

Dalla tolleranza all'empatia. Alla ricerca di un paradigma cognitivo

LUISA SIMONUTTI

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:

Non vengo a predicare la tolleranza. La libertà più illimitata della religione è, ai miei occhi, un diritto così sacro che la parola tolleranza, che vorrebbe esprimerla, mi pare in qualche modo anch'essa tirannica, poiché l'esistenza di un'autorità che ha il potere di tollerare attenta alla libertà di pensiero per il solo fatto che essa tollera e che dunque potrebbe non tollerare¹.

Mirabeau esortava in modo inequivocabile filosofi e politici a elaborare una nuova idea di tolleranza 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 era stata una conquista sofferta e un'eredità fondamentale e insostituibile, risultato di materiali concettuali ed elaborazioni della tradizione politica cinque-seicentesca.

Nella prima parte di questo saggio mi propongo di evocare brevemente la definizione semantica del termine "tolleranza" appartenente al vocabolario religioso e politico cinquecentesco e di delineare, con pochi tratti, il concetto di tolleranza ereditato dal pensiero illuminista. Nella seconda parte mi soffermo sul concetto di "empatia" partendo dalla sua definizione novecentesca fornita da Edith Stein, il significato e il contributo che tale concetto può fornire all'interno di una più completa e complessa concezione della tolleranza nella società contemporanea.

¹ H.-G. De Riqueti comte de Mirabeau, *Discours du 22 août 1789*, in *Mirabeau peint par lui-même: ou, Recueil des discours qu'il a prononcés...*, F. Buisson, Paris 1791, vol. 1, p. 237. Una prima discussione di questo tema è stata presentata al Simposio "Modernity and integration: Imperium and liberal values, globalization and tolerance", 1-2 October 2008, Free University of Bozen - Bolzano.

Parte prima: *Permissio negativa mali*

La prima età moderna concepiva dunque la tolleranza come “sopportazione” caritatevole di chi è nell’errore. “Permissio negativa mali”: la tolleranza consisteva in una semplice permissione transitoria, un “laissez 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 sarà necessario provvedere a rimuovere. Vale la pena rilevare che, dal punto di vista dottrinario, la chiesa cattolica è rimasta fedele a questa concezione della tolleranza lungo tutta la modernità fino ai decenni recenti.

«Questa definizione mostra che la tolleranza non può, nel senso proprio del termine, essere decorata dal titolo di virtù», decretava A. Michel nell’ampia voce “Tolérance” contenuta nel *Dictionnaire de théologie catholique*, di A. Vacant ed E. Mangenot, pubblicato durante la prima metà del novecento. Presentando l’analisi, dal punto di vista dottrinale e non apologetico, che intendeva proporre, l’autore scrive:

Gli autori che considerano la tolleranza, rispetto della libertà di pensare altrui, come un dovere stretto confondono la tolleranza nel senso proprio del termine con una virtù sussidiaria, per esempio il rispetto della sincerità o della lealtà altrui. È soprattutto Locke, nella sua *Lettera sulla tolleranza* (1689), che ha contribuito a darle un significato positivo².

1. Dal privilegio al diritto

Pur rappresentando un momento cruciale nella formulazione di una politica di tolleranza nella prima età moderna, l’Editto di Nantes promulgato da Enrico IV nel 1598 ai sudditi francesi 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 teologica e sociale. L’Editto

² *Dictionnaire de théologie catholique*, ... commencé sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot, Paris 1946, tomo XV, parte I, p. 1209a.

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 testuali, ambiguità e limiti sia politici che sociali che verranno sempre più accentuandosi fino al capovolgimento attuato da Luigi XIV, nel 1685, con la Revoca dell'Editto di tolleranza.

Basti qui evocare temi noti e ampiamente ripercorsi dalla storiografia novecentesca e contemporanea, lasciando ugualmente sullo sfondo i modi e le ragioni secondo le quali l'elaborazione politica si venne sviluppando lungo due principali tradizioni di pensiero, l'una assolutista e l'altra monarco-repubblicana; analogamente, si pensi ad autori come Bayle, Merlat, Basnage de Beauval da un lato e Jurieu, i quali animarono il dibattito intorno alla tolleranza nella seconda metà del seicento e nei primi decenni del settecento³. Significativamente, questi autori non fondarono più esclusivamente il loro appello alla tolleranza, le sue origini concettuali e la sua legalità unicamente sul rapporto privilegiato dei sudditi con il sovrano, sulla professione di fedeltà al re nei confronti della sua politica interna ed estera; né fondarono le loro riflessioni unicamente sull'ideale umanistico di una concordia cristiana radicata nell'impronta universalista della chiesa medievale. Nei loro scritti essi esaminarono la debolezza della prospettiva ecumenica, secondo la quale il concetto teorico e pratico di tolleranza si basava sulla precettistica cristiana della sopportazione caritatevole di chi è nell'errore. Essi misero in piena luce l'irrealizzabilità dell'ideale irenico, il quale richiedeva la delineazione di un “credo minimo”, basato su un buon uso delle capacità razionali dell'uomo, e condivisibile dalle varie confessioni cristiane.

Bayle e Basnage de Beauval, principalmente, condannarono l'efferatezza contenuta nell'impegno dei chierici, sia cattolici che riformati, a convertire

³ L. Simonutti, *Bayle on Brutus: A paradoxical issue?* in *Monarchism and absolutism in early modern Europe*, a cura di G. Burgess e C. Cuttica, Pickering & Chatto, London 2011, pp. 187-199 e 259-262, e Id., *Jansenist fears and Huguenot polemics. Arnauld, Jurieu, and Bayle on obedience and toleration*, in *Paradoxes of religious toleration in early modern political thought*, a cura di J.C. Laursen e M.J. Villaverde, Lexington Books, Lanham - New York 2012, pp. 53-66.

“gli altri”, gli eretici, gli ebrei ecc., alla “vera” confessione di fede, mediante un perseverante sforzo di proselitismo basato sulla coercizione delle coscienze e sulla violenza, invece che sull’insegnamento e sullo studio dei testi biblici. Il polemistà ugonotto Aubert de Versé, in uno scritto del 1684, aveva affermato la necessità di tollerare tutti i credi religiosi – «si deve tollerare, nella società civile, ogni tipo di eretici. Ciò è troppo chiaro per la ragione e per la fede»⁴. Nel 1687, nel *Traité de la liberté de conscience* Versé affermava:

I lumi della ragione ci indicano che dacché i sovrani non hanno altro diritto né altro potere che quello che risiede naturalmente e originariamente nei popoli, e di cui i popoli hanno potuto privarsi per rivestirne il sovrano; dunque i sovrani non hanno alcun diritto di forzare i loro popoli ad abbracciare o professare tale o talaltra religione. Poiché è certo che i popoli non hanno il diritto di forzarsi gli uni gli altri su questo argomento⁵.

2. Tolleranza: strumento di stabilità politica e prosperità economica

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.

I principi costituzionali stabiliti nel 1579 dalla pace di Utrecht, recitavano infatti:

⁴ N. Aubert de Versé, *Le Protestant pacifique ou traité da la paix de l’eglise ... contre Monsieur Jurieu par Leon de la Guitonniere* (pseud.), G. Taxor, Amsterdam 1684, p. 3 : «Item que pour cause de la diversité des Religions susdites, les uns ne pourront troubler les autres, leur nuire, ou donner empeschement en leurs ceremonies, predications, Escoles ou autre leur exercice, ou autrement attenter quelque chose les uns à l’encontre des autres, soit dedans ou dehors les lieux et places accoustumees ou designees de leur Religion, en quelque maniere que ce soit, ainsi laisseront chascun en la sienne avec paix et repos; et pareillement les laisseront posseder, retenir et iourir de tous leurs biens, tant et si longuement que par advis des Estatz generaux, ou pour le moins d’un Conseil national (un chascun y estant librement ouy) il en soit autrement resolu et déterminé, a peine d’estre corrigé et puni exemplairement és corps et biens: comme perturbateurs du repos commun et sans dilay ou connivence».

⁵ N. Aubert de Versé, *Traité de la liberté de conscience ou de l’autorité des Souverains sur la Religion des Peuples*, Cologne (Amsterdam) 1687, pp. 3-4. Su questi aspetti teologico-politici si veda *Religious obedience and political resistance in the early modern world. Jewish, Christian and Islamic philosophers addressing the Bible*, a cura di L. Simonutti, Brepols, Turnhout 2014.

Allo stesso modo, gli uni non potranno turbare gli altri per la causa della diversità delle suddette religioni, nuocere ad essi, o dare impedimento nelle loro cerimonie, predicazioni, scuole o altro loro esercizio, o altrimenti attentare ad alcuna cosa gli uni verso gli altri, sia all'interno che al di fuori dei luoghi e siti abituali o designati della loro religioni, in nessuna maniera, così lasceranno a ciascuno la propria con pace e tranquillità; e allo stesso modo lasceranno che possiedano, mantengano e usufruiscano di tutti i loro beni, tanto e così a lungo fin tanto che non sarà altrimenti disposto e determinato dal consiglio degli Stati Generali o da un Consiglio nazionale, pena l'essere corretti e puniti in modo esemplare nel corpo e nei beni: come perturbatori della comune tranquillità e senza indugio o connivenza⁶.

È superfluo ricordare che John Locke, un secolo dopo, proprio durante il suo soggiorno nei Paesi Bassi, redigeva la famosa *Lettera sulla tolleranza*⁷, nella quale gli aspetti fin qui evocati diventano elementi costitutivi di un'etica sociale e si codificano in un diritto di libertà e un diritto alla tolleranza che troverà piena espressione nel pensiero illuminista e nei secoli a noi più vicini. Toccherà ai *philosophes* sancire il pieno riconoscimento dell'uguaglianza civile tra sudditi di un reame o cittadini di una repubblica, riformati o cattolici, e affermare uguale legalità e dignità sociale delle due o di più religioni⁸.

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. 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*, recita la "Dichiarazione" del 1789. 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*.

⁶ *Religione-vrede ou accord de religion, consenti et public en Anvers le xij.me de Iuin MDLXXIX*, Christophe Plantin, Anvers 1579. Cfr. inoltre *Discours sur la permission de liberté de religion, dicte Religione-vrede au Païs-Bas*, sl 1579. Bibliothèque nationale de France, côte Mz 5053; inoltre *Texts concerning the Revolt of the Netherlands*, a cura di E.H. Kossman e A.F. Mellink, Cambridge University Press, Cambridge 1974.

⁷ J. Locke, *Epistola de tolerantia*, Gouda 1689; apparsa anonima, la lettera fu subito tradotta in inglese ed in altre lingue.

⁸ Cfr. J. van Eijnatten, *Between practice and principle. Dutch ideas on censorship and press freedom, 1579-1795*, in «Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History», 8, 2004, pp. 85-113.

Nella sua opera *The history of the decline and fall of the Roman empire*⁹, Edward Gibbon si fa erede delle riflessioni di Montesquieu sul mondo greco-romano e dei giudizi di Voltaire concernenti la tolleranza come stigma delle culture antiche. Gibbon amplia la sua ricerca sia con capacità erudita che con spirito di universalità, e alla fine del trentottesimo capitolo del terzo volume (“Osservazioni generali sulla caduta dell’Impero romano in occidente”), nello spazio di poche righe, enuncia le cause militari (armate mercenarie, potere dispotico) e le cause socio-religiose (diffusione e abusi del cristianesimo) che contribuirono alla caduta dell’Impero romano. Ancora più controverso il capitolo quindicesimo del primo volume della sua opera dedicato a “Progresso della religione cristiana, e sentimenti, maniere, numeri e condizioni dei cristiani primitivi”, nel quale elenca le principali motivazioni dottrinali e sociali dell’affermarsi del cristianesimo, il graduale formarsi di una *res publica* cristiana escludente nel cuore dell’impero romano. Connotato da inflessibili prerogative, il cristianesimo rifiutò di unirsi «alle massime della tolleranza universale» che regolavano il bene comune e l’armonia religiosa dell’impero romano, e costituì una delle principali cause della rovina del mondo antico. Temi in parte ripresi dalla storiografia contemporanea che, in particolare riguardo al paradigma tolleranza – stabilità – prosperità, risulta debitrice dell’opera di Gibbon¹⁰.

Lungo il diciottesimo secolo, l’intenso dibattito sui diritti dell’individuo e del cittadino pone la necessità di una ridefinizione del concetto di tolleranza che implicava ora la legittimazione e il riconoscimento reciproco delle “alterità” civili e religiose. La tolleranza universale come fratellanza è oramai una virtù.

Non serve grande arte, né un’eloquenza ricercata, per provare che i cristiani devono tollerarsi gli uni gli altri. Vado ancora oltre: vi dico che bisogna considerare tutti gli uomini come nostri fratelli. Cosa! Il turco mio fratello? Mio fratello il cinese? L’ebreo? Il siamese? Sì, senza dubbio alcuno; non siamo noi tutti figli dello stesso padre, e creature dello stesso Dio?¹¹

Il riscatto dalla originaria semantica negativa è, da Voltaire, compiuto nell’ul-

⁹ E. Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman empire*, I.W. Strahan and T. Cadell, London 1776, vol. I, cap. XV, parte I.

¹⁰ Alcune delle recenti riflessioni critiche economiche e socio-politiche intorno al concetto di tolleranza rimandano, con Gibbon e oltre Gibbon, all’esemplarità degli antichi e alla correlazione riscontrabile tra “declino” e “intolleranza” e le utilizzano come paradigma nell’analisi economico-politica delle nazioni e delle società contemporanee, come caso del volume di A. Chua, *Day of Empire*, Doubleday, New York 2007, e delle nuove economie etiche e sociali presenti in molti paesi.

¹¹ Voltaire, *Traité sur la tolérance*, 1763, cap. xxii: *De la tolérance universelle*, p. 161.

timo 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 delle riflessioni di David Hume e di Adam Smith sul tema della simpatia come conoscenza dell'alterità psicofisica dell'individuo sociale. Il neologismo *empathy*, coniato da Edward B. Titchner, comparve nella lingua inglese solo nel 1909 come traduzione del tedesco *Einfühlung*.

3. «...the minds of men are mirrors to one another»

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.

Si può in generale osservare che le menti degli uomini sono specchi le une delle altre, non solo perché riflettono reciprocamente le emozioni, ma anche perché questi raggi della passione, dei sentimenti e delle opinioni possono spesso essere riverberati, e possono decadere per gradi insensibili. Così il piacere che un ricco riceve dai suoi beni, proiettato sull'osservatore, causa piacere e stima; i quali sentimenti ancora, essendo percepiti simpateticamente, aumentano il piacere del possidente; e una volta ulteriormente riflessi, divengono nuovo fondamento per il piacere e la stima dell'osservatore¹².

Nella *Enquiry concerning human understanding* (1748; 1751), il filosofo tracciava un percorso sollecitando ad avviare un processo conoscitivo, delle ricerche «sulle facoltà ed economia mentali» e raccomandando che venissero proseguite con capacità e ponderazione uguali a quelle impiegate nello studio della natura esterna¹³. Egli si interrogava inoltre sui fondamenti generali della morale, «se siano derivati dalla ragione, o dal sentimento; se attingiamo la conoscenza di essi attraverso una catena di argomento e deduzione, o per un sentimento immediato e un più fine senso interno»¹⁴.

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 «da attendersi da inferenze e conclusioni dell'intelletto, che, di per sé,

¹² D. Hume, *A treatise of human nature*, John Noon, London 1739, vol. II, l. II, sez. V, p. 157.

¹³ D. Hume, *An enquiry concerning human understanding*, A. Millar, London 1748, sez. I. <http://www.davidhume.org/texts/ehu.html> E 1.15.

¹⁴ D. Hume, *An enquiry concerning the principles of morals*, London, A. Millar, 1751 sez. I, p. 3.

non hanno presa sugli affetti nè mettono in moto ed azione le facoltà attive dell'uomo»¹⁵; le verità scoperte in questo modo, secondo Hume, «procurano solo il freddo assenso dell'intelletto»¹⁶, non sono dunque altro che verità «indifferenti», che non producono né desiderio né avversione e che, di conseguenza, «non possono avere influenza sulla condotta e sul comportamento»¹⁷.

Nella prima sezione della *Enquiry concerning the principles of morals* (1751), Hume descrive il suo metodo di indagine. «Se saremo così fortunati, nel corso della nostra indagine, da stabilire la corretta origine della morale, apparirà chiaramente quanto il sentimento o la ragione entrino in tutte le determinazioni della nostra natura»¹⁸. 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», che evocano il concetto di empatia qui in esame, e possono servire da guida per chiarire ulteriori aspetti di questo concetto.

Se ora la vita, senza passioni, sarà totalmente insipida e faticosa; supponga l'uomo di avere pieno potere nel modellare le proprie disposizioni, e di poter deliberare quale appetito o desiderio scegliere per fondare la propria felicità o piacere. Ogni affetto, egli osserverà, quando gratificato da appagamento, dà una soddisfazione proporzionata alla sua forza e violenza; ma, a parte questo vantaggio, comune a tutti, il sentimento immediato di benevolenza e amicizia, umanità e gentilezza, è dolce, agevole, tenero e gradevole, indipendentemente dalla fortuna e dal caso. Queste virtù sono inoltre accompagnate da una coscienza e ricordo appagante, e ci tengono in armonia con noi stessi come con gli altri; mentre conserviamo il gradevole riflesso di aver fatto la nostra parte verso l'umanità e la società. E sebbene tutti gli uomini mostrino gelosia del nostro successo se perseguiamo avarizia e ambizione; pure siamo quasi sicuri della loro benevolenza nella misura in cui perseveriamo nelle vie della virtù, e ci adoperiamo nella esecuzione di piani e scopi generosi. Quale altra passione unisce così tanti vantaggi: un sentimento gradevole, una coscienza appagante, una buona reputazione? Ma di queste verità, possiamo osservare, gli uomini di per sé sono assai persuasi; né sono deficienti nel loro dovere verso la società perché non desidererebbero essere generosi, amichevoli, umani; ma perché non si sentono tali¹⁹.

Sarà l'amico Adam Smith a sottolineare che l'atto empatico si distingue dall'atto semplicemente percettivo e che sottintende dunque un atto cono-

¹⁵ Ibid., p. 5.

¹⁶ Ibid., p. 6.

¹⁷ Ibid., p. 5.

¹⁸ Ibid., pp. 7-8.

¹⁹ Ibid., pp. 191-192.

scitivo 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 vivendo²⁰.

Non è questo il luogo per esaminare nel dettaglio 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, la via prospettata da Adam Smith nel famoso passo:

Dacché non abbiamo esperienza immediata di ciò che gli altri uomini sentono, non possiamo formarci un'idea del modo in cui sono affetti se non concependo quello che noi stessi sentiremmo in una situazione analoga. [...] Sono le impressioni dei nostri sensi soltanto, non di quelli altrui, che la nostra immaginazione copia...²¹

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.

²⁰ D. Hume, *The life of David Hume, Esq; the philosopher and historian, written by himself*. ... Robert Bell, Philadelphia 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".

²¹ A. Smith, *The theory of moral sentiments*, A. Millar, London 1759, p. 2. Per una recente rilettura critica dei due autori si veda E.L. Khalil, *The fellow-feeling paradox: Hume, Smith and the moral order*, in «Philosophy», 90(4), 2015, pp. 653-678; alle pp. 662-663, lo studioso 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».

La facoltà che il signor Locke chiama riflessione, e dalla quale deriva le semplici idee delle diverse passioni ed emozioni della mente umana, era, secondo il dottor Hutchinson, un senso interno diretto. Quella facoltà, di nuovo, attraverso la quale percepiamo la bellezza o la deformità, la virtù o il vizio di quelle diverse passioni ed emozioni era un riflesso del senso interno²².

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’altro²³.

Parte Seconda. Etica del dubbio ed *Einfühlung*

1. Tolleranza ed etica del dubbio

La maturazione del concetto di tolleranza, nel corso della lunga modernità, si era confrontata con progetti irenici e utopici e non si era limitata alla libertà interiore delle coscienze. Alla certezza di una verità unica e preminente aveva opposto la consapevolezza della fallibilità della conoscenza umana e dunque l’impossibilità o quanto meno l’incertezza intorno alla verità, alla sua preminenza, alla sua unicità²⁴. Questa etica del dubbio – e in questo consiste il suo correttivo teorico e pratico – costringe la riflessione intorno al concetto di tolleranza a interrogarsi continuamente sui mutamenti di linguaggio, di metodo oltre che sui contenuti, per non rimanere essa stessa prigioniera di una “verità”, religiosa o politica, che si asserisce e si ripresenta come unica. Inoltre, i più recenti conflitti politici hanno riaffermato falsi patriottismi e pregiudizi, hanno imposto nuove riflessioni intorno al concetto di integrazione e assimi-

²² Smith, *op. cit.*, p. 509.

²³ In questa direzione si veda il volume di C. Calloway-Thomas, *Empathy in the global world: An intercultural perspective*, SAGE Publications, Los Angeles 2010. Si veda inoltre S. Pinker, *Il declino della violenza*, Mondadori, Milano 2013; cfr. inoltre R.T. Sudgen, *Beyond sympathy and empathy: Adam Smith’s concept of fellow-feeling*, in «Economics and Philosophy», 2002, 1, pp. 63-87.

²⁴ Cfr. E. Lecaldano, *Un’etica senza Dio*, Laterza, Bari 2006; Id., *Simpatia*, Raffaello Cortina, Milano 2013; P. Bordieu, *The biographical illusion*, in *Identity: A reader*, a cura di P. du Gay, J. Evans e P. Redman, SAGE Publications, Los Angeles 2000, pp. 297-303, precedentemente pubblicato in con il titolo *L’illusion biographique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 62(3), 1986, pp. 69-72.

lazione politico-giuridica ed economica di comunità rifugiate. Moderni *Refugees*, conseguenza di guerre e oppressioni del XX e XXI secolo. Nuove eresie e fondamentalismi, comunità religiose di dottrine diverse e talvolta contrastanti nel credo, nel culto e nella concezione dello stato. Elementi che mettono continuamente sotto i nostri occhi le difficoltà contenute in concetti come *toleration*, *assimilation*, *integration*, *conformity*, *respect*, *identity* nell'attuazione di una convivenza comune e coesa entro i confini dell'etica e della legalità di una nazione.

Se dal punto di vista teorico la tolleranza trova il suo supporto in un'etica del dubbio, dal punto di vista della pratica essa deve rivolgersi ad una "etica della relazione" nel doppio significato, di "dialogo" e, soprattutto, in quelli di "relativismo" ed "empatia", affinché l'incontro, il confluire tra culture, religioni e politiche differenti e antagoniste non proceda nella direzione della violenza, della supremazia e delle rivendicazioni ideologiche ma promuova la democrazia, la libertà e la dialettica del riconoscimento reciproco tra il cittadino e il suo Stato.

Strumenti concettuali come quello della tolleranza non appartengono esclusivamente alla cultura occidentale²⁵, come già i filosofi settecenteschi avevano messo in luce, ma sono condivisi nel variegato mondo islamico e nelle culture del medio e dell'estremo oriente. Ibridazioni reciproche tra Est e Ovest avvenute nel corso della storia che ancora devono essere studiate e approfondite come archetipi di problematiche attuali e che devono essere utilizzate come paradigmi d'arricchimento culturale e sociale, di emancipazione e di cosmopolitismo²⁶.

Come individuare una normativa statale che garantisca libertà, diritti umani e sicurezza dello stato e allo stesso tempo garantisca la protezione e il rispetto delle identità "diverse"²⁷? Le vie della assimilazione e della conformità, sia nelle esperienze storiche sei-settecentesche²⁸ sia nella esperienza politica inter-

²⁵ Cfr. J. van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, Albin Michel, Paris 2002.

²⁶ L. Simonutti, *The Huguenot debate on toleration*, in *The enlightenment world*, a cura di M. Fitzpatrick, P. Jones et al., Routledge, London - New York 2004, pp. 65-77; Id., *Political society and religious liberty. Locke at Cleves and in Holland*, in «British Journal of the History of Philosophy», 14(3), 2006, pp. 413-436.

²⁷ Per un'analisi della nozione di tolleranza in rapporto al diritto pubblico internazionale e nella giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, si veda per esempio *La tolérance. Journée d'études de l'Institut Maurice Hauriou 29 mars 2012*, a cura di X. Bioy, B. Lavergne e M. Sztulman, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, Toulouse 2013.

²⁸ In relazione al *Refugee* ugonotto si veda E. Haddad, *The refugee in international society. Between sovereigns*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

nazionale contemporanea, hanno mostrato la loro inefficacia e l'incapacità di garantire il rispetto della identità culturale e sociale degli "altri", e richiedono la sperimentazione di nuovi modelli sociali e statali basati sulla empatia come processo conoscitivo dell'alterità e sulla corresponsabilità nella gestione politica dello stato. Gli studi in questi ambiti, affacciatisi timidamente negli anni settanta del novecento, si sono rafforzati negli ultimi decenni e, nel nuovo millennio, la riflessione sul tema dell'empatia ha trovato la sua centralità. Tali ricerche si sono tuttavia concentrate sugli aspetti psicologici, morali ed emozionali della complessa sfera tematica dell'empatia, perdendo molto spesso la connessione con la sua formulazione originaria ed epistemologica del tema. Gli scritti in ambito estetico e il dibattito che impegnò autori come Scheler, Vischer, Lipps²⁹, lo stesso Dilthey, l'analisi fenomenologia husserliana e i primi scritti di Edith Stein costituirono il fondamento noematico del concetto di empatia: essi si presentavano dunque prima di tutto come parte integrante della struttura del cogito, come riflessione teoretica su un vissuto particolare della coscienza³⁰.

2. Empatia, virtù sociale

Sul territorio del *cogito*, strettamente connesso alle diverse esperienze culturali e ai contesti sociali e all'universalismo dei diritti umani, deve essere dunque riportata la riflessione concernente il concetto di empatia. Ogni essere umano è un individuo e un membro di una comunità, e i suoi legami e le sue interrelazioni con i simili sono in grado di descrivere una connotazione esistenziale ed etica dell'esperienza sociale e politica, e costituiscono una vera e propria esperienza di vita che rivendica dignità storico-ontologica e considerazione. L'empatia si configura dunque come il risultato di un'analisi e deriva da una corretta comprensione di ciò che gli "altri" agiscono, sentono, vogliono, pensano. Una intersoggettività reciproca che si dimostra feconda, che può migliorare, o superare, l'attuale definizione del concetto di tolleranza e che può costituire un efficace strumento utile sia da un punto di vista politico sia in ambito sociale.

²⁹ Cfr. M. Elia, *Aux origines de l'empathie. Fondements et fondateurs*, Les Editions Ovidia, Nice 2009. Cfr. inoltre J. Hochmann, *Une histoire de l'empathie*, Odile Jacob, Paris 2012.

³⁰ Cfr. *Une femme pour l'Europe: Edith Stein (1891-1942). Actes du colloque international de Toulouse (4-5 mars 2005)*, a cura di M.-J. de Gennes, Les Editions du Cerf, Paris 2009, p. 109. Cfr. inoltre E. Stein, *De l'État*, trad. e cura di P. Secretan, Le Editions du Cerf - Les Editions universitaires de Fribourg, Paris - Fribourg 1989; E. Stein, *Il problema dell'empatia* (1917), Studium, Roma 2012.

È opportuno riferirsi non tanto alla prospettiva estetica proposta da Scheler e Lipps, quanto invece alla 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.

Non è intenzione di questo saggio riferirsi a questioni come l'analisi semantica del termine empatia e dei termini ad esso correlati come simpatia, compassione, pietà, amore, odio, sentimento, ecc., né fare una rassegna storica del concetto di empatia e delle recenti utilizzazioni in vari campi, dalla medicina, neurologia, psichiatria, dalle scienze cognitive, all'economia etica³¹. L'attenzione rivolta a questo tema e la riproposizione fatta da Laura Boella³² del concetto di empatia formulato da Edith Stein offrono 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. Dice la Stein che 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»³³. 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»³⁴.

³¹ Per quanto riguarda il tema centrale dell'empatia correlata alla "science of consciousness" e per integrare le metodologie delle scienze cognitive, fenomenologiche e psicologiche, si vedano gli studi di Evan Thompson e di Karsten R. Stueber, che descrivono l'empatia come una evoluta capacità biologica della specie umana e come condizione di possibilità per le scienze cognitive. Cfr. E. Thompson, *Empathy and consciousness*, in «Journal of Consciousness Studies», 8(5-7), 2001, pp. 1-32 e K.R. Stueber, *Rediscovering empathy. Agency, folk psychology, and the human sciences*, The MIT Press, Cambridge MA 2006.

³² L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

³³ Stein, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 70: «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».

³⁴ Boella, *Sentire l'altro*, cit., p. 12.

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 dell'altro non come se si trattasse di un vissuto proprio, ossia attraverso un processo di immedesimazione, assimilazione o un sentimento di compassione, 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 consiste nel «sentire la stessa cosa o sentire insieme, assorbire l'emozione altrui o investire l'altro e riempirlo con la propria emozione». All'empatia non sono estranee altre «forme di partecipazione emotiva» (sofferenza, gioia, compassione ecc.); ma essa «si presenta come capacità specifica di sentire l'altro»³⁵. 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. 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.

³⁵ Ivi, p. xxx.

3. Una "Epoca dell'empatia"?

L'empatia postula una reciprocità da parte dell'altro, reciprocità che può però risultare disattesa. L'empatia, ne rilevava rischi analoghi anche Hume, 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. 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'altro. Ciò costituisce un limite invalicabile per l'atto di empatia. A questo si possono aggiungere ulteriori difficoltà. L'empatia costituisce un elemento di scompiglio del privato e di destabilizzazione sociale? Può l'empatia diventare, a sua volta, uno strumento per ratificare una condizione di "diversità" e convalidare e sanare la disuguaglianza sociale e politica?

Sia per quel che concerne la potenzialità cognitiva, sia per quanto 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. L'atto cognitivo dell'empatia non contiene valutazioni morali, di bene o di male: va a conoscere l'altro, non a giudicarlo. Il suo «entrare in relazione non è vincolato a giudizi sul valore positivo o negativo rispetto a ciò che l'altro sta provando»³⁶. 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 comportamenti³⁷.

Nella direzione del "riconoscimento dell'altro" si sviluppa anche la riflessione di Todorov intorno al concetto di barbarie. Secondo lo studioso, la barbarie esiste nello sguardo di chi, non comprendendo, non conoscendo l'altro, lo considera barbaro.

³⁶ Ivi, p. 115.

³⁷ Ivi, p.118.

Credersi il solo gruppo propriamente umano, rifiutare di conoscere alcunché al di fuori della propria esperienza, senza offrire nulla agli altri, restare deliberatamente rinchiusi nel proprio ambiente di origine è un indizio di barbarie; riconoscere la pluralità di gruppi, di società e culture umane, mettersi sullo stesso piano degli altri fa parte della civiltà. Questa estensione progressiva non si confonde con la xenofilia, o preferenza sistematica per gli stranieri, né con un qualunque culto della differenza; semplicemente si indica così la capacità, più o meno grande, di riconoscere la nostra comune umanità³⁸.

Insieme a Todorov, è utile ribadire che il concetto di civiltà non coincide con quello di “cultura occidentale”. Il concetto di civiltà non può essere definito attraverso l'appartenenza ad una specifica società o cultura diversamente o in contrasto con un'altra. «Non esistono culture pure e culture miste» – scrive Todorov – «tutte le culture sono miste (o “ibride”, o “meticce”)), e conclude affermando che «esse sono in trasformazione perpetua»³⁹.

Poiché l'empatia si esime (è esente) 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 a qualsiasi individuo con cui entri in relazione. Una organizzazione politica liberale e democratica non può che promuovere questo approccio conoscitivo e ricevere, da esso, a sua volta, una ricaduta egualitaria e democratica.

Martha Nussbaum, nel volume *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*, focalizza la propria analisi principalmente sul concetto di compassione. A differenza dal concetto di empatia, la compassione implica una valutazione e un giudizio morale. «Una società compassionevole può tuttavia ancora essere una società ingiusta»⁴⁰. 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 principi di uguaglianza, di dignità degli uomini e di libertà per tutti i cittadini.

La società liberale pluralista contemporanea ha bisogno di un più articolato concetto di tolleranza, il quale deve avere come sua parte integrante, e deve

³⁸ T. Todorov, *La peur des barbares*, Robert Laffont, Paris 2008, p. 41; trad. it. *La paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Garzanti, Milano 2009.

³⁹ Ibid., pp. 86-87.

⁴⁰ M.C. Nussbaum, *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 414.

avvalersi, del processo cognitivo dell'atto empatico. Questo atto, «l'apprensione di una comune umanità»⁴¹, si colloca alla base della formazione di valutazioni politiche e di giudizi morali che attengano alla uguaglianza e dignità di tutti gli uomini. Tale «apprensione di una comune umanità», necessaria per lo sviluppo di una società liberale, multiculturale e globalizzata, non può rimanere limitata ad uno sforzo psicologico e a un'attitudine individuale e volontaristica, ma deve realizzarsi secondo un piano giuridico e politico statale e deve essere sostenuto da un progetto educativo. L'educazione pubblica, le scienze umane, le scienze della natura e la medicina devono promuovere, coltivare e addestrare a questa «apprensione di una comune umanità». La formazione culturale del cittadino riveste un ruolo educativo di centrale importanza per la vita politica di una comunità multiculturale e per la vita politica della società attuale. Una società libera globalizzata non può esimersi dal promuovere l'empatia proprio per superare i propri limiti formali⁴².

L'empatia può sorgere su basi incerte, distorte, false e richiede quindi una continua analisi e discussione razionale del suo metodo e dei suoi contenuti; non è stigmatizzata da connotazioni morali, non è né buona né cattiva, non induce al bene o al male, non spinge alla compassione o alla vendetta, ma si avvale di una procedura conoscitiva storico-critica, filologica, ed emotiva per acquisire una conoscenza dell'altro. «È importante rendersi conto che la motivazione alla base del ripudio della compassione è alla sua radice fortemente egualitaria e cosmopolitica»⁴³; e l'autrice ribadisce essere necessario promuovere l'empatia per attraversare specifiche barriere sociali⁴⁴.

La percezione cognitiva dell'alterità non può dirsi oggettiva, ma essa «tende all'oggettività» e al riconoscimento dell'altro come individuo uguale a noi – giuridicamente, emotivamente ecc. –, e allo stesso tempo autonomo da noi. L'empatia costituisce una importante articolazione della pratica della tolleranza. L'empatia costituisce un correttivo alla “tentazione” che permane nel concetto di “tolleranza”, ossia la tentazione di trasformare l'altro in un individuo più simile a noi, rendere l'altro meno “altro”, ossia la tentazione di non rispettare la sua persona, la sua cultura, la sua sfera interiore e quella esteriore spazio-temporale.

⁴¹ Ivi, p. 429.

⁴² Ivi, p. 443. Cfr. anche M.C. Nussbaum, *Liberty of conscience. In defense of America's tradition of religious equality*, Basic Books, New York 2008; Id., *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Il Mulino, Bologna 2014.

⁴³ Nussbaum, *Upheavals of thought*, cit., p. 359.

⁴⁴ Ivi, p. 415.

È l'atto empatico che permette di garantire "il riconoscimento dell'altro" e della sua diversità, ed è quindi possibile ritenere il concetto e la pratica dell'empatia costitutivi di un superamento della concezione della tolleranza politica e religiosa. Il genere umano oggi è dunque davanti a una svolta ottimistica, secondo Jeremy Rifkin, e alla necessità di entrare in una "Age of Empathy", una empatia globale in grado di evitare il collasso di civiltà e di salvare il pianeta⁴⁵? Una risposta difficile, poiché ci troviamo davanti quotidianamente a "dispatie" globalizzate, aggressioni, diseguaglianze, guerre.

Il ruolo e il contributo sociale e politico dell'empatia purtuttavia costituiscono uno degli strumenti per sancire uguale dignità, rispetto e corresponsabilità politica a tutti gli individui, per oltrepassare l'indifferenza verso una condizione di disuguaglianza politica ed economica e sociale tra gli uomini⁴⁶.

⁴⁵ J. Rifkin, *The empathic civilization. The race of global consciousness on a word in crisis*, Jeremy P. Tarcher Inc., Los Angeles 2010. Per una interessante direzione interdisciplinare, si vedano le ricerche di D. Freedberd, e in particolare il saggio *Empatia, movimento ed emozione*, in *Immagini della mente. Neuroscienze, arte, filosofia*, a cura di G. Lucignani e A. Pinotti, Raffaello Cortina, Milano 2007, pp. 13-68.

⁴⁶ Cfr. Z. Bauman, *Individualmente insieme*, Diabasis, Reggio Emilia 2008 e L. Hunt, *Inventing human rights. A history*, W.W. Norton and Company, New York - London 2007.