

La relazione obliqua. Empatia, negazione e distruttività

Empatia e exopatia: ovvero come è possibile la negazione e la distruttività dell'altro per l'animale umano, con risonanza incarnata, naturalmente relazionale e capace di comportamento simbolico.

di Ugo Morelli e Carla Weber

“Dio vede tutto e tuo veder s'inluia” (IX-73)

“Già non attenderè io tua dimanda
s'io m'intuassi come tu t'immii” (IX-81)

“E però, prima che tu più t'inlei” (XXII-127)

[Dante Alighieri, *Paradiso*]



Paul Hensen e l'immagine vincitrice del World Press Photo. Courtesy l'artista e WPP

La questione da comprendere e cercare di spiegare, ora che sappiamo di essere una specie naturalmente empatica, è come mai sia possibile per noi negare e distruggere gli altri, dal momento che sentiamo quello che sentono e sappiamo quello che fanno. Caratterizzati da risonanza incarnata, prima ancora di volerlo e di deciderlo, noi viviamo, di fatto, quello che gli altri vivono. Lo stesso costrutto di empatia cambia decisamente di fondamento, di senso e significato, nel mentre si ridefinisce che cosa significa essere umani. Da una prospettiva dualistica e normativa, dove la separazione mente-corpo e uomo-natura era ed è la base della considerazione di noi stessi, stiamo riconoscendo di essere menti incarnate, situate ed estese nei contesti, e parte del tutto. La relazione con gli altri e il mondo, allora, non è un accessorio o qualcosa di attivabile o disattivabile mediante una disposizione a “mettersi nei panni dell'altro”, a immedesimarsi nei suoi vissuti emozionali e nei suoi sentimenti. Seguendo il percorso di ricerca di Luigi Pagliarani, alla luce dei recenti avanzamenti delle neuroscienze cognitive e della psicoanalisi, i processi empatici e exopatici, la

risonanza e la distanza, possono essere considerati come parte della relazione fondante noi stessi, “luogo” di tutti i problemi e di tutte le possibilità. La domanda principale da affrontare riguarda, quindi, i vincoli dell'approssimazione e, più in particolare, come mai sono possibili la distanza, l'indifferenza, la negazione e la distruttività, essendo noi naturalmente empatici.

“At salùt!”

Alla fine del vicolo Pozzolo a Vacallo (CH), o sotto il monumento a Dante, davanti alla stazione di Trento, oppure in via Olindo Guerrini a Milano, il saluto con Gino Pagliarani era brusco ma dolce; rapido ma appropriato; quasi distante ma affettuoso. Non tollerava gli eccessi empatici, Gino, quasi fino ad apparire antipatico a chi non comprendeva la sua costante ricerca, nella scienza e nella vita, per abitare l'ambiguità e l'autenticità nelle relazioni. Accadeva perciò che, mentre ci si accompagnava alla fine di un giorno o di alcune ore di lavoro, e si continuava a speculare, a discutere, a curiosare nei pensieri, a ridere insieme della vanità delle teorie quando non si calano nella vita, e della cecità della vita quando non si feconda di riflessione e di pensiero; mentre ci si avvicinava al luogo del commiato, ma sempre un poco prima, Gino lasciasse calare lì, come un taglio originario, il suo romagnolo: “at salùt!”. Che non ammetteva repliche né appigli per rendere meno risolutivo il saluto. Un'exopatia per lui necessaria; un mini-controtransfert praticato; un esempio della sua prassintesi, come chiamava il necessario rapporto tra teoria e prassi. Non c'era rifiuto o negazione, né però consegna a sostare nella palude emotiva del distacco. Lo stile asciutto lasciava dentro l'ambiguo vissuto della mancanza e della verità di una situazione unica e irripetibile, ancora una volta, come la relazione nel cui scorrere si collocava.

Proiezione e introiezione

È curioso e interessante che il tema dell'empatia sia oggi al centro di discorsi e considerazioni di vario genere, fino al rischio di trasformarsi in un'ideologia vuota, proprio nel momento in cui il fenomeno si ridefinisce da gesto volontario, intenzionale e moralmente buono, a tratto distintivo specie specifico della nostra natura evolutiva, alla base della nostra stessa capacità di comprendere l'altro per aiutarlo e cooperare, o per offenderlo e distruggerlo. Dal momento che i poeti giungono a cogliere livelli di profondità non comuni, Yves Bonnefoy, nel 1953 (Bonnefoy, 1953), aveva individuato uno dei caratteri distintivi nel movimento psichico relazionale dell'empatia, scrivendo, da par suo, della capacità di presa di distanza dagli altri, dalle situazioni e dalla realtà e, *nello stesso tempo*, di fare il moto opposto verso l'infinito sprofondamento in essi.

È probabile che, fissando negli occhi uno scimpanzé, noi oggi avremmo una reazione almeno in parte diversa da quella di un vittoriano. In quel caso si cercava perlopiù di prendere le distanze dal lato bestiale, temuto e represso dell'umanità, che l'animale richiamava. Oggi forse vedremmo anche qualcosa di positivo riguardante un abbozzo delle basi biologiche di quello che siamo, su cui si fonda la nostra civiltà e la nostra creatività. Ian Tattersall che, da grande paleoantropologo, pone la questione, conclude: “Di nuovo, qualunque essa sia, la nostra reazione deriverà dal fatto che in quegli occhi vedremo molto di noi stessi (e il lato della medaglia che vedremo riflesso dipenderà interamente da noi, non dallo scimpanzé)” (Tattersall, 2013). Quello che dell'altro sentiamo e vediamo, siamo noi a vederlo e sentirlo. Per quanto intensa e profonda sia una risonanza empatica; per quanto fondi e influenzi coloro che ne sono coinvolti; per quanto la relazione preceda l'individuazione, quello che vediamo e sentiamo dipende da ognuno di noi. L'empatia non neutralizza l'irriducibilità di ognuno all'altro; non annulla la nostra unicità, né tanto meno la nostra responsabilità, anche se induce, in quanto carattere evolutivo di specie, a ridiscutere il costrutto di libero arbitrio. “Tortuosa e difficile”, ad esempio, il premio Nobel per la letteratura Mo Yan, definisce la questione del dramma degli aborti forzati in Cina. Il suo libro ultimo è denso di verbi al condizionale: “Questa bambina – indicò il quadro in cui c'era una piccola con gli occhi a mandorla e la boccuccia imbronciata – sarebbe dovuta nascere nell'agosto del 1974.....” (.....) “Questo bimbetto – indicò un altro riquadro che conteneva un bimbo con gli occhi socchiusi, la bocca spalancata in una risata ebete – sarebbe dovuto nascere nel febbraio del 1983.....” (Mo Yan, 2013).

È pur necessario riconoscere che empatia e exopatia sostengano il desiderio di maternità e paternità, l'invidia per chi ha più di un figlio, unitamente alla complessa posizione di legittimazione, rabbia, dolore e adesione verso la politica degli aborti forzati, nella Cina di oggi, a livello individuale e collettivo. Siamo distinti dal fatto di “avere tutti l'ombelico”, diceva spesso Luigi Pagliarani; di essere, cioè, tutti figli e per ciò stesso dipendenti; ma di essere allo stesso tempo tutti unici e perciò autonomi. Ma allora siamo autonomi o dipendenti; siamo insieme o soli? Diveniamo continuamente quello che siamo nella relazione con gli altri, ma siamo l'uno all'altro irriducibili e, almeno in parte, responsabili delle nostre scelte. Ecco l'ambiguità costitutiva in cui è opportuno collocare la risonanza empatica incarnata e la nostra capacità di negazione, il nostro e l'altrui bisogno di riconoscimento e l'indifferenza.

Indifferenza

L'indifferenza è, probabilmente, una delle più evidenti violazioni dell'empatia. Se l'indifferenza è possibile vuol dire che noi possiamo sospendere l'empatia, almeno parzialmente o provvisoriamente. Il problema della presenza è co-fondare un fine con l'altro, perseguire il *telos* almeno in parte comune nella contingenza relazionale, come condizione del riconoscimento. Non si dà la possibilità di essere o senza un *telos*, a cui tendiamo naturalmente, (chè un *telos*, un *telos* magari non riconosciuto si istituirebbe comunque), o con un *telos* del tutto già dato e non fondato nella reciprocità. La relazione appare fatta di coinvolgimento e distanza; di empatia e exopatia, di accoglienza e violazione. Certo, non è difficile accorgersi come la distanza, l'exopatia, la violazione, assumano immediatamente una connotazione morale che non solo si propone come di ordine negativo, ma si frappone come ostacolo ad un'analisi della complessità delle relazioni tra esseri umani. Ciò vale ancora di più a proposito di fenomeni come la negazione, la distruttività e la banalità del male, basati spesso su processi di de-umanizzazione delle vittime. Anche l'analisi di questi ultimi fenomeni è spesso condotta come se essi fossero il contrario dell'empatia. Gli studi più approfonditi mostrano, invece, essere in atto in quei casi una particolare funzione dell'empatia, tra intensa via per sentire quello che sente l'altro e sua violazione, sospensione o amplificazione perversa dei suoi effetti. La rimozione del dolore studiata da Stanley Cohen costituisce un importante approfondimento degli “stati di negazione” (Cohen, 2001). Unitamente a una recente analisi dei processi che portano dall'empatia al diniego, questi studi evidenziano la complessità delle funzioni dell'empatia (Litvak, Webman, 2012). Basandosi su anni di ricerche condotte per lo più sulle fonti arabe, Meir Litvak e Ester Webman hanno inteso monitorare l'evoluzione della percezione dell'Olocausto e la loro comparsa in parallelo al conflitto arabo-israeliano del 1948. In seguito alla creazione dello Stato di Israele, gli atteggiamenti arabi verso l'Olocausto divennero tutt'uno con un ampio atteggiamento anti-sionista e con sentimenti anti-semiti. La loro è la prima indagine completa sulla negazione dell'Olocausto nel mondo arabo, e si basa su anni di minuziosa ricerca storica delle fonti per lo più di lingua araba. La banalizzazione della sofferenza altrui (Arendt, 1963); l'obbedienza nelle pratiche di offesa che infliggono dolore (Milgram, 1974); o la cattiveria gratuita verso l'altro e il piacere di fare del male (Zimbardo, 2007), come è accaduto, ad esempio ad Abu Ghraib dall'aprile 2004, con le torture e gli abusi ai danni di soldati iracheni detenuti, denotano con ancora maggiore evidenza la complessità dei processi empatici, della loro possibile provvisoria sospensione e della loro eccitazione per la propria soddisfazione, trattando con indifferenza l'altro.

Un'ipotesi sull'indifferenza come violazione dell'empatia.

L'indifferenza, intesa come l'effetto emergente di una sospensione eccessiva della risonanza consapevole, tra le altre vie, tende ad affermarsi come una sospensione della capacità di cogliere e contenere l'impermanenza delle relazioni e di vivere la risonanza con gli altri. Sembra, quindi, una sospensione della sospensione: se la sospensione provvisoria di senso è la condizione della nostra stessa possibilità di accedere generativamente alla conoscenza e alla creazione, l'indifferenza sembra una sospensione della disponibilità e capacità di conoscere e creare. Se cogliere

l'impermanenza è cogliere gli aspetti costitutivi più rilevanti del mondo, e se il movimento è la via mediante la quale conosciamo e si genera il pensiero, la negazione dell'impermanenza che l'indifferenza comporta, può essere una regressione quando supera la soglia della selezione richiesta da ogni atto conoscitivo e creativo, e rischia di escludere o negare segni del mondo rilevanti e decisivi, divenendo una crisi della presenza (eccesso di autoreferenzialità narcisistica) e del legame (carezza o alienazione di legame). Le attitudini psicosociali sono elaborate mediante sequenze continue di risposte empatiche e exopatiche. In quegli stessi processi psicodinamici e relazionali si formano i giudizi etici.

La nostra conoscenza del mondo procede principalmente per selezione di segni e informazioni e, in questo senso, l'indifferenza svolge anche una funzione necessaria in quel processo che P. K. Feyerabend ha definito "la conquista dell'abbondanza" (Feyerabend, 2002). Non essere travolti dall'indifferenza significa sviluppare una posizione di accoppiamento strutturale con il mondo che in parte accoglie le differenze che ci si parano innanzi, in parte le seleziona. Come ha sostenuto Giorgio Manganelli a proposito della letteratura: "non v'è letteratura senza diserzione, disubbidienza, indifferenza, rifiuto dell'anima. Diserzione da che? Da ogni ubbidienza solidale, ogni assenso alla propria o altrui buona coscienza". Non tutti i gesti e le azioni umane possono essere "sociali" se esistiamo al punto di elaborazione tra il nostro mondo interno e il mondo esterno. L'empatia e l'exopatia, perciò, sembrano compensarsi quando siamo in presenza di relazioni sufficientemente buone. Allo stesso tempo noi siamo esseri naturalmente relazionali e partecipi di una molteplicità condivisa (Gallese 2001; 33-50). Se, come ha scritto Rimbaud, "io è un altro", e non è sostenibile un mito dell'interiorità in sé compiuta, esiste la possibilità di ipotizzare uno spazio interno, per quanto solo relativamente accessibile alla consapevolezza individuale. Sia perché noi pratichiamo una "esclusione selettiva delle informazioni", come ha sostenuto John Bowlby (Bowlby, 1980), che ha introdotto nella psicoanalisi il tema dell'autoinganno, mostrando come i processi che escludono una notevole parte di contenuti mentali dall'ambito della coscienza siano più ampi di quanto si credesse; sia perché, nonostante la tendenza alla negazione, la nostra autonomia è sempre significativamente influenzata dagli altri. Se si considerano le esperienze dei gruppi sociali, si può verificare come, istruendo tutti i partecipanti tranne uno a influire sul soggetto ignaro inducendo suggestioni, si osserverà come il partecipante ignaro tenderà a spiegare le proprie scelte secondo motivi sinceri ma immaginari, con lo scopo di dimostrare l'autonomia razionale delle proprie scelte, e di negare possibili influenze esterne (Nisbett, Wilson, 1977; 231-259). Le ragioni dell'indifferenza sono perciò molteplici e riguardano sia processi interni che esterni; riguardano sia l'esigenza di mantenere una certa protezione dall'invasione del mondo esterno, sia i limiti della nostra consapevolezza di noi stessi e del mondo. Rilevante diviene, perciò, chiedersi come si evolva l'indifferenza rispetto alle contingenze storiche e quando le sue manifestazioni possono divenire indesiderabili e controproducenti per chi le pratica. Ciò vuol dire interrogarsi sull'indifferenza oggi e sugli effetti e le conseguenze delle sue manifestazioni, approfondendo la disposizione a selezionare ed escludere differenze che sembrano necessarie e vitali, per la rassicurazione immediata che la negazione procura. Studiando come la mente umana reagisce a ciò che muta e cambia, ma soprattutto come la mente elabora le situazioni che non sono governabili in modo deterministico o automatico, si possono rilevare le difficoltà che incontriamo a cambiare idea e la disposizione a persistere nel conformismo delle idee consolidate. Verifichiamo così che è più facile farsi un'idea che cambiare idea. Farsi un'idea è un processo che è figlio del nostro bisogno di conoscere e di dare senso ai mondi che ci si presentano innanzi. Cambiare idea richiede una ristrutturazione di quei mondi e, per certi aspetti, di noi stessi. Da qui le evidenti resistenze a farlo, sospendendo almeno provvisoriamente l'empatia, e la propensione a selezionare e a escludere i segnali che si propongono come particolarmente discontinui. L'indifferenza, forse, appoggia le basi in queste dinamiche che sottendono alla genesi del vincolo a cambiare idea. È probabile che questo vincolo abbia un fondamento neurofisiologico. Il cervello, per funzionare, ha bisogno di consumare energia in misura notevole; quell'esigenza limita le nostre prestazioni. Si ipotizza che il cervello umano abbia raggiunto i limiti dell'intelligenza possibile: le leggi della fisica impedirebbero alla

specie umana di diventare più intelligente. Lo sostiene lo scienziato di Cambridge, Simon Laughlin, professore di neurobiologia nell'ateneo britannico. Milioni di anni di evoluzione umana avrebbero raggiunto il massimo livello avendo incontrato due barriere. La prima è che la miniaturizzazione delle cellule del cervello – e la crescita nelle connessioni tra cellula e cellula – è ormai arrivata a un punto limite. L'altra è che il cervello umano, pur rappresentando il due per cento appena del peso dell'organismo, consuma il venti per cento di energia: anche minimi aumenti nel potere di azione del cervello provocherebbero un netto aumento dell'energia necessaria a sostenerli. «Abbiamo dimostrato che il cervello deve consumare energia per funzionare, tanta energia quanto il cuore, e che i requisiti sono abbastanza alti da limitarne la performance» (Niven, Anderson, Laughlin, 2007). I condizionamenti e i vincoli alle nuove frontiere della creatività meritano un approfondimento non solo dal punto di vista neurobiologico, ma anche con riguardo al panorama intellettuale contemporaneo e alle inedite modalità di elaborazione e di trasmissione della conoscenza e dell'informazione. La crisi delle forme omologate di comunicazione che avevano la propria matrice nelle comunità artistiche e letterarie e che avevano caratterizzato la modernità, lascia emergere una complessa varietà di comunità, numericamente ben più consistente, che sono fonte di prodotti e di performance che non dipendono dalle tradizioni artistiche e letterarie. Come sostiene J. D. Bolter (Bolter, Grusin, 2000), assieme all'arte sono in crisi altre forme omologate di comunicazione e di espressione: la lettura e la scrittura, il dibattito pubblico e la politica. Non è la produzione di parole a essere in crisi. Anzi, vi è un incremento esponenziale di esse; sono gli scritti estesi, i saggi e i contenuti di riflessione che sperimentano una crisi della loro capacità di essere mezzi privilegiati per cogliere e trasmettere sapere durevole. Ciò tende a favorire il perdurare di processi empatici autoreferenziali e la maggiore difficoltà a generare discontinuità exopatiche. Emerge la domanda sulla maggiore o minore capacità partecipativa e democratica di questa nuova cultura; sul fatto che essa sia più o meno creativa e generativa rispetto al passato. Una considerazione importante in proposito riguarda l'inafferrabilità della cultura mediatica, poichè si presenta come un universo esuberante, vasto, variegato e dinamico che è, appunto, inafferrabile come insieme. Ogni ambiente mediatico appare centrale a chi lo vive, ma la sua centralità svanisce immediatamente al confronto con altri ambienti che rappresentano altrettante centralità, per cui qualsiasi punto può essere considerato centrale e non, allo stesso tempo. Se non vi è più una cultura che possa essere considerata elitaria, allo stesso tempo non c'è stata l'affermazione di una cultura popolare diffusa, in grado di svolgere un ruolo di centralità culturale. Da un certo punto di vista, quindi, sembrano potenzialmente moltiplicarsi gli spazi creativi possibili; da un altro punto di vista si verifica una crisi della presenza pubblica e della partecipazione attiva. Una delle questioni centrali riguarda la capacità di immaginare realtà alternative. Un'altra questione decisiva ha a che fare con l'eccesso di empatia come saturazione della capacità di pensare in modo originale. L'indifferenza pare avere a che fare con una situazione di saturazione (Morelli, 2013) della capacità di immaginare mondi altri da quello presente e dominante. “Non suonare quello che c'è. Suona quello che non c'è”, ha detto Miles Davis. Per suonare quello che non c'è, è necessario avere la disponibilità a concedersi l'elaborazione della sospensione della certezza empatizzata e il vuoto relativo che ne deriva. Una disponibilità che attiene principalmente all'espressione delle emozioni in presa diretta, con un'efficace elaborazione del filtro della razionalità. Gli ambienti mediatici possono divenire un supporto esponenziale a creare parvenze di giustificazione teorica al proprio progetto, fungendo in certi casi da unica fonte di teoria di riferimento. Accade allora che si possa improntare il proprio sguardo e la propria lettura del mondo alla ricerca di una conferma a tutti i costi delle proprie idee. Emerge per questa via una delle manifestazioni più evidenti dell'indifferenza, il conformismo (Morelli, 2013). Una fenomenologia rilevante per comprendere la nostra contemporaneità. Dal momento che siamo esseri sociali, l'aspirazione all'appartenenza è una nostra caratteristica naturalculturale. Quell'aspirazione l'abbiamo maturata con l'evoluzione. Seguendo l'immagine efficace e visionaria di Giambattista Vico, le menti degli uomini erano all'origine “tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi” (Vico, 1725). Secondo Vico, ripercorrendo all'indietro il processo di ominazione, si finisce per calarsi in quella materia oscura

dove regnava l'indistinto. Ciò accadeva prima che si fissasse la differenza tra gli individui e tra le specie. Il bagliore della differenza pare essere alla base dell'individuazione. Scrive R. Esposito, commentando il testo vichiano: "Solo allora la forza diviene autorità e il comune si divide nel proprio. Solo allora si apre lo scenario della storia vera e propria. L'ordine nasce dal solco che l'aratro e la spada incidono nella superficie, prima indifferenziata, della terra. Da qui i regni e poi le repubbliche, in cui la forza cede al diritto e l'autorità si coniuga con la libertà" (Esposito, 2012). Quel processo, però, non può essere considerato compiuto e neppure irreversibile. Sperimenta regressioni e costante incompletezza. A volte deriva anche da effetti indesiderati di azioni intenzionali volte al suo miglioramento. Quegli effetti che Vico indicava con l'eterogenesi dei fini. Come una sorta di presenza arcaica nella contemporaneità, l'indifferenziato si propone oggi come un tratto del nostro tempo e l'indifferenza caratterizza le relazioni e il legame sociale. Essa si presenta come crisi del dono e della gratuità; come crisi delle aspettative di reciprocità; come implosione della progettualità individuale e della molteplicità condivisa. La sofferenza che ne deriva riguarda il fatto che noi siamo esseri sociali situati in reti di relazioni e l'indifferenza attacca, quindi, un nostro tratto costitutivo essenziale. Il legame sociale ne emerge trasformato imponendo un conflitto intrapsichico rilevante per la sua elaborazione, a noi che per emergere e individuarci non possiamo che farlo all'interno di strutture di legame con gli altri. Non solo le relazioni e i legami interpersonali sembrano interessati dall'indifferenza. L'indifferenza tende oggi a essere combinata con il disagio della democrazia come forma di governo. Con il disagio di quella forma fragile e riconosciuta difficile ancorché preferibile, mediante la quale l'umanità si è pensata e si pensa capace di dare legge a se stessa, nella libertà e nella dignità di tutti (Galli, 2011). Come precisa Galli, quel disagio non deriva dalle proposte e dalle opzioni contro la democrazia. Deriva bensì dall'interno delle stesse società che si sono date, con forme diverse, un governo democratico. Il disagio dipende dal riconoscere il valore della forma democratica come preferibile, ma di non riuscire ad agire in modo coerente con le istituzioni e le regole della democrazia. Si tratta di un disagio diverso da quello che Freud aveva teorizzato come disagio della civiltà (Freud, 1929; 197-280). Il tempo dell'indifferenza ha molteplici dimensioni, quindi. Ognuna di esse pare avere a che fare con la crisi del legame sociale. Quello a cui siamo di fronte è un tempo che assume, tra le altre, le caratteristiche del *forgotten man*, cioè l'uomo dimenticato. Non è difficile ravvisare, perciò, lo stretto rapporto che si viene a creare tra la standardizzazione tacita dei comportamenti e delle aspettative dominanti, la relativa neutralizzazione dell'empatia e l'indifferenza.

Terapia e empatia: il controtransfert e l'intonazione emozionale come fenomenologia impossibile. Pensiamo al tatto. Sentire anche intensamente altre entità rimanendo se stessi. Sentire quello che sente un'altra o un altro, solo sfiorandoli, alla ricerca di un'intonazione emozionale che, per quanto elevata e profonda possa essere, non annulla la differenza. Anzi: la differenza è condizione di quella possibilità e ne costituisce anche il vincolo generativo. Ma, allora, è possibile l'intonazione emozionale o non lo è?. Ecco il punto: è sia possibile che impossibile. È una fenomenologia impossibile. Possiamo esperirla e trarre da quella fonte il senso e il significato della nostra esperienza, bella o terribile, ma la possibilità di viverla dipende dall'essere, noi, dentro e fuori allo stesso tempo, in quella dinamica relazionale. Il tatto, come movimento, richiama per analogia il fenomeno dell'empatia. Nel movimento del tatto emergono affinità con quel movimento interno, definito empatia, che permette a una persona di entrare in risonanza con un'altra nel tentativo di comprenderla. Corpo e movimento sembrano essere alla base della risonanza, in quanto l'intercorporeità consente alla qualità dell'esperienza di una persona di avvicinarsi alla qualità dell'esperienza altrui. Siamo naturalmente capaci di riconoscerci eppure non coincidiamo mai del tutto; o forse è perché non coincidiamo mai del tutto che siamo capaci di ri-conoscerci. Non vi sono intenzioni cognitive nel tipo di conoscenza che fa riferimento alla capacità di comprendere la soggettività dell'altro tramite la risonanza con il suo corpo e cioè attraverso la riproduzione in noi stessi della condizione altrui. L'empatia, se mediata da uno sforzo di comprensione, o se sospesa

provvisoriamente per inaccessibilità alla comprensione o per determinazione a escludere e negare, sembra legarsi al movimento di avvicinarsi o allontanarsi. «L'individuo che empatizza è come se si muovesse alla cieca verso l'enigma della coscienza altrui. In quanto avventura del toccare, di un toccare impossibile – come lo è in fondo ogni toccare– l'empatia evoca anche l'azione di una mano che cerca, nel riempimento della presa, nella pienezza dell'*Erfüllung*, la gratificazione di un bottino che rimane differito e promesso all'infinito» (Derrida, 2000). Il controtransfert e il transfert, nella tradizione psicoanalitica, sono fenomenologie strettamente connesse alle dinamiche empatiche. Da un'idea di controtransfert inteso come sistema di sentimenti da controllare, alla successiva attivazione di una ricerca per praticarne le dinamiche nella relazione analitica, la vicenda di questo costruito è stata articolata e di certo non lineare nell'evoluzione della storia e della prassi psicoanalitica. La sua rilevanza per una riflessione sulla complessità dell'empatia è decisiva. In particolare in un'epoca in cui la relazione assume finalmente una centralità nella ricerca epistemologica e operativa nella psicoterapia e nella psicoanalisi. La contingenza del coinvolgimento e del distacco, del transfert e del controtransfert, nella prassi analitica, evidenzia l'importanza dei processi empatici sia come vincoli che come possibilità per la dinamica della relazione. Da una prospettiva intenzionale riguardante il dare e ricevere comunicazioni, tra analista e paziente, la relazione arretra, per così dire, ad un livello decisamente anticipato, in cui l'empatia naturale la sostiene prima delle intenzioni e delle volontà del paziente e dell'analista. Questo possiamo affermare alla luce delle più recenti acquisizioni della ricerca sulla relazionalità umana. Si pone allora la questione del controllo delle funzioni dell'empatia nella relazione e la ricerca delle condizioni di giusta distanza e di governo dei processi di risonanza nella relazione terapeutica. Sospensione provvisoria, ascolto del proprio mondo interno, utilizzo appropriato degli elementi riconoscibili, abitazione coinvolta e distaccata della circolarità condivisa, sono tutte questioni che sottraggono la relazione e l'empatia a una facile e corriva enfaticizzazione nella prassi analitica e psicoterapeutica. Il controtransfert, naturalmente, interviene in questo approfondimento come una questione cruciale. L'attenzione all'emergere di sentimenti controtransferali nell'analista è stata presente fin dalle considerazioni e riflessioni di Sigmund Freud. L'inconscio dell'analista, fonte del controtransfert, da ostacolo all'analisi o mero "organo ricevente", con la relativa sottovalutazione della dimensione interpersonale, assume progressivamente valore, in particolare con P. Heimann e W. Bion, i quali tendono a sottolineare il contenuto conoscitivo delle emozioni suscitate nell'analista dal rapporto con il paziente. Il controtransfert diviene così fonte di contenuti essenziali per formulare ipotesi sui conflitti interni del paziente. La dimensione relazionale dell'analisi mostra come vi sia, ragionevolmente, scambio asimmetrico di sentimenti tra paziente e analista, compresi gli estremi dell'odio e dell'amore. All'interno di quello scambio il controtransfert è sostenuto da processi empatici e exopatici. L'interesse di Luigi Pagliarani per il controtransfert riguardava in buona misura la possibilità creativa di generare discontinuità e innovazione nelle relazioni e nelle istituzioni. Da qui il suo impegno e la sua ricerca per il controtransfert istituzionale. Un'importante assonanza con l'ipotesi di Carl Gustav Jung sul controtransfert era presente nella prospettiva di Pagliarani. Secondo l'interpretazione junghiana, infatti, il "controtransfert" e il transfert non si manifestano solamente nel rapporto tra lo psicoterapeuta e il paziente, ma anche nelle relazioni sociali e interpersonali come quelle tra maestro e allievo, tra sacerdote e adepto, tra genitore e figli. Partendo dal detto alchimistico: "Ars requirit totum hominem", Jung scrive: « Questa affermazione è pienamente valida anche per l'attività psicoterapeutica: in tale attività una partecipazione profonda, che vada oltre la routine professionale, è non soltanto desiderabile, ma necessaria; a meno che l'analista, per eludere il proprio problema personale che si insinua nel rapporto con crescente evidenza, non preferisca porre in forse tutta l'opera intrapresa. Per il terapeuta è in ogni caso necessario raggiungere il limite delle sue possibilità soggettive, perché altrimenti il paziente non potrà percepire i propri limiti » (Jung, 1962).

Era stata Paula Heimann ad analizzare le differenze fra "transfert" e "controtransfert" e la diversa posizione del terapeuta e del paziente, giungendo alle conclusioni che la relazione terapeutica è asimmetrica, poichè il paziente è maggiormente dipendente in quanto richiedente aiuto;

conseguentemente comporta minore difficoltà rilevare e analizzare il flusso di dati che va dal paziente all'analista, piuttosto che il contrario, in quanto il fenomeno controtransferale, in quel caso, è più intenso.

Heinrich Racker assegnò al fenomeno controtransferale il significato di interprete ed oggetto dei processi inconsci, tramite i quali sia l'analista sia il paziente divengono un oggetto interno al loro interlocutore. Che le dinamiche relazionali si svolgessero in un contesto o campo d'azione era il tema sottolineato frequentemente da Pagliarani e il suo punto di vista corrisponde al contributo della coppia di psicoanalisti argentini Baranger che nel 1990 ha sottolineato il concetto di campo, ripreso dall'orientamento della Gestalt e, in particolare da Kurt Lewin, per descrivere il processo dinamico dell'analisi. I Baranger parlano di un campo bipersonale, sede delle proiezioni e introiezioni incrociate e delle controidentificazioni fra analista e paziente. Il campo bipersonale, grupppale e istituzionale, come sistema empatico di relazioni circolari, è stato considerato di particolare rilevanza da Luigi Pagliarani per l'analisi del controtransfert istituzionale.

Approssimazioni, violazioni, aggressività.

Ad ampliare la prospettiva dell'analisi delle funzioni dell'empatia, dagli aspetti interosgettivi a quelli gruppali e storico-politici è stata Lynn Hunt, con la sua analisi storica dei diritti dell'uomo (Hunt, 2007). Il riconoscimento dell'empatia, secondo Hunt, si basa sull'accettazione della sintesi emozione/ragione e genera storicamente il percorso che sta alla base del principio di uguaglianza, dando vita al percorso di affermazione dei diritti umani. "La tortura ebbe fine", scrive Hunt, "perché la concezione tradizionale del dolore e della persona andò in frantumi, per essere sostituita, pezzo dopo pezzo, da una nuova concezione, nella quale gli individui possedevano il loro corpo, avevano diritto alla loro riservatezza e all'inviolabilità fisica, e riconoscevano in altre persone le passioni, i sentimenti e le simpatie che essi stessi provavano" (p. 87). Se l'empatia richiede fiducia e una visione inedita del dolore che nasce dalla possibilità di immaginare che l'altro sia simile a sé, la sua funzione e il suo riconoscimento storico hanno portato all'abolizione della tortura comminata per legge e, quindi, esplicita. Un indubbio e decisivo risultato di civilizzazione. Non si può tuttavia trascurare la presenza nella vita quotidiana di ognuno e nel mondo in cui viviamo, di forme relazionali che sono basate sulla negazione, sull'esclusione e su pratiche che più o meno intensamente si richiamano alla tortura o ne sono una manifestazione attuale. Gli sviluppi più recenti della ricerca sul comportamento umano, se da un lato aiutano a rivedere modelli normativi e morali di lunga durata, dall'altro mostrano un riduzionismo che pare eccessivo, come nei tentativi della cosiddetta neuroetica. L'etica è pur sempre un fenomeno sociale, difficilmente riducibile ad ogni universale. Per quanta risonanza e intesa ci possa essere tra due o più persone, la loro non sarà mai un'immediata e completa immedesimazione e comprensione. Sarà una probabile approssimazione: pare che siamo gli uni agli altri irriducibili e questo conferisce al costrutto di empatia una nuova connotazione che ne chiarisce e stempera la dimensione normativa e morale con cui è stata e continua a essere usata. L'approssimazione può essere anche particolarmente efficace e raggiungere vertici di elevata consonanza, ma sembra il rapporto tra *risonanza* e *distanza* l'aspetto più rilevante delle relazioni umane e del legame sociale. Nel tempo, in particolare, sembrano essere stati trascurati almeno due aspetti, sui quali Luigi Pagliarani aveva a lungo riflettuto, come è documentato nel colloquio *Violenza e bellezza. Il conflitto negli individui e nella società* (Pagliarani, 2013). Il primo aspetto trascurato riguarda la rilevanza e la funzione dell'empatia nelle relazioni di negazione o aggressive con intenti ed esiti distruttivi come, ad esempio, la tortura o le azioni di emarginazione, esclusione e offesa. Tanto più si è in grado di esprimere efficacemente quei comportamenti, quanto più si sente quello che sente l'altro. Il secondo aspetto poco considerato attiene all'importanza della sospensione, almeno provvisoria e relativa del legame empatico, essendo la distanza una condizione essenziale per la conoscenza, per la creatività e per l'innovazione. Rilevante è chiedersi come sia possibile quella sospensione, per quanto provvisoria, e quali siano le condizioni della sua manifestazione. Da quelle condizioni dipendono molte cose, che vanno dalla possibilità di creare l'inedito sospendendo almeno in parte il consueto, fino

all'utilizzo controfattuale e antagonistico dell'empatia. Ogni relazione contiene, con molte probabilità, molteplici registri e tonalità. L'approssimazione ne è una caratteristica costitutiva. Per incontrarsi e, almeno in una certa misura riconoscersi, è necessario approssimarsi. È parola degna di molta attenzione la parola "approssimarsi". Significa allo stesso tempo "avvicinarsi", ma anche semplificare selezionando gli estremi, avvicinare le differenze, avvicinamento a un dato che non è possibile determinare con esattezza. Approssimazione è, quindi, anche mancanza di esattezza, difficoltà a far coincidere esattamente le cose. Ogni incontro è, allo stesso tempo, anche violazione dell'autonomia, da un equilibrio e un ordine che ognuno ha prima, a quello che accade nell'emergenza imprevedibile della relazione. In questo senso non è possibile trascurare le affinità tra violazione e violenza, ma soprattutto l'ambiguità profonda che accomuna e distingue ogni approssimazione, la connessa violazione implicita e gli esiti che possono essere, a seconda delle modalità di elaborazione, distruttivi, ma anche di cooperazione e di fusione, come accade nell'accoppiamento amoroso. In ogni caso la risonanza incarnata, la naturale disposizione di noi animali umani e di molti altri animali con un grosso cervello caratterizzati da *embodied simulation*, (Gallese, 2005) sostiene le manifestazioni esperienziali e fenomenologiche delle relazioni, di cui l'empatia è un aspetto costitutivo. Le stesse strutture neurali coinvolte nella modellazione inconscia dell'azione del nostro corpo nello spazio, contribuiscono anche alla nostra consapevolezza del corpo vissuto e degli oggetti del mondo. La ricerca neuroscientifica mostra anche che ci sono dei meccanismi neurali che mediano tra l'esperienza personale multi-livello con cui noi costruiamo il nostro corpo vissuto, e le implicite certezze con cui simultaneamente comprendiamo gli altri. Tale conoscenza incarnata e personale ci permette di capire le azioni eseguite da altri, e di decodificare direttamente le emozioni e le sensazioni che sperimentano, attraverso la sintonizzazione intenzionale (Gallese, 2003). Un meccanismo funzionale comune è alla base sia della consapevolezza del corpo che della comprensione sociale: la simulazione incarnata e il sistema multiplo di condivisione. Tali risultati sono, peraltro, coerenti con alcune delle prospettive offerte dalla fenomenologia. L'empatia, come costrutto e manifestazione esperienziale può emergere da questi fondamenti che ne sono condizione necessaria, seppur non sufficiente, dipendendo, come dipende, dall'incertezza e imprevedibilità delle relazioni nei contesti della vita.

Empatia, riconoscimento, conflitto.

Nel vocabolario di Luigi Pagliarani, *empatia* è stata una parola ombra, associata di solito a parole chiave come *relazione*, *conflitto*, *mancanza*, *ambiguità*, ma soprattutto *amore*. Conflitto, *polemos*, in primo luogo assorbiva, secondo Pagliarani, l'interesse di ricerca e il senso e la natura stessa della possibilità e dei vincoli di incontrarsi, essere attenti l'uno all'altro, di comprendersi. La giusta distanza, il *respectum*, erano per Pagliarani condizioni per elaborare i vincoli e le possibilità della relazione. Sia che fosse caratterizzata dall'accordo, o dall'antagonismo, oppure dal conflitto, quella relazione aveva, il carattere distintivo dell'incompletezza, della mancanza. Certo è che i vincoli e la possibilità di elaborare la complessità della relazione e dell'incontro, per Pagliarani, erano riconducibili all'*einfulung* freudiano, a quella capacità di cogliere e comprendere almeno in parte lo stato d'animo e la situazione emotiva di un'altra persona, abbastanza immediatamente e senza ricorso alla comunicazione verbale. In particolare l'attenzione, in questo approccio, è rivolta alla possibilità di sentire aspetti del mondo capaci di generare esperienze creative e estetiche. La centralità della relazione sta nel fatto che abbiamo bisogno degli altri per individuarci e allo stesso tempo la comprensione con gli altri è soggetta ai problemi e ai vincoli dell'approssimazione. L'empatia regola le possibilità e i vincoli dell'approssimazione; allo stesso tempo l'exopatia regola le possibilità della distanza. L'individuazione dipende da entrambe. Come abbiamo già ricordato, ci pare che il problema da spiegare sia: come mai è possibile la distanza, essendo noi naturalmente empatici? Per farlo conviene interrogarsi sul piacere del male, cercando di andare oltre quella che a prima vista si propone come un'antinomia morale o addirittura un ossimoro. La letteratura, in particolare con William Shakespeare, ci ha consegnato la presenza pervasiva di elementi legati all'orrifico e al compiacimento della crudeltà, pure paradossalmente mascherata da giustizia. Nella

vita sociale e interpersonale quegli elementi non hanno mai smesso di manifestarsi e paiono svilupparsi con speciale forza. Un rapporto tra il piacere del male, i comportamenti perversi e la nostra vita quotidiana attuale è stato evidenziato dagli studi di Elisabeth Roudinesco (Roudinesco, 2008). “La perversione è lo specchio dei nostri desideri più incoffessabili.” scrive Roudinesco, “Per questo ci fa paura. Tutti dobbiamo fare i conti con la crudeltà e il piacere del male che agiscono in noi in maniera più o meno latente. Sono pulsioni feroci e assassine che, crescendo, con l’educazione impariamo a tenere a bada e a superare. Ma pur seppellite nel profondo del nostro inconscio, esse continuano a ossessionarci”. “La perversione è una costruzione culturale, perché il piacere del male è un dato specifico dell’umano”. “Il senso comune considera la perversione come la manifestazione della parte bestiale dell’umano, ma l’animale non umano non si rende conto della propria crudeltà. Si ha perversione solo quando si ha coscienza del male”. Del resto, in un recente esperimento condotto da D. M. Wenger e K. Gray, sulla tortura e il giudizio di colpevolezza, appare evidente come il rapporto tra vicinanza e distanza regoli la manifestazione stessa della valutazione di colpevolezza, mostrando come le espressioni di dolore possano accentuare l’attribuzione di colpa (Wegner, Gray, 2013). Sia la dissonanza cognitiva che il *moral typecasting* giocano il loro ruolo nella relazione con la colpevole presunta e con le sofferenze che essa esprime a fronte delle pratiche di tortura simulate per scopi sperimentali. La relazione tra esseri umani si propone quindi come una dinamica conflittuale in cui appartenenza e distanza, empatia e exopatia, paiono costantemente all’opera e le fenomenologie manifeste, pur sostenute dai processi neurobiologici, non paiono ad essi riducibili, caratterizzandosi come proprietà emergenti e *entenzionali*, alla maniera della recente tesi di Terrence W. Deacon (Deacon, 2012).

Cosa si prova ad essere un altro?

Il costrutto di empatia ha sperimentato un processo di exopatia. Ai cultori della sua accezione romantica, che sono molti, rischia perfino di divenire antipatico, nella sua attuale versione. Del resto aveva raggiunto un livello di abuso che rischiava di suscitare apatia. L’exopatia, o presa di distanza, è condizione necessaria per ogni forma di conoscenza. Noi non sapremo mai cosa si prova ad essere un altro, nel senso di essere lui o lei: possiamo approssimarci, e quell’approssimazione contiene, allo stesso tempo, condivisione e negazione, attrazione e paura. L’incontro con l’altro, così come quello con il reale, è sempre in parte traumatico, soprattutto perché propone qualcosa di diverso dalla ripetizione dello “Stesso”, come ha sostenuto Jaques Lacan. La natura dell’incontro, probabilmente non è distinta dalla ricerca, ma dal trovare; o ancora più probabilmente dall’*essere trovati*. Il punto soggettivo in cui si è giunti con la propria formazione, la propria capacità di individuarsi e fare un lavoro sufficientemente buono con se stessi, il *tyche* lacaniano, entra in contatto con l’altro e prova, almeno in parte ad essere l’altro. Si trova, trovando l’altro, ma in quanto è coinvolto e distaccato allo stesso tempo. Non siamo mai svincolati da noi stessi e l’empatia non risolve l’ambiguità costitutiva della relazione con l’altro; ne rappresenta una possibilità. Quando giunge a livelli di agglutinamento e glaciazione delle unicità soggettive genera implosioni e regressioni patologiche sul piano individuale e sociale, e tendenzialmente totalitarie sul piano politico e nell’espressione e nella pratica della libertà.

Persone di culture diverse hanno diversi costrutti di sé, degli altri e dell’interdipendenza interpersonale. Questi costrutti possono influenzare, e in molti casi determinare, la natura dell’esperienza individuale, compresa la cognizione, le emozioni e la motivazione. Molte culture asiatiche hanno concezioni diverse di individualità che insistono sulla relazionalità fondamentale degli individui gli uni con gli altri. L’enfasi è sulla partecipazione al sentire degli altri, in raccordo e armoniosa interdipendenza con loro. La cultura occidentale non dà la stessa importanza, né valorizza tale connessione implicita e palese tra gli individui. Al contrario, gli individui cercano di mantenere la loro indipendenza dagli altri per esprimere se stessi scoprendo e manifestando i loro caratteri interni ritenuti unici. Le condizioni contestuali e culturali paiono essere ancora più potenti di quanto si potesse immaginare. Sia le teorie psicologiche riguardanti la propriocezione, sia gli

esiti degli studi di antropologia sembrano consonanti nel definire nel dettaglio la differenza tra un orientamento che sostiene la costruzione di sé come indipendente e un orientamento che presta maggiore attenzione agli aspetti interdipendenti. Ciascuno di questi costrutti divergenti dovrebbe avere una serie di conseguenze specifiche per la cognizione, le emozioni e la motivazione; con esiti particolarmente rilevanti sui modi di sperimentare e vivere la risonanza e l'empatia. Degno di nota è ripensare all'importante influenza degli aspetti culturali, rispetto a una concezione che riteneva *cultural-free* la cognizione, le emozioni, e la motivazione. Del resto, come ci hanno mostrato G. Devereux (Devereux, 1970), caro a Luigi Pagliarani e l'etnopsichiatria, il suo allievo Tobie Nathan (1986) e l'etnopsicoanalisi, l'espressione dei processi empatici varia al variare delle culture.

Bibliografia

- Arendt, H., 1963, *La banalità del male - Eichmann a Gerusalemme*, traduzione di P. Bernardini, Feltrinelli, 2003 (1963).
- Bolter, J. D., Grusin, R., 2000, *Remediation: Understanding New Media*, M.I.T. Press, Boston.
- Bonnefoy Y., 1953, *Du mouvement et de l'immobilité de Douve*, Mercure de France, Paris.
- Bowlby, J., 1980, *Attaccamento e perdita*, vol. III, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cohen S., 2001, *Stati di negazione*, Carocci, 2002 (2001).
- Deacon T. W., 2012, *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*, Le Scienze, Milano.
- Derrida J., 2000, *Toccare - Jean-Luc Nancy*, trad. it. di A. Calzolari, Marietti 1820, Genova, 2007 (2000).
- Devereux G., 1970, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Gallimard, Paris.
- Esposito, R., 2012, *la Repubblica*, 19 dicembre 2012.
- Feyerabend, P., 2002, *La conquista dell'abbondanza*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Freud, S., 1929, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 1971.
- Gallese, V., 2001, *The "Shared Manifold" Hypothesis. From Mirror Neurons to Empathy*, Journal of Consciousness Studies, 8, No. 5-7.
- Gallese V., 2003, *The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity*. Psychopathology, 36: 171-180, 2003.
- Gallese V., 2005, *Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience*, Phenomenology and the Cognitive Sciences (2005); 4: 23-48, Springer 2005.
- Galli, 2011, *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino.
- Hunt L., 2007, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Laterza, Roma - Bari, (2010).
- Jung, C., G., 1962, *La Psicologia del Transfert*, Il Saggiatore, Milano.
- Litvak M., Webman E., 2012, *From Empathy to Denial: Arab Responses to the Holocaust*, Columbia University Press.
- Milgram S., 1974, *Obbedienza all'autorità*, Einaudi, 2003 (1974).
- Mo Yan, 2009, *Le rane*, Einaudi 2013 (2009).
- Nathan T., 1986, *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Dunod, Paris.
- Niven, J. E., Anderson, J. C., Laughlin, S. B., 2007, *Fly photoreceptors demonstrate Energy-information trade-off in neural coding*, PloS Biology 5.
- Nisbett, R., Wilson, T., 1977, *Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes*, Psychological Review, 84, 231-259.
- Morelli, U., 2013, *Contro l'indifferenza. Le possibilità creative e la crisi del legame sociale*, Raffaello Cortina Editore, 2013 (in stampa).
- Pagliarani, L., 2013, *Violenza e bellezza. Il conflitto negli individui e nella società*, Guerini e associati, Milano 2013, a cura di Carla Weber e Ugo Morelli.
- Roudinesco, E., 2008, *La parte oscura di noi stessi*, Angelo Colla Editore, Milano.

Tattersall, I., 2013, *I signori del pianeta. La ricerca delle origini dell'uomo*, Le Scienze – Codice edizioni.

Vico, G., 1725, *La Scienza Nuova*, Bompiani, Milano 2012.

Wegner, D. M., Gray, K., *Torture and Judgements of Guilt*, www.harvard.edu

Zimbardo Ph., 2007, *L'effetto Lucifero*, Raffaello Cortina Editore, 2008 (2007).