

LORI GRUEN

ESPRIMERE IL COINVOLGIMENTO EMPATICO: RISPOSTA AD ALCUNE CRITICHE

Traduzione, Introduzione e note di Federica Basaglia

La concezione di “coinvolgimento empatico” di Lori Gruen.

Nel 2015 Lori Gruen pubblica il suo libro *Entangled Empathy (La terza via dell'empatia)*¹, in cui espone i risultati del suo decennale lavoro volto alla ricerca di una concezione etica alternativa a quelle tradizionali e all'indagine della natura dell'empatia, così come del ruolo che essa può (e, secondo Gruen, deve) svolgere all'interno della vita (e della teoria) morale.

All'inizio del suo libro, Gruen definisce così la *entagled empathy*:

Coinvolgimento empatico (in inglese *Entangled Empathy*, letteralmente “intreccio empatico”): un tipo di percezione partecipe focalizzata sul raggiungimento del benessere dell'altro. È un processo esperienziale che implica un insieme di emozioni e cognizione, attraverso cui siamo consapevoli di intrattenere relazioni e veniamo invitati a essere attenti e responsabili prendendoci cura di bisogni, interessi, desideri, debolezze, speranze e sensibilità altrui².

¹ L. GRUEN, *La terza via dell'empatia. Il concetto di coinvolgimento empatico prendere le distanze da sé per comprendere l'altro*, traduzione di Simone Buttazzi, Casale Monferrato (AL), Edizioni Sonda, 2017. Il titolo originale è: *Entangled Empathy. An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals*, New York, Latern Books, 2015.

² EAD., *La terza via dell'empatia*, cit., p. 18.

Il quadro teorico in cui Gruen inserisce la sua idea di coinvolgimento empatico è quello dell'etica della cura (*care-ethics*), che prende le mosse dal lavoro di Carol Gilligan e Ned Noddings e viene ulteriormente sviluppata da Carol J. Adams e Josephine Donovan³. Questo approccio viene inteso dall'autrice come unica alternativa possibile a quelli tradizionali, che si sono dimostrati, secondo Gruen, inadeguati ad apportare un reale cambiamento nel modo in cui gli esseri umani considerano, trattano e si relazionano tanto con gli altri esseri umani, quanto con gli animali non umani. Soprattutto Gruen si esprime molto criticamente nei confronti delle due teorie predominanti nel dibattito di etica animale, sulle quali principalmente si è fondato il movimento di liberazione animale: la *rights-ethics* di Tom Regan⁴ e il consequenzialismo di Peter Singer⁵.

Il problema principale di questi approcci, così come di tutti le teorie normative fondate su principi razionali, secondo Gruen, è di essere essenzialmente alienanti: essi si fondano su principi astratti e razionali, dedotti mediante ragionamenti e argomenti distaccati, astraendo dalla complessità sia della realtà in cui l'agente morale si trova a fare le proprie scelte e ad agire, sia delle situazioni in cui gli oggetti dell'attenzione morale si trovano. Procedendo attraverso ragionamenti astratti, questi approcci «ci costringono a restringere lo sguardo e appiattiscono, o cancellano, la complessità dei problemi morali veri»⁶, rivelando così «la natura distaccata e meccanica dell'argomentazione etica tradizionale»⁷. Essi riducono da un lato l'agente morale a «calcolatore», dall'altro «stereotipizzano gli individui che soffrono, riducendoli a oggetti da aiutare»:

Sono senza nome, intercambiabili: noi ci limitiamo a riconoscerli in quanto vittime di povertà assoluta o, nel caso degli animali, di cibo trattato in maniera gentile o crudele. Non prestiamo attenzione alle particolarità delle loro vite in comunità e delle relazioni che intrattengono, e possiamo tranquillamente eludere queste domande, formulando il nostro proposito etico in chiave astratta⁸.

Così facendo, le teorie etiche tradizionali «ci alienano anche da possibili interpretazioni del contesto in cui ci troviamo, interpretazioni che potrebbero condurre a una comprensione maggiore non solo della situazione al-

³ Cfr. *ivi*, pp. 37-42.

⁴ Cfr. T. REGAN, *The Case for Animal Rights*, London, University of California Press, 1983, e *The Case for Animal Rights*, in *Animal Rights and Human Obligations*, ed. by T. Regan and P. Singer, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1989, pp. 105-114.

⁵ Cfr. P. SINGER, *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, HarperCollins, 1975.

⁶ GRUEN, *La terza via dell'empatia*, cit., pp. 23.

⁷ *Ivi*, p. 24.

⁸ *Ibidem*.

larmante, ma anche del nostro ruolo al suo interno»⁹. Alienandoci in quanto agenti morali e offrendoci un'immagine alienata degli oggetti, cui rivolgiamo la nostra considerazione morale, le teorie tradizionali falliscono nel loro ruolo di guida delle nostre azioni etiche, quindi nel loro stesso intento: quello di aiutarci a distinguere azioni giuste da azioni sbagliate, di risolvere problemi morali e, in ultima istanza, di rendere il mondo, in cui viviamo, un mondo migliore¹⁰.

Nelle sue forme abituali, la teoria etica ci distacca dalle nostre esperienze morali pratiche mediante ragionamenti astratti; evita le complesse strutture e ideologie che sono sempre all'opera; mette inoltre da parte le nostre preoccupazioni, le nostre relazioni e le altre cose che rendono la vita degna di essere vissuta. Il tutto sembra piuttosto alienante, e una teoria alienante non ci aiuterà mai a iniziare a risolvere la miriade di problemi per la quale – in teoria – è stata costruita¹¹.

Una delle autrici di riferimento per Lori Gruen è chiaramente Iris Murdoch, soprattutto per la sua critica all'“etica dei principi”, la quale, secondo la filosofa inglese distacca il soggetto agente dalla sua “vita interiore” e dalla sua “visione totale della vita”. A differenza delle teorie tradizionali fondate su principi razionali, l'etica della cura è in grado, secondo Gruen, di fornire una descrizione esauriente della nostra vita morale, così come essa viene intesa anche da Iris Murdoch. Questo quadro più ampio e più profondo della nostra vita morale deve includere una descrizione significativa della nostra vita interiore, del processo di elaborazioni delle nostre scelte morali, del contesto in cui i nostri problemi morali emergono e devono essere risolti¹². Secondo Gruen ci sono almeno due modi per giungere a questa descrizione: considerare il contesto, sia del soggetto agente che di coloro verso i quali si dirigono le sue azioni, e lavorare sulla nostra percezione volta alla cura dell'altro. Dalla sinergia di contestualizzazione e percezione partecipe può nascere una descrizione più accurata delle nostre azioni, decisioni ed esperienze morali di quella che ci possono fornire le teorie etiche tradizionali¹³. Il coinvolgimento empatico, per Gruen, è, appunto, il modo giusto di prestare attenzione al contesto e costituisce quel tipo di percezione partecipe che è la giusta percezione morale¹⁴.

Centrale per la concezione di Gruen del coinvolgimento empatico è la distinzione tra empatia e comprensione (*sympathy*):

Per come la intendo io, la comprensione è la reazione a qualcosa di negativo, anomalo, sfortunato o spiacevole che è accaduto a qualcun altro. Chi la prova

⁹ Ivi, p. 26.

¹⁰ Cfr. ivi, p. 21.

¹¹ Ivi, p. 25.

¹² Cfr. ivi, p. 34 ss.

¹³ Ivi, p. 35 s.

¹⁴ Cfr. ivi, p. 37.

conserva i propri atteggiamenti, sentimenti, convinzioni ecc. [...] Di solito, non c'è una connessione emotiva con l'altro. La persona comprensiva identifica l'evento spiacevole o sfortunato in quanto tale per l'individuo che lo sta subendo, ma non ne ha esperienza di prima mano. La comprensione prevede che manteniamo i nostri atteggiamenti, a cui aggiungiamo la preoccupazione per il prossimo. Si prova dall'esterno, da una prospettiva in terza persona.¹⁵

Gruen distingue l'empatia, nell'accezione del coinvolgimento empatico, anche da altre forme più rudimentali di empatia: il semplice contagio emotivo, il "mettersi nei panni di", così come forme empatiche narcisistiche di proiezione in cui il soggetto empatizzante non è in grado di distinguere i propri stati mentali da quelli dell'oggetto del suo sentire empatico¹⁶.

Il tipo di empatia, che secondo Gruen dovrebbe avere un ruolo nella riflessione etica, si fonda su determinate doti cognitive – non necessariamente per Gruen doti umane – «quali l'abilità di distinguere tra il sé e l'altro»¹⁷. Coloro che sono dotati di queste doti possono «premurosamente e volontariamente assumere la prospettiva altrui»¹⁸. Questo tipo di empatia

... permetterebbe al soggetto empatizzante non solo di cogliere lo stato d'animo del prossimo, o le sue preferenze, i suoi interessi, ma anche di definire i contorni della situazione e raccogliere informazioni su ciò che ha portato l'altro soggetto a trovarvisi. [...] Questo tipo di empatia non divide l'emozione dalla cognizione e tende a guidare l'azione, in quanto ciò che attira la nostra attenzione è il benessere esperienziale di un altro soggetto¹⁹.

Essenziale per la visione di Gruen è che il coinvolgimento empatico non implica una perdita di sé, ma, al contrario supporta una maggior comprensione e consapevolezza delle proprie emozioni, dei propri atteggiamenti e valori, delle situazioni e delle relazioni in cui si vive. A questo proposito Gruen sottolinea la relazione essenziale tra la sua concezione di coinvolgimento empatico e il concetto di sé. Quest'ultimo, infatti, per Gruen è un concetto intrinsecamente relazionale²⁰:

Il sé che ho in mente io non si illude di aver bisogno, o addirittura di essere capace, di sfuggire alle relazioni in cui ci troviamo. [...] Le nostre relazioni con soggetti umani e animali co-costituiscono ciò che siamo e il modo in cui impostiamo le nostre identità e azioni, persino i nostri pensieri e desideri. Non possiamo pensare di vivere senza gli altri, inclusi gli animali. Ci troviamo in un intreccio di relazioni, e invece di tentare l'impossibile fingendo di poterlo districare, ci conver-

¹⁵ Ivi, p. 46 s.

¹⁶ Ivi, p. 47 ss.

¹⁷ Ivi, p. 49.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, p. 51 s.

²⁰ Ivi, p. 62 ss.

rebbe pensare a come essere più percettivi e sensibili nei confronti della fitta maglia di relazioni in cui siamo avviluppati²¹.

Su questa concezione relazionale del sé si fonda anche la forza motivante²² del coinvolgimento empatico. Proprio nell'ottica del soggetto agente sempre già immerso in relazioni, secondo Gruen, diventano importantissimi per l'individuo l'attenzione e l'impegno etico attenti e scrupolosi: migliori sono le relazioni, in cui siamo coinvolti, infatti, migliore sarà la nostra stessa esperienza.

Dal momento che esistiamo necessariamente in relazione agli altri organismi, e visto che le nostre percezioni, i nostri atteggiamenti e perfino le nostre identità sono legati a essi, e le nostre azioni rendono le loro esperienze migliori o peggiori (il che, a sua volta, influenza le nostre esperienze), dovremmo prestare attenzione a questo intreccio sociale/naturale²³.

Così, il coinvolgimento empatico di Gruen richiede sempre la cooperazione di sentimento e cognizione, che permette al soggetto empatizzante di avere sempre ben presente sia le somiglianze che le differenze tra sé e l'essere con cui empatizza. Il coinvolgimento empatico, quindi, ci permette,

sia di preservare sempre la consapevolezza di trovarci in una relazione, sia di ricordarci che i punti di vista non si possono fondere. [...] il coinvolgimento empatico ci consente di percepire un'alterità specifica e di stabilire una connessione nella particolare circostanza in cui si trova, oltre a riconoscere e valutare la nostra posizione rispetto a quella altrui. Si tratta di una competenza centrale per intrattenere relazioni etiche²⁴.

Tale competenza è una capacità che possiamo, con il tempo e con l'esercizio, affinare. L'empatia, infatti, per Gruen non è infallibile. Due sono a questo proposito le fonti di inaccuratezza che Gruen tratta nel suo libro: ci possono essere "inesattezze epistemiche", dovute al fatto di percepire male o ignorare determinati aspetti, e "inesattezze etiche", che si verificano quando si cerca di soppesare determinati valori in situazioni differenti²⁵. Esempi di inesattezze epistemiche di tipo empatetico si verificano quando la natura o la portata dello stato d'animo dell'altro viene sopravvalutata oppure sottovalutata, portando a un'empatia incompleta²⁶. Errori di questo tipo, secondo Gruen, possono essere corretti attraverso una maggiore conoscenza dei particolari della situazione in cui ci si trova a scegliere²⁷. Il

²¹ Ivi, p. 63.

²² Cfr. ivi, p. 53.

²³ Ivi, p. 63.

²⁴ Ivi, p. 65.

²⁵ Ivi, p. 77.

²⁶ Ivi, pp. 78-81.

²⁷ Ivi, p. 81.

coinvolgimento empatico, pertanto, richiede da noi l'impegno a una accurata conoscenza delle situazioni in cui si trovano gli esseri che intrattengono con noi relazioni e delle relazioni stesse, in modo da poter determinare in maniera accurata le loro caratteristiche. Inesattezze del secondo tipo, invece, non riguardano la sopravvalutazione o la sottovalutazione dello stato d'animo dell'altro, ma nel scegliere di non rivolgere attenzione morale a determinate situazioni oppure nel non riuscire a regolare il proprio impegno empatico in altre²⁸. Questo tipo di errori, secondo Gruen è di natura più complessa e più complessa è la loro correzione, che richiede essenzialmente un lavoro costante su sé stessi:

Il coinvolgimento empatico richiede di prestare attenzione al sé, oltre che all'altro all'interno della relazione, quindi prendersi cura di sé è particolarmente importante. Non farlo può avere conseguenze negative sui nostri compagni di relazione. Ma anche chi presta troppa attenzione a sé stesso a scapito degli altri, e "spegne" le proprie capacità empatiche, convinto di poter fare più carriera, o di non passare per debole e infantile, commette un errore empatico. Correggere tali storture e cercare di sviluppare le competenze necessarie al giusto tipo di coinvolgimento empatico è importante non solo per il benessere dell'individuo o degli individui con i quali si intrattengono relazioni empatiche, bensì anche per il soggetto empaticizzante.²⁹

Nel secondo numero dell'anno 2017 della rivista "Hypatia" vengono pubblicati i contributi presentati durante la sessione "Author Meets Critics", dedicata a *Entangled Empathy*, all'interno del Meeting della Pacific Division della American Psychology Association del 2016. Il "Simposio su *Entangled Empathy*" pubblicato da "Hypatia" ospita, oltre a tre saggi di commento al libro di Gruen, anche la replica di quest'ultima ad alcune delle obiezioni e richieste di chiarimenti a lei rivolte dai suoi critici³⁰.

Il contributo di Myisha Cherry³¹ mette in risalto come la teoria di Gruen non si dimostri proficua solo nell'ambito dell'etica animale, ma si configuri come una concezione etica complessiva, che trova fruttuose applicazioni anche in riferimento al problema della divisione razziale negli Stati Uniti³². Pur nel contesto di un commento positivo e, a tratti, entusiastico, Cherry incalza Gruen a definire meglio la sua idea di coinvolgimento empatico, soprattutto per quanto riguarda il rapporto che intercorre tra empatia e altre emozioni importanti per la vita morale, in particolar modo comprensione

²⁸ Ivi, pp. 81-84.

²⁹ Ivi, p. 84.

³⁰ L. GRUEN, *Expressing Entangled Empathy*, «Hypatia», 32, 2017, 2, pp. 452-462.

³¹ M. CHERRY, *What an [En]tangled Web We Weave: Emotions, Motivation, and Rethinking Us and the 'Other'*, «Hypatia», 32, 2017, 2, pp. 439-451.

³² Ivi, pp. 439 e 445-450.

(*sympathy*) e compassione. In particolare, Cherry chiede a Gruen di chiarire se il processo di coinvolgimento empatico consiste, almeno in parte, nello sviluppo di altre emozioni morali, oppure se queste ultime emergono dal primo, e se il coinvolgimento empatico abbia bisogno di altre emozioni, per esempio della comprensione, per raggiungere l'obiettivo che Gruen si pone: un'attenzione partecipe volta al benessere e alla cura dell'altro³³. Interessante è, a questo proposito, l'esempio del "torturatore empatico", presentato da Martha Nussbaum in *L'intelligenza delle emozioni*³⁴, su cui Cherry propone a Gruen di riflettere. Al contrario di Gruen, Nussbaum sostiene che l'empatia da sola non può apportare alcun contributo alla percezione e alla riflessione etica: un torturatore sadico particolarmente abile nella sua opera necessita di capacità empatica per riconoscere cosa causi maggior tormento alla sua vittima e attuare, così, una tortura efficace. Certamente l'utilizzo a fini sadici del coinvolgimento empatico non rientra nel programma di Gruen, ma per giustificare ciò, continua Cherry, non sono sufficienti le caratteristiche che Gruen attribuisce al coinvolgimento empatico: il riconoscimento delle relazioni in cui ci troviamo con gli altri e le loro finalità. Secondo Cherry, per escludere l'utilizzo a fini sadici dell'empatia, è necessario far ricorso ad altre emozioni morali – la comprensione e la compassione in primis – che o sono parte del coinvolgimento empatico, oppure scaturiscono da quest'ultimo. Gruen, secondo Cherry, dovrebbe spiegare meglio perché chiama il suo approccio "entangled empathy" e non "entangled sympathy and compassion"³⁵.

Maggiori delucidazioni sulla predilezione di Gruen per l'empatia rispetto ad altre emozioni generalmente ritenute dalle filosofe e dai filosofi morali più proficue per la vita morale vengono richieste anche da Diana Tietjens Meyers³⁶. In particolare Meyers suggerisce che la presa di distanza volontaria dalle emozioni dell'oggetto della nostra attenzione morale, che Gruen ascrive all'empatia, fa parte, in realtà, della fenomenologia della pietà e chiede, quindi, all'autrice di *Entangled Empathy* di chiarire cosa distingue il coinvolgimento empatico dalla pietà³⁷. In opposizione critica alla concezione del coinvolgimento empatico, Meyers è dell'opinione che l'empatia non possa assumere l'importanza morale che Gruen le attribuisce e propone, di contro, la comprensione – intesa come sentire-insieme-a – come emozione maggiormente rilevante per la morale. Se da un lato, continua Meyers, l'empatia e la comprensione hanno in comune il fatto di presupporre senti-

³³ Ivi, pp. 440-444.

³⁴ Cfr. M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), trad. it. di R. Scognamiglio, a c. di G. Giorgini, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 389, 396, 400 s., 408.

³⁵ CHERRY, *What an [En]tangled Web We Weave*, cit., p. 443.

³⁶ D.T. MEYERS, *Commentary on Entangled Empathy by Lori Gruen*, «Hypatia», 32, 2017, 2, pp. 415-427.

³⁷ Ivi, p. 417.

menti condivisi con l'oggetto della nostra attenzione, la comprensione, contrariamente all'empatia è in sé stessa una «forma di condotta pro-sociale»³⁸. Essa presuppone, secondo Meyers, sia l'attenzione in vista della cura del benessere dell'altro, sia l'essere sintonizzati sulla sua sensibilità e può, ma non deve necessariamente essere, rinforzata dalla condivisione delle ragioni per cui l'oggetto della nostra attenzione prova ciò che prova³⁹.

Un'altra questione di importanza cruciale per l'approccio proposto da Gruen viene sollevata da Meyers all'interno della sua disamina dell'impegno empatico come processo⁴⁰. Come Cherry, anche Meyers nota che, sebbene la teoria di Gruen escluda la possibilità dell'esistenza di un torturatore empatico⁴¹, *La terza via dell'empatia* non fornisce una giustificazione di questo risultato. Gruen sostiene che, capendo meglio coloro con cui intratteniamo delle relazioni, possiamo comprendere come queste relazioni possano essere migliorate e come possiamo agire in maniera migliore nei confronti del nostro prossimo. Ma, continua Meyers, per spiegare il fatto che, per esempio, la psicoterapeuta non adotta gli scopi del suo paziente violento, bensì incorpora i suoi propri scopi nella sua risposta al paziente e cerca di convincerlo della positività delle relazioni non basate sulla violenza, abbiamo probabilmente bisogno di presupporre un concetto oggettivistico di benessere. Meyers, quindi, esorta Gruen a spiegare se il suo coinvolgimento empatico presupponga una concezione oggettivistica del benessere altrui⁴².

La questione della definizione oggettivistica del benessere umano, per Meyers, riguarda anche quelle che sono le risorse culturalmente trasmesse su cui si fonda l'empatia. Intendendo l'empatia come l'accesso all'intensità emotiva (*poignancy*) dell'interiorità di un altro individuo⁴³, Meyers afferma che questa emozione mette necessariamente in moto un repertorio concettuale normativo culturalmente trasmesso che sottoscrive l'apprezzamento dell'importanza morale dei bisogni, delle frustrazioni e delle sensibilità degli altri. L'empatia, quindi, non può mai essere slegata da e operare indipendentemente dal contesto culturale, concettuale e normativo, in cui il soggetto empatizzante è inserito. L'unico modo per escludere la possibilità, per esempio, che due individui inseriti nella stessa cultura violenta, attraverso il processo di coinvolgimento empatico, si confermino a vicenda nel loro perseguire relazioni violente è, secondo Meyers, fare ricorso a un concetto oggettivistico di benessere umano che neghi la compatibilità della

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ivi*, p. 419 s.

⁴¹ *Ivi*, p. 419.

⁴² *Ivi*, p. 420.

⁴³ *Ibidem.*

violenza ingiustificata con il benessere dell'essere umano (e non umano) in generale⁴⁴.

Al contrario di Meyers, Remy Debes⁴⁵ esprime un giudizio sostanzialmente positivo sulla teoria del coinvolgimento empatico di Gruen. Debes rileva come i sentimenti empatici godano di notevole attenzione da parte di diverse discipline scientifiche e, dal momento che il termine "empatia" viene usato in differenti contesti con differenti accezioni, la malleabilità del concetto di empatia lascia spazio a più di una concezione: una di queste è quella del coinvolgimento empatico di Lori Gruen⁴⁶. Tuttavia anche Debes solleva alcune questioni sul concetto di coinvolgimento empatico. Uno dei dubbi sollevati da Debes sembra, in realtà, non tenere conto di quanto trattato da Gruen, come visto sopra, nel quarto capitolo de *La terza via dell'empatia* a proposito dell'empatia epistemicamente inaccurata e dell'empatia inappropriata⁴⁷. La critica di Debes, infatti, concerne l'intensità e l'ampiezza del coinvolgimento empatico di Gruen. Secondo Debes, Gruen lo descrive come un tipo di empatia completa o perfetta con l'oggetto dell'attenzione morale. Tale tipo di empatia, però, pare essere molto difficilmente raggiungibile, se non addirittura utopica, soprattutto nel caso dell'empatia con gli animali non umani: tutte le nostre interpretazioni, sia delle nostre situazioni, che di quelle altrui, sono, secondo Debes, impregnate di concetti umani, così come delle concezioni morali e politiche del gruppo in cui ci siamo formati e in cui viviamo. Prendendo in considerazione queste situazioni epistemiche, conclude Debes, una empatia totale con l'oggetto della nostra attenzione morale sembra destinato a dover rimanere un ideale difficilmente realizzabile⁴⁸.

Il secondo appunto che Debes fa alla concezione Gruen è quello di sostenere un concetto decisamente "spesso" di empatia: essa deve essere per Gruen un'attenzione volta alla cura dell'altro, che impegna tanto l'emozione, quanto la cognizione, un'attenzione volta al benessere dell'altro, e, infine, un'emozione che motiva all'agire pro-sociale⁴⁹. È in particolare quest'ultima caratteristica del coinvolgimento empatico, che Debes ritiene problematica: se il coinvolgimento empatico deve implicare anche la motivazione a promuovere il benessere altrui, allora in concetto proposto da Gruen è, per Debes, davvero molto "spesso" e questo suo "spessore" rischia di limitarne l'applicabilità⁵⁰.

⁴⁴ Ivi, p. 421.

⁴⁵ R. DEBES, *Understanding Others in an Alienating World: Comments on Lori Gruen's Entangled Empathy*, «Hypatia», 32, 2017, 2, pp. 428-438.

⁴⁶ Ivi, p. 432.

⁴⁷ GRUEN, *La terza via dell'empatia*, cit., pp. 76-85.

⁴⁸ DEBES, *Understanding Others in an Alienating World*, cit., p. 435 ss.

⁴⁹ Ivi, p. 433.

⁵⁰ Ivi, p. 434.

La questione di come il coinvolgimento empatico motivi all'azione viene sollevata anche da Meyers⁵¹. Meyers si dimostra particolarmente attenta nei confronti della concezione di Gruen del coinvolgimento empatico come istanza motivante e mette in luce aspetti decisamente interessanti. La giustificazione teorica della forza motivante del coinvolgimento empatico risiede, nota Meyers, sull'assunto ontologico che le nostre identità di persone sono costituite da e attraverso le nostre relazioni con gli altri. Dal momento che le azioni del soggetto agente hanno sempre un effetto sul benessere degli altri con cui intrattiene delle relazioni, esse hanno, di conseguenza, un effetto anche sul benessere della persona agente. Su queste premesse Gruen dedurrebbe l'asserto normativo, secondo il quale una persona deve prestare attenzione alle relazioni sociali e naturali in cui è inserita e afferma che essa è anche motivata a farlo perché in questo modo migliorerà queste relazioni e il suo proprio benessere. Gruen, secondo Meyers, pare dedurre, quindi, asserti di tipo normativo da un insieme di assunti metafisici sulla costituzione di identità individuali e di premesse fattuali sull'effetto della condotta personale sull'ambiente naturale e sociale in cui è inserita. Pur non trovando l'idea che le persone siano motivate a empatizzare con gli altri perché sono esseri ontologicamente relazionali particolarmente convincente, Meyers non esclude in linea di principio che la teoria della motivazione di Gruen sia sostenibile; Gruen, tuttavia, dovrebbe chiarire, secondo Meyers, questi aspetti⁵².

L'unico commentatore a occuparsi del tema dell'alienazione, che Lori Gruen nel suo libro afferma essere l'effetto che le teorie morali tradizionali fondate su principi razionali causano siano nel soggetto agente sia nell'oggetto della considerazione morale, è Debes. In maniera convincente Debes critica il vago riferimento di Gruen a concezioni etiche tradizionali e la scarsa sensibilità filosofico-interpretativa con cui Gruen afferma, in maniera decisamente troppo generalizzante, che le teorie morali fondate su principi non tengono in alcuna considerazione i valori e le esperienze particolari degli individui, appiattendolo il mondo morale a una mera questione di applicazioni di principi (visione non corretta, se si pensa al sentimentalismo di David Hume e David Smith, ma anche al pensiero di John Stuart Mill e Immanuel Kant)⁵³.

Debes mette inoltre in luce come Gruen proponga il tema del superamento dell'alienazione come chiave di volta della sua teoria nel suo complesso. La funzione del concetto di coinvolgimento empatico, pertanto, do-

⁵¹ Cfr. MEYERS, *Commentary on Entangled Empathy*, cit., pp. 423-425. Si veda sulla questione della motivazione anche CHERRY, *What an [En]tangled Web We Weave*, cit., p. 444 s.

⁵² MEYERS, *Commentary on Entangled Empathy*, cit., p. 424.

⁵³ DEBES, *Understanding Others in an Alienating World*, cit., pp. 430-432.

vrebbe essere essenzialmente quella di rendere possibile il superamento dell'alienazione causata dalle teorie etiche tradizionali. A tal fine, però, secondo Debes, alla teoria di Gruen sarebbe sufficiente un concetto di coinvolgimento empatico come attenzione cognitivo-affettiva, che promuova la nostra consapevolezza delle strutture politiche e ideologiche che formano il nostro modo di pensare, ponga l'attenzione a particolari punti di vista, necessità e prospettive degli altri e produca sensibilità nei confronti della complessità delle reali e vissute situazioni morali. Aggiungendo la componente motivazionale al suo concetto di coinvolgimento empatico, Gruen, secondo Debes, complica inutilmente la sua concezione di empatia⁵⁴.

Nel saggio di risposta a questi commenti e critiche, che di seguito proponiamo nella traduzione italiana, Lori Gruen ritorna su concetti e definizioni già trattati ne *La terza via dell'empatia*. Il libro persegue dichiaratamente fini divulgativi⁵⁵ e limita, pertanto, al minimo l'uso della terminologia filosofica. Nella sua risposta a Meyers, Debes e Cherry, Gruen ha l'occasione di presentare un'analisi etico-filosofica della sua teoria, addentrandosi in disamine più complesse rispetto alle trattazioni nel libro. Il saggio di risposta, pertanto, si configura come un contributo importante alla comprensione della teoria del coinvolgimento empatico esposta in *Entangled Empathy* e, per certi aspetti, rappresenta un'integrazione importante per quanto riguarda i presupposti filosofici della concezione di empatia proposta da Gruen. È questo il caso dell'esposizione della concezione materialistica, che Gruen propone nel saggio, ma non nel libro, la quale sottende tanto alla teoria del coinvolgimento empatico, in particolar modo dell'aspetto motivazionale di quest'ultimo, quanto all'ontologia relazionale del sé, su cui il concetto stesso di coinvolgimento empatico si fonda.

La replica di Gruen a Meyers, Debes e Cherry, nel rispondere a richieste di chiarimenti e a dubbi, apre, quindi, al contempo nuovi spazi per il dibattito e l'approfondimento del coinvolgimento empatico e mostra come ci sia ancora molto da esplorare in questa sua affascinante teoria.

⁵⁴ Ivi, p. 434.

⁵⁵ Cfr. GRUEN, *La terza via dell'empatia*, cit., p. 18.

Esprimere il coinvolgimento empatico⁵⁶: risposta ad alcune critiche Lori Gruen

In questa discussione risponderò alle costruttive critiche di Diana Meyers, Myischa Cherry e Remy Debes. In particolare distinguerò in maniera più precisa tra empatia e comprensione⁵⁷, chiarirò come il coinvolgimento empatico possa aiutarci a sviluppare migliori abilità di sintonizzazione per esplorare la complessità delle esperienze morali ed esaminerò come il coinvolgimento empatico possa motivare all'azione.

Ho riflettuto per molti anni su possibili alternative alle concezioni etiche standard riguardanti gli animali e la mia riflessione mi ha portato a occuparmi sempre di più delle limitazioni che l'etica animale ha ereditato dagli approcci etici tradizionali. In particolare ho criticato gli "approcci estensionisti (*extensionist accounts*)"⁵⁸, che muovono da un centro umano, generalmente considerato come piuttosto omogeneo, per estendere la considerazione agli altri, più distanti dal centro, basandosi sulla somiglianza di questi ultimi agli esseri umani al centro. Oltre a trascurare importanti differenze, questi approcci tendono a considerare le richieste etiche come limitazioni al comportamento imposte dall'esterno. Quando gli obblighi etici operano dall'esterno verso l'interno, sperimentiamo un distacco da, o un di-

⁵⁶ Per rendere più comprensibile alle lettrici e ai lettori italiani la replica di Lori Gruen alle critiche rivolte al suo libro *Entangled Empathy. An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals* (New York, Lantern Books, 2015), seguo qui la scelta del traduttore italiano (Simone Buttazzi) del libro e rendo l'espressione *entangled empathy* con "coinvolgimento empatico": cfr. L. GRUEN, *La terza via dell'empatia. Il concetto di coinvolgimento empatico: prendere le distanze da sé per comprendere l'altro*, Casale Monferrato (AL), Edizioni Sonda, 2017, p. 18. Ove non diversamente indicato, tutte le note sono della curatrice.

⁵⁷ Il termine usato da Lori Gruen è qui "sympathy". Anche qui, per facilitare alle lettrici e ai lettori italiani la comprensione della risposta di Gruen alle critiche rivolte al suo libro, seguo la traduzione italiana di *Entangled Empathy* e rendo *sympathy* con "comprensione" (cfr. Gruen, *La terza via dell'empatia*, cit. p. 45).

⁵⁸ L. GRUEN, *Expressing Entangled Empathy*, "Hypatia", 32, 2017, 2, pp. 452-462: p. 452. Con questa espressione Lori Gruen indica gli approcci da lei trattati nel primo capitolo del suo libro (cfr. Gruen, *La terza via dell'empatia*, cit. pp. 28-34): si tratta di quelle teorie che cercano di ampliare i confini della considerazione morale concentrandosi sui tratti comuni a esseri umani e animali. Nella traduzione italiana del libro, a p. 33, l'espressione viene resa con "filosofia dell'astensionismo".

vario tra i nostri interessi e l'azione. Le rivendicazioni etiche non emergono dalla persona agente inserita nel suo contesto, oppure, anche quando sembra sia così, esse devono venire innanzitutto razionalizzate. Questi approcci tradizionali, o standard, generalmente non considerano le situazioni particolari che formano le nostre vite morali e così, spesso, fare la cosa giusta secondo questi approcci può alienare la persona agente non solo dal suo impegno nel realizzare i suoi valori e dai suoi progetti personali, ma anche dai propri amici, dalla propria famiglia, dalla propria comunità e dal proprio patrimonio culturale. Un approccio etico alternativo, che presti attenzione a queste questioni, che consideri le richieste etiche come qualcosa che deriva dalla persona agente nel contesto delle sue differenti relazioni, può ridurre l'alienazione.

L'alternativa non alienante che ho sviluppato è ciò che chiamo coinvolgimento empatico. Come nota correttamente Diana Tietjens Meyers, la mia è una concezione che implica lo sviluppo e la correzione della propria percezione al fine di occuparsi accuratamente del benessere altrui, per riconoscere e comprendere le nostre relazioni con gli altri (e, aggiungerei, persino relazioni che generalmente non sono considerate affatto come relazioni) e per capire che le nostre relazioni comportano delle responsabilità, verso noi stessi e verso gli altri. Sebbene *La terza via dell'empatia* si focalizzi principalmente sul ripensare le nostre relazioni etiche nei confronti degli animali, sono felice che le attente critiche rivolte al mio libro abbiano riconosciuto il potenziale del coinvolgimento empatico anche per quanto riguarda altre aree dell'etica filosofica.

Cherry, Debes e Meyers hanno generosamente discusso il mio lavoro e mi hanno spinto a chiarire alcune delle mie affermazioni in *La terza via dell'empatia*. Non potrò qui occuparmi di tutte le questioni che hanno sollevato, ma mi concentrerò su alcuni dei temi su cui convergono le loro preoccupazioni. Per esempio, tutti e tre suggeriscono che io proponga una concezione piuttosto "spessa" e, in effetti, devo ammettere che ho confezionato parecchie cose in un libro abbastanza breve. Sicuramente c'è molto di più da dire sulla concezione che propongo, che non riguarda solamente le emozioni morali, né il diagnosticare reazioni o sviluppare prescrizioni, e spero che anche altri trarranno vantaggio dalla discussione critica di questa mia idea. Credo che il coinvolgimento empatico, un robusto processo di percezione morale che può generare relazioni più significative e fiorenti (*flourishing*), non possa che venir migliorato dalla di-

scussione collettiva e sono estremamente grata di avere l'opportunità di continuare qui la discussione, in risposta ai preziosi commenti di Meyers, Debes e Cherry.

Empatia: che cos'è.

Tutti e tre i commenti al mio libro sollevano problemi relativi al mio concetto di empatia e alla sua relazione con altre "emozioni morali". In particolare c'è una sorta di consenso a proposito della necessità di spiegare ulteriormente perché io promuova l'empatia piuttosto che la comprensione. Meyers pensa che io assimili troppo velocemente la comprensione alla pietà e mi esorta a riconsiderare la mia idea. La comprensione, così come Meyers la descrive, è «una forma di condotta pro-sociale [...] [che] presuppone sia il preoccuparsi del benessere delle altre persone che il sintonizzarsi sulla loro sensibilità»⁶⁰. È un tipo di sentire-insieme-a che può costruire comunità. Inoltre, e ciò è interessante, mentre Meyers da un lato pensa che la comprensione possa generare azioni, dall'altro trova problematico che io ritenga che l'empatia possa motivare all'azione. Discuterò la questione della motivazione più avanti. Cherry, rifacendosi ad Adam Smith, sviluppa il concetto di quella che chiama "comprensione abituale", un sentimento consolidato nel tempo che crea empatia, e si chiede perché un tale sentimento di comprensione e compassione non trovi spazio all'interno del coinvolgimento empatico. Debes, che ha compiuto un lavoro straordinario analizzando la storia e la varietà dei significati del termine, suggerisce che il concetto di empatia sia sempre stato un concetto molto malleabile⁶¹ e supporta la validità della mia proposta di sviluppare il concetto di empatia in contrasto a quello di comprensione.

Distinguo il coinvolgimento empatico dalla comprensione per aiutare a chiarire alcune aspetti di quello che io intendo essere il processo di coinvolgimento empatico. Il coinvolgimento empatico è un processo di adozione del punto di vista dell'altro che può attingere da sentimenti che si consolidano con il passare del tempo (le

⁶⁰ D.T. MEYERS, *Commentary on Entangled Empathy by Lori Gruen*, «Hypatia», 32, 2017, 2, pp. 415-427: p. 417. (Trad. F.B.).

⁶¹ R. DEBES, *Understanding Others in an Alienating World: Comments on Lori Gruen's Entangled Empathy*, «Hypatia», 32, 2017, 2, pp. 428-438: p. 433.

comprensioni abituali di Cherry), ma non ne ha necessariamente bisogno. Penso che, in genere, sia vero che riusciamo meglio ad adottare la prospettiva di qualcuno con cui abbiamo sviluppato nel corso del tempo un'intimità. Infatti, spesso riusciamo a capire meglio cosa succeda a qualcuno con cui abbiamo una relazione profonda che dura da tempo. Ma, anche se non è né facile né semplice, non siamo completamente incapaci di immaginare le prospettive differenti degli altri solo perché questi non ci sono vicini nello spazio, emozionalmente e/o fisicamente. Chris Cuomo e io abbiamo sostenuto che è all'interno di relazioni strette che possiamo sviluppare le abilità immaginative di adozione della prospettiva dell'altro nella distanza⁶². Io sostengo che, partendo da questi pensieri iniziali, il coinvolgimento empatico non sia limitato a quelli che ci sono più vicini e più cari. Diversamente dalla comprensione di Hume e Smith, che tende a focalizzarsi su coloro che ci sono più prossimi, come Cherry giustamente mette in rilievo, dal momento che il coinvolgimento empatico è un processo riflessivo e di interessamento volto alla cura dell'altro, il soggetto può usare le proprie capacità di provare sentimenti e di giudicare al di là delle differenze spaziali e contestuali, può provare, cioè, empatia con altri distanti da sé.

Questo processo incorpora spesso tipi di comprensione come il sentire-insieme-a, il fenomeno cui si riferisce Meyers, ma non è mai semplicemente questo. Questo aspetto è solo una caratteristica, che non è né necessaria né sufficiente per il coinvolgimento empatico. Come la stessa Meyers mette in evidenza, il sentire-insieme-a può essere problematico quando si ha a che fare con chi rimane sconvolto da eventi, che però non giustificano affatto il sentimento che questa persona prova, come nel caso di chi esprime il proprio disgusto nei confronti di sentimenti omosessuali. Troppo spesso siamo state testimoni di questa reazione sbagliata, che non giustifica alcun tipo di comprensione (anche se forse la pietà potrebbe essere una reazione più appropriata). Sfortunatamente questo tipo di pregiudizi viscerali sono diventati più evidenti di recente ed essi non sono il tipo di sentimenti con cui si dovrebbe provare empatia. L'empatia aiuta a rivelare l'esperienza dell'interiorità dell'altro, un'esperienza che Meyers

⁶² C.J. CUOMO and L. GRUEN, *On Puppies and Pussies: Animals, Intimacy, and Moral Distance*, in *Daring to Be Good: Essays in Feminist Ethico-Politics*, ed. by Bat-Ami Bar On and A. Ferguson, New York, Routledge, 1998, pp. 129-142.

descrive come “intensità emotiva” e Sandra Lee Bartky⁶³ come «una rappresentazione sostitutiva che rende queste circostanze vive nel teatro della mia mente»⁶⁴, ma il coinvolgimento empatico contestualizza e approfondisce queste percezioni.

L’empatia ci guida nel focalizzare e nel cercare di capire le circostanze dell’altro. Questo capire può non essere completo e spesso necessita di significative revisioni; in ogni caso, il fine è di cercare di adottare il più possibile la situazione e la prospettiva dell’altro. È importante tener conto del fatto che il coinvolgimento empatico non implica l’abbandono dei propri modi di pensare, delle proprie prospettive e dei propri valori. Esso offre un importante punto di riferimento dal quale valutare le caratteristiche di una situazione e porre domande adeguate, che sono rilevanti dal punto di vista normativo. Cherry suggerisce che il processo che descrivo possa essere il punto di partenza per lo sviluppo e il nutrimento di altre emozioni e io aggiungerei che esso può anche essere il punto di partenza per la correzione di alcune emozioni. Sono d’accordo con il fatto che il coinvolgimento empatico possa “attivare” altre emozioni. In combinazione con pensieri, osservazioni, sensibilità e ricettività emotiva, il coinvolgimento empatico mette ordine nelle nostre percezioni in vista dell’azione. Il coinvolgimento empatico va al di là del provare ciò che l’altro prova, poiché il processo è di sviluppare una percezione volta alla cura dell’altro: il riconoscimento che intratteniamo con gli altri sia relazioni palesi sia più distanti e che, all’interno di queste relazioni, abbiamo delle responsabilità. È un processo esperienziale che è unione di emozione e cognizione.

Possiamo sbagliare; e questo è un’ulteriore differenza che troviamo tra coinvolgimento empatico e comprensione, quando quest’ultima venga intesa come un sentimento. Se intendessimo l’empatia come qualcosa di simile alla comprensione, alcune delle sonore critiche all’empatia, come quelle di Paul Bloom, per esempio, rappresenterebbero un grosso problema per la nostra teoria. Bloom scrive: «Con empatia intendo “mettersi nelle scarpe dell’altro, pro-

⁶³ A causa di un refuso, nel testo originale, la definizione citata viene attribuita a Martha Nussbaum.

⁶⁴ S.L. BARTKY, *Sympathy and Solidarity*, in *"Sympathy and Solidarity" and Other Essays*, Lanham/Boulder/New York/Boston, Rowman and Littlefield, 2002, pp. 69-90: p. 85. (Trad.: F.B.).

vare quello che gli altri provano”⁶⁵. Questo non è un insolito modo di intendere l’empatia, un modo che Bloom chiama “empatia emotiva”. Questa definizione presuppone un particolare intendimento dell’emozione ed è utile analizzarlo.

Ci sono differenti modi di comprendere cosa siano le emozioni e, mentre Bloom sembra intendere l’emozione come una sensazione o un sentimento, altri hanno sostenuto, a mio vedere, in maniera convincente, che, se da un lato le sensazioni fisiche vengono comprese per mezzo di spiegazioni biologiche e psicologiche che non sono soggette al ragionamento, le emozioni possono essere spiegate ricorrendo alle ragioni (*reasons*) che le producono e possono essere modificate alla luce di quelle stesse ragioni. Mi spingerei addirittura oltre e affermerei che certi stati emotivi possono modificare le ragioni. Le emozioni sono quel tipo di cose che possono essere insegnate, o condizionate, a essere sentite o meno, e le ragioni possono cambiare in base al nostro sentimento. Ripeto: il coinvolgimento empatico non è in sé un’emozione, ma un processo di impegno nella percezione morale volta alla cura.

Il ruolo dell’empatia nella teoria e nella pratica etica.

Buona parte dello sviluppo del mio concetto di coinvolgimento empatico è stata ispirata dalla critica di Iris Murdoch alle teorie etiche tradizionali⁶⁷. Murdoch era preoccupata del modo in cui gli approcci classici richiedono che l’agente morale si sottometta all’autorità di forze esterne alla sua esperienza, come principi o regole, e, nel far ciò, si distacchi dalle sue esperienze, dai suoi valori, dalla sua personalità, o, con le parole di Murdoch, dalla sua “visione della vita”.

Come discuto, seguendo Murdoch, nel mio libro, nelle teorie etiche tradizionali, l’agente morale è concepito come qualcuno che ha già il controllo su ogni possibile situazione, che sa cosa sta facendo, i cui pensieri e le cui intenzioni sono «diretti verso questioni definite

⁶⁵ P. BLOOM, *Against Empathy*, «Boston Review», 10/09/2014: <http://bostonreview.net/forum/paul-bloom-against-empathy> (accesso del 14 gennaio 2017). (Trad.: F.B).

⁶⁷ I. MURDOCH, *La sovranità del bene* (1970), trad. it. a c. di G. Di Biase, Lancia-no, Rocco Carabba Editore, 2005.

e manifeste»⁶⁸ e la cui responsabilità è la funzione di una conoscenza impersonale. Mi piace moltissimo l'ironia nel paragone che Murdoch fa tra questo tipo di azioni morali e lo shopping: l'individuo agente entra nel negozio «in una condizione di libertà totalmente responsabile»⁶⁹ e passa in rassegna i prodotti e sceglie di acquistare un prodotto piuttosto che un altro. Solo questo si può capire della "vita interiore" dal punto di vista del comportamento esteriore. Ammesso e non concesso che offra un qualche vantaggio, è sicuramente una visione anemica della nostra vita interiore. Il fatto che noi mettiamo in atto dei comportamenti, che devono proiettare un significato molto diverso da quello di cui interiormente abbiamo esperienza, rappresenta buona parte di ciò da cui partono terapia e tentativi simili di autoriflessione. I comportamenti esteriori diventano il punto focale della scelta e dell'azione etica; la vita interiore del soggetto agente rimane misteriosa o, quando accessibile, al di là dello scopo della teorizzazione etica.

Al fine di offrire un approccio più significativo di ciò che implica la scelta morale, un approccio che includa cosa accade tra una scelta e l'altra e presti attenzione al processo di fissazione ed elevazione della "scelta", deve essere descritto un quadro più robusto e ricco di sfumature tanto del lavoro interiore dell'agente *quanto* delle «strutture di valore edificate intorno a noi»⁷⁰. Questo è quello che il coinvolgimento empatico, in parte, cerca di offrire: un processo di percezione morale contestualizzato e incorporato.

Ma non è solo la prospettiva in prima persona, non esclusivamente la nostra percezione morale, ciò che il coinvolgimento empatico è interessato a migliorare. Intendo il coinvolgimento empatico come qualcosa che richieda il movimento dal punto di vista della prima persona a quello della terza persona. La chiave è prestare attenzione in maniera significativa alle particolarità degli interessi, desideri, sensibilità, aspirazioni ecc. di un altro essere, così come questi si presentano in contesti particolari, legati a determinate norme, all'interno di relazioni sociali di tutti i tipi, ed evitare di proiettare il proprio stato mentale sugli altri. Il coinvolgimento empatico aiuta la persona che agisce a capire meglio sé stessa e le situazioni in cui si trova e, così, la aiuta a discernere cosa sia rilevante e cosa non lo sia

⁶⁸ Ivi, p. 58.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Ivi, p. 90.

nel contesto in cui va a compiere la sua propria scelta. Inoltre, il coinvolgimento empatico ci aiuta a capire cosa sia rilevante nelle situazioni in cui gli altri compiono le loro scelte (o cosa impedisca loro di compiere determinate scelte), ponendo l'attenzione sul benessere dell'altro, di qualsiasi condizione si tratti. Il coinvolgimento empatico non è semplicemente una forma di attenzione etica, ma è una forma particolare: attenzione d'amore e di cura, attenzione diretta alla fioritura (*flourishing*) dell'altro.

Meyers sostiene che tutto ciò presupponga un "interpretazione culturale" piuttosto significativa. Ella sottolinea: «a mio vedere, l'esperienza empatica non è la fonte delle concezioni di valore e disvalore che sono necessarie per valutare l'esperienza soggettiva di un altro individuo. Piuttosto, l'empatia mette in moto un repertorio concettuale normativo trasmesso culturalmente che garantisce l'apprezzamento di chi empatizza per la rilevanza morale dei bisogni, frustrazioni, sensibilità, ecc. degli altri»⁷². A questo proposito, Debes parla del problema della "ampiezza". Debes ritiene che questo sia un problema particolarmente serio per il mio progetto di comprendere altri esseri molto diversi da noi quali gli animali non umani: «Le *nostre* interpretazioni sono così sature di concetti, teoria e ideologia umana che sembra stravagante affermare che gli animali non umani possano capirle. Come possono quindi confermare quello che *noi* intendiamo con le *nostre* interpretazioni delle *loro* prospettive?»⁷³.

Sono d'accordo con il fatto che spesso incespichiamo quando non riusciamo ad afferrare gli intendimenti culturali umani dei valori e disvalori che sono presupposti dall'esperienza empatica. Ritengo che la valutazione di tali presupposti sia uno dei compiti necessari per capire correttamente l'empatia. Le valutazioni, deliberazioni e scelte di un soggetto agente empatico sono formate, almeno in parte, dal contesto sociale in cui questi vive. Le differenti istituzioni e norme sociali incidono sulle sue aspettative. L'impegno empatico spesso implicherà la disamina delle condizioni sotto le quali sono stati formulati gli insiemi delle scelte, sia di chi empatizza sia dell'oggetto del sentimento empatico, e la considerazione dei fattori, sia interni sia esterni, che hanno aiutato a formare le capacità deliberative e gli oggetti cui sono dirette le scelte. Le persone che em-

⁷² MEYERS, *Commentary on Entangled Empathy*, cit., p. 421. (Trad.: F.B.).

⁷³ DEBES, *Understanding Others in an Alienating World*, cit., p. 435. (Trad.: F.B.).

patizzano nel senso del coinvolgimento empatico saranno attente alla distribuzione, sia giusta che ingiusta, delle risorse ermeneutiche che hanno un impatto sulla scelta e sull'azione. Una persona empatizzante e attenta, così, cercherà di rispondere a una serie di domande, tra cui: quali predisposizioni psicologiche ho io e quali ha lei⁷⁴ e come incidono queste sui nostri differenti livelli di sicurezza in noi stesse nel momento in cui scegliamo qualcosa? Come incidono i differenti valori legati alla nostra cultura sulla nostra percezione del nostro valore in quanto soggetti deliberanti e sul valore delle nostre scelte? Barriere o proibizioni familiari, educative, sociali, politiche, razziali, di genere, economiche o religiose mi hanno o le hanno precluso determinati percorsi deliberativi? Penso di poter riuscire a provare empatia con lei, cosa devo fare e cosa devo sapere per riuscirci? Il fatto che riesca o meno a provare empatia con lei dipenderà dalla mia posizione sociale? O dalla sua posizione sociale? Le persone culturalmente e storicamente simili a me hanno meno probabilità di riuscire a provare empatia e di "fare la differenza"?

Possiamo sviluppare un insieme leggermente differente di domande quando la relazione è tra un soggetto empatizzante umano e un essere non umano, cui è diretta l'attenzione etica. Per esempio, quali sono state le prime condizioni d'allevamento di cui questo animale ha fatto esperienza e come hanno inciso sulle sue esperienze attuali? Che tipo di comportamenti tipici della sua specie mette in atto generalmente questo tipo di creatura e ha ora la possibilità di metterli in atto? Quali tipi di relazioni sociali, sia con membri della sua specie sia con individui di specie differenti, compresi gli esseri umani, sono importanti per lei? È nella condizione, questo animale, di stare da sola, se decide di farlo? È nella condizione di scegliere con chi trascorrere del tempo, dove stare, cosa e quando mangiare? Fanno parte queste scelte del tipo di scelte che sono significative per questo particolare animale?

Le risposte a queste e altre domande ci aiuteranno a sviluppare migliori abilità di percezione e osservazione della complessità dell'esperienza morale nel mondo e di far uso dei "valori edificati

⁷⁴ Utilizzando i pronomi personali e, di seguito, gli aggettivi e i pronomi possessivi femminili, invece di quelli maschili, come richiederebbe l'uso tradizionale della lingua italiana, rimango fedele al testo di Lori Gruen e all'uso (più sensibile alla questione della parità di genere) dei pronomi e degli aggettivi personali che è ormai standard in lingua inglese (e non solo).

intorno a noi” nella maniera più ricca e piena possibile. Se ci lavoriamo, le nostre reazioni nel senso del coinvolgimento empatico saranno più appropriate.

Perché preoccuparsene⁷⁵? – Why Care?

Debes si chiede perché abbiamo bisogno di una percezione morale per essere altruisti (*to be caring*) o perché il benessere o la fioritura di un altro essere sia qualcosa di cui ci preoccupiamo. Penso che la mia reazione allo spesso citato, anche se forse piuttosto forzato, esempio del cosiddetto torturatore “empatico” offra in parte una risposta. Il torturatore, che compie con successo le sue torture, deve sapere cosa realmente provoca tormento e, quindi, deve essere un bravissimo interprete del comportamento altrui per poter procurare il massimo grado di dolore. Ma saremmo in difficoltà se dovessimo distinguere con chiarezza cosa è etico e cosa, di contro, è semplicemente efficace nella capacità del torturatore di determinare con accuratezza cosa procura dolore alla sua vittima. Il coinvolgimento empatico non solo ci porta a occuparci del dolore di cui la vittima della tortura fa esperienza e del modo in cui la tortura le arreca danno, ma anche dei valori, o in questo caso dei disvalori, che motivano l’azione che arreca il danno. Il fatto di semplicemente preoccuparsi della sensibilità altrui non condona automaticamente tutte le azioni. Il coinvolgimento empatico ha l’intenzione di offrire un approccio alternativo per giungere al giudizio sul perché alcune azioni non vengano condonate. Il benessere è la teoria di valore che ispira la percezione morale, la quale struttura l’impegno etico. Certo ci sono differenti concezioni di benessere e intenzionalmente lascio la nozione aperta, ma qualsiasi cosa il torturatore stia facendo, presumibilmente “in maniera empatica”, non è coinvolgimento empatico. Attraverso il coinvolgimento empatico vediamo non solo di chi dobbiamo occuparci e cosa richiede la loro situazione, ma anche se

⁷⁵ Ai fini di una migliore comprensione, ho ritenuto opportuno tradurre “to care” con “preoccuparsene”, per tentare di rendere il significato della domanda “why care?”: “perché dovrebbe interessarmi/perché dovrebbe essere importante per me prestare attenzione e prendermi cura degli altri?”. Il termine inglese “care” ricopre un’area semantica piuttosto vasta: preoccupazione, attenzione, dedizione, protezione, responsabilità, cura. La domanda “why care?” rimanda chiaramente al contesto semantico dell’etica della cura, *care-ethics*.

e come dobbiamo reagire in modo da aiutare a preservare e promuovere il loro benessere.

Uno degli errori maggiori che commettiamo, dove “noi” sta in maniera piuttosto generale per “umanità”, è di non avvalerci per nulla della nostra capacità empatica. A troppe persone semplicemente non se ne preoccupano per nulla. O forse hanno un’energia limitata per l’attenzione empatica e, quando impiegano quell’energia, essa viene diretta nei confronti di chi è loro più caro e più prossimo. La maggior parte di noi è impegnata e assorbita dai propri problemi, progetti e piani. La maggior parte di noi gode anche del lusso di non dover pensare ai problemi con cui si devono confrontare, in una forma o nell’altra, quasi quotidianamente, tantissime persone in tutto il mondo e la maggior parte degli animali.

Questo mi porta alle questioni relative alla motivazione morale che tutti i miei critici hanno sollevato. Ci sono almeno tre livelli della motivazione che devono essere discussi. Il primo è la motivazione di meta-livello: perché, in primo luogo, preoccuparsi dell’eticità di un’azione? Nessuna delle risposte date a questa domanda mi ha finora convinto del tutto e non penso di poterne offrire una a mia volta. Il mio interesse si rivolge al tentativo di migliorare la mia percezione morale per agire bene quando ho a che fare con gli altri, siano essi umani o non, vicini o lontani, amici o sconosciuti. L’approccio che offro è diretto a coloro che, come me, sono già interessati a riuscire capire cosa costituisce la percezione e l’azione etica, non a coloro che non si preoccupano affatto dell’eticità delle proprie azioni.

La seconda domanda motivazionale implica il prestare attenzione al benessere degli altri: perché dovrei preoccuparmi degli altri, perché dovrei essere spinta a prestare loro attenzione all’interno di una prospettiva etica? Perché dovrebbe interessarmi il loro benessere, in qualsivoglia modo lo si intenda? Le teorie tradizionali ci hanno fatto concentrare sugli altri in quanto recipienti di felicità, sofferenza o utilità; oppure in quanto membri di un regno dei fini, esemplificazione della nostra condivisa umanità, la quale è oggetto di rispetto; o perché dietro a un velo di ignoranza io non so se sono me stessa o qualcun altro e la prospettiva imparziale ci spinge a pensare che il nostro benessere, preso in astratto, sia tanto prezioso quanto quello altrui. La differenza principale tra queste teorie e la mia è che, secondo la mia proposta, dobbiamo focalizzare l’attenzione sugli altri perché essi co-costituiscono la nostra capacità di agire (*agency*).

Questa è la parte relativa al coinvolgimento del coinvolgimento empatico. Come osserva Meyers, sostengo una concezione relazionale del sé. La mia è un'ontologia relazionale piuttosto robusta, non la semplicistica nozione secondo la quale noi siamo tutti "collegati" gli uni agli altri, né l'idea che le mie relazioni personali condizionano chi io sia. Io sostengo che la nostra capacità di agire è co-costituita dai nostri coinvolgimenti (*entanglements*) sociali e materiali. Io non penso che sia una teoria riduttivistica, come suggerisce Meyers. Sinceramente, non so proprio come si possa intenderla come riduttivistica, considerando che i nostri coinvolgimenti sono estremamente complessi. I coinvolgimenti sociali, spesso, si estendono al di là dell'orizzonte umano e molto al di là della nostra posizione geografica. Quando parlo di coinvolgimenti materiali ho in mente il significato originario del materialismo, cioè le nostre opportunità e limitazioni socio-economiche e le nostre scelte come consumatori, per esempio. Ma mi riferisco anche al significato attuale di materialismo, che include il nostro coinvolgimento con il cibo a cui abbiamo accesso, la sicurezza del nostro ambiente fisico (per esempio: l'acqua, l'aria, materia particolare, esposizione a sostanze tossiche), la natura del nostro microbioma e tutta una serie di altre relazioni. Questi coinvolgimenti sono piuttosto complessi e includono le nostre relazioni con i bambini schiavizzati che raccolgono semi di cacao per la produzione di cioccolato; con gli orangotanghi che sono sull'orlo dell'estinzione a causa del nostro consumo di olio e altri prodotti ricavati dalla palma; con coloro che lavorano nelle aziende che sfruttano la manodopera per fornire abbigliamento a basso costo; con tutte le attività che emettono gas serra che stanno creando profughi per via del cambiamento climatico. Tutte queste relazioni, in parte, costituiscono chi noi siamo. Le nostre identità non sono semplicemente "strutturate socialmente"; piuttosto noi siamo chi siamo in un particolare momento come espressione dei coinvolgimenti in relazioni multiple che attraversano il tempo, le specie e la materia. Mutuo questa nozione di coinvolgimento dalla filosofa femminista e fisica Karen Barad, la quale pensa in termini bohriani. Questo è quanto Barad dice a proposito di coinvolgimento, etica e azione:

Questioni di fatto, questioni di interesse, questioni di cura si intersecano le une con le altre [...]. Tutti i corpi, incluso il corpo umano, ma non solo il corpo umano, diventano materia attraverso la intra-attività

iterativa del mondo [...]. Il differenziarsi non significa tanto il diventare altro, il separarsi, ma al contrario, significa creare delle connessioni, degli impegni. Quindi, la vera natura della materialità stessa è coinvolgimento. [...] L'etica, pertanto, non si occupa delle giuste reazioni nei confronti di altri radicalmente esteriorizzati, ma della responsabilità e del render conto del proprio operato per quanto riguarda le vivaci relazioni del divenire, del quale noi tutti siamo parte. L'etica si occupa del preoccuparsi, del prendere in considerazione le materializzazioni di coinvolgimento delle quali siamo parte, incluse le nuove configurazioni, le nuove soggettività, le nuove possibilità [...]. La responsabilità, quindi, è una questione di abilità nel rispondere. Atteggiamento di ascolto nei confronti delle risposte dell'altro e un obbligo a essere reattivi nei confronti dell'altro, il quale non è completamente separato da ciò che chiamiamo il sé⁷⁹.

La mia interpretazione di quanto afferma Barad e la mia idea su questa questione è che noi ci interessiamo degli altri perché essi sono fondamentalmente parte della nostra capacità di agire. Essi non solo ci "influenzano" o condizionano, essi ci co-costituiscono. Se fallisco nella mia reazione nei confronti degli altri, questo non è solo un fallimento della mia responsabilità, ma rappresenta una rottura nella mia stessa capacità di agire moralmente.

Tornando alla preoccupazione di Meyers e rifacendomi agli esempi politici portati da Cherry, che abbiamo citato all'inizio, consideriamo come viene intesa la responsabilità in comunità dove le norme della giustizia riparativa e del servizio alla comunità sono forti. Invece di considerare determinate attività come supererogatorie, le persone in comunità con forti norme sociali relative alla cura collettiva (*collective care*) considerano le attività comunitarie come loro responsabilità. Invece di chiamare la polizia quando si presenta un problema, per esempio, potremmo considerare un'attività violenta come una questione a cui noi, in quanto comunità, dovremmo reagire. Studi socio-psicologici hanno identificato quello che è stato chiamato "ozio sociale" o "effetto dello spettatore", il fenomeno per il quale non ci si attiva per prevenire un danno in condizioni in cui si ritiene che, però, gli altri dovrebbero reagire. Presumibilmente, gli spettatori credono che prevenire che venga procurato un danno a

⁷⁹ R. DOLPHIJN and I. VAN DER TUIN, "*Matter feels, converses, suffers, desires, yearns and remembers*". *Interview with Karen Barad*, in *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Ann Arbor, Open Humanities Press, 2012, pp. 48-70: p. 69.

un'altra persona, o aiutare un altro in difficoltà, non sia una loro responsabilità. Io suggerisco che la struttura di questa convinzione è condizionata da una concezione ristretta di sé, una concezione che può essere modificata efficacemente comprendendo i modi in cui la nostra capacità di agire è co-costituita dagli altri e dalla nostra ricettività nei confronti di quella degli altri. E, fortunatamente, è provato che, in molti casi, facendo notare alle persone i loro problemi di ricettività, si va a incidere negativamente sull'opinione che esse hanno di sé e queste poi, per conseguenza, sono portate a lavorare per cambiare il loro atteggiamento.

Anche nella letteratura psicologica troviamo moltissimi studi che discutono l'empatia come associata a un stato motivazionale volto a far in modo che abbiano luogo azioni altruistiche o comportamenti pro-sociali⁸¹. Generalmente, questi stati motivazionali "psicologici" possono essere suddivisi in due categorie generali che si escludono a vicenda: la motivazione egoistica e la motivazione altruistica. Se il sé è inteso come qualcosa di profondamente relazionale, la distinzione tra questi due stati motivazionali crolla. E questo è il terzo senso di motivazione che vorrei discutere. La percezione morale attenta mi muove ad agire per promuovere il benessere degli altri, i quali co-costituiscono la mia capacità di agire. Il fatto di dirigere la propria attenzione empatica verso gli altri è anche in larga parte condizionato dal fatto se si è motivati o meno a fare ciò, perciò se da un lato empatizzare secondo il coinvolgimento empatico ci motiva ad agire, d'altro canto noi possiamo modificare il centro di attenzione della nostra empatia mediante atti della volontà. Il processo di motivazione all'agire sulla base dell'attenzione empatica del coinvolgimento empatico e quello di motivazione ad affinare la nostra empatia sono parte del processo dinamico di sviluppo della nostra percezione morale.

Quando viene fatto notare a qualcuno il difetto della sua ricettività o il fallimento della sua attenzione empatica, quando, cioè, una persona è nelle condizioni di capire che si trova in una relazione, co-

⁸¹ Si veda, per esempio l'indagine sull'ipotesi dell'altruismo indotto empaticamente di C. Daniel Batson, che suggerisce che l'emozione empatica suscita la motivazione altruistica a giovare alla persona verso la quale di prova empatia (*The Altruism Question: Toward a Social Psychological Answer*, Hillsdale [NJ], Lawrence Erlbaum, 1991). Sui temi dell'internalizzazione e della colpa, si veda anche M. HOFFMAN, *Empathy and Moral Development*, Cambridge, C.U.P., 2000. (Nota di L. Gruen)

me dico io, “cattiva”, intendendo con ciò, per esempio, una relazione di strumentalizzazione, sfruttamento o violenza, questa persona non può mantenere questa relazione e al contempo continuare a essere convinta di essere impegnata in un’attenzione di cura e di amore (*loving and caring attention*). Io penso che questo tipo di attenzione sia parte di ciò che significa essere un agente morale; ciò implica che una persona sia come minimo motivata a cambiare la propria concezione e, almeno spero, che questo porti anche a un cambiamento anche nei suoi comportamenti.

Ma c’è anche un’ulteriore e più profonda risonanza della domanda “perché preoccuparsene?” che si riferisce a un pericolo, cui mi è stato accennato in più di un’occasione, e che anche Meyers, Debes e Cherry discutono. È la preoccupazione a proposito della possibilità di riuscire veramente e genuinamente a capire ed empatizzare con un altro essere. Nel mio libro discuto un caso che mi sembra utile riesaminare qui. Due benestanti genitori di colore, che avevano educato i loro figli a muoversi con prudenza all’interno della società dei bianchi, rimasero scioccati in seguito a un incidente, in cui loro figlio, che stava camminando nel collegio che frequentava nel Connecticut, venne chiamato da altri ragazzi “negro”. Il figlio si spaventò e si arrabbiò e si sentì vulnerabile. Questo incidente ebbe un impatto negativo sul suo rendimento scolastico e sulla sua fiducia in sé stesso. Quando il padre, il Sig. Graham, provò a richiamare l’attenzione dell’amministrazione della scuola del figlio su quanto accaduto, ricevette una risposta molto scarna. Questo lo portò a realizzare che egli non era in grado di capire meglio la prospettiva delle persone bianche alle quali aveva denunciato l’accaduto rispetto a quanto non fosse in grado di capire quella delle persone che avevano chiamato suo figlio “negro”⁸³.

Per molti aspetti il Sig. Graham ha ragione. Le persone bianche in una cultura razzista discriminante le persone di colore non possono capire il peso del razzismo. E se le persone bianche non possono comprendere le persone di colore, che speranza c’è di capire uno scimpanzé utilizzato nel campo dell’intrattenimento, una mucca da latte o un ratto da laboratorio? Forse davvero la teoria del coinvolgimento empatico e semplicemente troppo ottimistica nel pensare che sia possibile in genere una percezione morale significativa.

⁸³ L.O. GRAHAM, *I Taught My Black Kids That Their Elite Upbringing Would Protect Them From Discrimination: I Was Wrong*, «Washington Post», Nov. 6, 2014.

Di recente Frank Wilderson, il cui lavoro ammiro moltissimo, mi ha chiesto perché io me ne preoccupo. Ho capito meglio il senso della forza di questa domanda dopo aver letto il suo saggio *“Raw Life” and Ruse of Empathy*⁸⁴. In questo lavoro Wilderson interroga «un ottimista che presuppone relazionalità all’interno di e tra tutti gli esseri senzienti». Risultato della sua analisi è che ci sono degli esseri che si trovano al di là di ogni relazionalità. «I poteri esplicativi dell’empatia e dell’analisi vengono scandalizzati quando confrontati con la situazione delle persone di colore, una posizione paradigmatica sinonimo di schiavitù»⁸⁵. Seguendo la definizione di schiavitù proposta da Orlando Patterson⁸⁶ come dominazione permanente e violenta di persone alienate dalla nascita e universalmente private del proprio onore, Wilderson intende l’essere di colore come una forma di morte sociale, uno stato di privazione di relazionalità. Pertanto «anche momenti percepiti come momenti di identificazioni empatica con lo schiavo sono una menzogna», poiché non è possibile empatizzare con oggetti o con esseri con cui non si intrattiene alcuna relazione. Inoltre egli sostiene che se l’empatia deve facilitare e produrre «relazione civica e se il razzismo nei confronti delle persone di colore è il meccanismo generativo di questo tipo di produzione, allora diventa comprensibile come e perché»⁸⁷ l’empatia sia problematica.

Ci sono due problemi qui; l’ultimo non è improbabile che sia lo stesso cui si riferisce Debes a proposito dell’ingiustizia epistemica, anche se in un registro differente. Debes scrive: «i gruppi sociali dominanti sfruttano forme preesistenti, “socialmente” condivise – forse dovremmo dire: di mainstream – di interpretazione sociale per raggiungere un’interpretazione di sé e interpersonale. E i gruppi privati della propria autonomia sono obbligati a conformarsi a queste interpretazioni sociali normalizzate, di mainstream»⁸⁸.

⁸⁴ L’articolo di Wilderson si concentra sull’empatia nel contesto degli studi di performance, ma le sue intuizioni possono trovare un’applicazione più generale. (Nota di L. Gruen)

⁸⁵ F. WILDERSON III., *‘Raw Life’ and the Ruse of Empathy*, in *Performance, Politics and Activism*, ed. by P. Lichtenfels and J. Rouse, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 181-206: p. 184.

⁸⁶ O. PATTERSON, *Slavery and Social Death*, Cambridge (MA), Harvard Univ. Pr., 1988.

⁸⁷ WILDERSON, *‘Raw Life’ and the Ruse of Empathy*, cit., p. 201.

⁸⁸ DEBES, *Understanding Others in an Alienating World*, cit., p. 436.

Se queste interpretazioni normalizzate richiedono, come dice Wilderson, la morte sociale delle persone di colore e se queste interpretazioni sono ciò da cui dipende il coinvolgimento empatico, allora pare proprio che il coinvolgimento empatico sia al servizio del razzismo nei confronti delle persone di colore e debba essere, pertanto, rifiutato. Debes ha ragione nella misura in cui questa forma di interpretazione viene intesa come un'interpretazione completa e sarebbe sulla pista giusta se l'interpretazione richiesta dal coinvolgimento empatico inevitabilmente emergesse dai "luoghi comuni narrativi" dominanti nella società. Ma non sono affatto sicura che debba essere necessariamente così. Cercare di capire appieno non significa giungere a un'interpretazione completa. La conoscenza di coloro che si trovano ai margini è qualcosa che accade continuamente. Infatti, seguendo le lezioni delle femministe di colore, spesso coloro che si trovano ai margini capiscono più di coloro che si trovano al centro, dal momento che hanno le opportunità di capire entrambe le prospettive.

Quello che penso che facciamo quando ci impegniamo nel processo di attenzione morale del coinvolgimento empatico è un lavoro paziente su complicati processi di conoscenza reciproca e degli altri animali in situazioni di scarto sociale, politico e di potere basato sull'appartenenza a una determinata specie. In genere ciò che "otteniamo" mediante questo lavoro è niente di più di un'occhiata. Non "conosciamo" mai realmente, ma troppe persone pensano che ciò sia un fallimento sia dell'immaginazione che della capacità di agire moralmente.

Il secondo problema è qualcosa sui cui continuerò a lavorare: una descrizione più robusta di relazionalità. Nell'ambito dell'ontologia relazionale prevedo che non ci sia spazio al di là delle relazioni; razzismo nei confronti delle persone di colore o specismo, per esempio, sono relazioni politiche ed etiche secondo le quali i bianchi e gli umani sono giustificati a considerare le persone di colore e gli animali come qualcosa di fungibile, a loro disposizione e forse, paradossalmente, al di fuori di ogni relazionalità. Ma, come ho suggerito, le relazioni che intratteniamo non sono sempre, forse nemmeno spesso, qualcosa che scegliamo. Alcune relazioni io sono obbligata a averle, altre cerco di svilupparle, alcune sono ingiuste, altre sono innocue, altre ancora possono persino tendere a privarmi per sempre della mia soggettività. E, dal momento che noi siamo costituiti in vari modi da queste relazioni, quando alcune relazioni ci rendono diffi-

cile capire noi stessi e gli altri, il coinvolgimento empatico si mostrerà quasi impossibile. Ma che queste relazioni sono parte di noi significa che noi possiamo, anzi dobbiamo, lavorarci e cercare di cambiarle in meglio.

Io penso che questo sia qualcosa di cui dobbiamo preoccuparci.

Nota di Lori Gruen.

Ho presentato una prima versione di questo articolo alla sessione “Author Meets Critics” del Pacific Division Meeting della American Psychological Association (APA) del 2016 a San Francisco. Ringrazio Lori Watson e il Program Committee del APA per aver organizzato la sessione. Sono estremamente grata per la ponderata considerazione di Myisha Cherry, Remy Debes e Diana Tietjens Meyers. Vorrei anche ringraziare Sally J. Scholz per aver facilitato la pubblicazione del simposio.

Nota della traduttrice.

Questo articolo di Lori Gruen è stato originariamente pubblicato sul volume 32 (n. 2/2017) della rivista «Hypatia» con il titolo: *Expressing Entangled Empathy: A Reply* (pp. 452-462). Ringrazio la casa editrice Wiley nella persona di Sheik Safdar per averci gentilmente concesso il permesso di pubblicare la traduzione italiana di questo saggio e Ann Garry, interim editor della rivista, per il suo appoggio.

Sono profondamente grata a Lori Gruen per l'entusiasmo con cui ha accolto la mia proposta di pubblicare in lingua italiana questo suo saggio e per il suo costante supporto nella realizzazione di questo progetto.

© 2017, Hypatia, Inc. Proprietà riservata. All rights reserved. È vietata la riproduzione, memorizzazione e trasmissione, totale o parziale, di questa pubblicazione, in qualsiasi forma e con qualsiasi mezzo, senza previo permesso scritto da parte del detentore del copyright. Per richieste: permissionsuk@wiley.com