

Empatia *versus* benevolenza

A cura di Paolo Contini
e Maria Sinatra

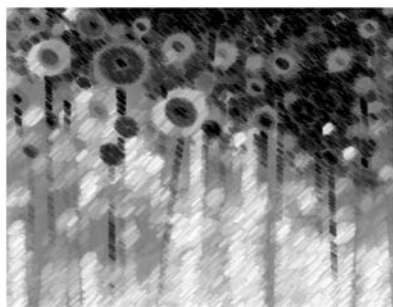


FELICITAS

SAGGI DI
SCIENZE UMANE

Collana diretta da E. Bevilacqua, L. Carrera,
P. Contini, L. Monacis e M. Sinatra

FrancoAngeli



FELICITAS

SAGGI DI SCIENZE UMANE

Collana diretta da Emiliano Bevilacqua,
Letizia Carrera, Paolo Contini,
Lucia Monacis e Maria Sinatra

La collana accoglie ricerche sulla felicità articolata nelle sue molteplici declinazioni, dal benessere legato agli stili di vita, ai contesti urbani e territoriali e a quelli scolastico-professionali, all'attività fisica fino al rapporto ecosostenibile con l'ambiente, al piacere della fruizione estetica e alla percezione e alla produzione artistica. L'adozione di rigorosi modelli epistemologici teorico-empirici, unita ad un focus nazionale e internazionale, consente alla collana di essere un forum per lo scambio di dati e di conoscenze a partire dalla condivisione di riflessioni teoriche e analisi empiriche.

I volumi della Collana sono sottoposti a *peer review* per conto della Direzione o di un membro della Redazione e di un esperto esterno (*clear peer review*).

Comitato scientifico

Tiziano Agostini (Trieste), Laura M. Barile (Matera), Francesco Bellino (Bari), William Calvo-Quiros (Michigan, USA), Silvia Cataldi (Roma), Daniela Conti (Catania), Antonella Delle Fave (Milano), Barbara De Serio (Foggia), Santo Di Nuovo (Catania), Herbert Fitzek (Berlino, Germania), Alberto Fornasari (Bari), Massimo Frateschi (Bari), Marco Guicciardi (Cagliari), Horst Gundlach (Heidelberg, Germania), Gennaro Iorio (Salerno), Vincent Lasnay (Paris Nanterre, Francia), Gioacchino Lavanco (Palermo), Massimiliano Marianelli (Perugia), Stefano Mastandrea (Roma), Elisabeta Osmanaj (Elbasan, Albania), Germana Pareti (Torino), Nansoon Park (Michigan), Loredana Perla (Bari), Micla Petrelli (Bologna), Paolo Ponzio (Bari), Skender Topi (Elbasan, Albania), Antonio Trampus (Venezia), Alessandro Volpone (Bari).

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella homepage al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Empatia *versus* benevolenza

A cura di Paolo Contini
e Maria Sinatra

FrancoAngeli

Illustrazione in copertina: *Pittura astratta del fiore nei prati* © Nongkran Pornmingmas by Dreamstime.com

Isbn e-book: 9788835195399

Copyright © 2026 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Gli eventuali link attivi e QR code inseriti nel volume sono forniti dall'autore.

L'editore non si assume alcuna responsabilità sui link attivi e QR code ivi contenuti che rimandano a siti non appartenenti a FrancoAngeli.

L'autore dichiara che, nella fase di stesura del presente volume, non ha utilizzato strumenti di IA generativa.

Indice

Prefazione

<i>Paolo Contini e Maria Sinatra</i>	pag.	9
--------------------------------------	------	---

1. Dall'empatia alla benevolenza. Le vie dell'etica

<i>Francesco Bellino</i>	»	11
1. Vulnerabilità e diritti universali	»	11
2. Il capitalismo della sorveglianza e la post-democrazia	»	13
3. L'ontologia relazionale	»	16
4. L' <i>homo empathicus</i>	»	18
5. Empatia e benevolenza	»	19
6. Le vie dell'etica	»	23

2. Empathy as a foundation in education:

Theoretical approaches and applications in teaching practice

<i>Morena Braçaj and Fatjona Toska</i>	»	27
1. Introduction	»	27
2. The basic components of empathy	»	29
2.1. Empathy and the educational process	»	30
2.2. The role of empathy in education	»	31
3. NVC as a practical tool in education and empathy development	»	33
3.1. Elements of NVC in education and empathy development	»	33
3.2. Advantages of using NVC in education and developing empathy	»	35
4. Conclusion	»	35

3. Il cammino dell'empatia

<i>Paolo Contini</i>	»	38
1. Introduzione	»	38
2. Empatia <i>qua</i> simpatia	»	39
3. Empatia <i>qua</i> altruismo	»	44
3.1. L'approccio di Auguste Comte	»	44
4. Conclusioni	»	62

4. Il grande equivoco dell'empatia: oltre il mito dei neuroni specchio

<i>Andrea De Giorgio</i>	»	67
--------------------------	---	----

5. Impatti psicologici dell'empatia: tanti punti di forza e qualche svantaggio

<i>Santo Di Nuovo e Caterina Ugolini</i>	»	76
1. Introduzione: perché riparlare di empatia	»	76
2. Programmati per l'empatia? Substrati neurofisiologici e aspetti biologici	»	77
3. Lo sviluppo dell'empatia nella coscienza relazionale	»	79
4. L'“empatia negativa” o “oscura”	»	80
5. L'empatia può creare disagio?	»	82
6. La valutazione dell'empatia	»	86
7. Aspetti formativi: promuovere la giusta empatia	»	89
8. Conclusioni	»	92

6. Empatia, motivazione e psicodifesa

<i>Massimo Frateschi</i>	»	101
--------------------------	---	-----

7. Quando il contenuto dei legami sociali conta. Verso concetti e strategie di analisi della dimensione relazionale del benessere

<i>Licia Paglione</i>	»	112
1. Introduzione. Oltre il PIL: verso nuovi concetti di benessere	»	112
2. L'emergere della dimensione relazionale del benessere	»	113
3. La dimensione relazionale come <i>capitale</i> utile al benessere	»	115
3.1. Il capitale sociale e le sue definizioni	»	116
3.2. Strategie di analisi empirica del capitale sociale	»	120
3.3. Tra normatività e strumentalità: alcuni limiti di un concetto necessario per il benessere	»	123
4. Oltre una visione normativa e strumentale delle relazioni sociali: i <i>beni relazionali</i>	»	123
4.1. Il bene relazionale e le sue definizioni	»	125
4.2. Strategie di analisi empirica dei beni relazionali	»	128

4.3. Una strategia analitica dei beni relazionali tra dono e <i>Social Network Analysis</i>	»	132
5. Conclusioni. Verso un benessere relazionale: una strategia analitica tra qualità e quantità, tra forma e contenuto, tra struttura e azione, tra oggettività e soggettività	»	136
8. Relazioni umane e intelligenza artificiale tra emozione e simulazione: l'empatia tramite un algoritmo		
<i>Gianfranco Rubino</i>	»	141
1. Introduzione. Un'epoca empatica?	»	142
2. L'emergere della dimensione relazionale del benessere	»	143
3. L'emergere dell'empatia artificiale	»	146
4. Empatia simulata e relazioni reali	»	148
5. Il paradosso della (de)umanizzazione	»	150
6. Etica, dignità e dati emotivi	»	152
7. Umani, macchine e nuove forme di relazione	»	152
8. Conclusioni. Mantenere umano l'umano	»	155
9. Per una comprensione dinamica del “comprendere”		
<i>Maria Sinatra</i>	»	159
1. Introduzione	»	159
2. La regola dello specchio	»	161
3. La regola dell'empatia	»	163
3.1. Dal <i>das Ich</i> alla cooperazione	»	163
3.2. Il Sé empatico	»	171
4. Conclusioni	»	176
10. Empathy and stress in parenting styles of autism-spectrum disorder children		
<i>Arjeta Veshi, Ervin Ibrahimimi and Silva Ibrahimimi</i>	»	180
1. Introduction	»	180
2. Empathy in parents of children with autism spectrum disorder	»	181
3. Parental stress and coping strategies in parents with ASD	»	183
4. The current research	»	185
4.1. Participants	»	185
4.2. Ethical issues	»	185
4.3. Procedure	»	186
4.4. Statistical analysis	»	186
4.5. Results	»	186
5. Discussion and conclusions	»	187

Prefazione

«Quando una folla vede un individuo danzatore, che cammina, si muove sulla corda, naturalmente, tende a muoversi, a oscillare come se lui stesso partecipasse a quel movimento», scriveva Adam Smith nella sua *The Theory of Moral Sentiments* anticipando, così, di circa 250 anni quanto evidenziato dal gruppo dei ricercatori guidati da G. Rizzolatti. Negli anni '90 del secolo scorso il gruppo ha dimostrato come i neuroni specchio si attivino sia quando un individuo esegue un'azione, sia quando osserva la stessa azione eseguita da un altro individuo o, più in particolare, «il tuo rimorso diventa il mio rimorso», come avrebbero concluso lo stesso Rizzolatti con Sinigaglia nel 2006, richiamando l'attenzione sul fatto che l'impulso imitativo non si limita all'imitazione del gesto altrui, alla mimica motoria, bensì è dotato di un contenuto affettivo, oggi definita *risonanza affettiva* (*affekt matching*). Ma il padre dell'economia politica scriveva anche: «Per quanto possa essere uno egoista, ci sono senza dubbio alcuni principi nella sua natura che lo fanno essere partecipe e interessato a ciò che fanno gli altri e rende la loro veridicità necessaria a lui, sebbene non derivi niente che il piacere di vedere gli altri felici». La comprensione dell'altrui individualità – *sympathy* nell'uso smithiano ripreso, ad esempio, da Max Scheler nel lavoro del 1913, *Wesen und Formen der Sympathie* – avrebbe, dunque, mosso l'agire sociale nel senso più generale di *fellow-feeling with any passion whatever* e avrebbe presto portato al *Noi intersoggettivo* ad impronta fenomenologica.

Ciò di cui Smith parlava era, insomma, l'empatia, ossia quel termine che, sorto già in epoca greca come *en-pathos*, coniato nel contesto della riflessione estetica da Robert Vischer nel 1873 e qualche tempo dopo elaborato e precisato come *Einfühlung* da Theodor Lipps, sarebbe stato utilizzato nel corso del tempo in svariati ambiti che lo avrebbero trasformato in plurisemantico tanto da diventare ormai – si potrebbe dire – un *termine ombrello*.

Obiettivo del volume è, di conseguenza, quello di chiarire come l'empatia, pur restando nella sua *formula* essenziale di *capacità di mettersi nei panni dell'altro*, abbia attraversato diacronicamente e sincronicamente i vari saperi – dalla filosofia alla sociologia, alla psicologia, alla psicoanalisi, alla pedagogia fino alle neuroscienze – acquisendo di volta in volta significati più definiti. Empatia cognitiva, empatia emotiva, empatia positiva e negativa sono, infatti, solo alcuni degli esempi in cui il termine è stato ed è coniugato e di cui i saggi contenuti nel volume si occupano in maniera approfondita analizzandone essenza, genesi e modalità d'attuazione, non tralasciando di delucidare analogie e divergenze tra l'empatia e i suoi correlati quali benevolenza, simpatia, compassione, altruismo, introspezione, che, d'altro canto, hanno segnato la stessa storia del termine. Non a caso, uno dei compiti dei curatori è stato proprio quello di “scegliere” autori provenienti da settori disciplinari diversi, in modo da *perlustrare epistemologicamente* il campo tanto coltivato dell'empatia.

L'ampia bibliografia, inoltre, che accompagna ogni singolo saggio, documenta la complessità attualmente raggiunta dal tema e, al contempo, aiuta il lettore a orientarsi con più facilità nei suoi labirintici percorsi.

Paolo Contini e Maria Sinatra

1. Dall'empatia alla benevolenza. Le vie dell'etica

Francesco Bellino*

Se senti dolore, sei vivo, se senti il dolore degli altri, sei umano (L. Tolstoj)

La persona non è l'essere, ma il movimento dell'essere verso l'essere; essa non acquista consistenza che nell'essere cui aspira (E. Mounier)

L'altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono (J.-P. Sartre)

Nulla può conferire maggior merito ad un uomo del sentimento di benevolenza esplicito in grado eminente (D. Hume)

1. Vulnerabilità e diritti universali

Oggi siamo esposti a numerosi problemi globali, che hanno o possono avere effetti su tutta l'umanità. Le soluzioni richiedono sforzi collettivi. Minacce universali e problemi globali richiedono l'adozione di diritti e doveri universali, soluzioni e risposte collettive e globali. Più che aggressiva e avida, come pensava Hobbes, l'umanità è oggi fragile e interdependente.

Nell'era globale,

fragilità e vulnerabilità diventano condizioni universali dell'uomo, e la consapevolezza globale è il sogno da materializzare, ma ciò non significa che ognuno sia automaticamente disposto a sostenere e promuovere i diritti umani universali: perché questo accada, l'uomo contemporaneo deve interiorizzare un sentimento di empatia, con la stessa appassionata determinazione con cui i suoi antenati hanno sostituito la ragione alla fede. Solo attraverso l'empatia con le difficoltà e le sofferenze dell'altro, è possibile dare valore al concetto di diritti umani universali (Rifkin, 2004, p. 274).

Nella nuova era l'empatia, per Rifkin, è la risposta dell'uomo alla vulnerabilità condivisa e la chiave per la consapevolezza globale. Empatizzare si-

* Università di Bari A. Moro.

gnifica cogliere e sentire, nel modo più profondo, l'essere dell'altro e soprattutto la sua lotta per sopravvivere. L'empatia è il più alto livello di comunicazione tra gli individui e si sviluppa se si è aperti all'esperienza e all'altro. Si è tanto più aperti quanto più si è sperimentato direttamente la durezza e la sofferenza nel proprio percorso di sopravvivenza e di affermazione.

Il rischio globale a cui è esposta la società favorisce e promuove l'esercizio dell'empatia, che ci porta a sentire la fragilità, la vulnerabilità e la sofferenza degli altri esseri umani, degli esseri viventi e del pianeta come proprie. L'empatia ha diversi livelli in ascesa: dall'empatia del genitore verso il figlio e l'ambito familiare, a quella verso coloro che hanno lo stesso idioma, nazionalità, la stessa religione e la stessa ideologia fino ad abbracciare tutti gli uomini e tutto il vivente, diventando universale e cosmica.

L'empatia supera la razionalità utilitarista, che alimenta un mondo del «mio contro il tuo», codificato dai diritti di proprietà, che sono *esclusivi*, e ci porta verso il mondo comunitario, non individualista, del *noi*, costruito intorno ai diritti umani universali, che sono deterritorializzati ed *inclusivi*.

Nel vecchio schema la libertà si definisce per negazione, come autonomia: «essere liberi significa non dipendere dagli altri e questa indipendenza richiede un'adeguata proprietà, grazie alla quale si può godere di esclusività ed essere liberi dall'invadenza degli altri» (*ivi*, p. 283).

Nell'ottica empatica la libertà si definisce in maniera diametralmente opposta: essere liberi è essere coinvolti in un insieme di relazioni interdipendenti con gli altri; quanto più profonde e inclusive sono le relazioni, tanto più probabilmente si possono soddisfare le proprie aspirazioni. «Per essere inclusi, è necessario avere accesso: quanto più accesso l'individuo ha a disposizione, tante più relazioni può intrattenere e tanta più libertà avere» (*ivi*, p. 284).

Se i diritti di proprietà sono essenziali per raggiungere l'autonomia, i diritti umani universali lo sono per garantire l'inclusione.

I diritti umani rappresentano l'inclusione: parlano a donne, minoranze, gruppi culturali, disabili, bambini, a tutte le creature e affermano che i loro interessi possono trovare ascolto. I diritti umani sono la garanzia che il vero essere di ogni individuo sia preso in considerazione e non lasciato da parte. La lotta per la libertà, in un mondo in via di globalizzazione, si combatte sulla rivendicazione dell'identità e sull'accesso agli altri: i diritti umani universali sono la norma comportamentale che riduce la distanza fra chi è connesso e chi non è connesso, fra gli inclusi e gli esclusi. È l'empatia che può farci riconoscere la vulnerabilità degli altri come propria superando i conflitti e la concorrenza con gli altri.

Per quanto la gente abbia visioni del mondo diverse e persegua obiettivi differenti, ciò che ci accomuna è la lotta per essere riconosciuti. Ma come

mettere in pratica l'empatia? «Facendo agli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi stessi», ma anche «non facendo loro ciò che non vorremmo fosse fatto a noi» (*ibid.*).

La formulazione odierna del principio di vulnerabilità è il riconoscimento dei limiti delle «sorti magnifiche e progressive» del progetto illuministico. In nome della scienza e della tecnica (e anche dell'ideologia) il progetto della modernità è consistito nel ridurre, se non addirittura nel negare, la vulnerabilità, riducendola a qualcosa di contingente, «una sorta di errore di percorso, da eliminare attraverso il progresso scientifico e le riforme sociali» (Reich, 2004, p. 1823).

La vulnerabilità è, invece, una dimensione ineliminabile e costitutiva dell'essere umano. «Il progresso scientifico e sociale, quando è inteso in maniera ristretta, può renderci del tutto ciechi nei confronti del significato intrinseco che pur inabita la vulnerabilità e la sofferenza e, insieme, attutire la nostra risposta sollecita nei loro confronti» (*ibid.*).

Tale principio sollecita e spinge la responsabilità (da *respondeo* = rispondere) a prendersi cura del soggetto vulnerabile. Si può formulare anche nei termini di un principio di giustizia; orientandoci a ripensare la nostra dedizione alle persone vulnerabili come una questione di giustizia, in analogia con quanto sentiamo di dover dare alle nostre famiglie in nome dell'affetto. Indubbiamente l'accettazione e l'applicazione del principio di vulnerabilità nell'etica comportano una maggiore protezione delle persone e popolazioni più deboli (Ruof, 2004).

2. Il capitalismo della sorveglianza e la post-democrazia

Il capitalismo della sorveglianza, studiato da Shoshana Zuboff, ci svela le frontiere più spregiudicate del capitalismo. Il nuovo ordine economico sfrutta l'esperienza umana sotto forma di dati come materia prima per pratiche commerciali segrete, determinando profondissime disuguaglianze di conoscenza e potere (*asimmetria epistemica*). Costituisce una reale minaccia all'autonomia degli esseri umani e alla democrazia.

La postdemocrazia, tematizzata da Colin Crouch (2004), si caratterizza per la finanziarizzazione dell'economia e per l'influenza della finanza su tutte le altre aree economiche oltre che sull'apparato dello Stato e sulla politica. Il capitalismo della sorveglianza è l'applicazione economica della datacrazia (Harari, 2017, 2018; Nexus, 2024).

La democrazia cede il posto

all'*infocrazia come post-democrazia digitale*. I politici saranno sostituiti da esperti e informatici. [...] La politica verrà dissolta da un sistema manageriale basato su dati. Le decisioni socialmente rilevanti verranno prese attraverso i Big Data e l'Intelligenza artificiale. L'incremento di dati e algoritmi intelligenti – e non di discorso e comunicazione – promette l'ottimizzazione del sistema sociale e, anzi, la felicità di tutti (Byung-Chul Han, 2023, p. 53).

«I dataisti sognano una società che proceda interamente *senza politica*», perché «credono che i Big Data e l'Intelligenza Artificiale ci garantiscano uno sguardo divino, onnicomprensivo, che rilevi con precisione tutti i processi sociali e li ottimizzi nel bene di tutti» (ivi, pp. 50-52).

Sovrano non è il popolo, ma «*colui che dispone delle informazioni in rete*» (ivi, p. 16).

Bauman ha definito “sesto potere” quello dei big data. L'esperienza umana viene “espropriata” attraverso la “renderizzazione”, che è la pratica operativa che datifica l'esperienza umana secondo i canoni behavioristici.

Il business di dati avviene in tanti modi, anche attraverso un'aspirapolvere munito di sensori e di telecamera, che ti offre la mappatura delle case di clienti. «I sensori smart connessi possono registrare e analizzare ogni tipo di comportamento e poi decidere come cambiarlo» (Zuhoff, 2019, p. 309).

Nella misura in cui il capitalismo della sorveglianza «sfrutta l'esperienza umana come materia prima per pratiche commerciali segrete di estrazione, previsione e vendita» e «cerca di imporre un nuovo ordine collettivo basato sulla sicurezza assoluta», espropria dall'alto la persona dei diritti umani fondamentali (ivi, p. 9). I capitalisti della sorveglianza, sfruttando un'asimmetria senza precedenti della conoscenza e del suo potere, «sanno tutto di *noi*, mentre *per noi* è impossibile sapere quello che fanno. Accumulano un'infinità di nuove conoscenze *da noi*, ma non *per noi*» (ivi, p. 21).

Il fine non è più, come nella modernità, il dominio della natura, ma il dominio della natura umana. La Zukoff parla della minaccia della “settima estinzione”, che non riguarda la natura, ma la natura umana, la parte più importante, l'interiorità, la volontà di volere, i legami di intimità e di socialità. La ricchezza delle molteplici dimensioni dell'essere umano viene semplificata e ridotta alle sue manifestazioni comportamentali. Gli algoritmi non si limitano a sostituire alcune funzioni lavorative umane. Come ha denunciato Frank Pasquale (2020), il rischio maggiore è la «sostituzione dell'umano» (*human replacement*), la perdita di ciò che consideriamo unicamente umano ovvero l'atrofizzazione del libero arbitrio e dell'empatia, come capacità di sentire le emozioni. Se ci abituiamo a delegare scelte importanti agli algoritmi, si indebolirà, come individui e come società, la nostra capacità di prendere decisioni autonome. Se ci abituiamo a sostituire i rapporti umani con gli

algoritmi, indeboliamo la nostra capacità di maturazione emotiva e ci abituiamo a considerare le persone intercambiabili, automatizzabili e a deprezzare la dignità e l'unicità di ogni persona. Rischiamo un analfabetismo emozionale, che gli psicologi chiamano *alessitimia*.

Come ha dimostrato David Lyon (1991, 2020), siamo passati dal “grande fratello” di Orwell, che tutto vede, e dal *Panopticon* di Bentham, che tutto controlla, alla sorveglianza di tutti su tutti e a un modello in cui i mezzi tecnologici della sorveglianza sono di uso comune e, di conseguenza, anche la sorveglianza è di uso comune. L'abbiamo incorporata fino a farla diventare uno “stile di vita”, che ci porta a intrufolarci nella vita degli altri, a guardare, a monitorare.

Occorre ripensare la governance dei dati e sperimentare forme alternative di proprietà.

Algoritmi e big data potrebbero essere utilizzati – suggerisce l'economista Mariana Mazzucato – per migliorare i servizi pubblici, le condizioni di lavoro e il benessere di tutte le persone. Invece, oggi, queste tecnologie vengono impiegate per indebolire i servizi pubblici, promuovere contratti a zero ore, violare la privacy individuale e destabilizzare le democrazie del mondo, il tutto in nome del guadagno personale. L'innovazione non ha solo un tasso di progressione, ma anche una *direzione*. La minaccia posta dall'intelligenza artificiale e da altre tecnologie non risiede nella velocità del loro sviluppo, bensì nel modo in cui vengono progettate e utilizzate. La nostra sfida è quella di impostare la nuova rotta da seguire (Mazzucato, 2020, p. 37).

Sul potere tecnocratico opportunamente è intervenuta l'Unione Europea, pubblicando il 18 dicembre 2018 il Codice etico sull'IA, al quale hanno lavorato 52 esperti nominati dalla Commissione. Il Codice si basa su cinque principi: autonomia, non-maleficenza, beneficenza, giustizia, comprensibilità. Da tali principi scaturiscono i seguenti otto specifici divieti: di identificare gli individui senza il loro consenso; di procedere alla profilatura di categorie di soggetti da parte delle forze dell'ordine; di giungere al giudizio di persone tramite algoritmi che misurino la loro integrità; di impedire all'individuo di rivedere le proprie decisioni e quindi di interrompere il processo; di causare danni fisici e psicologici ad altri; di non consentire agli sviluppatori dell'algoritmo di poterlo modificare in caso di errore; di manipolare le persone con forme di «allucinazioni sociali»; di creare sistemi autocoscienti dotati di coscienza artificiali (Floridi, 2022, cap. IV).

Nel nostro mondo liquido di «individualismo rampante» Bauman ci ha rivelato la fragilità dei legami affettivi. Anziché parlare di «rapporti» e «relazioni», uomini e donne parlano sempre più spesso di «connessioni» o di

«essere connessi», di «rete». Le connessioni sono «relazioni virtuali», a differenza delle «relazioni vere», «sono facili da instaurare e altrettanto facili da troncarsi». Si tende a sostituire le partnership con le reti. «La facilità del disimpegno e l'interruzione su richiesta dei rapporti non riduce i rischi; semplicemente li distribuisce insieme alle angosce che li accompagnano – in modo diverso» (Bauman, 2007, pp. XII-XIII).

3. L'ontologia relazionale

La vulnerabilità è la cifra della natura relazionale dell'essere umano. Il pensiero sistemico-relazionale della complessità ha mandato in frantumi «l'idea dell'essere autonomo, distaccato e “autottimizzante”». Si può dire con Rifkin che «niente esiste isolatamente, come oggetto autonomo, anzi, tutto esiste solo in relazione “all'altro”» (Rifkin, 2011, p. 551).

Ricoeur parla del «tripode della passività e dunque dell'alterità» (Ricoeur, 1993, p. 432), quella del proprio corpo, quella dell'altro, quella della coscienza. La passività è implicita nell'esperienza del corpo proprio vivente, in quanto mediatrice tra il sé e il mondo, nella relazione di sé all'estraneo, all'altro da sé nell'esperienza intersoggettiva, e nel rapporto di sé a se stessi che è la coscienza. Le tre grandi esperienze di passività sono tre modalità di alterità, che, per non sopprimersi, diventando medesima di se stessa, va lasciata in uno stato di «dispersione» (ivi, p. 474).

L'essere nella sua struttura più profonda è essere-con e per-l'altro, non è un puro essere. Il puro essere, per Hegel, è il puro nulla. L'essere si manifesta nella sua realtà come *inter-essere*. Per poter esistere un granello di sabbia deve esistere tutto il mondo.

Essere è in realtà inter-essere. – annotiamo con il pensatore zen Thich Nhat Hanh – Non potete essere solo in virtù di voi stessi, dovete inter-essere con ogni altra cosa. Questa pagina è, perché tutte le altre cose sono. Proviamo a restituire uno degli elementi che la compongono alla sua fonte, restituiamo ad esempio al sole la sua luce. Esisterebbe ancora questo foglio di carta? No, senza luce solare niente può esistere. Se riassorbissimo il taglialegna nei suoi genitori, di nuovo nessun foglio di carta. La realtà è che questo foglio di carta è fatto di «elementi di non carta». Se restituiamo tutti gli elementi di non-carta alla loro origine, non ci sarà più alcun foglio di carta. [...] Questo foglio, così sottile, contiene tutto l'universo (Thich Nhat Hanh, 1989, pp. 14-15).

Tutto ciò che è riceve esistenza e non può essere inteso adeguatamente nel suo senso se non nel sistema di relazioni che lo costituiscono e lo fa essere

quello che è. Anche dalla meccanica quantistica emerge la prospettiva relazionale. È proprio tale interdipendenza tra le cose e l'interesistenza tra gli uomini il fondamento dell'etica.

Alle riflessioni di Thich Nhat Hanh, che rivelano l'intima costituzione relazionale del mondo, sociale e non, fanno eco nella cultura occidentale le parole, tratte dalle *Devozioni* del poeta John Donne, che ci aiutano a pensare la vita umana come una profonda e significativa rete di relazioni e di esseri interesistenti: «Nessun uomo è un'isola, in sé completa: ognuno è un pezzo del continente, una parte della terra. Se una zolla viene portata via dall'onda del mare, l'Europa ne è diminuita. [...] Ogni morte d'uomo mi diminuisce, perché io partecipo dell'umanità. E così non mandare mai a chiedere per chi suona la campana: essa suona per te».

L'empatia afferma il primato della relazione rispetto alla sostanza, annottiamo con Mancuso, «contrariamente a quanto ritiene la maggioranza della tradizione filosofica occidentale, almeno a partire da Aristotele che pone la sostanza come prima categoria dell'essere» (Mancuso, 2022, p. 178)¹.

La relazionalità non è un accidente, è costitutiva dell'essere, è ontologica (Bellino, 1997, 2013, capp. 1, 6, 8; Donati, 2024).

La vita stessa è apertura, comunicazione, relazione. «Tutto quello che vive / non vive solo / né per se stesso» (William Blake). La morte è, infatti, «irrelazione», come osserva Virgilio Melchiorre (1998, p. 121). «Nulla di ciò che è può bastare a se stesso», afferma Maria Zambrano (2000, p. 109).

Nella storia della filosofia l'essere-con è stato subordinato all'essere. Per Jean-Luc Nancy, l'essenza dell'essere è, ed è soltanto, una *co-essenza*. «Se l'essere è l'essere-con è il “con” a fare l'essere, e non viene aggiunto all'essere. È come in un potere collegiale: il potere non è esterno ai membri del collegio, né interno a ciascuno di loro, ma consiste nella collegialità in quanto tale. Non si tratta dunque dell'essere in prima battuta, cui si aggiunge il “con”, ma del “con” al cuore dell'essere» (Nancy, 2001, p. 45).

L'*ergo sum* cartesiano diventa l'*ergo cum* relazionale. L'essere è coesistente. Il noi precede l'io. L'individualismo ci illude che possa esistere l'es-

¹ Contrariamente anche alla tradizione biblica, la cui divinità dichiara “Io sono” in senso assoluto, e il cui popolo “eletto” è separato dagli altri popoli in senso altrettanto assoluto. Sostenere il primato della relazione rispetto alla sostanza «significa sostenere che ogni ente deriva da una serie di relazioni, ed è, e consiste, come insieme dinamico di relazioni». Il primato della sostanza rispetto alla relazione concepisce gli enti come sostanze autonome, «ogni singolo ente come un'unità definita a mo' di sistema chiuso. In realtà, ognuno di noi è un sistema aperto. È un *sistema*, cioè un centro consapevole dotato di forma e di organizzazione; ma *aperto*, cioè non autoreferenziale ma riferito ad altro; anzi, con un tale livello di relazionalità che lo fa dipendere dalla logica relazionale e subire continue modifiche, sia in positivo sia in negativo, in ordine alla propria stabilità» (Mancuso, 2022, pp. 178-179).

sere umano indipendente, fuori da ogni cultura, da ogni rapporto di dipendenza o di interdipendenza con gli altri. È nella relazione col mondo e con coloro che ci circondano che si costruisce la nostra identità personale.

4. *L'homo empathicus*

Viviamo in un mondo sempre più interconnesso. Condividiamo lo stesso pianeta e siamo coinvolti in comuni problemi. Siamo una comunità di destino. Solo un'azione comune e la consapevolezza collettiva di affiliazione con l'intera biosfera potrà assicurarci un futuro.

Scrivono Rifkin con toni profetici che ci stiamo evolvendo verso l'*homo empathicus*. «La civiltà dell'empatia è alle porte. Stiamo rapidamente estendendo il nostro abbraccio empatico all'intera umanità e a tutte le forme di vita che abitano il pianeta» (Rifkin, 2011, p. 570). Ci stiamo risvegliando come specie «alla coscienza biofilica, al sentimento e all'esperienza dell'intimità universale, dell'essere tutt'uno con la forza vitale della Terra» (Rifkin, 2022, p. 361). Questa volta il salto empatico biofilico è «una scelta autocoscienza di tornare a partecipare, appieno e senza riserve, con il resto della vita sul pianeta, ovvero di tornare all'esperienza dell'intimità universale» (ivi, p. 363).

Si parla anche di empatia interspecifica, che consiste nel percepire la sofferenza degli animali. L'empatia è la comprensione del vissuto dell'altro, per dirla con Edith Stein, è «fonte di conoscenza dell'esperienza vissuta altrui» (Stein, 1985, p. 65). I neuroni specchio, scoperti da Rizzolatti, sono considerati i «neuroni dell'empatia», costituiscono il fondamento neurobiologico dell'empatia. L'impulso empatico è anche il mezzo biologico per promuovere la comunicazione (De Waal, 2008, p. 50).

L'empatia è l'esperienza che ci mette di fronte all'altro come altro, alla sua unicità e differenza. Non è un sentimento di simpatia o di compassione. Non produce somiglianze o sintonie, ma movimenti imprevisti e diversificati verso i nuovi pensieri e desideri generati dall'incontro fra due esseri umani. Proprio la diversa qualità delle relazioni porta in primo piano modalità dell'esperienza empatica, come l'*empatia senza simpatia* e l'*empatia negativa*, rimaste fin qui ai margini della riflessione. Esse rappresentano una chiave essenziale per mettere a fuoco e definire il ruolo dell'empatia nei vari contesti socio-culturali ed esistenziali (Boella, 2018; Marta e Alfieri, 2019).

5. Empatia e benevolenza

Se «all'inizio è la relazione» (Buber, 1993, p. 72), come afferma anche Martin Buber, la morale «non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima» (Lévinas, 1980, p. 313), sostiene Emmanuel Lévinas. Il primato dell'etica è il primato della relazione tra uomo e uomo, irriducibile ad ogni forma di neutralizzazione e di riduzione dell'Altro al Medesimo.

«La persona non è l'essere, ma il movimento dell'essere verso l'essere; essa non acquista consistenza che nell'essere cui aspira: senza questa aspirazione – ha scritto Mounier – si disperderebbe (Müller-Frieffels) in “soggetti momentanei”» (Mounier, 1964, p. 103).

Scrivendo Sartre, riferendosi alla prima rivelazione d'altri come sguardo:

L'altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono. Mi fa essere, e con questo, mi possiede, e questo possesso non è nient'altro che la coscienza di possedermi. Ed io, nel riconoscimento della mia oggettività, sento che egli ha questa coscienza. Come coscienza, l'altro è per me insieme ciò che mi ha rubato il mio essere e ciò che fa in modo che «vi sia» un essere che è il mio essere (Sartre, 1997, p. 414).

La crescita della persona è in rapporto all'entità onto-assiologica dell'altro. Per questo sant'Agostino afferma che l'uomo diventa ciò che ama. La relazione è anche e soprattutto una relazione onto-assiologica; se non fosse tale, il mondo sarebbe dominato dall'identico, dall'omogeneo.

Un mandriano il quale (se questo fosse possibile) – scrive Kierkegaard – è un io di fronte alle vacche, è un io molto basso; un sovrano che è un io di fronte ai suoi servi, lo stesso; e in fondo nessuno dei due è un io – in ambedue i casi, manca la misura. Il bambino che finora ha avuto soltanto la misura dei genitori, diventa un io quando, da uomo, riceve come misura lo Stato; ma che accento infinito cade sull'io nei momenti in cui ottiene come misura Dio! (Kierkegaard, 1972, pp. 662-663).

Per trovare la misura dell'io, come insegnano Kierkegaard e il personalismo comunitario,

bisogna domandare che cosa è ciò di fronte a cui esso è io; e questa è, d'altra parte, la definizione della “misura”. Come si possono addizionare soltanto grandezze omogenee, così ogni cosa è qualitativamente ciò che, qualitativamente, con cui viene misurata; e ciò che, qualitativamente, è la misura, eticamente è la sua meta; viceversa la misura e la meta sono qualitativamente ciò che una cosa è (ivi, p. 663).