

“EMPATIA” SI DICE IN MOLTI MODI
LA COMPLESSA VICENDA DEL TERMINE *EINFÜHLUNG*

Abstract: “Empathy” is said in Many Ways. The Complex Story of the Term *Einfühlung*

In my paper I show the origin and the meaning of the German word *Einfühlung*, translated in Italian with “empatia” and in English with “empathy”. I underscore the use of the word in phenomenology (E. Husserl and E. Stein) in contrast with the way in which people speak of empathy, that probably comes from the interpretation on empathy given by some psychologists as Lipps and Kohut. I propose to translate *Einfühlung* in phenomenological sense with entropathy in order to distinguish it from an insufficient description of the intuition of what others live, which is wide spread in common language and in psychology.

Keywords: *Einfühlung*, Entropathy, Husserl, Phenomenology, Stein

Ormai tutti sanno che cosa è l’empatia; è diventata una parola di uso comune, che è ripetuta spesso ed è presente nei mezzi di comunicazione; si può affermare che esprime il “buonismo” italiano. Mi rendo conto che la mia affermazione è provocatoria, ma vorrei chiarire nel corso di questo scritto perché lo è. Si tratta, in realtà, di una parola “nuova”, coniata artificialmente, che ha una precisa data di nascita, ma prima di parlare della sua nascita e della sua diffusione, è opportuno tornare indietro e fare un’incursione nella cultura tedesca della seconda metà dell’Ottocento per esaminare il termine *Einfühlung*.

Ci si può domandare che cosa abbia a che fare la lingua tedesca con una parola italiana tanto usata ed è proprio questo che dobbiamo scoprire; infatti, ad esempio, nel linguaggio filosofico-fenomenologico “empatia” traduce proprio quel termine. Allora, per comprendere ciò, è bene fare una breve ricognizione sulla genesi del termine *Einfühlung* nella lingua tedesca colta.

Si legge nell’Enciclopedia Treccani, che è considerata “affidabile”, la seguente traduzione e definizione del termine *Einfühlung*: «Concetto, solitamente reso con “empatia” o “simpatia simbolica” (la traduzione è “immedesimazione”) posto alla base della teoria estetica elaborata da R. Vischer, (*Über das optische Formgefühl*, 1873) e da T. Lipps (*Ästhetik*, 1903-1906), secondo la quale l’arte è l’immedesimarsi del sentimento delle forme naturali, a causa di una profonda consonanza o simpatia fra soggetto e oggetto». In realtà, il concetto è ancora più antico e risale all’età romantica, si trova in Herder e Novalis per indicare una forma intima di conoscenza, legata al sentire, *fühlen*; infatti, il padre di Robert Vischer, Friedrich Theodor Vischer aveva già introdotto il termine *Einfühlung* proprio in età romantica.

La svolta, che consente un uso diverso del vocabolo, è operata da Theodor Lipps, il quale lo estende dall’estetica, come dottrina dell’arte, alla psicologia ed è in questo modo che, attraverso la psicologia, entra nella filosofia, in particolare nella fenomenologia. Le opere di Lipps: *Leitfaden der Psychologie* (1903) e *Psychologische Untersuchungen* (1907), mostrano come la psicologia per lui sia un’analisi dell’esperienza interiore e, perciò, possa coincidere con la filosofia. In questa direzione egli esamina anche l’atto dell’*Einfühlung*, che è un atto primario per lui simile ad un istinto.

Che Lipps fosse un pensatore noto è provato dal fatto che troviamo il suo nome negli scritti di Husserl, in particolare, già in un testo del 1909, nel quale il fenomenologo descrive l’*Einfühlung*, testo pubblicato nel vol. XIII della serie “Husserliana”, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*¹. Husserl inizia da un’“analogia” fra il mio corpo e il corpo dell’altro

* Università Lateranense - Roma.

ed è proprio a proposito dell’analogia che Lipps è citato. In un primo momento in positivo, perché costui, secondo Husserl, ha mosso una critica radicale al modo di intendere l’*Einfühlung* come un’*Analogieschluss*, cioè come una sorta di inferenza, un ragionamento che conduce da sé all’altro. Responsabile di questa interpretazione è, ad esempio, Benno Erdmann², criticato sia da Lipps sia da Husserl. Se Husserl è d’accordo con Lipps che non si tratta di un’inferenza analogica, non lo è riguardo al momento “costruttivo”, quando si tratta di stabilire che cosa sia l’*Einfühlung*.

Una discussione articolata dell’opera di Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, è stata trovata tra i suoi scritti conservati nell’Archivio Husserl di Lovanio e pubblicata come Appendice XVI sempre nel vol. XIII; si tratta di un lungo testo del 1913, nel quale sono riportati brani del libro di Lipps. Husserl accetta che l’*Einfühlung* sia una “partecipazione interiore”, ma che cosa veramente accade nell’interiorità? Qui le due vie si dividono e tale divisione è ben mostrata da Edith Stein nella sua dissertazione di dottorato, dedicata, appunto, a tale questione: *Zum Problem der Einfühlung*³.

Con la chiarezza espositiva che la contraddistingue ella dichiara che la descrizione di Lipps del fenomeno dell’empatia ha molti punti in comune con quella fenomenologica, il primo che ella cita, sulle orme di Husserl, è l’empatia come “partecipazione interiore”, il secondo che essa consiste in una specie di atti esperienziali ed il terzo che ha un’affinità come il ricordo e l’attesa. Tuttavia, mi sembra che l’accordo finisca qui, perché, quando la Stein approfondisce la posizione di Lipps, nota che, movendo dall’affinità con il ricordo e l’attesa, costui intende che ogni esperienza vissuta, sia essa ricordo, attesa o empatia, tende ad un perfetto ricoprimento di ciò che è ricordato, atteso o empatizzato, e, in questo ultimo caso, che l’io che empatizza viene completamente a coincidere con l’io empatizzato, anzi i due *diventano un solo io*. Su questa conclusione la Stein non è d’accordo.

Fermiamoci ad analizzare la ragione del disaccordo. Per poterla comprendere dobbiamo esaminare ciò che Husserl e la Stein intendono con *Einfühlung*. Che cosa significa per loro stessi l’espressione “partecipazione interiore”? Una premessa terminologica è importante: nella traduzione italiana delle opere di Husserl il termine *Einfühlung*, – come abbiamo visto usato da Lipps, Husserl e Stein – è tradotto con “entropatia”, nelle opere della Stein dalla Dissertazione con il termine “empatia”⁴. Torneremo sulla questione della validità dell’uno o dell’altro termine, ma intanto dobbiamo notare che il vocabolo tedesco si riferisce a modi diversi di intendere la “partecipazione interiore” in Husserl e Stein, da una parte, e Lipps, dall’altra, ed anche il cammino che conduce a quel fenomeno è molto peculiare in Husserl.

Si è detto che ricordo, attesa, *Einfühlung*, sono esperienze vissute, in realtà, Husserl le denomina *Erlebnisse* e, a questo proposito si pone di nuovo la questione: come tradurre in italiano questo termine? Sia per le opere di Husserl sia per quelle della Stein la traduzione corrente è “vissuto”, ma perché un participio passato? In primo luogo, perché non esiste un vocabolo corrispondente nella lingua italiana, in secondo luogo, perché si sottintende un’espressione articolata: ciò che è da me vissuto, che è stata contratta in “vissuto”, correndo il rischio di intendere con questo participio un’esperienza “passata” piuttosto che “passiva”. Mi ha sempre preoccupato l’insufficienza di questa traduzione e recentemente ho notato che tra le lingue neolatine quella spagnola e quella portoghese hanno un sostantivo che può rendere bene il sostantivo tedesco *Erlebnis*, rispettivamente *vivencia* e *vivência*: il primo è stato usato da Ortega y Gasset per tradurre, appunto, *Erlebnis*. Ho proposto, perciò, di traslitterare nella lingua italiana il termine creando un neologismo: *vivenza* – d’altra parte, “empatia” è anche un neologismo, come lo è entropatia – che ha il vantaggio di mostrare l’immediatezza di ciò che è vissuto senza equivoci.

Ma perché si parla di *Erlebnisse* e si indica fra questi *Einfühlung*? È opportuno ripercorrere itinerario husserliano che li ha messi in evidenza.

¹ Husserl (1973), testo n. 2.

² Ivi, Appendice IX.

³ Stein (2008).

⁴ Stein (1985). Si tratta della traduzione italiana condotta sul testo pubblicato nella prima edizione delle opere di Edith Stein, *Edith Stein Werke*.

1. Che cosa è l'*Einfühlung* per Husserl

Questo pensatore ebreo di nascita, di lingua e cultura austro-tedesca ha il coraggio di condurre uno scavo archeologico nell'umano che lo distingue dagli altri filosofi del passato. Non è certamente la prima volta che nella storia della filosofia ci si sofferma sul tema del soggetto umano, ma, pur riconoscendo egli un debito nei confronti di Agostino, Cartesio, Kant, va oltre le loro proposte teoretiche, fissando l'attenzione sulla dimensione delle esperienze vissute interiori (*Erlebnisse*).

Nel territorio dell'interiorità Agostino scopre le idee innate e, tra queste, la nozione di Dio, Cartesio valorizza l'attività del pensare, Kant individua le forme a priori dello spazio, del tempo, delle categorie e le idee della ragione, Husserl, sollecitato certamente dalla nascente psicologia, oggetto d'indagine del suo maestro Brentano⁵, coglie il dinamismo dell'esperienza che vive in noi, ma non semplicemente come momentanea e transeunte, al contrario, come possedente una struttura universale, quella che ci consente di comprenderci scambievolmente. Se l'esperienza fosse soltanto mia, non potrei comunicarla, lo posso fare perché la vivo a due livelli: quello della purezza⁶ della gioia in quanto tale e quello della mia gioia personale. L'una rimanda all'altra: ho coscienza che è la gioia, quella che vivo come gioia. Il mio io è il punto di riferimento delle esperienze vissute, è mio, ma so anche che nella sua purezza costituisce un momento di universalità presente nella mia singolarità. Per tale ragione Husserl distingue *das reine Erlebnis*, la vivenza pura e l'*Erlebnis* che ognuno di noi sta vivendo con una particolare caratteristica e intensità.

Siamo entrati nel territorio dell'interiorità, indagato da molti, attraverso una porta semplice, quotidiana, quella delle esperienze vissute, muovendo nel caso specifico dalla relazione con l'alterità: si è detto che l'universalità della struttura "gioia" ci consente di comprenderci scambievolmente. Tuttavia, in principio non c'è la relazione in senso astratto, ma una vivenza personale che consente la relazione stessa, denominato da Husserl *Einfühlung*. *Si tratta di cogliere intuitivamente ciò che l'altro sta vivendo, nel senso che si coglie l'elemento di universalità, che condividiamo, ma non la modalità del suo vivere personale, che rimane sempre per noi oscura e che lo caratterizza come singolo*. Ciò che noi possiamo cogliere è che sta vivendo una gioia, ma non la qualità di tale gioia che è in lui/lei originaria, mentre la gioia che cogliamo non è originaria per noi, perché in quel momento non stiamo vivendo la gioia, ma anche se la vivessimo insieme all'altro, la qualità personale della nostra gioia non sarebbe uguale a quella dell'altro.

2. Approfondimento del senso dell'*Einfühlung*

La differenza fra originarietà e non originarietà nel vivere le esperienze mie o altrui si comprende in modo chiaro in uno dei primi manoscritti di Husserl sull'argomento. Si tratta del testo n. 3 del 1909 contenuto nel volume XIII della serie Husserliana, dedicato espressamente a *Die Einfühlung*; esso contiene l'esempio della sensazione della mia mano e della mano dell'altro, come punto di partenza per la conoscenza della corporeità altrui. La descrizione della "sensazione" della mia mano è così descritta da Husserl: «[...]io la muovo, ed è mobile, lo è precisamente in quanto "io la muovo". Io la "posso" muovere. È un organo per le operazioni esterne. [...] La mia mano è una parte del mio corpo è perciò portatore di campi di sensazioni, di movimenti soggettivi, organo di azioni, anche organo di percezioni»⁷.

La mano dell'altro è colta sì «[...]come "mano", ma non è portatrice di un campo di sensazioni date a me attualmente, con essa io non agisco, non sposto, non spingo. Non è membro del mio corpo, propriamente non è membro di questo corpo qui che mi è dato in

⁵ Ales Bello (2016).

⁶ È interessante il senso dell'aggettivo *rein* già usato da Kant per indicare che qualcosa è analizzato in se stessa senza commistioni e se ne vuole cogliere l'essenza universale.

⁷ Husserl (1973), p. 47.

connessione con campi sensoriali dati originariamente, come sistema di organi e in modo determinato insieme ciò che è dato come psichico (anch'esso dato originariamente)»⁸.

Da questa descrizione muove la discepola di Husserl, Edith Stein, quando elabora la sua tesi di dottorato sul tema dell'*Einfühlung*; infatti, il primo tema filosofico che le interessa è quello relativo alla relazione fra gli esseri umani, lo studio della possibilità di conoscenza reciproca che Husserl aveva individuato in una delle nostre esperienze vissute, quella che consiste nel cogliere immediatamente intuitivamente che l'altro sta vivendo ciò che anch'io posso vivere: la gioia, la tristezza, il dolore, il piacere, il ricordo, l'immaginazione, il pensare, il valutare, il decidere. Ciò non significa che ci immedesimiamo nell'altro, ma che abbiamo qualcosa in comune: la possibilità di vivere esperienze che hanno lo stesso senso e le stesse caratteristiche in sé e che si articolano in modo originale e personale in ogni essere umano. Sta a noi, poi, prendere posizione sulla base di tale riconoscimento, accettare o respingere l'altro, avere simpatia, antipatia o indifferenza, amare l'altro o odiarlo, giudicarlo o non giudicarlo, aiutarlo o non aiutarlo. A questo punto ella si rende conto che è urgente, però, comprendere chi è l'essere umano che sono io e che sono gli altri, che ho scoperto simili a me, grazie a quella possibilità che già Husserl aveva chiamato “sentire ciò che l'altro sta vivendo in se stesso”: *Einfühlung*.

Edith Stein, sulle orme di Husserl, non si ferma all'analisi di questa esperienza “vissuta”, di questa “vivenza”, piuttosto allarga la sua analisi a tutto l'essere umano domandosi se proprio la struttura esperienziale descritta ci aiuta a comprendere com'è fatto l'essere umano. Seguendo le indagini del suo Maestro, ella scopre l'essere umano come individuo psicofisico; infatti, da un lato, è coinvolta la corporeità come tramite necessario della conoscenza stessa, d'altro lato, la corporeità è animata, vivente (*Leib*), sede di affetti, di pulsioni, ma anche di pensieri, di ragionamenti, di decisioni e di volizioni. Questi atti sono qualitativamente uguali, possono essere posti senza distinzione sullo stesso piano o rimandano a gradualità diverse, implicanti anche valori diversi? In altri termini, qual è la genesi dell'interpretazione tradizionale secondo la quale sono rintracciabili “anima” e “corpo”? E, quindi, in quale senso l'essere umano non è riducibile tutto alla corporeità, pur essendo questa la dimensione indispensabile della vita così come si dà, cioè come la costatiamo?

È sul terreno delle vivenze, cioè, degli atti di cui abbiamo coscienza, che s'individuano, come si è già notato, fondamentalmente le affinità, si costituiscono i raggruppamenti, i quali rimandano alle configurazioni, consolidate da una lunga tradizione e presenti, anche se in forme diverse, in tutte le culture, indicate, appunto, con i termini “corpo” e “anima”. Il dolore o la gioia che l'altro vive deve essere colto, in primo luogo, attraverso una percezione legata agli organi della sensibilità, ma ciò che si scorge sul suo volto rimanda ad una profondità di vita tale che è impossibile assimilarlo a qualsiasi oggetto fisico, visto e toccato. La dimensione che è così scoperta è il luogo degli affetti, delle pulsioni, delle emozioni, è quella che indichiamo con il termine psiche.

Attraverso l'analisi di quel tipo di vivenze, quindi, si mette in risalto l'esistenza di una sfera psichica caratterizzata, secondo Edith Stein, da una “forza vitale”, da un'energia psichica che svolge un ruolo fondamentale per la stessa sopravvivenza e capacità di agire dell'essere umano. Essa è sì strutturata secondo una sorta di causalità, in quanto sede di legami che, in una certa misura, possono essere ritenuti rapporti di causa ed effetto, ma è veramente tale da mostrarsi come l'unica fonte di direzione dell'essere umano stesso? Freschezza o stanchezza della psiche, ad esempio, sono sempre ed esclusivamente alla base delle nostre azioni e, quindi, delle nostre decisioni oppure le scelte ci rimandano a “motivazioni” che rivelano una fonte diversa di decisione? Ecco affacciarsi la sfera dello spirito (*Geist*).

L'empatia è individuata come lo strumento di comprensione di ciò che si muove nella vita dell'altro e non solo riguardo ai suoi sentimenti o alle sue emozioni, ma anche relativamente al suo mondo interiore di decisioni, di volizioni, al suo mondo della creatività. Se ci sono quelle che ai tempi di Husserl e della Stein erano definite le scienze dello

⁸ Ivi, p. 46.

“spirito”, esse si riferiscono, appunto, a ciò che è connesso con questa sfera che è quella della produzione culturale, artistica, politica e così via. Da un punto di vista filosofico, la presenza nell’essere umano della dimensione dello spirito consente di affermare che è superata la realtà psico-fisica che ci avvicina al mondo animale grazie ad un elemento che fa definire l’essere umano “persona”.

3. Ripresa del confronto con Lipps

L’originarietà della mia esperienza e la mia non originarietà dell’esperienza altrui è giustificata da Husserl attraverso quel processo che egli definisce “riduzione trascendentale”. Questa consente di mettere fra parentesi l’atteggiamento ingenuo, naturale alla scoperta del senso di ciò che vivono gli esseri umani e le vivenze così individuate sono il risultato di tale operazione ed hanno la funzione di cogliere intenzionalmente ciò che è fuori e dentro il soggetto stesso. Si è visto che “fuori” non ci sono soltanto le cose del mondo fisico, ma anche altri simili a noi, e il senso dell’alterità è colto attraverso quella che Husserl definisce “doppia riduzione”: la prima riduzione ci consente di individuare un *Erlebnis* particolare che è l’*Einfühlung*, attraverso il quale si coglie ciò che l’altro sta vivendo⁹, ed anche a questa sua vivenza possiamo applicare la riduzione per coglierne il senso di quel particolare “dato” del suo Io, ad esempio la gioia.

Ciò implica una conoscenza “possibile” di ciò che l’altro sta vivendo, ma anche “limitata” dal fatto che la sua vivenza è da me compresa, ma non vissuta. Ecco la risposta a Lipps a proposito del fatto che i due soggetti non possono mai diventare uno solo. Non si può avere troppa fiducia nella capacità di conoscere l’altro come se fossi io, in realtà, sappiamo molto bene che ciò non accade ed è anche molto positivo, perché è un dato di fatto che la propria singolarità mantiene la sua autonomia e la “unipatia”, intesa in senso radicale, non è realizzabile, neppure con persone che sono legate da comunanza di vita. Si può parlare di unipatia quando un sentimento si diffonde in una comunità, ma è chiaro che ognuno lo vive nella propria singolarità e la conoscenza di questa comunanza avviene attraverso l’empatia¹⁰.

Edith Stein, che aveva ben compreso la critica di Husserl a Lipps e che la condivideva, scrive nella sua Dissertazione a proposito della partecipazione interiore dello spettatore all’esibizione dell’acrobata: «Questa tesi, di fatto, non soltanto è contraddittoria nelle sue conseguenze, ma è pure una descrizione evidentemente falsa. Io non sono un unico essere con l’acrobata, ma sto solo “presso” di lui; io non compio realmente i suoi movimenti, ma “quasi”, vale a dire non solo non compio i movimenti dall’esterno (cosa del resto rilevata anche da Lipps), ma quel che “interiormente” corrisponde ai movimenti del corpo proprio – ossia il vissuto dell’“io muovo” – non è originario per me, bensì è non-originario»¹¹.

Per determinare quale sia il significato dell’*Einfühlung*, bisogna chiedersi fra chi o che cosa si debba stabilire una relazione. Si tratta sempre di due soggetti oppure un soggetto e un oggetto? Se siamo nell’ambito della conoscenza dell’opera d’arte, sembra che ci riferiamo a un oggetto, tuttavia, è un oggetto peculiare perché il prodotto di un soggetto, allora siamo sempre alla presenza di due soggetti? Ma è possibile l’*Einfühlung* con oggetti fisici? Husserl la restringe al campo alla conoscenza reciproca di due esseri umani in carne ed ossa, pur riflettendo sulla possibilità dell’*Einfühlung* riguardo a Dio, quindi, non a un essere umano, ma il divino gli serve come un paragone per cogliere meglio ciò che avviene fra gli esseri umani; infatti, Dio, che per lui c’è, non ha bisogno dell’entropatia per entrare in noi, egli ci conosce perché è sempre presente nella nostra interiorità¹².

Stabilito che si tratta di una “partecipazione interiore”, quindi, di una conoscenza reciproca fra esseri umani, tale conoscenza può essere accompagnata, anzi si può affermare che è accompagnata, da una reazione psichica, la quale per solito assume la caratteristica di attrazione o repulsione, quindi, la conoscenza dell’altro suscita simpatia

⁹ Ivi, p. 189.

¹⁰ Stein (1985), pp. 88-89.

¹¹ Ivi, p. 87.

¹² Husserl (2022), pp. 56-58.

o antipatia. Ora, poiché ciò che accade nella nostra psiche attira la nostra attenzione, mentre non ci fermiamo a chiederci come avvenga la conoscenza dell'altro, siamo molto attenti a ciò che l'altro suscita in noi, ecco perché si confonde l'entropatia o empatia, intesa come riconoscimento dell'altro simile a me, con l'attrazione psichica, che è una vivenza differente dall'entropatia. In fondo, a noi piace andare d'accordo con gli altri, perciò, scambiamo l'empatia con la simpatia. Osservo ancora che la confusione è possibile perché vogliamo sempre di più conoscere la sua interiorità e qualche volta ci illudiamo che ciò possa avvenire, confondendo la conoscenza empatica con l'immedesimazione, la simpatia, lo stare vicino, fino ad arrivare a confondere nell'empatia stessa un atteggiamento morale, che, in realtà, va oltre l'attrazione psichica perché riguarda la valutazione intellettuale e la decisione. Tutto questo processo spesso è definito sbrigativamente “empatico”.

I fenomenologici, nel distinguere le diverse vivenze, notano che tale distinzione richiede, in effetti, un'analisi non facile, un'attenzione specifica poiché le viviamo spesso connesse come “in un grappolo”, così si esprime Edith Stein, tuttavia, se le esaminiamo, ci accorgiamo che esse si danno in tempi diversi, che c'è una successione nel loro fluire interiore, che non cogliamo immediatamente. Il tempo, in fondo, è questo fluire degli *Erlebnisse*, accompagnati, per lo meno in gran parte durante la nostra vita desta dalla coscienza (*Bewusstsein*).

Che l'indistinzione/confusione possa accadere nella vita quotidiana è comprensibile, ma che essa non sia colta da coloro che studiano tale argomento è meno giustificabile. Perché non si tratta solo di Lipps, ma è proprio nell'ambito della psicologia che l'empatia come “immedesimazione”, simpatia ecc. ha trovato la sua massima diffusione, è opportuno, perciò, fermarsi ad esaminare i risultati di alcune indagini in questo settore di ricerca.

Il termine empatia, *empathy*, usato, in particolare, nella psicologia anglosassone, soprattutto nella psicologia dinamica, non tiene conto dei risultati dell'indagine fenomenologica, si riferisce piuttosto all'immedesimazione, alla simpatia ecc. Il panorama è molto variegato anche perché, come si è già accennato, si estende il termine empatia alla risonanza che le cose nella loro fisicità hanno nei casi di disturbi mentali. Che le cose conosciute attraverso le sensazioni che consentono la percezione come vivenza suscitano sempre in noi reazioni psichiche è senz'altro vero, che tutte le reazioni psichiche possa essere definite “empatiche” impedisce di coglierne la specificità. Vorrei mostrare come questa critica mossa dal punto di vista fenomenologico non sia generata da un atteggiamento che non tiene conto della psicologia, al contrario, sostengo che la stessa fenomenologia di Husserl è debitrice in gran parte alla psicologia, in particolare a quella di Brentano, per tale ragione intendo soffermarmi brevemente sul rapporto fenomenologia-psicologia nel fondatore della fenomenologia stessa.

4. Fenomenologia e psicologia

Non si deve sottovalutare che tra le vie che conducono alla scoperta della soggettività trascendentale Husserl indichi, accanto alla via cartesiana, alla quale ho fatto riferimento sopra, la via della psicologia¹³.

Husserl ebbe all'inizio della sua personale formazione filosofica con Brentano, come si è detto. Non bisogna sottovalutare che le lezioni di Brentano fossero frequentate anche da Freud. La nuova scienza della psiche aveva isolato una parte dell'anima che, pur conosciuta fin dall'antichità, non era stata oggetto di una ricerca specifica. Brentano aveva avuto il merito di individuare contro una psicofisica di stampo naturalistico e positivista un tipo di ricerca che tendeva a mettere in evidenza la peculiarità qualitativa degli stati psichici. Si trattava di entrare nella soggettività per saggiare la portata di questi atti. Husserl aveva pensato di poter utilizzare tale individuazione per risolvere i suoi problemi epistemologici che riguardavano la formazione dell'aritmetica. L'esito non era stato convincente, ma ormai egli era entrato in un territorio, quello indicato dalla psicologia, dal

¹³ Ho analizzato il rapporto peculiare di Husserl con la psicologia, quella che si definisce psicologia “generale”, nel mio libro *Il senso dell'umano. Fenomenologia, psicologia e psicopatologia*, Ales Bello (2016), desidero qui riportare alcuni risultati di quella investigazione che possono chiarire il percorso husserliano.

quale non sarebbe più uscito, perché ormai era convinto che l'indagine dovesse muovere dalla soggettività umana, anche se non più letta nei termini proposti dalla psicologia.

Egli, allora, non uscì da quel territorio in un doppio senso: in primo luogo, perché, attraverso questa via, giunse alla sfera d'essere cercata, non più quella degli stati psichici, ma quella delle vivenze (*Erlebnisse*), e poi, perché ritenne che tale sfera potesse essere utile per risolvere non solo i problemi legati alla conoscenza della natura, ma anche quelli legati alla conoscenza dell'anima, fornendo, così, un terreno solido alla stessa psicologia come scienza. Quindi, il rapporto fra psicologia e fenomenologia rimane stretto, perché, anche se la nuova sfera d'essere, il nuovo territorio costituito dagli *Erlebnisse* di cui abbiamo coscienza, si distingue nettamente da quella degli stati psichici, si scopre una straordinaria corrispondenza fra la dimensione psichica e quella trascendentale, infatti, il "rendersi conto", – vivenze accompagnate da coscienza – rimandano alla dimensione psichica¹⁴. Husserl sottolinea che la vita psichica individuale nel suo nucleo, il quale si mostra intuitivamente con la sua originalità, si presenta come identica alla coscienza trascendentale; infatti, se la vita psichica è esaminata nella sua purezza, si scopre che è la stessa vita trascendentale¹⁵. In questo senso si può evidenziare il primato dello psichico rispetto a ciò che è corporeo, ad esempio. Gli stati psichici si vivono e le vivenze corrispondono ad essi e consentono di mettere in evidenza il senso o l'essenza di quelli.

Tutto ciò è ribadito nella voce "fenomenologia" dell'Enciclopedia Britannica, nella quale Husserl specifica che: «Il metodo della "riduzione fenomenologica" è il metodo fondamentale per mettere in evidenza il campo fenomenologico-psicologico, soltanto attraverso di esso può diventare possibile una "psicologia pura"»¹⁶. Il solco fra fenomenologia e psicologia pura sembra ulteriormente assottigliarsi e il parallelismo fra le due indagini sembra sparire a favore di una coincidenza e ciò che le accomuna è che sono discipline eidetiche sia la psicologia, che a questo punto è definita fenomenologica, sia la fenomenologia trascendentale, che si fonda su un'analisi essenziale degli *Erlebnisse*, perché pone in evidenza la loro struttura essenziale. D'altra parte, entrambe passano attraverso un'*epoché* radicale¹⁷.

Sconcertante, ma alla fine convincente, perché coerente con l'assunto precedente, è l'argomentazione proposta da Husserl nella *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*¹⁸. Egli assume, e non è l'unica volta, il ruolo dello psicologo e immagina di essere disposto a mettere in atto l'*epoché* – così come da filosofo ha tante volte raccomandato allo psicologo di fare. Si rende conto che, se lo psicologo compie tale operazione su se stesso, mette fra parentesi la sua esistenza mondana e scopre il soggetto puro con le sue intenzionalità, mostrando, in tal modo, la struttura dell'essere umano e vivendo a un livello di apoditticità e di universalità che non lo chiude in sé, ma lo apre agli altri; infatti, attraverso il vissuto dell'entropatia è possibile cogliere la struttura pura degli altri soggetti.

Per tale ragione Husserl giunge a un risultato che egli stesso definisce "sorprendente": l'identificazione fra una psicologia pura, descrittiva, con la fenomenologia, perché entrambe raggiungono la dimensione trascendentale delle vivenze. Tuttavia, è opportuno non accettare tale identificazione senza introdurre una "correzione". Husserl si rende conto che la psicologia riguarda gli esseri umani e, aggiunge, gli animali nel mondo, ma la comprensione del loro comportamento nel mondo richiede di penetrare nel sostrato che ne costituisce la giustificazione profonda: dalla considerazione essenziale di tale sostrato è possibile tornare all'essere reale del mondo. In quanto filosofo e in quanto psicologo, egli sostiene, io posso ritornare all'atteggiamento naturale, "posso cambiare professione", cioè da fenomenologo, quale sono diventato, posso «... riprendere il mio lavoro di psicologo sul terreno del mondo»¹⁹. In questo senso la fenomenologia esercita la funzione di una scienza

¹⁴ Husserl (1973), pp. 543-545.

¹⁵ Ivi, p.543.

¹⁶ Ivi, p. 243.

¹⁷ Queste affermazioni si trovano Husserl (1988).

¹⁸ Husserl (1987), §§ 71-72.

¹⁹ Ivi, p. 278.

a priori nei confronti di un'autentica psicologia.

Il punto d'arrivo, al quale giunge il percorso husserliano, consiste, allora, in una peculiare identificazione fra fenomenologia e psicologia, identificazione che deve essere bene intesa. Egli afferma perentoriamente: «Nessuna psicologia positiva, che non disponga di una psicologia trascendentale già in atto, può scoprire queste determinazioni dell'uomo e del mondo»²⁰. E risponde a chi si pone dal punto di vista della psicologia già delineata come scienza mondana, che riconosce la paradossalità di tale affermazione, perché tutti siamo stati educati a modalità di pensiero derivanti da una stratificazione storica secolare, addirittura millenaria. Non è facile scardinare tale stratificazione. Husserl stesso si stupiva di ciò che era riuscito a “vedere” di nuovo e capiva che era difficile mostrarlo.

5. *Empatia e psicopatologia*

Husserl non entra nel territorio della psicopatologia, pur stabilendo alcuni contatti con la psicoanalisi attraverso l'indagine fenomenologica dell'inconscio, da lui inteso in vari modi; inoltre, sono presenti nelle riflessioni husserliane anche riferimenti a Freud²¹. Si può notare, però, più ampiamente che la questione dell'empatia, di cui Lipps e Husserl erano stati i massimi teorici, gioca un ruolo centrale proprio in questa disciplina, riguardo al rapporto fra il terapeuta e chi soffre di un disturbo mentale, quindi, alla comprensione reciproca che è fondamentale per la realizzazione del setting terapeutico.

Intendo esaminare l'uso del termine “empatia” in due correnti della psicopatologia: quella di derivazione psicoanalitica e quella di derivazione fenomenologica ed emblematicamente scelgo Heinz Kohut, da una parte, e Ludwig Binswanger, dall'altra.

6. *L'empatia nella psicopatologia di Kohut*

Sul versante della scuola di derivazione freudiana il termine empatia è usato in particolare da Kohut. Si è detto che la psicopatologia statunitense è quella che utilizza tale termine, ma la derivazione del termine dimostra i contatti con la cultura di lingua tedesca, infatti, nel caso di questo psicopatologo, che è stato il caposcuola della psicologia psicoanalitica del sé, si deve sottolineare il forte legame con la cultura viennese.

Brentano, Freud, Husserl, Kohut si formano a Vienna, quindi, è possibile rintracciare un sottile filo che li unisce, anche se essi presero strade diverse. La permanenza di Kohut a Vienna fu breve, perché, dopo aver conseguito la laurea in medicina, nel 1939 partì per gli Stati Uniti dove si specializzò in psichiatria nell'Università di Chicago; tuttavia, portò con sé l'eredità della Scuola psicoanalitica freudiana filtrata attraverso lo psicoanalista scozzese William Fairbairn, a sua volta legato all'elaborazione della psicoanalisi operata da Melanie Klein. L'aggiunta fondamentale operata dai due interpreti freudiani è rappresentata dall'insistenza sulla “relazione” dell'essere umano con gli oggetti interni e con gli oggetti esterni; inoltre, la questione della relazione riguardava anche il rapporto fra analista e analizzando: all'atteggiamento di “spettatore disinteressato”, si potrebbe dire utilizzando un'espressione husserliana, di freudiana memoria, si sostituisce una vicinanza dell'analista definita, appunto, empatica, un “operare con empatia”, intesa da Kohut come risonanza emotiva. Ed è proprio qui che il termine si estende a un atteggiamento globale, il quale, come si è già indicato sopra, se esaminato fenomenologicamente è il risultato di una serie di vivenze che hanno caratteristiche diverse: non si tratta di un solo fenomeno, ma di più fenomeni che sono compresi sotto un solo titolo. Ma proseguiamo a un approfondimento della questione.

Per comprendere la differenza fra l'interpretazione dell'empatia in Kohut e nella fenomenologia possiamo ricordare ciò che la Stein diceva a proposito del rapporto fra lo spettatore e l'acrobata criticando Lipps. L'indagine fenomenologica mette in evidenza nello spettatore un gruppo di vivenze costituite da: l'*empatia* come conoscenza degli stati psichici che l'altro sta vivendo (ciò richiede una sospensione delle nostre vivenze per dare spazio in modo disinteressato alla comprensione dell'altro, questa è l'empatia in senso

²⁰ Ivi, p. 283.

²¹ Sulla questione dell'inconscio si veda Husserl (2021) e il mio commento al rapporto coscienza-inconscio in Ales Bello (2021).

fenomenologico), l'*attenzione*, altra modalità suscitata da ciò che l'altro sta vivendo, con l'obiettivo di cogliere in modo perspicuo il senso della vivenza dell'altro, la *risonanza psichica* di chi si pone in questo atteggiamento di comprensione che può essere, di attrazione o repulsione; fin qui si può descrivere ciò che accade nello spettatore in quel caso specifico. Nei rapporti intersoggettivi normalmente si procede con la *valutazione intellettuale* della situazione (vivenza di tipo spirituale per Husserl) e con la *decisione* presa dalla volontà. Tale decisione può consistere nell'aiutare a uscire da una situazione di disagio, come nel caso dello psicoterapeuta.

Lo stare vicino per aiutare è, quindi, un atteggiamento non semplice, ma complesso che non può essere definito globalmente come "empatico", e, se è in tal modo definito, si tratta di una semplificazione. Il processo descritto avviene spontaneamente fino all'attrazione o alla repulsione, poi intervengono atti liberi che richiedono una presa di posizione consapevole, ecco perché si parla dell'attività spirituale e non più psichica. La seconda "ci capita" afferma Edith Stein, la prima "ci appella" ed è qui che si gioca la vita morale.

Esaminiamo, allora, il processo di semplificazione proposto da Kohut. Egli scrive nella sua ultima opera *La cura psicoanalitica*: «Il modo migliore per definire l'empatia – si ricordi la mia concisa definizione scientifica di empatia come "introspezione vicariante" (1959) – consiste nell'identificarla con la capacità di pensare e sentire se stessi nella vita interiore di un'altra persona. È la nostra capacità quotidiana di provare ciò che l'altra persona prova, anche se di solito, e giustamente, in misura attenuata»²². Le due affermazioni contenute in questo brano, a mio avviso sono velleitarie: come trasporsi nell'altro? Come realmente "immedesimarsi"? Esiste veramente questa presenza ingombrante dell'altro in me? Come distinguere le due persone conviventi, se si è giunti all'unità? O nell'altro vivrebbero due persone, o una sarebbe eliminata a favore dell'altro, oppure se ne formerebbe una terza. Mi pare che tutto ciò sia lontano dalla nostra esperienza e sia frutto, come ho già accennato, di un desiderio di conoscenza profonda dell'altro, per noi irraggiungibile²³.

La distinzione, secondo Kohut, sembra essere mantenuta dal fatto che, una volta entrato nell'altro, posso provare ciò che l'altro prova in una forma "attenuata", ci sarebbe solo una differenza di grado fra ciò che io provo e ciò che prova l'altro. Si può osservare che in questa attenuazione consisterebbe, forse, ciò che i fenomenologi chiamano non originarietà. In realtà, questi ultimi dicono che è in me che avviene il processo di riconoscimento delle vivenze dell'altro, in una sorta di "correlazione" in cui le due singolarità mantengono la loro autonomia, ma che sono aperte l'una nei confronti dell'altra, e non ci può essere, perché di fatto non si sperimenta, una "trasposizione" che genere un'unità tra gli io.

Un altro punto di distinzione con l'analisi fenomenologica si trova nella descrizione della genesi dell'empatia. Per Kohut il neonato ha una percezione empatica del mondo circostante che "... equivale a una fusione totale con lo stato emotivo dell'altro"²⁴. Per Husserl, al contrario, questo aspetto fusionale è dovuto all'indistinzione delle esperienze psichiche che ancora non sono vissute coscienzialmente. Nel suo testo *Il bambino*²⁵ Husserl sostiene che l'empatia si presenta quando avviene la distinzione fra il sé del bambino e l'altro, cioè, quando si presenta la coscienza di tale distinzione. Essa si raggiunge attraverso il linguaggio che, in un primo momento, è «scambio – connessione attraverso la comunicazione, che ha dietro di sé e sotto di sé i suoi presupposti, nomi per cose comuni – senza entropatia. Nomi per gli esseri umani. Il bambino impara dalla madre a comprendere i suoni pronunciati come rimandi, come segni, che sono riferiti a ciò che è indicato»²⁶. È solo quando il bambino giunge a dire "io" che si presenta la distinzione con l'altro che inizia il suo orientamento nel tempo e nello spazio, per cui si scoprono le

²² Kohut (1984), p. 114.

²³ Questa descritta da Kohut è piuttosto l'esperienza paranormale della telepatia, ben analizzata da Gerda Walther che l'aveva sperimentata; per il rapporto fra empatia e telepatia si veda Stein, Walther (2014).

²⁴ Kohut (1984), p. 144.

²⁵ Husserl (2019).

²⁶ Ivi, p. 39.

relazioni che appartengono a una soggettività e si forma il modo circostante degli altri rispetto a lui. In tal modo può avvenire un “rispecchiamento” reciproco, che fa cogliere ciò che l’altro vive perché la vivenza è colta nella sua doppia valenza: come possedente un senso universale – la gioia: vivenza nella sua essenza – e un’esperienza personale – questa mia gioia: vivenza da me vissuta qui e ora.

Kohut parla, inoltre, di “capacità empatiche” più o meno sviluppate, facendo un paragone con la vista o l’udito che possono essere più o meno efficienti negli esseri umani; è comprensibile che lo faccia perché considera l’empatia come una disposizione innata, un’attitudine e non una vivenza. Dal punto di vista fenomenologico si può dire che se l’empatia è un incontro con un’alterità simile alla mia che sta vivendo qualcosa (ad esempio la gioia); si può osservare che posso porre attenzione a ciò e reagire positivamente o negativamente, oppure che sono distratto e non ne tengo conto, o che, addirittura, sono del tutto indifferente alla sua gioia. Questo non significa che non ho esercitato l’empatia, ma che è stata accompagnata da atteggiamenti come l’attenzione, la disattenzione, l’indifferenza che sono atteggiamenti psichici che non hanno niente a che fare con la vivenza del riconoscimento dell’alterità: intuisco che ha gioia, ma posso partecipare o non partecipare alla sua gioia. Certo posso anche non accorgermi della sua gioia oppure scambiare la gioia con qualcosa d’altro, questi sono limiti che possono anche indicare una mia situazione patologica.

È opportuno, pertanto, distinguere ciò che accade nello “stile dell’esperienza comune” o nel caso di patologie psichiche. L’espressione che ho usato è di origine husserliana ed è ripresa molto opportunamente da Ludwig Binswanger in sostituzione dell’aggettivo “normale”. Tale aggettivo giustamente non è accettato, perché indica una norma, una regola, per cui chi si allontana da questa norma sembra essere discriminato. In realtà, Binswanger con grande acutezza riporta un’affermazione husserliana contenuta nell’opera *Logica formale e logica trascendentale*: «Il mondo reale esiste solo nella presunzione costantemente prescritta che l’esperienza continui costantemente nel medesimo stile costitutivo»²⁷. L’espressione semplificata che ho usato indica che esiste, di fatto, un mondo in comune nel quale, in modo abbastanza frequente, anche se in nessun caso assoluto, si condividono esperienze ed è possibile comunicare, mentre si nota che in certi casi la comunicazione è difficile, la condivisione viene meno e si presentano quelle che si definiscono patologie. Ritengo che in queste situazioni si possa parlare di un’alterazione nell’uso della vivenza dell’empatia. Per comprendere ciò ci facciamo aiutare dallo psicopatologo Binswanger.

7. L’empatia nella psicopatologia di Binswanger

L’interpretazione dell’empatia proposta da Husserl è presa sul serio da Binswanger fino al punto da dedicare il capitolo 4 del suo libro *Melanconia e Mania* alla trattazione teorica dell’argomento, seguendo il filo conduttore della quinta meditazione cartesiana e facendosi guidare da un ottimo studioso del pensiero husserliano, Wilhelm Szilasi, il quale nel 1959 aveva pubblicato un’introduzione alla fenomenologia, *Einführung in die Phänomenologie*. Le *Meditazioni cartesiane* di Husserl rappresentano, in effetti, l’opera più matura del fenomenologo sul tema dell’empatia e dell’intersoggettività, nella quale sintetizza i risultati delle analisi sparse ora raccolte nei tre volumi XIII, XIV, XV della serie Husserliana.

Binswanger scrive: «La dottrina dell’alter ego di Husserl supera non soltanto l’insostenibile solipsismo filosofico dell’idealismo tedesco, in primo luogo di Fichte, ma anche l’oscillante teoria di Scheler e quella della “conclusione per analogia”»²⁸. Riguardo a quest’ultima si è già notato come Husserl in contrasto con Benno Herdmann e d’accordo con Lipps rifiutasse che l’analogia fra i soggetti fosse un atto del pensiero e Binswanger comprende molto bene la ragione di questo rifiuto perché mette subito in evidenza la struttura trascendentale della soggettività con le sue esperienze vissute e come l’altro si presenti trascendente: l’atto che rende l’altro co-presente è chiamato da Husserl nelle

²⁷ Binswanger (2001) p. 14.

²⁸ Ivi, p. 71.

Meditazione cartesiane “appresentazione” che muove dal corpo fisico-psichico (*Leib*) fino a giungere a un appaiamento (*Paarung*) attraverso il quale si distinguono, però, nettamente i due corpi. Ciò vale anche per la psiche dell’altro, prosegue Binswanger, che si presenta come «... un’esperienza che non può soddisfarsi primordialmente» cioè, non è una mia esperienza originaria, tuttavia, è un analogo e in quanto tale è conosciuta, si potrebbe aggiungere, nella sua struttura essenziale.

L’indagine husserliana è finalizzata nella trattazione di Binswanger a mostrare il tema del mondo in comune, che è quello più problematico per la comprensione dei disturbi mentali, come si è già accennato. Egli scrive: «È tuttavia familiare anche al profano la frase: “Il malato di mente vive in un mondo diverso dal nostro”. Come psichiatri siamo abituati a ripetere questo modo di dire. Non ci spieghiamo, però, quale significato scientifico esso abbia; ancora, *in che cosa* consista la *differenza di costituzione* del mondo degli alienati»²⁹. Egli ammette di aver compreso grazie a Husserl per la prima volta in occasione della scrittura di questo libro il senso di tale differenza, in particolare, il mondo del melanconico, cioè del depresso, e il mondo del maniaco. Ed è in riferimento a quest’ultimo mondo che il tema dell’empatia diventa determinante.

In verità, si tratta di cogliere il senso dell’empatia sia nel tentativo del terapeuta di conoscere il mondo “altro”, di chi soffre, sia di conoscere in quale modo l’empatia funzioni in chi ha il disturbo mentale. La mania rappresenta il banco di prova del deficit di questa vivenza. Naturalmente il libro di Binswanger non è solo teorico, egli espone in modo molto concreto i casi clinici che esamina nella sua clinica di Bellevue.

Mi sembra significativo il caso di Elsa Strauss, una donna tedesca di trentadue anni di origine ebraica, coniugata e madre di quattro bambini. Ella andava soggetta ad oscillazioni maniaco-depressive fin dalla sua giovinezza. Binswanger descrive una sua fase maniacale che l’aveva condotta nella clinica di Bellevue, da lui definita “aperta”, per intendere che alcuni di coloro che erano ricoverati potevano anche uscire, benché sorvegliati dal personale medico. Il racconto è molto indicativo: «Questa mattina» – riferisce lo psichiatra che accompagna la malata – «la paziente ha lasciato la casa alle sei, ha passeggiato nei dintorni per circa due ore, giungendo in una chiesa, dove si svolgeva una funzione religiosa. Qui si è presentata all’organista e, mentre costui suonava, ne ha lodato la bravura e gli ha chiesto delle lezioni di organo»³⁰.

L’atteggiamento inopportuno della signora Elsa si manifesta ulteriormente in una forma ancora più eclatante quando, giunta presso un campo sportivo si era intromessa nel gioco del pallone di alcuni ragazzi e, poiché questi l’avevano “motteggiata”, ella aveva dichiarato che avrebbe protestato a Berlino presso la signora X. In realtà, la “malata”, così la definisce Binswanger, non è capace di “appresentare” l’altro come alter ego; la sua vivenza dell’empatia come “rendersi conto di ciò che l’altro sta vivendo” non riesce ad attivarsi e gli altri sono usati come “strumenti” per i propri scopi. Ella non riesce a costituire un mondo intersoggettivo condiviso!

Allargando il discorso si potrebbe osservare che molti altri disturbi della personalità sono dovuti all’impossibilità di comprendere altro. In fondo, la stessa melanconia analizzata da Binswanger nel libro al quale ci stiamo riferendo, conduce a un isolamento; in quel caso l’esercizio della comprensione dell’altro diventa difficile, si vorrebbe chiedere aiuto per aggrapparsi: «Ma forse rimane sempre *una remota paura di ricadere, non ci si fida pienamente di quanto si sente, né del futuro*»³¹. Così si esprime, analizzando se stesso, Reto Ross, uno scrittore che Binswanger ha avuto in cura per molti anni e che è capace di una straordinaria descrizione di ciò che “sente”; la situazione è grave, dopo un periodo di tregua, la depressione vince. «Pose fine ai suoi giorni *impiccandosi*»³², con queste parole lo psicopatologo chiude quella vicenda esistenziale.

A proposito dei disturbi di personalità, che dire delle sindromi paranoide, nel doppio versante del narcisismo e delle forme persecutorie? Non si tratta sempre di disturbi del

²⁹ Ivi, p. 75.

³⁰ Ivi, p. 79.

³¹ Ivi, p. 56.

³² Ivi, p. 58.

retto funzionamento dell’empatia? Da ciò deriva chiaramente l’importanza di questa vivenza per lo svolgimento della vita in comune. Il narcisista utilizza gli altri ai suoi fini, il persecutorio crede di scorgere in tutti intenzioni malvagie nei suoi confronti.

Dal confronto fra Kohut e Binswanger emerge chiaramente, a mio avviso, che l’empatia non può essere semplicemente un atteggiamento benevolo, ma è uno strumento specifico che è presente in tutti gli esseri umani e che è il presupposto della possibilità della comprensione reciproca. Conclusivamente si osserva la differenza fra due situazioni: una nella quale altre vivenze possano ostacolare lo svolgimento della convivenza in modo valido nei casi in cui lo stile dell’esperienza è condiviso – *comprendo bene l’altro* ma intenzionalmente traviso ciò che sta vivendo per miei fini egoistici –, una seconda in cui la vivenza dell’empatia non giunge alla comprensione di ciò che l’altro sta vivendo perché altre reazioni psichiche interferiscono impedendone il retto funzionamento – siamo nel caso della patologia in cui si realizza *una falsa attribuzione di significato a ciò che l’altro sta vivendo*. Si potrebbe parlare di “malafede” nel primo caso e di “buonafede” nel secondo e ciò è molto importante riguardo alla capacità o incapacità di agire moralmente.

8. Osservazione conclusiva

Si è constatato che “empatia” si dice in molti modi. Ma non si tratta solo di una questione terminologica, il termine è riferito a “cose” diverse. Se è opportuno accettare che ci siano interpretazioni diverse di un fenomeno, non è questo il caso, perché il termine è attribuito a fenomeni diversi e ciò genera confusione. E ancora, se il linguaggio comune si esprime con una certa arbitrarietà e spesso segue una moda, compito del filosofo è quello operare, quando è necessario, le debite distinzioni e di rendere ragione di esse, per tale ragione preferisco tradurre il vocabolo *Einführung*, così come è usato dai fenomenologi, “entropatia” piuttosto che empatia, in tal modo si può salvaguardare la loro sottile analisi. In ogni caso, la finalità non è solo intellettuale in senso astratto, ma largamente formativa, perché più facciamo chiarezza in noi stessi e utilizziamo un linguaggio appropriato alla cosa che s’intende denominare, meglio possiamo vivere nella comunità umana. Per tale ragione ritengo che la proposta che ci viene dalla fenomenologia serva a descrivere in modo più convincente la modalità della conoscenza dell’altro e ciò è molto importante per l’approfondimento del senso dell’umano in vista di una convivenza sempre più operosa e pacifica.

Bibliografia

- Ales Bello, A. (2016), *Il senso dell’umano tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia*, Castelvechi, Roma.
- Ales Bello, A. (2021), *Coscienza*, in *L’inconscio a più voci. Percorsi multidisciplinari tra psicoanalisi, ermeneutica, fenomenologia*, a cura di V. Busacchi, A. Iapoce, Ö. Sözer, Fattore Umano Edizioni, Roma.
- Binswanger, L. (2001), *Melanconia e Mania. Studi Fenomenologici*, trad. it. a cura di M. Marzotto, Bollati Boringhieri, Torino.
- Husserl, E. (1966), *Logica formale e trascendentale*, trad. it. a cura di G. Neri, Laterza, Bari.
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, herausgegeben von Iso Kern, vol. XIII - vol. XV, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1987), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1988), *Conferenze di Amsterdam: psicologia fenomenologica e fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di P. Polizzi, Ila-Palma, Palermo.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, introduzione di V. Costa, La scuola, Brescia.
- Husserl, E. (2019), *Il bambino. La genesi del sentire e del conoscere l’altro*, trad. it., prefazione, analisi del testo e commento a cura di A. Ales Bello, Fattore Umano Edizioni, Roma.

- Husserl, E. (2021), *Fenomenologia dell'inconscio. I casi limite della coscienza*, trad. it. a cura di M. Failla, Mimesis, Milano-Udine.
- Husserl, E. (2022), *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, ed. it. a cura di A. Ales Bello, Studium, Roma.
- Kohut, H. (1984), *La cura psicoanalitica*, trad. it. a cura di F. Paparo e F. Forquet, Bollati Boringhieri, Torino.
- Stein, E. (1985), *Il problema dell'empatia*, trad. it. a cura di E. Costantini e E. Schluze Costantini, Studium, Roma.
- Stein, E. (2008), *Zum Problem der Einfühlung*, Eingeführt und bearbeitet von M.A. Sondermann OCD, ESGA 5, Herder, Freiburg.
- Stein, E., Walther, G. (2014), *Incontri possibili. Empatia, telepatia, comunità, mistica*, ed. it. a cura di A. Ales Bello e M.P. Pellegrino, Castelvechi, Roma.