

EMPATIA: DESTINAZIONI E APORIE DI UN MOTO A LUOGO

Andrea Pinotti - andrea.pinotti@unimi.it

Università di Milano

Abstract

In my paper I will explore the epistemological implications of the etymological origin of the term "Empathy" (en-pathos), meaning a movement performed by a subject towards and into another subject. Such a movement produces paradoxical hyper-subjectivist effects supporting a hydraulic model of transfer or projection. While criticizing such a paradigm, I will consider alternatives suggested by transcendental aesthetics, phenomenology, theoretical biology and robotics, addressing some fundamental articulations of the empathic experience: person-person; person-object; animal-animal; animal-person; person-cyborg; cyborg-cyborg.

Keywords

empathy - Einfühlung - transcendental aesthetics - theoretical biology - cyborg.

1. Uomini e cose

La nozione di empatia sta conoscendo in questi anni un vero e proprio revival: grazie soprattutto agli stimoli provenienti dalle ricerche neuroscientifiche avviatesi a partire dai primi anni Novanta presso l'Università di Parma (cfr. Rizzolatti & Sinigaglia, 2006; Gallese, 2001; 2005; 2006a) intorno ai cosiddetti "neuroni specchio", si è ridestata l'attenzione per questa forma dell'esperienza intersoggettiva (ma anche relativa al rapporto soggetto-oggetto), fino al punto da collocarla al centro di una generale teoria dell'esperienza e dell'esistenza contemporanea. Eloquenti a tal riguardo sono i recenti volumi di Jeremy Rifkin (2009) e di Frans de Waal (2009): volumi che, pur nella diversità delle visuali adottate, condividono un approccio "ecosistemico", volto cioè a considerare i rapporti empatici nel quadro di una complessiva interrelazione ecologica della specie umana con l'ambiente, gli esseri viventi tutti, le risorse e il pianeta nella sua totalità.

Sotto questo rispetto, se paragonato alla precedente stagione aurea dell'empatia – quella che contrassegnò, soprattutto nei paesi di lingua tedesca, la filosofia e le scienze umane fra la seconda metà dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento –, l'attuale revival appare ancor più ampliare lo spettro dei fenomeni interpretabili alla luce dell'empatizzazione: se allora l'empatia era stata considerata la chiave con la quale dischiudere i più intimi segreti psicologici delle relazioni interpersonali e dei nostri rapporti con gli oggetti inanimati (in primo luogo con le opere d'arte), ora ci troviamo di fronte addirittura a un'interpretazione che addita l'urgenza di adottare e implementare uno stile di vita empatico per scongiurare l'autodistruzione del pianeta e l'estinzione della vita stessa.

In particolare de Waal, per ovvi motivi connessi alla sua prospettiva di primatologo, deve necessariamente porre il problema della presenza di relazioni empatiche nel mondo animale (innanzitutto fra conspecifici, quindi fra animali appartenenti a specie differenti), e fra animali ed esseri umani. Tale problema riattiva e riaccutizza una questione che era ben nota ai teorici ottocenteschi e primonovecenteschi dell'empatia, e che può essere compresa a partire da un esame preliminare dell'etimologia del termine: *en-pathos* (come pure accade per il tedesco *Ein-fühlung*) allude a un movimento, a un "moto a luogo" in virtù del quale il soggetto empatizzante si trasferisce nel soggetto o nell'oggetto empatizzato, e può sentire – nel duplice e interrelato senso di "provare sensazioni" e "provare sentimenti" – come se fosse quell'altro soggetto o quell'oggetto: è quell'esperienza che il linguaggio comune caratterizza come il "mettersi nei panni degli altri" (*in someone's shoes* come preferiscono gli inglesi), e che una certa letteratura psicologica (cfr. ad esempio Batson *et al.*, 1997; Davis *et al.*, 2001)

contrassegna come *perspective-taking*, decentramento dell'io e assunzione della prospettiva altrui sul mondo.

Questo si potrebbe definire il grado zero dell'esperienza empatica, ma a partire da tale grado cominciano subito i problemi. Innanzitutto, il moto a luogo ci si presenta nella sua metaforicità: non penetro evidentemente alla lettera nell'altro: né nel suo corpo, né nel suo cervello, né nel suo "cuore" (forse nella sua mente? È quello che certi modelli di empatia come *mind-reading* sembrerebbero ipotizzare). Ma, avvisati dalla metaforologia di Hans Blumenberg (1960), sappiamo bene che non ci possiamo serenamente sbarazzare di un problema dicendo che è solo una metafora: piuttosto il contrario, la metaforica con cui viene espressa il senso di una determinata esperienza è la figura (il figurato) fondamentale nella quale quell'esperienza può assumere il suo senso e, alla lettera, configurarsi.

Quel moto a luogo dunque fa problema. Non è, tanto per cominciare, univoco: tradotto nei termini del *perspective-taking*, questa assunzione di prospettiva come se ci trovassimo all'interno dell'altro – cioè, appunto, questa assunzione della prospettiva dell'altro – è sì, necessariamente, un decentramento del nostro io, che tuttavia può avvenire secondo gradi e modalità differenti: ipotizziamo che io incontri un caro amico che ha appena perduto l'unico figlio che aveva. Come può delinarsi il mio tentativo di *perspective-taking*? In molte sfumature differenti, ma principalmente articolate in due posizioni: cerco di immaginare, come se fossi il mio amico, che cosa deve sentire dopo quella morte, come il mondo e la vita gli possano apparire a valle di quella tragedia; oppure provo a immaginare come mi sentirei io, come sarebbero la mia vita e la mia esistenza, se dovesse capitarmi quel che è capitato a lui. Nelle sue diverse modalità immaginative (vincolate a differenti condizioni esistenziali: ho anch'io un figlio unico; ho più di un figlio; non ho figli), questa seconda posizione, pur essendo come la prima contrassegnata da un moto a luogo, è molto meno decentrata e conserva un decisivo riferimento all'ego.

Proprio riguardo a questo ineliminabile riferimento all'ego, se ci rivolgiamo alla tradizione fenomenologica, che ha indagato in lungo e in largo la questione dell'esperienza empatica – a partire dal suo fondatore Husserl (che, pur accogliendo dalla psicologia sua contemporanea il termine tecnico *Einfühlung*, lo considerava un'«espressione sbagliata»: 1914-1915), passando per i suoi allievi come Moritz Geiger (1911a, 1911b) o Edith Stein (1917), fino ad arrivare agli sviluppi ontologici di Merleau-Ponty (1964) –, troviamo che è proprio quel moto a luogo a fare problema: manifestandosi vuoi come un proiettarsi, vuoi come un introdursi, può finire per trasformarsi in una colonizzazione dell'altro, in una sua riduzione al soggetto empatizzante, che manca di rispetto all'irriducibile alterità dell'altro, tale appunto in quanto

mai immediatamente presente a me in quella che Husserl chiama la sua «sfera primordiale».

Comprendiamo così le numerose prese di posizione contro l'empatia che hanno punteggiato la storia del movimento fenomenologico: ad esempio da parte di Max Scheler (1923) e di Alfred Schütz (1932). Se il primo respinge l'idea di empatia come "immedesimazione" proprio sulla base del fatto che nel processo immedesimativo viene meno la differenza fra me e l'altro, e dunque non può affatto esser compresa e descritta la nostra esperienza dell'estraneità, il secondo pone alla base della propria sociologia trascendentale il postulato in virtù del quale i vissuti dell'alter-ego non ci sono immediatamente accessibili. Muovendo da premesse fenomenologiche, ma approdando a orizzonti ormai extra-fenomenologici, tanto Paul Ricœur (insistendo sul tema del "rispetto": 1954; 1990) quanto Emmanuel Lévinas (concependo l'esperienza dell'altro come irruzione traumatica e conflittuale: 1987; 1991) rincareranno la dose, sottolineando che – pur con tutte le sue cautele critiche nei confronti dei processi immedesimativi – la stessa fenomenologia non può aspirare a guadagnare un'autentica comprensione dell'alterità dell'altro in quanto costitutivamente vincolata alla centralità dell'ego in virtù della sua egologia trascendentale e dell'intenzionalità come pietra angolare della stessa prospettiva fenomenologica.

Se possibile, il problematico moto a luogo che abbiamo visto essere implicato nell'etimo stesso del termine "empatia" si fa ancor più problematico nelle teorie che si sono occupate della relazione empatica nei confronti degli oggetti: avvertire una cosa inerte come se fosse dotata di una propria dinamicità (lo sveltare della facciata di una cattedrale, la fuga delle colonne di un portico, l'ergersi di una vetta montana: "empatia di attività" o *Tätigkeitseinfühlung*); oppure una cosa inanimata come se fosse dotata di anima, carattere, personalità (un colore allegro, un paesaggio malinconico: "empatia di stati d'animo" o *Stimmungseinfühlung*: cfr. Geiger, 1911a). Prima o poi, sostanzialmente la stragrande maggioranza dei teorici è finita per adottare quello che potremmo definire un paradigma "idraulico": il moto a luogo viene cioè interpretato come un trasferimento di senso, un travaso – sul modello dei vasi comunicanti –, tramite il quale il soggetto ritrova nell'oggetto quel che egli stesso vi aveva (inconsapevolmente) proiettato e che ora sembra provenirgli dall'oggetto come dalla propria fonte originaria. Il paesaggio, per limitarci all'esempio più lampante, mi appare malinconico non perché lo sia di per sé, ma perché in realtà riflette quella malinconia che appartiene al mio personale stato d'animo e che io stesso vi ho trasferito. Questo modello è stato a buon diritto aspramente criticato – a partire da una condivisa prospettiva oggettualistica – tanto dalla fenomenologia (Geiger, 1911b) quanto dalla psicologia della Gestalt (Arnheim, 1949, 1954), in quanto, concependolo come mero recipiente neutro e vuoto, finisce per negare all'oggetto, nel nostro esempio al paesaggio, una sua propria originaria espressività, un carattere proprio radicato come in un *fundamentum in re*.

Se su questo punto mettiamo a confronto due autori rappresentativi ma fra loro per altri versi molto differenti – Robert Vischer e Theodor Lipps (l'uno più incline a imprimere una curvatura somatica alla propria concezione dell'empatia, l'altro più spiritualistico) – possiamo facilmente reperire in entrambi all'opera il modello idraulico: *Einfühlung* «è un inconscio trasferimento [*Versetzen*] della propria forma corporea, e quindi anche dell'anima, nella forma dell'oggetto" (Vischer, 1872: 42). «Io oggettivo o proietto me stesso nell'oggetto», «riempio ovunque la natura di impulsi, attività e forze» (Lipps, 1908: 185). Ma particolarmente interessante è il fatto che entrambi sembrano aver oscillato in modo caratteristico su questo punto, come se fossero seppur oscuramente consapevoli della problematicità di un approccio così radicalmente soggettivistico: «Il colore blu – scrive Vischer –,

con le sue onde lunghe e quiete, ci riempie di una dolce nostalgia». E ancora: «L'impronta di un fenomeno – schiacciata o eretta, inclinata o spezzata – ci riempie con un corrispondente tono umorale di avvillimento o depressione spirituale, di arrendevole dolcezza o di dissidio» (Vischer, 1872: 71). Dal canto suo, Lipps non solo riconosce che l'oggetto esige da me un certo tipo di comportamento (una semplice linea, per esempio, pretende da me che io la percepisca come essa è), ma sembra anche e soprattutto significativamente incerto su quale sia il caso corretto retto dalle forme verbali "empatizzare" ed "empatizzarsi" (*einfühlen*, *sich einfühlen*): quando vedo un corpo che si muove, «empatizzo in esso [*in ihn*]]» o «sento in esso [*in ihm*]]» la tendenza a procedere in quella direzione (Lipps 1908: 185). *In ihn*, moto a luogo con l'accusativo, conferma la direzionalità proiettiva che, prendendo le mosse dal soggetto, si introduce nell'oggetto; ma *in ihm*, stato in luogo con il dativo, comporta per contro che il soggetto trovi già nell'oggetto, e in esso fondata, la sua propria dinamicità.

Si tratta di un'incertezza feconda, che nel quadro di un paradigma sostanzialmente ipersoggettivistico consente di mantenere aperto uno spiraglio a una concezione meno grossolanamente squilibrata dell'empatia, tale per cui l'altro polo della mia empatizzazione (l'altro soggetto o l'oggetto) non è ridotto a mero contenitore delle mie proiezioni, a mero destinatario dei miei moti a luogo psicologicistici, ma viene rispettato nella sua alterità e garantito nei suoi diritti come un polo con il quale il polo che io sono può entrare in risonanza, più o meno consonante, più o meno dissonante.

2. Uomini e topi

L'istanza del riconoscimento dell'alterità si riaffaccia, *mutatis mutandis*, in quelle declinazioni dell'empatia che riguardano il mondo animale, nei rapporti fra animali della stessa specie, di specie differenti, e con quella specie particolare che è l'essere umano. Datano agli anni Cinquanta del secolo scorso i primi esperimenti predisposti al fine di provare la capacità dei topi di empatizzare con loro conspecifici in caso di situazioni fisicamente dolorose (Church, 1959). I topi in questione erano stati addestrati a premere una leva per ottenere del cibo. Ma quando l'azionamento della leva venne collegato anche alla liberazione di una scarica elettrica che andava a colpire altri topi nella gabbia adiacente, i roditori finirono per privarsi del cibo onde evitare di far soffrire i loro compagni.

I risultati di questo esperimento sembrerebbero segnare un punto a favore degli ottimisti in quella diatriba che, nella storia delle teorie dell'empatia, oppone i partigiani dell'altruismo ai paladini dell'egoismo. Facciamo del bene agli altri per il loro bene (Batson, 1991; Hoffman, 1991) o per il nostro (Schaller & Cialdini, 1988), per sollevarci cioè dallo stress procuratoci dall'esperienza della sofferenza altrui? Guardando a certi clamorosi comportamenti del mondo animale – ad esempio ai suggestivi casi descritti da Bekoff (2007), relativi all'empatia non solo intraspecifica, ma anche interspecifica (cuccioli di antilope adottati da leonesse, naufraghi soccorsi da delfini), saremmo tentati di accogliere senza riserve la tesi evolucionistica sostenuta da de Waal alla fine del suo libro, secondo la quale l'empatia «è stata selezionata nel corso dei secoli, cioè testata sempre di nuovo rispetto al suo valore per la sopravvivenza» (2009: 358), per la conservazione e la riproduzione della vita in ambito non solo intraspecifico, ma persino interspecifico: animali altruisti, dunque, più che geni egoisti alla Dawkins (1976), sembrerebbero caratterizzare l'evoluzione delle specie.

Non dovremmo tuttavia trascurare di dare ascolto a voci meno ottimistiche (cfr. Baron-Cohen, 2011), che ci ricordano che l'empatia non va *eo ipso* identificata senza resti con l'empatia po-

sitiva (come troppo spesso, e di frequente con toni buonistici, oggi da più parti si tende a fare), poiché empatico è anche l'atteggiamento del carnefice che, al fine di torturare nel modo più efficace la sua vittima, deve assumerne la prospettiva psicossomatica. Ed empatica – come suggeriscono Bergson (1907) e, nella sua scia, Scheler (1923) – è quella sorprendente capacità della vespa ammotifila (evidentemente priva di nozioni neuroanatomiche) di immedesimarsi nell'organizzazione nervosa del bruco per dirigere il proprio pungiglione verso alcuni specifici gangli in modo da non uccidere subito la preda, limitandosi a paralizzarla per poter offrire una riserva di carne fresca alle proprie larve, che vengono depositate all'interno dello stesso corpo del bruco. Si profilerebbe qui una forma radicale e incarnata di *perspective-taking*: un'istintiva intenzionalità capace di identificazione con il (o almeno di simulazione virtuale del) corpo estraneo.

Ma torniamo a concentrarci sulla relazione empatica fra animali ed esseri umani. Oliver Sacks (1995) ha fatto conoscere al grande pubblico il caso di Temple Grandin, una zoologa affetta da autismo che ha saputo fare tesoro di lunghi e complessi studi relativi alla sfera emotiva degli animali per elaborare una concezione del rapporto uomo-animale in cui come umani siamo invitati a metterci nella prospettiva degli animali, e a non appiattire il loro mondo affettivo sul nostro (Grandin & Johnson, 2009). Il discorso della Grandin è interessante non solo perché presenta il caso di un soggetto autistico che ha trovato stimoli e sostegni in una relazione empatica con il mondo animale – sui nessi tra deficit empatico e insorgenza dell'autismo si vedano le differenti posizioni di Frith (1989) e Baron-Cohen (1995) da un lato, di Gallese (2006b) dall'altro –, ma anche perché solleva un'implicazione epistemologica e persino ontologica generale: possiamo davvero metterci nei panni di un animale? E loro possono mettersi nei nostri?

In un breve quanto suggestivo testo il pittore Franz Marc (1910) auspicava la possibilità di una «empatizzazione pantheistica [*pantheistisches Sichhineinfühlen*] nel mondo animale, permessa da un radicale decentramento dell'artista e da una potente spersonalizzazione della pittura che consentisse la rappresentazione dell'animale nel modo in cui esso stesso si sente, e del mondo che lo circonda a partire dalla sua, e non dalla nostra, prospettiva: dipingere dunque il mondo come lo vede una tigre o un cavallo, un capriolo o un cane.

Negli anni Settanta del secolo scorso, due celebri articoli hanno efficacemente perimetrato la questione, sollevando domande fra loro per certi versi complementari: *Che effetto fa essere un pipistrello?* si chiedeva Thomas Nagel (1974), cercando di capire in che modo noi umani possiamo render conto delle modalità di stare al mondo e di avere un mondo proprie di esseri viventi sensorialmente organizzati secondo strutture molto diverse dalle nostre. *Does the chimpanzee have a theory of mind?* Si domandavano per contro David Premack e Guy Woodruff (1978), descrivendo il modo in cui un gruppo di scimmie, guardando in video degli umani impegnati nella soluzione di vari compiti, attribuisce loro intenzioni e credenze e persino suggerisce possibili direzioni di *problem-solving*.

Ma uno sguardo alla storia della biologia teoretica ci ricorda che pioniere (forse a tutt'oggi insuperato) in questo campo fu il barone Jacob von Uexküll. Il suo pensiero è particolarmente fecondo perché attraversato da una serie di tensioni irrisolte, che fanno risaltare la paradossalità dell'empatia uomo-animale in tutta la sua inemendabile contraddizione. Presupposto fondamentale della concezione uexkülliana della vita animale è l'idea di una «*subjektive Biologie*» (1907: 143), da intendersi nella duplice accezione di una scienza biologica in cui soggetti sono tanto i soggetti che la praticano (gli scienziati della vita) quanto i soggetti che ne costituiscono l'oggetto di indagine (gli animali).

Ognuno di questi soggetti è vincolato a determinate condizioni di possibilità sensoriali, dipendenti dalla sua organizzazione specifica: pur vivendo nel medesimo mondo – ad esempio un corallo, una stella di mare, un riccio, uno squalo nel medesimo mare –, ciascun animale percepisce di quel mondo solo quello che gli è concesso dal suo *Bauplan* e in particolare dai suoi organi sensoriali, che fungono da filtri apriori della sua esperienza sensibile; e ciascun animale modifica quel mondo solo per quanto gli è concesso dai propri organi effettori. In una prospettiva che congiunge la monadologia leibniziana all'estetica trascendentale kantiana (opportunamente pluralizzata), Uexküll può così icasticamente descrivere ogni specie come rinchiusa all'interno di una «bolla di sapone» (cfr. 1922), l'ambiente animale (*Umwelt*), composto dal mondo percepibile (*Merkwelt*) e da quello modificabile attraverso le azioni dell'animale stesso (*Wirkwelt*): una bolla che non potrà mai essere varcata poiché coincide con le condizioni di possibilità della specie stessa.

Lungi da qualsivoglia forma di antropomorfismo, che finirebbe per commisurarli a metri estranei, gli zoologi devono piuttosto indagare gli organismi animali *iuxta propria principia*. Uexküll ha strenuamente lottato contro i pregiudizi antropocentrici fin dalla problematizzazione della terminologia biologica: dapprima proponendo una «nomenclatura biologica oggettiva» che sostituisse ad esempio «vista» e «olfatto» rispettivamente con «fotorecezione» e «stiborecezione»; poi significativamente preferendo una nomenclatura «riferita al soggetto» e alla sua organizzazione specifica: a dire che l'oggettività non coincide con la neutralità (peraltro impossibile a conseguirsi), ma si accosta asintoticamente attraverso il riconoscimento della pluralità delle soggettività e delle rispettive organizzazioni (Brock & Uexküll, 1935).

Come si delineano però i rapporti, innanzitutto percettivi, fra le differenti specie? Uexküll immaginare una scala di osservatori disposta come una serie di *matrioske* l'una dentro l'altra: gli animali superiori sono in grado di abbracciare gli ambienti di quelli inferiori, ma a questi non è concesso percepire realtà ambientali più complesse (1909: 278-282). Solo alla Natura è concesso di «abbracciare armoniosamente in un unico sguardo» (1922: 56) le differenti specie, come se si trattasse di un *panopticon* meta-animale per il quale ogni limitazione specifica è trasparente, e nessuna lo vincola. Ma è difficile sottrarsi all'impressione che questa Natura sia ogni tanto volentieri fatta coincidere da Uexküll con l'essere umano stesso, finendo così per far rientrare dalla finestra quell'antropocentrismo cacciato dalla porta. Come possono mai risultare accessibili le visioni del mondo di una mosca, di una lumaca, di una cozza all'essere umano? Questi, animale supremo e iper-matrioska, accede a quegli ambienti più percettivamente e biologicamente semplici grazie a un processo di progressivo impoverimento di sé: in particolare, tramite la progressiva superposizione di una serie di retini a un'immagine fotografica – presa come equivalente al dato visivo umano – che ne impoverisce la risoluzione (Brock & Uexküll, 1927; Uexküll, 1934).

Ecco tendersi, nel ricorso a questo espediente tecnico tanto ingegnoso quanto ingenuo, la contraddizione fra un'aspirazione rigorosamente monadologica e anti-anthropocentrica e una tentazione antropomorfa, per di più affidata a un dispositivo tecnologico umanamente disumano come la macchina fotografica. Lo stesso Uexküll non è privo di perplessità al riguardo, e qua e là sembra affiorargli sotto la penna una consapevolezza dell'aporia epistemologica, ad esempio là dove ammette che strumenti come appunto la macchina fotografica o il microscopio, pur consentendo in quanto protesi percettive la visione di realtà impercipienti a occhio nudo, «nella loro modalità costruttiva risultano sempre e comunque vincolati alla nostra capacità percettiva umana» (1922: 73). Ma in ultima analisi il barone lituano sembra voler concedere all'essere umano il permesso di sbirciare in via

eccezionale nelle bolle di sapone degli altri organismi, immedesimandosi nelle loro visioni del mondo. Un suo ammiratore, il grande zoologo Adolf Portmann, ha espresso questa tensione in una formula molto efficace, parlando della riflessione uexkülliana come del tentativo di «fondare oggettivamente la sfera della soggettività» per salvaguardare la «confrontabilità tra l'esperienza animale e la nostra» (1961: 255).

3. Uomini e macchine

Se ci siamo soffermati sul caso di Uexküll è perché nelle sue aporeticità esso risulta particolarmente utile a rappresentare i paradossi – in fondo trascendentali perché pertinenti alle condizioni di possibilità – della percezione e dell'empatizzazione a livello interspecifico. In particolare il suo far ricorso al dispositivo tecnico del fotografico – insieme squisitamente umano e non-umano – ci introduce efficacemente alla terza e ultima sezione del nostro percorso, quella relativa al rapporto empatico con il mondo delle macchine e dell'artificialità.

A stroll through the worlds of animals and men è la traduzione inglese del titolo di uno dei libri divulgativi più fortunati di Uexküll (1934b). E *A stroll through the world of robots and animals* è il titolo – volutamente uexkülliano – di un lavoro di Ziemke e Sharkey (2001) nel quale i due autori tentano di applicare le concezioni dello zoologo lituano al mondo dei robot adattativi e della vita artificiale, cioè a una classe di oggetti che sono sì artificiali ma che tuttavia, in quanto dotati di sensori e di motori (ricordiamo la coppia uexkülliana di *Merkwelt* e *Wirkwelt*), sono capaci di interagire col proprio ambiente, imparando da esso (perché ne vengono affetti e modificati) e modificandolo a loro volta. «Agenti autonomi», «organismi artificiali», «animats» («artificial animals»), «biorobots»: sono solo alcune delle designazioni correnti (non poche ossimoriche) impiegate per indicare tali «creature». A differenza delle macchine tradizionali e dei programmi tipo quelli dei computer, eteronomi in quanto in ultima analisi derivano le loro capacità semiotiche e semantiche dagli esseri umani che li progettano e che li utilizzano, i sistemi biorobotici apprendono dal loro ambiente, si evolvono, si auto-organizzano in modo autonomo, mimando i processi biologici.

A tal riguardo sono particolarmente stimolanti per una teoria “CMC” dell'empatia i progetti di androidi, quale ad esempio quello realizzato nel 2010 da Hiroshi Ishiguro, Geminoid-F, una giovane donna capace di modulare l'espressione del viso e l'intonazione della voce a diverse espressioni emotive (si veda il sito www.geminoid.jp e Sakamoto & Ishiguro, 2009). In una pièce teatrale intitolata *Sayonara* e presentata in quello stesso anno per la regia di Oriza Hirata, Geminoid-F compare come personaggio che si prende cura di una donna malata di cancro (ripudiata dalla propria famiglia) casualmente incontrata per strada (l'attrice Bryerly Long): se pensiamo che *counselling* e *care-giving* sono le pratiche in cui più si fa appello alle capacità empatiche dei soggetti, comprendiamo subito la provocante attualità di questa badante umanoide, la cui disponibilità alla cura degli umani sembra poter sfidare quell'effetto “Uncanny Valley” descritto ormai più di quarant'anni fa dall'ingegnere robotico Masahito Mori (1970). Secondo Mori, un essere artificiale risulterà tanto più familiare quanto più simile all'uomo sarà il suo aspetto esteriore; se tuttavia diventerà *troppo* simile all'uomo, si verificherà un crollo repentino dei valori di familiarità, che torneranno a crescere solo allorché l'androide sarà così simile all'uomo da risultare *indistinguibile* rispetto a esso (cfr. Misselhorn, 2009; MacDorman, 2005; Conte, 2011-12). Per come *Sayonara* ce la presenta, Geminoid-F sembra indistinguibile da un essere umano non solo fisiognomicamente, ma anche e soprattutto sotto il profilo della agency e delle relazioni empatiche (si vedano i dati

relativi all'interazione umana col modello Geminoid-HI 1 presentati in Becker-Asano *et al.*, 2010).

Se l'empatia è esperienza cruciale nei rapporti intersoggettivi, non meraviglia certo di trovarla là dove, come accade oggi, molta parte degli scambi interpersonali avviene in maniera informatizzata e digitale: *Empathy* è non a caso il nome di uno dei più diffusi programmi di instant messaging e, con buona pace degli apocalittici sempre pronti a stigmatizzare il declino dei valori e il tramonto dei bei tempi che furono, non vi è motivo di dubitare che, nella metamorfosi che ha subito e sta subendo a ogni livello la comunicazione nell'era di internet, anche l'empatia trovi il modo di riconfigurarsi in negli spazi dei social network come Facebook, MySpace o Twitter, o di trasmettersi magari tramite gli emoticons via sms o mms, o ancora di articolarsi nel rapporto fra l'utente e il proprio avatar, e fra gli stessi avatar, nel cyberspazio e negli ambienti virtuali alla Second Life. Con tutte le difficoltà costituite dal fatto che stiamo vivendo la cosiddetta terza rivoluzione industriale, e standoci dentro non possiamo sempre godere della necessaria distanza per mettere a fuoco i problemi, invece che lamentarsi della disumanizzazione dei rapporti sarebbe molto più utile cercare di descrivere le nuove possibilità di quella che Emma Rooksby (2007) ha definito «empatia in cmc» (*empathy in computer-mediated communication*).

Il mondo dell'arte e quello del cinema hanno già brillantemente esplorato questi territori che da qualche anno vanno sotto il titolo di *post-human* (cfr., fra gli ormai numerosi titoli, Marchesini, 2009). Senza qui risalire, per il primo, al mito di Pigmalione e, per il secondo, a *Metropolis* di Fritz Lang, ci limitiamo a menzionare rapidamente alcuni casi abbastanza recenti degni di considerazione empatica. Fra gli artisti performer, un posto di rilievo è senza dubbio occupato da Stelarc (<http://stelarc.org>), che al motto di «*The body is obsolete*» ha esplorato in lungo e in largo la sfera delle integrazioni protesiche, il mondo della robotica e della biotecnologia, i sistemi di realtà virtuale, per verificare le potenzialità dell'interrelazione uomo-macchina.

Fra gli ormai innumerevoli film, è ovviamente *Blade Runner*, girato da Ridley Scott nel 1982 (*Director's cut*, 1992; *The final cut*, 2007) e ispirato dal romanzo di Philip K. Dick *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?* (1968), a rappresentare il boccone più ghiotto, dal momento che ruota attorno all'empatia come discrimine fra essere umano e androide: il primo sarebbe in grado di empatizzare, il secondo no, e la differenza dovrebbe essere sperimentalmente stabilita dalla macchina del Voigt-Kampff, un test somministrato dall'unità speciale Blade Runner. Sappiamo bene come il film (al contrario del romanzo, del quale è una trasposizione genialmente infedele) finisca per sovvertire totalmente le proprie stesse premesse: molto più degli umani, sono piuttosto i temibili replicanti Nexus-6 a mostrarsi capaci di empatia, di eco-empatia persino, se pensiamo che il più pericoloso fra loro, Roy Batty, salva *in extremis* Rick Deckard (che pure intendeva “ritirarlo”) mentre cade dallo scivoloso tetto del Bradbury Building perché ama la vita in generale ancor prima di provare compassione per una vita in particolare: «Io non so – recita la voce fuori campo di Deckard (eliminata nelle edizioni successive alla prima del 1982) – perché mi salvò la vita. Forse in quegli ultimi momenti amava la vita più di quanto l'avesse mai amata. Non solo la sua vita; la vita di chiunque, la mia vita. Tutto ciò che volevano erano le stesse risposte che noi tutti vogliamo: da dove vengo? Dove vado? Quanto mi resta ancora?». Lo stesso Deckard peraltro si innamora, ricambiato, della bella replicante (e fino ad allora ignara di esserlo) Rachel. Tuttavia, giusto per complicare ulteriormente i livelli di interazione, a partire dal *Director's cut* (1992) prende sempre più piede il sospetto – alimentato soprattutto dalla scena del falso ricordo relativo al sogno dell'unicorno replicato *en raccourci* nell'origami confezionato dal poliziotto Gaff – che

lo stesso Deckard sia a sua volta, altrettanto inconsapevolmente, un replicante. Il che tornerebbe evidentemente a rimescolare le carte in senso anti-ibridativo e più reazionariamente interspecifico: allora Batty salva Deckard perché oscuramente sa che anch'egli è uno "skin job"; allora Deckard e Rachel si innamorano perché sono entrambi cyborg...

Con *Strange days* (1995) di Katryn Bigelow ci confrontiamo con la possibilità di un'empatia psicosomatica totale, compiutamente immedesimativa, con l'esistenza estranea: l'ex poliziotto e ora trafficante di video più o meno legali Lenny Nero viene a trovarsi al centro di un losco giro di *wire-trip clips*, registrazioni di esperienze estreme – stupri, omicidi – che tramite un apposito lettore possono essere rivissute dal fruitore non solo come immagini video, ma come repliche integrali, sinestesiche ed emotive.

Concludiamo con la saga di *Predator* (1987; sequels: *Predator 2*, 1990; *Predators*, 2010), che crediamo non sarebbe dispiaciuta a Uexküll, poiché pone un interessante problema percettologico: le riprese in soggettiva devono darci il mondo "visto" dall'alieno, la *Umwelt* e soprattutto la *Merkwelt* della specie *Yautja*; ma non possono naturalmente far altro che tradurla in elementi percepibili dall'occhio umano: la presunta "visione termica", che caratterizzerebbe la natura della percezione ottica aliena, deve necessariamente presentarsi sotto forma di sensazioni cromatiche comprese nello spettro teso fra infrarosso e ultravioletto. Quando – in una saga crossover che prende spunto da una serie di fumetti realizzata da Randy Stradley e che esiste anche nella forma del videogioco – *Predator* incontra *Alien* (*Alien vs. Predator*, 2004; *Aliens vs. Predator: Requiem*, 2007) e le due specie finiscono per ibridarsi nel "Predalien", abbiamo tre *Merkwelten* che si confrontano reciprocamente e a pari diritto, ma la possibilità di immaginarsi le modalità percettive delle altre due specie resta inaggiubilmente ancorata al modo umano di avere il proprio ambiente.

Bibliografia

- Arnheim, R. (1949). *La teoria gestaltica dell'espressione*. Trad. it. in *Verso una psicologia dell'arte*. Torino: Einaudi, 1969, (pp. 66-93).
- Arnheim, R., (1954). *Arte e percezione visiva*. Trad. it. della 2ª ed. 1974. Milano: Feltrinelli, 1981.
- Baron-Cohen, S. (1995). *L'autismo e la lettura della mente*. Trad. it. Roma: Astrolabio, 1997.
- Baron-Cohen, S. (2011). *La scienza del male. L'empatia e le origini della crudeltà*. Trad. it. Milano: Raffaello Cortina, 2012.
- Batson, C. D., Early, S., & Salvarani, G. (1997). Perspective taking: Imagining how another feels versus imagining how you would feel. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23, 751-758.
- Batson, C.D. (1991). *The altruism question*. Hillsdale (NJ): Erlbaum.
- Becker-Asano, C., Ogawa, K., Nishio, S. & Ishiguro, H. (2010). *Exploring the uncanny valley with Geminoid HI-1 in a real-world application*. In *IADIS International Conference on Interfaces and Human Computer Interaction*. Freiburg: IADIS Press, (pp. 121-128).
- Beer, Th., Bethe, A. & Uexküll, J. von (1899). *Vorschläge zu einer objectivierenden Nomenklatur in der Physiologie des Nervensystems*. In Uexküll (1980), (pp. 92-100).
- Bekoff, M. (2007). *La vita emozionale degli animali*. Trad. it. Bologna: Perdisa, 2010.
- Bergson, H. (1907). *L'evoluzione creatrice*. Trad. it. Milano: Raffaello Cortina, 2002.
- Blumenberg, H. (1960). *Paradigmi per una metaforologia*. Trad. it. Milano: Raffaello Cortina, 2009.
- Brock, Fr. & Uexküll, J. von (1935). *Vorschläge zu einer subjektbezogenen Nomenklatur in der Biologie*. In Uexküll (1980), (pp. 129-142).
- Church, R.M. (1959). Emotional reactions of rats to the pain of others. *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 52, 2, 132-134.
- Conte, P. (2011-2012). Unheimlich. Dalle figure di cera alla Uncanny Valley, *Psicoart*, 2, 1-21.
- Davis, O.L., Yeager, E.A. & Foster, S.J. (eds). (2001). *Historical empathy and perspective taking in the social studies*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Dawkins, R. (1976). *Il gene egoista*. Trad. it. Milano: Mondadori, 2009.
- De Waal, F.B.M. (2009). *L'età dell'empatia. Lezioni dalla natura per una società più solidale*. Trad. it. Milano: Garzanti, 2011.
- Frith, U. (1989). *L'autismo*. Trad. it. Roma-Bari: Laterza, 2008.
- Gallese, V. (2001). The "Shared Manifold" Hypothesis. *Journal of Consciousness Studies*, 8, 5-7, 33-50.
- Gallese, V. (2005). Embodied simulation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, 23-48.
- Gallese, V. (2006a). *Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività*. In Cappuccio, M. (a cura di), *Neurofenomenologia*. Milano: B. Mondadori, (pp. 293-326).
- Gallese, V. (2006b). *La molteplicità condivisa*. In Mistura, S. (a cura di), *Autismo*. Torino: Einaudi, (pp. 207-270).
- Geiger, M. (1911a). *Sull'essenza e il significato dell'empatia*. Trad. it. in Pinotti, A. (a cura di). (1997), (pp. 61-94).
- Geiger, M. (1911b). *Sul problema dell'empatia di stati d'animo*. Trad. it. in Besoli, S. & Guidetti, L. (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*. Macerata: Quodlibet, 2000, (pp. 153-188).
- Grandin, T. & Johnson, C. (2009). *Gli animali ci rendono umani*. Trad. it. Milano: Sperling & Kupfer, 2010.
- Hoffman, M.L. (1991). Is empathy altruistic? *Psychological Inquiry*, 2, 2, 131-133.
- Husserl, E. (1914-1915). *Dass Einfühlung ein falscher Ausdruck ist*. In *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, 3 voll. Den Haag: Nijhoff, 1973, vol. 1 (pp. 335-339).
- Lévinas, E. (1987). *Fuori dal soggetto*. Trad. it. Genova: Marietti, 1992.
- Lévinas, E. (1991). *Tra noi*. Trad. it. Milano: Jaca Book, 2002.
- Lipps, T., *Estetica* (1908). Trad. it. in Pinotti, A. (a cura di). (1997), (pp. 177-217).
- MacDorman, K.F. (2005). *Mortality salience and the uncanny valley*. In *Proceedings of 2005 5th IEEE-RAS International Conference on Humanoid Robots*, (pp. 399-405).
- Marc, F. (1910). *Gli animali nell'arte*. Trad. it. in *Scritti 1910-1915*.

- Firenze: Hopefulmonster, 1987, (pp. 23-52).
- Marchesini, R. (2009). *Post-human*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Il visibile e l'invisibile*. Trad. it. Milano: Bompiani, 2007.
- Misselhorn, C. (2009). Empathy with inanimate objects and the Uncanny valley. *Minds and Machines*, 19, 3, 345-359.
- Mori, M. (1970). The uncanny valley. Trad. ingl. *Ieee Robotics and Automation Magazine*, 19, 2, 2012, 98-100.
- Nagel, T. (1974). *Che effetto fa essere un pipistrello?* Trad. it. in *Questioni mortali*. Milano: il Saggiatore, 1988, (pp. 162-175).
- Pinotti, A. (a cura di), *Estetica ed empatia*. Milano: Guerini, 1997.
- Portmann, A. (1961). *I principi ordinatori della vita nell'interpretazione della biologia*. Trad. it. in *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*. Milano: Adelphi 1989, (pp. 239-286).
- Premack, D.G. & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind?. *Behavioral and Brain Sciences*, 1, 515-526.
- Ricoeur, P. (1954). *Simpatia e rispetto*. Trad. it. in *Il pensiero dell'altro*. Roma: Lavoro, 1999, (pp. 13-38).
- Ricoeur, P. (1990). *Sé come un altro*. Trad. it. Milano: Jaca Book, 1993.
- Rifkin, J. (2009). *La civiltà dell'empatia*. Trad. it. Milano: Mondadori, 2010.
- Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. (2006). *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Rooksby, E. (2007). *Empathy in computer-mediated communications*. In Id., *Email and Ethics*. New York: Routledge, (pp. 39-70).
- Sacks, O. (1995). *Un antropologo su Marte*. Trad. it. Milano: Adelphi, 2008.
- Sakamoto, D. & Ishiguro, H. (2009). Geminoid: remote-controlled android system for studying human presence. *Kansei Engineering International*, 8, 1, 3-9.
- Schaller, M. & Cialdini, R.B. (1988). The economics of empathic helping. *Journal of Experimental Social Psychology*, 24, 2, 163-181.
- Scheler, M. (1923). *Essenza e forme della simpatia*. Trad. it. Milano: F. Angeli, 2010.
- Schütz, A. (1932). *La fenomenologia del mondo sociale*. Trad. it. Bologna: il Mulino, 1974.
- Stein, E. (1917). *L'empatia*. Trad. it. Milano: Franco Angeli, 1992.
- Uexküll, J. von (1907). *Die Umriss einer kommenden Weltanschauung*. In *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*. München: Bruckmann, 1913, (pp. 123-154).
- Uexküll, J. von (1909). *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer, 1921.
- Uexküll, J. von (1922). *Come vediamo la natura e come la natura vede se stessa?*. Trad. it. in Pinotti, A. & Tedesco, S. (a cura di), *Estetica e scienze della vita. Morfologia, biologia teoretica, evodevo*. Milano: Raffaello Cortina, 2013, pp. 43-85.
- Uexküll, J. von (1934a). *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*. Trad. it. Macerata: Quodlibet, 2013.
- Uexküll, J. von (1934b). *A stroll through the worlds of animals and men*. Trad. ingl. New York: International Universities Press, Inc., 1957.
- Uexküll, J. von (1980). *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt a.M.: Ullstein.
- Vischer, R. (1872). *Sul sentimento ottico della forma*. Trad. it. in Vischer, R. & Vischer, F.T., *Simbolo e forma*. Torino: Aragno, 2003, (pp. 35-106).
- Ziemke, T. & Sharkey, N.E. (2001). A stroll through the worlds of robots and animals. Applying Jakob von Uexküll's theory of meaning to adaptive robots and artificial life. *Semiotica*, 134, 1-4, 701-746.