affectus, affectio and the History of Emotions*, in «Rivista Storica Italiana», CXXVIII, 2, 2016, pp. 521-543; AGOSTINO LUPOLI, *Boyle's Influence on Locke's «Study of the*

the le Vayer e Charron, Malebranche e Bayle solo per indicare qualche autore)<sup>9</sup>.

Lasciando sullo sfondo le numerose e diverse concezioni espresse da questi autori, solo sommariamente elencati, vale la pena ritrovare invece in un altro pensatore, solitamente escluso dalla rosa di autori che si trovano analizzati nei volumi o storie anche recenti della simpatia, della empatia, del concetto di affettività, ossia Johann Gottfried Herder. Nel suo breve scritto intitolato «Sul conoscere e il sentire», negli anni Settanta del Settecento, riproponeva il tema dell'amore come sentimento universale, che in forza della propria natura, diventa conoscenza, la più pura conoscenza di Dio e delle creature a lui affini. E in particolare sottolineava che:

L'amor proprio [*Selbstgefühl*] deve solo rimanere la *conditio sine qua non*, quel peso che ci tiene fermi al nostro posto, non dunque scopo, bensì mezzo. Ma mezzo necessario: poiché è e rimane vero, che amiamo il nostro prossimo come amiamo noi stessi. Se siamo infedeli a noi stessi, come potremo essere fedeli ad altri? Nel grado di profondità del nostro amor proprio [*Selbstgefühl*] sta anche il grado della nostra simpatia [*Mitgefühl*] nei confronti degli altri, poiché in certo modo possiamo sentire [*hinein fühlen*] noi stessi solo negli altri<sup>10</sup>.

Patrizi ed Herder, due autori esemplari che interrogano dunque il lettore circa il tema dell'empatia come possibile superamento del concetto di tolleranza<sup>11</sup>.

---

*Way to Salvation*», in *Locke and Biblical Hermeneutics: Conscience and Scripture*, edited by Luisa Simonutti, Cham, Springer, 2019, pp. 21-54.

<sup>9</sup> Cfr. IGOR ŠKAMPERLE, «L'amorosa filosofia» di Frane Petrić e il concetto di «philautia», in «Prilozi», LXXV, 2012, pp. 23-34; STANLEY GREAN, *Self-Interest and Public Interest in Shaftesbury's Philosophy*, in «Journal of the History of Philosophy», Apr 1, 1964, pp. 37-45; ROGER CRISP, *Sacrifice Regained: Morality and Self-Interest in British Moral Philosophy from Hobbes to Bentham*, Oxford Scholarship Online, September 2019.

<sup>10</sup> JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Sul conoscere e il sentire dell'anima umana. Osservazioni e sogni*, in «Aisthesis – pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», II, 1, 2009, pp. 99-129: 127-128, [www.seminariodestetica.it](http://www.seminariodestetica.it)

<sup>11</sup> Lasciamo pertanto in disparate quell'ambito amplissimo di campi dove viene, in questi ultimi decenni, affrontato il tema dell'empatia con concettualizzazioni anche molto diverse tra loro e con utilizzi e interpretazioni in campi e con intenti diversi. Si veda in proposito alcuni saggi sul tema raccolti nel volume della «Rivista Storica Italiana», CXXVIII, II, 2016, e in particolare ROSAMARIA LORETELLI, *Per una storia culturale dell'empatia: storia e neuroscienze*, ivi, pp. 694-723. Nella vasta bibliografia ormai a disposizione si veda per esempio: STEFANO BOLOGNINI, *L'empatia psicoanalitica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002; ROBERTA DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria*

## 3. SIMPATIA: HUME E SMITH

L'angolo d'indagine non intende essere in queste pagine quello del rapporto di intersoggettività pre-mentale che ha luogo quando vediamo qualcuno compiere azioni o gesti e dove i neuroni denominati «a specchio» simulano le azioni come se l'osservatore fosse in prima persona autore dell'azione stessa<sup>12</sup>. Né il tema si pone esclusivamente nell'ambito delle neuroscienze e del problematico rapporto con «le altre menti», ma esso comprende a pieno titolo il rapporto con «gli altri corpi» e non solo nel senso di una comunicazione emotiva/intuitiva immediata, di un contagio emotivo e dell'empatia come emozione intuitiva correlata al bisogno di appartenenza o di integrazione. Ciò che risulta opportuno analizzare è l'empatia come virtù mediata e riflessiva, come metodo e strumento cognitivo di una esperienza soggettiva di sé e dell'altro da sé che nasce dal «sentire» e che ha come sua parte essenziale il «ragionare».

È necessario conoscere e riconoscere le differenze, le identità, le diversità, non per annullarle ma perché il processo empatico in rapporto all'alterità nel contesto del pluralismo culturale attuale politico-sociale possa costituire uno strumento in grado di sostituire concretamente la tolleranza e sia capace di superare i limiti e le inad-

---

*del sentire*, Milano, Garzanti, 2003; KARSTEN R. STUEBER, *L'empatia*, Bologna, il Mulino, 2010; EMMANUEL LÉVINAS, GABRIEL MARCEL, PAUL RICOEUR, *Il pensiero dell'altro*, a cura di Franco Riva, Roma, Edizioni Lavoro, 2010; JACQUES HOCHMANN, *Une histoire de l'empathie*, Paris, Odile Jacob, 2012; BARBARA H. ROSENWEIN, *Generazioni di sentimenti. Per una storia delle emozioni, 600-1700*, Roma, Viella, 2016; MARIE-LISE BRUNEL E CYNTHIA MARTINY, *Les conceptions de l'empathie avant, pendant et après Roger*, in *Carriérologie*, pp. 473-493, [http://www.psychologie-positive.net/IMG/pdf/2222\\_Les\\_conceptions\\_de\\_l\\_empathie\\_avant.pdf](http://www.psychologie-positive.net/IMG/pdf/2222_Les_conceptions_de_l_empathie_avant.pdf); KATHERINE IBBETT, *Fellow-feeling*, in *Early Modern Emotions. An Introduction*, edited by Susan Broomhall, London and New York, Routledge, 2017, pp. 61-64; GIOVANNI TARANTINO, *Tolerance*, in *Early Modern Emotions: An Introduction*, cit., pp. 280-283. Cfr. inoltre LUCIANO FLORIDI, *Tolerant Paternalism: Pro-ethical Design as a Resolution of the Dilemma of Toleration*, in «Sci Eng Ethics», XXII, 2015, DOI 10.1007/s11948-015-9733-2; YVES CHARLES ZARKA, *Jusqu'ou faut-il être tolerant? Traité de la coexistence dans un monde déchiré*, Paris, Hermann, 2016; TERESA M. BEJAN, *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, Cambridge, Harvard University Press, 2017.

<sup>12</sup> Per una utile sintesi critica si veda REMY DEBES, *Empathy and mirror neurons*, in *Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, edited by Heidi Maibom, New York, Routledge, 2017, pp. 54-63 e GREGORY HICKOK, *Il mito dei neuroni specchio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015. Cfr. inoltre PAOLO ALBIERO e GIADA MATRICARDI, *Che cos'è l'empatia*, Roma, Carocci editore, 2006; MATTEO RIZZATO e DAVIDE DONELLI, *Io sono il tuo specchio. Neuroni specchio ed empatia*, Torino, Edizioni Amrita, 2011.

guatezze connesse al suo significato storico e giuridico, ossia di riconoscimento e consolidamento di condizione di privilegio e di gerarchie<sup>13</sup>.

Nel *Treatise of Human Nature*, David Hume descriveva il rispecchiamento, il riverbero di passioni, «un sentire» piuttosto che la riflessione conoscitiva, da una persona all'altra:

In general we may remark, that the minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each others emotions, but also because those rays of passions, sentiments and opinions may be often reverberated, and may decay away by insensible degrees. Thus the pleasure, which a rich man receives from his possessions, being thrown upon the beholder, causes a pleasure and esteem; which sentiments again, being perceiv'd and sympathiz'd with, encrease the pleasure of the possessor; and being once more reflected, become a new foundation for pleasure and esteem in the beholder<sup>14</sup>.

Ma già nella *Enquiry concerning Human Understanding* (1748; 1751), il filosofo sollecitava ad avviare un processo conoscitivo, delle ricerche «concerning the mental powers and oeconomy» e raccomandava che venissero proseguite con capacità e ponderazione uguali a quelle impiegate nello studio della natura esterna<sup>15</sup>. Egli si interrogava inoltre sui fondamenti generali della morale, «whether they are derived from Reason, or from Sentiment; whether we attain

<sup>13</sup> Cfr. MIRELLE DELMAS-MARTY, MARIE-LAURE IZORCHE, *Marge nationale d'appréciation et internationalisation du droit. Réflexions sur la validité formelle d'un droit commun pluraliste*, in «Revue internationale de droit comparé», LII, 4, 2000, pp. 753-780.

<sup>14</sup> DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature*, London, John Noon, 1739, vol. II, l. II, sez. v. «In generale possiamo osservare che le menti umane sono specchio l'una all'altra, non solo perché riflettono reciprocamente le emozioni, ma anche perché questi raggi di passioni, di sentimenti e di opinioni spesso si riverberano fino a svanire piano piano, insensibilmente. Così il piacere che un uomo ricco riceve dai suoi possedimenti, trasmettendosi allo spettatore causa piacere e stima; questi sentimenti, una volta percepiti, e grazie alla simpatia che si ha con essi, accrescono a loro volta il piacere del possessore, e quindi, venendo ancora una volta riflessi, diventano per lo spettatore nuovo motivo di piacere e di stima». Trad. it. con una Introduzione di Eugenio Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 382.

<sup>15</sup> DAVID HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, London, A. Millar, 1748, sect. I. <http://www.davidhume.org/texts/ehu.html> E 1.15. Per approfondimenti si veda: LAURENT JAFFRO, *Le sens morale. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*, Paris, Presse Universitaire de France, 2000.

the Knowledge of them by a Chain of Argument and Deduction, or by an immediate Feeling and finer internal Sense»<sup>16</sup>.

Nel concetto di simpatia ritroviamo molte analogie con quel «finer internal sense» che Hume affianca all'intelletto come strumento per raggiungere conoscenze meno imperfette dei principi fondanti dell'etica. Un simile esito non è infatti «ever to be expected from Inferences and Conclusions of the Understanding, which, of themselves, have no Hold of the Affections nor set the active Powers of Men in Motion and Employment»<sup>17</sup>; le verità scoperte in questo modo, secondo Hume, «procure only the cool Assent of the Understanding»<sup>18</sup>, non sono dunque altro che verità «indifferenti», che non producono né desiderio né avversione e che, di conseguenza, «can have no Influence on Conduct and Behaviour»<sup>19</sup>.

Nella prima sezione della *Enquiry concerning the principles of morals* (1751), Hume descrive il suo metodo di indagine. «For if we can be so happy, in the Course of this Enquiry, as to fix the just Origin of Morals, it will then easily appear how far Sentiment or Reason enters into all Determinations of this Nature»<sup>20</sup>. Sono pagine esemplari, nelle quali l'autore esprime le proprie cautele ma anche la sua piena fiducia in una procedura conoscitiva che riserva il ruolo di protagonista a quel «immediate feeling», quel «finer internal sense»; pagine che evocano il concetto di empatia e possono servire da guida per chiarire ulteriori aspetti di questo concetto:

Now if Life, without Passion, must be altogether insipid and tiresome; let a Man suppose he has full Power of modelling his own Disposition, and let him deliberate what Appetite or Desire he would choose for the Foundation of his Happiness and Enjoyment. Every Affection, he would observe, when gratify'd by Success, gives a Satisfaction proportion'd to its Force and Violence; but besides this Advantage, common to all, the immediate Feeling of Benevolence and Friendship, Humanity and Kindness, is sweet, smooth, tender, and agreeable, independent of all Fortune and Accidents. These Virtues are besides attended with a pleasing Consciousness

<sup>16</sup> DAVID HUME, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, London, A. Millar, 1751 sect. 1, p. 3. Cfr. inoltre MICHAEL C. HAWLEY, *Cicero's Duties and Adam Smith's Sentiments: how Smith adapts Cicero's account of self-interest, virtue, and justice*, in «History of European Ideas», February 2019. DOI:10.1080/01916599.2019.1568007

<sup>17</sup> DAVID HUME, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, cit., p. 5.

<sup>18</sup> Ivi, p. 6.

<sup>19</sup> Ivi, p. 5.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 7-8.

and Remembrance, and keep us in Humour with ourselves as well as others; while we retain the agreeable Reflection of having done our Part towards Mankind and Society. And tho' all Men show a Jealousy of our Success in the Pursuits of Avarice and Ambition; yet are we almost sure of their Good-will and Good-wishes, so long as we persevere in the Paths of Virtue, and employ ourselves in the Execution of generous Plans and Purposes. What other Passion is there where we shall find so many Advantages united; an agreeable sentiment, a pleasing consciousness, a good reputation? But of these Truths, we may observe, Men are, of themselves, pretty much convinc'd; nor are they deficient in their Duty to Society, because they would not wish to be generous, friendly, and humane; but because they do not feel themselves such<sup>21</sup>.

Sarà l'amico Adam Smith a sottolineare che l'atto empatico si distingue dall'atto semplicemente percettivo e che sottintende dunque un atto conoscitivo e un giudizio critico. Con l'atto percettivo entriamo in contatto con il mondo fisico esteriore, distinguiamo ciò che è animato da ciò che non è animato, ma non riusciamo a «entrare», a «andare a conoscere» ciò che è interno all'essere animato: impulsi, desideri, emozioni, sensazioni; ossia ciò che l'altro sta vivendo<sup>22</sup>. Dunque l'oggetto della simpatia è un modo di incontrare l'altro, mentre l'oggetto dell'empatia è un modo di conoscere l'altro<sup>23</sup>. Ci limitiamo a evocare la complessa via che conduce dalla simpatia alla concezione morale attraverso il riconoscimento di una affinità emozionale e attraverso la percezione immaginativa di un vissuto altrui come proprio. Tale è la via prospettata da Adam Smith nel famoso passo:

As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation. [...] It is the impres-

<sup>21</sup> Ivi, pp. 191-192.

<sup>22</sup> DAVID HUME, *The life of David Hume, Esq; the philosopher and historian, written by himself*, Philadelphia, Robert Bell, 1778. Alle pagine 9-13 è riportata la «Letter from Adam Smith to William Strahan giving some account of Mr. Hume, during his last sickness».

<sup>23</sup> Cf. LAUREN WISPÉ, *The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed*, in «*Journal of Personality and Social Psychology*», L, 2, 1986, pp. 314-321. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.50.2.314>; KATHERINE IBBETT, *Compassion's Edge: Fellow-Feeling and its Limits in Early Modern France*, University Park, PA, University of Pennsylvania Press, 2017.

sions of our own senses only, not those of his, which our imaginations copy. By the imagination we place ourselves in his situation<sup>24</sup>.

Elias L. Khalil propone una recente rilettura critica e delinea con nettezza le posizioni dei due filosofi:

Hume here acknowledges that mirroring can weaken the original signal – but usually when the signal is vague. Still, for Hume, sympathy involves non-reflective copying, where the signal is transferred from one person to another without critical judgment. In contrast, for Smith, the signal will necessarily become weaker because sympathy involves critical judgment that attenuates the original emotion. The difference between the two thinkers is more complicated. Hume recognizes that sympathy may result in the attenuation of emotions – but not because sympathy involves critical judgment. For Hume, in case the content of the signal entails restraint, then what is being transferred non-reflectively leads to the attenuation of emotion. In fact, Hume uses his notion of sympathy as about copying to provide an account of habituation – what modern sociologists call ‘socialization’. That is, for Hume, sympathy at first approximation involves the contagion mechanism – whose content can be whatever is the public norm or sentiment. Smith recognizes Hume’s contagion mechanism. And he may also recognize some cases of pain, such as hunger, where there is no attenuation of the original feeling of pain even when one represses the expression of pain. But Smith ultimately maintains that sympathy is about understanding or critical judgment, i.e., the contagion mechanism of Hume must be of secondary importance. So, for Smith, the signal does not become weaker because the public attitude involves restraint. It rather becomes weaker because of the evaluative or judgmental function of sympathy<sup>25</sup>.

#### 4. EDITH STEIN: UN PARADIGMA COGNITIVO

In questa direzione smithiana è opportuno dunque riprendere non tanto la prospettiva estetica proposta da Scheler e Lipps<sup>26</sup>, quanto la

<sup>24</sup> ADAM SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, London, A. Millar, 1759, p. 2. Analogamente, si intende solo evocare il percorso storico filosofico, la ricca bibliografia e le numerose riflessioni sul tema della costituzione del giudizio morale attraverso l’esperienza empatica. Sul tema della «simpatia» si veda anche *Les discours de la sympathie. Enquête sur une notion de l’âge classique à la modernité*, edités par Thierry Belleguic, Eric Van der Schueren et Sabrina Vervacke, Paris, Hermann Editeurs, 2014, vol. I; *Les discours de la sympathie. Enjeux philosophiques et migrations conceptuelles*, edité par Jean-Pierre Cléro et Thierry Belleguic, Paris, Hermann Editeurs, 2014, vol. II.

<sup>25</sup> ELIAS L. KHALIL, *The Fellow-Feeling Paradox: Hume, Smith and the Moral Order*, in «Philosophy», XC, 4, 2015, pp. 653-678: 662-663.

<sup>26</sup> MAX SCHELER, *Essenza e Forme della Simpatia*, a cura di Laura Boella, Milano,

definizione di empatia fornita da Edith Stein nella sua dissertazione dottorale del 1917, *Il problema dell'empatia (Zum Problem der Einfühlung)*, in cui il concetto è inteso come capacità di comunicazione interpersonale, come capacità di entrare in contatto con la ricca e densa vita fisica e psichica degli altri esseri umani. La Stein sviluppa la sua riflessione all'interno della prospettiva filosofica e dei canoni metodologici della fenomenologia di Edmund Husserl, del quale fu allieva. È rilevante il concetto di empatia formulato da Edith Stein poiché offre l'occasione per ampliare l'efficacia di questo concetto dall'ambito filosofico agli ambiti etico, sociale e politico.

L'atto empatico è per la Stein una «percezione interiore», è il rendersi conto del vissuto dell'altro, dell'individuo con cui siamo in relazione, nella sua «concretezza e pienezza» mediante il mondo della nostra esperienza. Dunque, il fenomeno di un individuo psicofisico «non si dà soltanto come corpo fisico (*physischer Körper*), bensì anche come corpo proprio (*Leib*) dotato di sensibilità, come corpo cui appartiene un Io capace di avere delle sensazioni, di pensare, di sentire e di volere»<sup>27</sup>. Secondo la Stein, questa «percezione soggettiva dell'altro» possiede un valore conoscitivo. Ciò che l'autrice si propone di tracciare è «il processo interiore concreto» mediante il quale percepiamo l'«esperienza» interiore dell'altro, ossia «la sua stessa personalità». Empatia è «la via per accedere all'intera persona dell'altro»<sup>28</sup>. Essa è dunque anche emozione esperienziale e si costruisce non solo con il rispecchiamento<sup>29</sup> delle emozioni dell'altro, dell'esterno il quale però deve anche acquisire consapevolezza del suo funzionamento e superare le immagini pregiudiziali della mente nel suo costruire conoscenza ed esperienza socio-relazionale<sup>30</sup>.

---

Franco Angeli, 2010. Cfr. inoltre WILHELM WORRINGER, *Astrazione e empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*, Torino, Einaudi, 1975; VITTORIO GALLESE E MICHELE GUERRA, *Lo schermo empatico. Cinema e neuroscienze*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2015; PIERRE LOUIS PATOINE, *Corps/texte. Pour une théorie de la lecture empathique*, Lyon, ENS Editions, 2015.

<sup>27</sup> EDITH STEIN, *Il problema dell'empatia*, Roma, Edizioni studium, 1985, p. 70.

<sup>28</sup> LAURA BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2006, p. 12. Cfr. inoltre EAD., *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2018.

<sup>29</sup> Cfr. LUCIANO MECACCI e ALBERTO ZANI, *Teorie del cervello. Dall'Ottocento a oggi*, Torino, Loescher Editore, 1982.

<sup>30</sup> Cfr. tra altri FRANS DE WAAL, *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, New York, Harmony Books, 2009; JEREMY RIFKIN, *La civiltà dell'empatia. La corsa verso la coscienza globale nel mondo in crisi*, Milano, Mondadori, 2009.

Questa interrelazione con l'altro è il nucleo originario, fondativo del vincolo sociale, del costituirsi di una società. La conoscenza, l'organizzazione e la gestione di una comunità statale non si esauriscono nei loro aspetti di carattere giuridico, politico, etico, culturale, ma devono tener conto dell'elemento costitutivo della società: l'individuo psicofisico nella sua completezza. È proprio in funzione di tale completezza che l'individuo costruisce e modifica il campo delle relazioni sociali.

L'atto di empatia è lo strumento utile per approssimarsi alla conoscenza di questo individuo psicofisico relazionato e costitutivo della società. Nel significato proposto dalla Stein, l'empatia è «un andare a conoscere» il vissuto dell'altro nella sua concretezza psicologica e spazio-temporale. In questo atto di empatia si va a conoscere e a comprendere il vissuto altrui, un approssimarsi che non è solo un rispecchiamento, una analogia, una co-conoscenza per rassomiglianza (*Meditations Cartesiennes* di Husserl<sup>31</sup>) non come se si trattasse di un vissuto proprio, ossia attraverso un processo di immedesimazione, assimilazione o un sentimento di compassione – infatti la Stein, nella fase iniziale delle sue riflessioni, è distante da idee di simpatia, affettività, compassione, carità, misericordia –, né come ricordo o immaginazione, ma come «un vissuto estraneo», ossia come il «vissuto che resta appartenente all'altro».

Per empatia non si deve «intendere lo scambio di esperienza tra soggetti, in cui essa consiste, come comunione sentimentale»; essa non si costituisce nel «sentire la stessa cosa o sentire insieme, assorbire l'emozione altrui o investire l'altro e riempirlo con la propria emozione». In particolare, tale ricerca metodologica dovrebbe contenere quell'«amore di sé» di cui parlavano Patrizi ed Herder, come snodo interpretativo – storicamente ed emotivamente determinato, quindi non oggettivo, ma costantemente soggetto a riflessione critica – che è l'amore di sé, *philautia*.

All'empatia non sono estranee altre «forme di partecipazione emotiva» (sofferenza, gioia, compassione ecc.); ma essa «si presenta

<sup>31</sup> Cfr. MARIE-LISE BRUNEL, CYNTHIA MARTINY, *Les conceptions de l'empathie avant, pendant et après Roger*, in *Carriérologie*, cit., p. 474. Cfr. inoltre LUISA SIMONUTTI, *Empathie versus barbarie. Une stratégie pour le présent*, in *Métamorphoses des Barbares et de la barbarie de la Barbarie*, sous la direction de Yves Charles Zarka, Milano, Mimésis, 2019, pp. 137-157.

come capacità specifica di sentire l'altro»<sup>32</sup>. L'empatia costituisce un atto cognitivo che, seguendo una procedura razionale, fa esperienza dell'altro, «sente l'altro». Cerca di conoscere il mondo interiore dell'«altro in modo non casuale e non pregiudiziale».

Questa conoscenza dell'altro non ha solo una valenza privata, ma ha un importante significato pubblico. È un aspetto centrale del vivere insieme in una società multietnica, multiculturale e globalizzata come l'attuale. L'essere in empatia con l'altro è una modalità che interviene e modifica reciprocamente il nostro vivere all'interno di un contesto sociale e politico<sup>33</sup>. Emerge dunque il valore etico dell'empatia e il ruolo sociale che essa può rivestire. La relazione intersoggettiva, la consapevolezza di come essa si attui, il vincolo che ci unisce agli altri, producono e sviluppano nuove prospettive e nuovi valori che superano l'ambito privato e intervengono in quello pubblico, modificando il reticolo sociale.

##### 5. «GUARDARE CON GLI OCCHI DELL'ALTRO»

L'empatia postula una reciprocità da parte dell'altro, reciprocità che può risultare disattesa, essere soggetta a rischi – già Hume li sottolineava in relazione alla simpatia – può creare una conoscenza illusoria dell'altro, proiezioni di sé nell'altro, ipocrisie, dissimulazioni, fraintendimenti in generale. Può essere causa di dissimmetrie tra ciò che l'atto di empatia può comprendere e il vissuto reale dell'altro. Nonostante ciò attraverso questo rapporto reciproco, intersoggettivo, noi possiamo avere una conoscenza “strutturale” di ciò che accade nell'altro. Comprendiamo di avere in comune la percezione, la capacità di riconoscere che l'altro «sente, pensa e vuole» in modo simile a noi e allo stesso tempo autonomo, differente. Tale percezione resta tuttavia una consapevolezza «non-originaria», poiché la sua intensità e i suoi contenuti sono una peculiarità psicofisica dell'io e dell'altro. Ciò verosimilmente costituisce un limite invalicabile per l'atto di empatia.

Sia per quel che concerne la potenzialità cognitiva, sia per quan-

<sup>32</sup> LAURA BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, cit., p. xxx.

<sup>33</sup> Cfr. *Sympathy. A History*, edited by Eric Schliesser, Oxford, Oxford University Press, 2015; HIROYUKI ISHIMATSU, *Sympathy as a foundation of multicultural society. A dialogue with Adam Smith*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2017.

to concerne i limiti teorici e pratici, queste riflessioni sul concetto e sul significato sociale dell'empatia devono considerarsi come una via appena suggerita e ancora largamente da percorrere. Infatti, come si può descrivere il ruolo dell'empatia nella vita sociale? L'atto cognitivo dell'empatia non contiene valutazioni morali, di bene o di male: va a conoscere, non a giudicare l'altro. Il suo «entrare in relazione non è vincolato a giudizi sul valore positivo o negativo rispetto a ciò che l'altro sta provando»<sup>34</sup>. È un atto razionale cognitivo che non ha come suo fine una sopportazione compassionevole e misericordiosa dell'altro (come nell'arcaica idea di tolleranza), non è un abbraccio temporaneo dell'altro per renderlo simile a noi, bensì consiste in una «assunzione di responsabilità», sorretta da una «volontà di comprendere, ben lungi dal perseguire assoluzioni o dal ricercare giustificazioni del male commesso» da chi ci sta accanto, ossia consiste nel «rilanciare il legame con il mondo in cui viviamo», chiedendosi – e chiedendo – il perché di determinati comportamenti<sup>35</sup>.

Poiché l'empatia si esime dal giudizio di valore e da gesti indulgenti, essa mantiene una “neutralità” e un carattere egualitario e le conferisce una connotazione fortemente cosmopolita. L'empatia si fonda sulla uguale dignità degli uomini e sulla uguaglianza umana. L'atto di empatia rivolge un pari interesse per qualsiasi individuo con cui entri in correlazione.

Viceversa, a differenza dal concetto di empatia, la compassione implica una valutazione e un giudizio morale: «A compassionate society might still be an unjust society»<sup>36</sup>. Analogamente, si può affermare che una società tollerante può essere ingiusta, non rispettosa della dignità dell'altro come appariva inequivocabilmente nelle società «tolleranti di tipo cinque-seicentesco». Queste ultime, come si è brevemente illustrato all'inizio del saggio, non si basavano su prin-

<sup>34</sup> LAURA BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, cit., p. 115. Sui vari aspetti del rapporto empatia-morale si veda EUGENIO LECALDANO, *Prima lezione di filosofia morale*, Roma-Bari, Laterza, 2010; ID., *Simpatia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013.

<sup>35</sup> LAURA BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, cit., p. 118.

<sup>36</sup> MARTHA C. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 414. In questo volume Nussbaum focalizza la propria analisi principalmente sul concetto di compassione. Cfr. inoltre EAD., *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna, il Mulino, 2013.

cipi di uguaglianza, di dignità degli uomini e di libertà per tutti i cittadini.

Il «guardare con gli occhi dell'altro» – ossia il richiamare alla propria mente un'esperienza similmente vissuta da un'altra persona – espone anche a una responsabilità etica nei suoi confronti, e ciò può rendere l'empatia, proprio per le sue caratteristiche di potenzialità universale, uno dei paradigmi su cui ulteriormente riflettere, costitutivo di una prospettiva interculturale fondata sulla conoscenza delle idee e delle vite straniere e il rispetto dell'altro<sup>37</sup>. Appunto un passaggio dalla tolleranza come concessione arbitraria e temporanea di privilegi alla comprensione e al rispetto di ciò che «altri» fanno, sentono, vogliono e pensano.

<sup>37</sup> In questa direzione si veda il volume di CAROLYN CALLOWAY-THOMAS, *Empathy in the Global World: An Intercultural Perspective*, Los Angeles, SAGE Publications, 2010; LYNN HUNT, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2010. Si veda inoltre STEVEN PINKER, *Il declino della violenza*, Milano, Mondadori, 2013. Cfr. anche ROBERT SUDGEN, *Beyond Sympathy and Empathy: Adam Smith's concept of fellow-feeling*, in «Economics and Philosophy», XVIII, 1, 2002, pp. 63-87.