

## EMPATIA E DISTANZA. UN FRAMMENTO

*Fabrizio Desideri*

*Et animus meus animal est  
et ego animal sum, duo tamen non sumus*  
Seneca, Lettere a Lucilio, XIX.113.5

1. Come sottrarsi alla retorica che connota oggi il discorso sull'empatia. Anzitutto ricordando che la discussione intorno al problema significato con tale termine è relativamente recente (se per recente si possono intendere circa 130-140 anni). Si potrebbe anche sostenere non troppo scherzosamente che l'empatia è tutto sommato un'invenzione moderna, nella quale non può essere trascurato il ruolo decisivo che vi svolge la traduzione del termine tedesco *Einfühlung*. Da *Einfühlung* (il cui primo uso è fatto risalire ad Herder) ad *empathy* (ad opera di Edward Titchener, un'allievo inglese di Wilhelm Wundt) fino all'italiano *empatia*. I dizionari a questo punto conducono il lemma alla sua origine greca: *empatia* non sarebbe altro che il calco di *empathēia*. Mai come in questo caso, però, la somiglianza fonetica cela un abisso semantico. La genealogia concettuale qui è del tutto estrinseca.

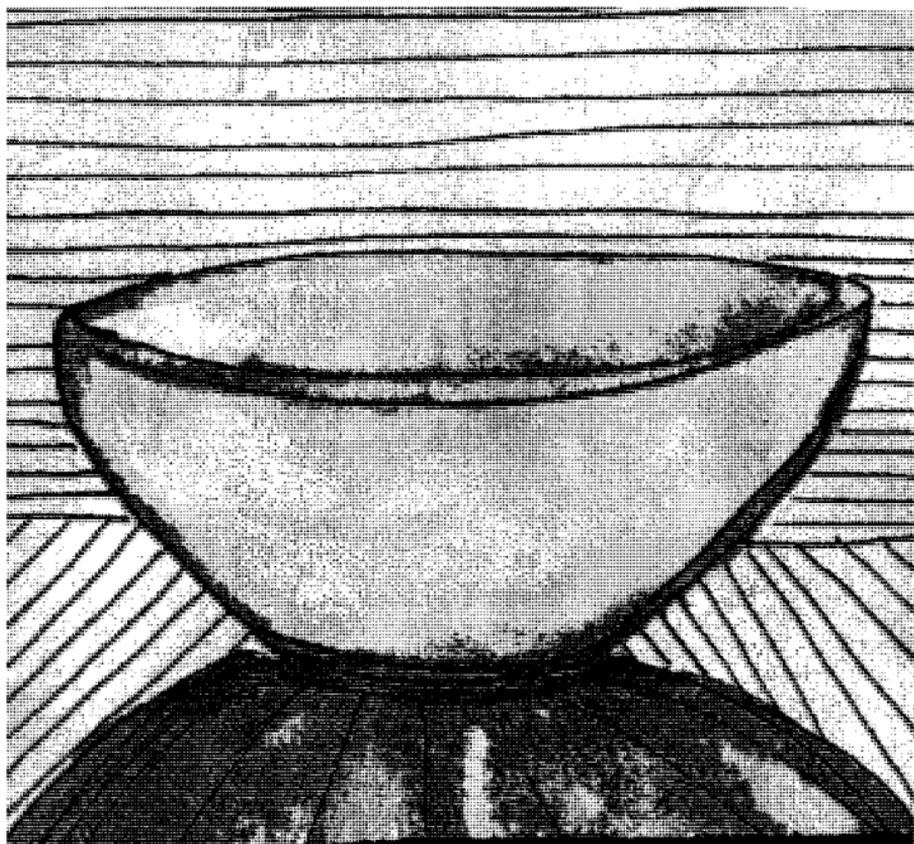
Nell'accezione moderna e contemporanea l'empatia, l'*Ein-fühlung*, indica generalmente un atto di partecipazione emotiva e d'immedesimante comprensione nei confronti di un altro soggetto umano. Tale atto è definibile come un moto psichico

‘da...verso’: dalla madre verso il figlio, dall’amante verso l’amato, da me, un me senza nome eppure incarnato, verso un altro Io altrettanto anomimo. Talvolta questo moto unidirezionale in direzione dell’altro si converte addirittura in una simmetria d’affetti: in un circolo simpatetico. Questa conversione non è per niente necessaria. Il paradigma dell’esperienza empatica resta il caso estremo dove non è possibile reciprocità alcuna: il caso del ‘sentire in’ e, dunque, del co-sentire la sofferenza dell’estraneo, che non vuole o non può corrispondermi.

Nel senso greco dell’*empathēia*, un termine che si afferma sporadicamente solo in epoca tardo-ellenistica (prima abbiamo solo aggettivi e sostantivazioni aggettivali a partire dalla radice composta *em-path\**), il movimento risulta opposto a quello implicato nel significato attuale; è un movimento dall’esterno dell’anima verso il suo interno. Per questo la particella “en”, qui, non sta in riferimento dinamico ad un altro Sé, non ha un senso proiettivo o fusionale nei confronti dell’anima altrui; significa piuttosto un rafforzativo della dimensione patetica che caratterizza la sensibilità psichica<sup>1</sup>. L’altro che irrompe è l’altro rispetto all’anima; è un altro non psichico al cui contatto l’anima viene alterata. Così *to empathēs* può venire usato da Plutarco, in un endiadi con l’*alogon* platonico<sup>2</sup>), per indicare l’anima passionale e irrazionale che i Pitagorici incantavano e curavano con il suono della lira. Il tema è ripreso da Plotino in un passo del nono trattato della V Enneade<sup>3</sup>: l’“*empathēs psychē*” l’anima empatica, è la psiche soggetta al patire. Qui Plotino, insieme a quello del platonismo, ricorda forse anche il senso galenico dell’*empathēia*: quello dell’essere affetti: dell’affezione della carne, ad esempio<sup>4</sup>. In quanto essenzialmente suscettibile di affetti, l’anima patisce il mutamento: è passiva. Se a questo si riducesse la vita dell’anima, ad

un'intrinseca passività: ad un continuo patire l'altro con cui viene in contatto, questa vita sarebbe tutta e solo patologica. Nella patologia che la segna, l'anima troverebbe il motivo della sua mortalità. È per questo, continua Plotino, che non bisogna porre l'anima come termine primo. C'è qualcosa di "diverso" e di "migliore" da cui iniziare, qualcosa che l'anima non genera al culmine di una maturazione; qualcosa che deve presupporre come principio: come primo *per natura*, anche rispetto a se stessa. Privata di questo principio, senza l'intelligenza del *nous*, l'anima non consisterebbe in sé: movimento e passione coinciderebbero. L'anima sarebbe solo tempo, forma del puro patire. Perciò, pur nell'empatia che la caratterizza, bisogna pensare nell'anima "ti apathès", qualcosa di impassibile, che necessariamente la precede nel suo essere. Senza questa differenza tra anima e *nous*, l'anima non sarebbe nemmeno se stessa. Volgendosi all'intelletto essa scopre il principio della propria unità: il suo vero Sé. Questo volgersi significa anzitutto distacco: distacco dal Sé esteriore, dalla vita patetica dell'anima, dalla dimensione in cui essa è pura sensibilità e, dunque, dispersa nell'apparenza, anche in quella degli affetti. Ciò ha delle conseguenze nei confronti dell'atteggiamento da assumere verso il sé esteriore degli altri, ad esempio nel caso del loro soffrire. Pure in questo caso s'impone un distacco che non coincide con l'indifferenza stoica. È piuttosto un prendersi cura dell'inferiore (la vita sensibile) da parte del superiore; un prendersi cura indicando la via della spoliatura da ogni apparenza fenomenica del Sé, anche quella relativa all'interiorità patetica. La via verso l'interno indicata da Plotino non trascura, però, la dimensione emotiva. Ne auspica piuttosto una conversione in quella dell'intelletto. Tale conversione può avvenire nella maniera più evidente nell'esperienza estetica del bello. Qui si

tratta di risalire dal bello sensibile al bello intelligibile, cogliendo l'affinità tra l'intimo non patetico dell'anima e la pura bellezza della forma ideale, che risplende fenomenicamente. In questo movimento, la verità dell'empatia mostra in generale di consistere nell'accogliere l'alterità dell'intelletto rispetto al suo mero patire. Accoglierlo, riconoscendolo come il principio della sua vera attualità: come il principio del Sé dell'anima. Nel riconoscimento della principale precedenza dell'intelletto, l'anima si conosce e conoscendosi scopre quella sua essenziale attività, che precede e trascende ogni empatica passività. Chiaro è qui il riferimento plotiniano, nella sua polemica con gli Stoici quanto alla possibilità di intendere geneticamente l'intelletto, alla dottrina aristotelica dell'intelletto attivo. Notevole è, invece, la distanza rispetto alla dottrina dell'anima dello Stagirita. Già nella vita dell'*aisthesis*, che contraddistingue la natura genericamente animale, Aristotele coglie un principio autonomo di attività. Il punto di partenza è analogo a quello plotiniano: l'*aisthesis* significa anzitutto un subire, un *paschein*; l'essere soggetti ad un'alterazione nel contatto con altro. Ma in ciò non si esaurisce la sua vitalità: nell'alterazione qualcosa si conserva. La vita estetica dell'animale non si riduce quindi a patologia. Ogni sentire, che accoglie il sentito modificandosi, è anche un'attività: un atto simile a quello dell'intelletto, seppur nel modo dell'imperfezione. In quest'attività del sentire, un ruolo decisivo è giocato per Aristotele dall'immaginazione. Senza immaginazione, l'anima dell'animale genericamente inteso non solo non potrebbe accogliere il sentito (nel senso, appunto, in cui la vista accoglie il colore), ma non potrebbe nemmeno muoversi, scegliendo di fuggire da un pericolo o di avventarsi su una preda. All'immaginazione va dunque ascritto il ruolo di conservare il sentito oltre la sua presenza:



come immagine. L'immagine di ciò che ha affetto, alterato l'anima può continuare insomma ad agire. Così, ad esempio, Aristotele spiega i sogni. Qui l'immaginazione dilata, modifica e trasforma la traccia originaria dell'affezione sensibile. Ed è appunto in questo contesto tematico, quello della vita onirica dell'anima, che Aristotele accenna all'empatico come a colui che più di ogni altro subisce questo lavoro dell'immaginazione, trasformando e confondendo le tracce sensibili, gli oggetti della percezione, in immagini affettive sia positive sia negative. Così basta una piccola e lontana somiglianza perché il vigliacco veda i nemici o l'amante veda l'amata. Pro-

prio l'empatico, il più disposto a subire gli influssi della passione, lasciandosi ingannare dall'immaginazione attempata, allora, che in noi la parte "dirigente" e quella immaginante non sono un'unica facoltà<sup>5</sup>. Questo non toglie alla sensibilità e dunque all'immaginazione la loro autonomia, ma le dispone in un ordine gerarchico, dove la funzione di governo spetta al *nous*. L'identità dell'anima umana, dell'animale che ha il *logos* (pensiero e linguaggio in uno), deve partire da qui: dal problema di unificare armonicamente sensibilità e intelletto. Pur con due differenti teorie dell'anima Aristotele e Plotino concordano, comunque, nell'assegnare l'empatia ad una dimensione inferiore della vita psichica. Si potrebbe obiettare che con la definizione della tragedia come imitazione d'azioni capaci di suscitare il timore e la pietà Aristotele formula in nuce una teoria dell'empatia. Ma sarebbe un fraintendimento. Al di là della questione se Aristotele intenda la catarsi come un'eliminazione o una purificazione di affetti quali la pietà o il timore, essa ha luogo in un processo psichico nel quale piacere e conoscenza si congiungono. È vero che questa congiunzione si dà all'interno di uno spazio emotivo, ma nello stesso tempo questo spazio va inteso nella distanza da ogni immediatezza psicologica. Non solo perché l'"anima" della tragedia è l'intreccio dell'agire (il *mythos*) e non i caratteri degli agenti (il che rende del tutto secondaria ogni identificazione entropatica con questi ultimi), ma soprattutto per il motivo che, in virtù della drammatizzazione mimetica di azioni umane, le passioni suscitate nello spettatore e nel lettore sono messe a distanza ed in questa messa a distanza sono trasformate. Quello che ne risulta è, alla fine, una libera contemplazione intellettuale di possibilità etiche. Potendosi così sostenere che per Aristotele il valore cognitivo delle emozioni lo si consegue solo prendendo distan-

za dall'empatia nel senso attuale. Anche in questo caso, come in quello di Plotino, la dimensione intrinsecamente passiva del *pathos* vale solo nella misura in cui è penetrata dall'attività dell'intelligenza. Quest'ultima è l'altro, *to eteron*, (per Aristotele, qualcosa di "separato" che sopraggiunge all'anima "da fuori"; per Plotino, il principio che precede l'essere dell'anima stessa) rispetto a cui sta problematicamente quella dimensione della psiche che potremmo riassumere con il nome di *empatheia*.

2. Massima è dunque la distanza di questo senso dell'empatia dalla moderna *Einfühlung*. Un'esperienza psico-estetica tutta sotto il segno della passività e tendenzialmente patologica si è trasformata in un atteggiamento intenzionale estetico-psichico: nella disposizione a comprendere l'altro per una via intra-emozionale. L'empatia è così venuta a significare, ben al di là dell'ambito delle discussioni specialistiche tra filosofi e psicologi, un modello di rapporto umano: la possibilità di una comprensione affettiva necessaria a certi tipi di rapporti sociali, ad esempio quelli tra il medico o l'analista con i loro pazienti. Se nel primo caso, quello della relazione medica, l'empatia indicherebbe genericamente l'esigenza di un'umanizzazione del rapporto con il paziente reagendo all'eccessiva settorializzazione specialistica nel trattamento della malattia, nel secondo (quello della relazione analitica) la questione è più complessa. In ambito psicoanalitico si vede nell'empatia una condizione necessaria alla possibilità di comprendere la psiche altrui. Solo nella partecipazione emotiva che consiste nel rivivere dall'interno il vissuto del paziente, l'analista giungerebbe a quell'effettiva comprensione che è indispensabile al trattamento terapeutico. Secondo alcune scuole psicoanalitiche (ad esempio quelle d'ascendenza kohutiana), la relazio-

ne empatica analista-paziente non preparerebbe semplicemente alla cura, ma addirittura la sostituirebbe. A parte quest'ultimo caso, c'è comunque da sottolineare che così sono date per ovvie tutta una serie di questioni che ovvie non sono. La prima, e l'unica cui qui accennerò, è quella del mito dell'accesso privilegiato alla propria esperienza interna. Un mito che si alimenta spesso della confusione tra la dimensione noumenale della coscienza e quella fenomenicamente emotiva e che trascura proprio la differenza, necessaria alla definizione di Sé, tra la paticità dell'anima e il carattere principale dell'intelletto. A ben vedere, è proprio sul mito di un'identità del Sé psichico con la dimensione estetico-emozionale che poggia assai fragilmente ogni teoria forte della possibilità di una relazione empatica come immedesimazione nel sentire dell'altro. Appunto in quanto ho comprensione diretta e immediata certezza solo del mio stato interno, dei miei sentimenti, quelli altrui posso comprenderli nella misura in cui li sento dall'interno e, dunque, li rivivo.

Non c'è bisogno a questo punto di mettere in attrito questo paradigma con una teoria dell'identità psichica, che faccia perno sulla differenza tra coscienza estetica e coscienza intellettuale. Esso trascura comunque la natura mimetico-proiettiva che agli occhi del primo teorico dell'*Einfühlung*, Theodor Lipps, configurava la prestazione empatica. Sulla scia di Robert Vischer e di Volkelt, Lipps intendeva l'*Einfühlung* come impulso a trasferire nell'oggetto, in particolare in quello artistico, le proprie emozioni. Per questo nell'orizzonte lippsiano la tematizzazione dell'*Einfühlung* conduce anzitutto ad una teoria dell'esperienza estetico-artistica tutta interna alla soggettività egoica per dilatarsi, in seguito, in modello della comprensione interspichica. Il passaggio da una teoria estetico-psicologica ad una teoria genera-

le della modalità comprendente propria delle scienze dello spirito avviene con Dilthey. Qui l'*Einfühlung* denota la penetrazione del contenuto psichico di un altro soggetto: è, dunque, un ritrovarsi dell'Io nel Tu. Che Dilthey sviluppasse una teoria dell'*Einfühlung* soprattutto in rapporto ad una comprensione del passato umano e, più in generale, della cultura come oggettivazione dello spirito, qui per noi non è decisivo. Quel che c'interessa, è che tale comprensione si legittimava agli occhi di Dilthey a livello di rapporto tra contenuti psichici immersi nel flusso della vita coscienziale. *Einfühlung* significava, insomma, l'accesso all'*Erlebnis*, al vissuto di un altro soggetto, e diveniva un rivivere quel vissuto: un *Nacherleben*. Tra i contemporanei di Dilthey solo Georg Simmel, tra coloro che vengono solitamente ascritti all'orizzonte della *Lebensphilosophie*, mostra una certa diffidenza verso la facilità di questo passaggio. Già in Simmel, ad esempio nei problemi inerenti alla comprensione storica, la questione dell'*Einfühlung* quale fusione inter-psichica è epistemologicamente complicata e problematizzata non solo dalla distinzione tra *Leben*, *Mehr Leben* e *Mehr-Als-Leben* (una distinzione necessaria a definire la specificità dell'oggettivazione culturale), ma anche dall'abisso che separa l'io dal non-io. Quella che in Simmel appare come una problematizzazione epistemologica, con Husserl acquisisce una dimensione rigorosamente trascendentale. Ciononostante Husserl accetta il timbro semantico conferito all'*Einfühlung* nella tradizione che da Lipps giunge a Dilthey. Per quest'aspetto Husserl parla ancora il linguaggio dell'epoca della sua formazione (intenso è il suo confronto con Lipps), ma lo parla spingendolo ad una crisi radicale. Pur mantenendo all'empatia il carattere di una prestazione psichica inerente all'intenzionalità della coscienza, Husserl la sottrae all'oscilla-

zione tra proiezione mimetico-estetica e fusione psico-spirituale. Così la tematizzazione dell'*Einfühlung* non ha più per lui la funzione di coprire o di risolvere le aporie inerenti al rapporto con l'alterità, bensì quella di farle emergere in tutta la loro asprezza filosofica. Con tali aporie, al cui centro sta il problema di pensare fino in fondo il rapporto tra *Einfühlung* e alterità, Husserl non lotta soltanto nella *Logica formale e trascendentale* e nelle *Meditazioni cartesiane*. Questo problema attraversa, com'è noto, i volumi XIII, XIV e XV degli *Husserliana* intitolati *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* e riguardanti un arco temporale che dal 1905 giunge fino al 1935 (dunque ben oltre la soluzione offerta nella quinta Meditazione cartesiana).



3. Se quanto prima osservato vale ad attestare l'insoddisfazione di Husserl circa la soluzione tentata nella quinta Meditazione, è comunque da qui che bisogna partire, in quanto rappresenta comunque lo sviluppo più coerente del problema che ci interessa. Al suo centro vi è la questione di pensare fenomenologicamente la questione dell'altro all'interno della coscienza pura, nella forma cioè dell'*ego* "trascendentalmente ridotto". L'assolutezza di quest'ultimo coincide necessariamente con la struttura monologica del *solus ipse*? Come evitare che la riduzione fenomenologica abbia come esito il solipsismo? È nella necessità di rispondere a questa sfida che entra in scena l'*Einfühlung*: nella "cosiddetta empatia" c'è il tema, decisivo e drammatico, della "teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo". L'estraneo cui pensa Husserl è l'*alter ego*; non ancora l'altro uomo, l'*autrui* lévinasiano che si presenta con un volto, ma l'altra coscienza, l'altra intenzionalità. Ebbene, a questa alterità non c'è, a livello della coscienza pura, alcun passaggio immediato: "se il caso fosse questo, se cioè il proprio essenziale dell'altro si potesse attingere in maniera immediata e diretta, egli allora non sarebbe che un momento della mia propria essenza e in conclusione egli stesso e io saremmo un'unica cosa"<sup>6</sup>. Si tratta, perciò, di approfondire la sfera originale dell'*ego*, quella che costituisce il suo proprio, lasciando emergere la complessità di sintesi in essa implicite. Vale ancora la necessità di astrarre da tutti i riferimenti una "intenzionalità riferita mediatamente o immediatamente alla soggettività estranea"<sup>7</sup>. In tale astrazione, essenziale per definire la sfera originaria del proprio, "io rimango solo". Questa solitudine, però, non è acosmicamente perfetta. Saltando tutta una serie di passaggi assai sofisticati, si può affermare sinteticamente che la struttura monadica dell'Io non è senza finestre<sup>8</sup>; è caratterizzata da

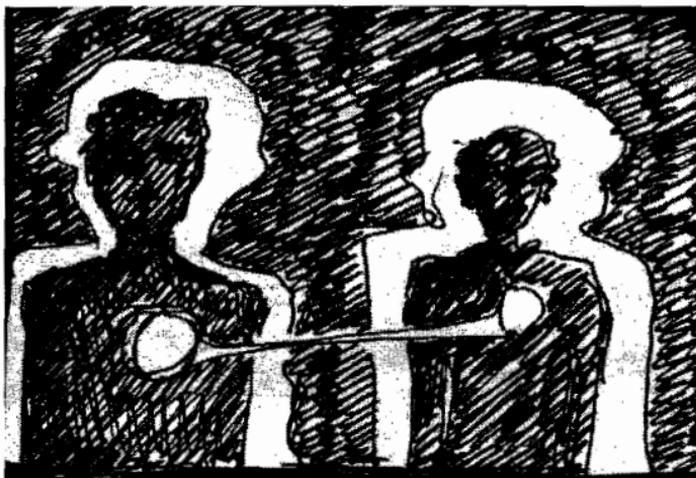
un'apertura estetica, da una originaria relazione percettiva con il mondo, che non può venire espunta dall'esperienza costitutiva della soggettività cosciente. Rimane, dunque, nella sfera del proprio uno strato del mondo "unitario e coerente", dove l'oggettività, come correlato dell'intenzionalità della coscienza, è irriducibile. Qui, nella trama fisica del mondo oggettivo, l'*ego* trova il proprio corpo come qualcosa di trascendente la pura oggettività fisica: è il "mio corpo" (*Leib*, corpo organico, piuttosto che mero *Körper*), quello in cui "io direttamente governo e impero" e, nello stesso quello a cui ascrivo ogni mia esperienza estetica percettiva. In virtù di questa apertura, di questa inclusione del mondo oggettivo nella sfera originale dell'*ego*, esso s'incarna spaziotemporalmente e solo così può essere pensato come soggetto di "vissuti". Il flusso degli *Erlebnisse* suppone, insomma, una circolarità tra l'*ego* trascendentale della coscienza pura e l'uomo-io (l'io psicofisico); quella circolarità che iscrive un'*autoappercezione mondanizzante* nella coscienza eidetica. Solo a questo punto è possibile il passaggio all'altro, ma – come si sa già – non è un passaggio diretto. È un passaggio che muove dalla percezione di un corpo irriducibile a pura fisicità, nel quale appercepisco una relazione analoga a quella che vige tra me e il mio corpo. Trascendentalmente, l'esperienza dell'estraneo ha, allora, il carattere di una "appercezione analogica". Qui diviene decisiva l'esperienza dell'*Einfühlung*. In proposito Husserl condivide la critica di Lipps ad una analogia per inferenza relativamente al sentire dell'altro. Ciò nondimeno tiene fermo il carattere indiretto di questa relazione. L'appercezione analogica può quindi essere tradotta con "appresentazione", un termine che per Husserl indica il rendere com-presente qualcosa di assente. L'*Erlebnis* dell'*Einfühlung* – come Husserl osserva in una

pagina precedente di qualche anno alla stesura delle *Meditazioni* – significa vivere in un presente, ma nel modo di un *Quasi-Leben*, di un quasi vivere: l'io, trasponendosi nel vissuto dell'altro, è “per così dire” vivente in lui<sup>9</sup>. Nella forma di questo “quasi” – di questo *quam si*: come se – l'io viene comunque modificato, affetto. Bisogna perciò distinguere l'appresentazione dalla coscienza d'immagine<sup>10</sup>. L'*Einfühlung* è un'affezione nella forma della coscienza pura, un'affezione indiziaria: “il corpo che appare nella mia sfera monadica nel modo del “là” costituisce l'indizio dello stesso corpo, ma nel modo del “qui” come lo esperisce l'altro nella sua sfera monadica”<sup>11</sup>. Si tratta certo, ancora, di una modificazione intenzionale, pertinente alla coscienza egoica, ma in una guisa tale che l'intenzionalità è qui spinta al suo limite, essendo priva di un correlato noematico oggettivo. In un appunto del 1919 Husserl afferma che ogni appresentazione si compie originariamente come *Leerintention*: come intenzione vuota<sup>12</sup>.

Coerentemente con questo assunto, nell'*Einfühlung* come esperienza dell'*alter ego* la struttura intenzionale della coscienza pura è spinta alla sua soglia critica. La soglia del riconoscimento. Quel che io effettivamente vedo “non è un segno né un mero analogo, un'immagine [...], ma l'altro stesso”<sup>13</sup>. Lo vedo, però, nella presupposizione tacita (apperceittiva, non logica) che via sia un altro “punto di vista”, un 'altro' sguardo intenzionale della coscienza, altrettanto originario ed accessibile a me solo in maniera derivata. Attraverso questa soglia, la riflessione husserliana ha per esito la costituzione *a priori* di un'intersoggettività trascendentale: un'originaria interrelazione tra *ego* incarnati, tra monadi, che costituisce l'oggettività del mondo. Il *pathos* condiviso da questa comunità intermonadica è un *pathos* riflesso. È il *pathos*, interno ad ogni *ego*, da cui sorge trascen-

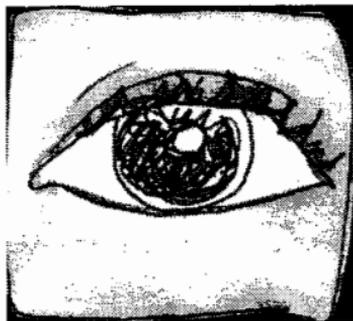
dentalmente l'appresentazione dell'altro. È il *pathos* che suppone ancora il punto di vista ultimo della coscienza costituente di un *ego* assoluto, per il quale l'originalità dell'altro resta "irraggiungibile"<sup>14</sup>. Ciò che è raggiunto, nel senso di una conferma dell'appresentazione, è soltanto il "comportamento esteriore", l'espressione come indizio di contenuti psichici. Questo significa che la soglia del riconoscimento non si traduce in un'originaria reciprocità di sguardi. Originaria è la coimplicazione di corpi, che fa parlare ad Husserl di "corpo intersoggettivo", dove però il soggetto dominante è quello di un *ego* "uno e unico". Un *ego* assoluto che costituisce in sé l'Io stesso e l'altro Io, la propria e l'altra vita<sup>15</sup>.

A ben vedere, come si sarà capito, Husserl fa risuonare più d'ogni altro nell'analisi dell'esperienza dell'*Einfühlung* il timbro semantico dell'antica *empathia*. Il "sentire in" è un "sentire dentro (l'altro)" solo nel modo del "come se". La sua effettività è piuttosto quella di una traccia interna alla soggettività egoica: una modificazione nella coscienza che conduce l'intenzionalità ad una soglia critica, quella del rapporto tra attività e passività<sup>16</sup>. Assimilando l'appresentazione in cui consiste l'*Einfühlung* ad una intenzione dell'attesa (nel suo senso più ampio)<sup>17</sup>, e dunque ad una delle modalità dell'esperienza analizzate nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, Husserl indica che questo è il vero problema. Su questo punto la sua analisi non può che resistere. L'*Einfühlung* riferita ad animali, bambini e folli è esperienza di un'alterità anomala, seppur di un'anomalia che tuttavia appartiene al mondo normale<sup>18</sup>. Da queste anomalie non è permesso di risalire a monadi egologiche nel senso fenomenologicamente costitutivo del termine. Solo intendendo in un senso più radicale l'alterità che commuove e origina l'esperienza empatica, il confine tra anomalia e norma può



venire ridisegnato. Non certo a favore di una tesi che colloca l'empatia prima di ogni coscienza e qualifica il suo sentire come un sentire inconscio. Giustamente Sini, nel saggio qui pubblicato, sostiene che l'empatia segna l'inizio di ogni comprensione. Ciò la sottrae non solo alla sfera dell'eccezionale, ma anche a quella dell'intenzionale. L'inizio che essa indica è quello dell'istituirsi di un rapporto tra coscienza e senso che non coincide con la sfera dell'intenzionalità. In questo rapporto la dimensione "estetica" della coscienza si mostra irriducibile a quella intellettuale<sup>19</sup>. Ciò non significa identificare coscienza e sentire. La fragile unità della coscienza implica, piuttosto, il problema dell'unificazione di questi due livelli strutturali. Proprio in questo caso si tratta, perciò, di pensare l'unificazione nel senso dell'originalità di una relazione. Nel costituirsi di tale relazione, l'empatia ha un ruolo decisivo solo se intesa radicalmente, ovvero come un'esperienza aintenzionale in cui il sentire si spinge fino al grado zero del puro accogliere. La passività che accoglie il patire, l'essere affetti dall'affetto altrui può in conclusione sottrarsi all'alternativa tra proiezione e fusione soltanto nella

misura in cui l'alterità che accoglie, precedendo ogni *ego*, è traccia dell'animalità dell'anima. In quest'accezione l'esperienza empatica è anche memoria di quella che Nietzsche chiama la "grande ragione del corpo". Proprio nel timbro di questa memoria il respiro dell'empatia vive nella distanza. Ed allora, paradossalmente, proprio perché distante da ogni *Erlebnis*, dal mito che in ciò l'Io possa consistere, essa non riguarda più solo il sentire (la vita sensibile-sentimentale), ma riguarda la vitalità stessa dell'intelligenza. È *empathia* dell'intelletto che accoglie il proprio principio come origine di ogni identità psichica. Nell'empatia, ormai da intendersi come un sentire il sentire, si stringe il nodo dell'alterità del senso che solo l'intelligenza può intendere, senza avere la pretesa di sciogliere.



<sup>1</sup> Cfr. in proposito le osservazioni di M. F. BASCH, *Empathic Understanding: a Review of the Concept and some Theoretical*

*Considerations*, in "Journal of the American Psychoanalytic Association", 31 (1983), pp. 101-26.

<sup>2</sup> Cfr. *De Iside et Osiride*, 384, a 4.

<sup>3</sup> Cfr. *Enneadi*, V, 9, 4.

<sup>4</sup> Cfr. *In Hippocratis librum de articulis*, I, 18a, 447, 16.

<sup>5</sup> Cfr. *De insomniis*, 460b, 1-16.

<sup>6</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane* con l'aggiunta dei *Discorsi Parigini*, a cura di F. COSTA, Bompiani, Milano 1989, p. 129.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>8</sup> Cfr. *Husserliana*, E. HUSSERL, *Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, Den Haag - Dordrecht/Boston/Lancaster, XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I. Teil: 1905-1920, a cura di I. KERN, 1973, pp. 470-75.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 456.

<sup>10</sup> Cfr. per questo le osservazioni contenute in un appunto del gennaio-febbraio 1927 e siglate con "Importante riflessione!" in *Husserliana*, cit., XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, II. Teil: 1921-1928, a cura di I. KERN, 1973, pp. 486-87.

<sup>11</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 137.

<sup>12</sup> *Husserliana*, cit., XIII, p. 225.

<sup>13</sup> E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 143.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>15</sup> Cfr. *Husserliana*, cit., XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III. Teil: 1929-1935, a cura di I. KERN, 1973, p. 640.

<sup>16</sup> Su questo tema si veda il saggio di THOMAS M. SEEBOHM: *Intentionalität und passive Synthesis. Gedanken zu einer nichttranszendentalen Konzeption von Intentionalität* in H.M. GERLACH und HANS RAINER SEPP (Hrsg.), *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Peter Lang, Frankfurt/M. 1994, pp. 63-84 e il volume di R. KÜHN, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Alber Verlag, Freiburg 1998.

<sup>17</sup> Cfr. *Husserliana*, cit., XIII, p. 225.

<sup>18</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 144-145 e *Husserliana*, cit., XIV, p. 120.

<sup>19</sup> Per tutta questa tematica rimando a F. DESIDERI, *L'ascolto della coscienza. Una ricerca filosofica*, Feltrinelli, Milano 1998 e al successivo saggio, *Dell'affinità tra coscienza estetica e sapere pratico*, in "Paradigmi", a. XIX, n. 57, n.s., settembre/dicembre 2001, pp. 393-415.

