

DALLA “VIVENZA” DELL’EMPATIA FENOMENOLOGICA
ALLA RESPONSABILITÀ ATTRAVERSO IL PENSIERO
DI EDMUND HUSSERL ED EDITH STEIN
BRUNETTI Giulia*

Abstract

Having clarified what is meant, in this context, by “empathy”, by choosing to trace its conceptual “history” through the two key figures of Edmund Husserl and his student Edith Stein, this paper illustrates the evolution of perspectives on the phenomenon through the contributions of the two authors. This is done in an attempt to answer the question of whether *Einfühlung*, in its emotional-affective essence, can become the fulcrum and driving force of humanity, capable of guiding it towards just and shared values. This, thank to the assiduousness of its practice – and not through a modification of its nature, nor by the mean of its intergration with a different kind of empathy (e.g., cognitive empathy).

Keywords: *Einfühlung*; responsibility; freedom; human.

1. L’empatia nella possibilità di una costituzione intersoggettiva del mondo e la coscienza dell’emozione in Edmund Husserl

1.1 Premessa

Nel ricostruire l’empatia in Theodor Lipps, Max Scheler e Edmund Husserl, Dermot Moran osserva come tutti e tre gli autori, ciascuno secondo le proprie specificità, la descrivano attraverso un concetto che il filosofo irlandese aggettiva come “mal definito e sfuggente”¹; certamente, per così dire, “ad alta capienza”, in quanto *inclusivo*, in senso estensivo – e non, qui, socio-pedagogico – nella sua complessità².

*Cultrice della materia presso l’Università degli Studi di Perugia.

¹ D. Moran, *The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein*, in T. A. F. Kelly – P. W. Rosemann (eds.), *Amor Amicitiae: On the Love that is Friendship*, Peeters, Leuven – Paris 2004, pp. 269-312, qui p. 311. Traduzione nostra.

² Cfr. *Ivi*, p. 272.

Tuttavia, proprio in virtù di questa sua ultima caratteristica e del suo costituire sia *orizzontalmente*, sia *verticalmente*, uno strumento di relazione, esso ha ricadute anche sulla sfera pubblica, tali per cui lo stesso viene ad assumere, in definitiva e, sosteniamo, soprattutto nella formulazione fornitane da Edith Stein, un carattere inclusivo *anche* nel senso socio-pedagogico³.

Che l'empatia fenomenologica non si limiti a connotare una relazionalità privata è evidente dal fatto che, come rileva il filosofo danese Dan Zahavi, considerando le formulazioni fornitane da Husserl e Stein, “per dirla in altri termini utilizzando un concetto della psicologia dello sviluppo, per entrambi l'empatia e il riferimento sociale sono strettamente collegati”⁴. In effetti, trattando il tema dell'intenzionalità collettiva in Husserl ed esplicitando quanto fondatamente evincibile dagli scritti di quest'ultimo, Thomas Szanto conviene:

I momenti costitutivi del complesso processo fondante di socializzazione e comunitarizzazione degli individui sono i seguenti: (1) empatia (individuale e collettiva); (2) la costituzione di un “Noi trascendentale” e il correlativo mondo della vita sociale e l'oggettività; (3) atti socio-comunicativi espliciti e attenzione congiunta; (4); e, infine, (5) varie forme di intenzionalità collettiva propriamente detta.⁵

Quanto al terzo punto, l'autore contemporaneo osserva come “gli atti sociali [abbiano] [...] la loro base fenomenologica nell'empatia”⁶, a differenza della quale, tuttavia, essi sono sempre, necessariamente, reciproci e sebbene egli precisi anche che ognuna delle fasi enucleate possa presupporre e/o comprendere aspetti propri di un'altra, anche qualora quest'ultima sia presentata successivamente nell'elenco, il quale non va dunque letto assumendo l'ordine cronologico come criterio interpretativo, bensì nell'ottica di un'interdipendenza generale tra i diversi stadi.⁷

³ Cfr. sul tema anche N. Ghigi, *Trasporsi nella comunità del futuro. Per un'educazione alla responsabilità*, in G. Brunetti, N. Ghigi (eds.), *La responsabilità per un'umanità futura tra desiderio e libertà*, Orthotes, Napoli 2026, pp. 77-102.

⁴ D. Zahavi, *Self & Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford University Press, New York 2014, p. 140.

⁵ T. Szanto, *Husserl on Collective Intentionality*, in A. Salice – H. B. Schmid (eds.), *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems*, Springer Verlag, Cham 2016, pp. 145-172, qui p. 149. Traduzione nostra.

⁶ *Ivi*, p. 152. Traduzione nostra.

⁷ Cfr. *Ibidem*.

Per certi versi similmente, lo psichiatra Thomas Fuchs mette in evidenza la correlazione tra empatia e riconoscimento, concordando con Cavell e Honneth sul fatto che l'attestazione dell'altro come individualità personale non consista di un'operazione meramente cognitiva, ma presupponga, piuttosto, l'*empatia primaria, intercorporea*, spontanea, pre-rilessiva, avente per perno la *risonanza*, che questi associa, in particolare, ai nomi di Husserl e Merleau-Ponty. Allo stesso tempo, tuttavia, l'autore precisa anche di ritenere che tale forma della relazione empatica non sia di per sé sufficiente al riconoscimento in senso pieno. In quest'ottica, Fuchs introduce anche l'*empatia estesa*, cognitivamente connotata, attraverso la quale l'assunzione della prospettiva dell'altro e il riconoscimento dei suoi diritti e della sua parità rispetto a sé divengono possibili⁸.

Nel presente lavoro, ci si chiederà se, a partire dall'empatia fenomenologica di Husserl, dall'allieva Stein ripresa e rielaborata in una versione in continuità e, al contempo, a sé stante, rispetto all'apporto del Maestro, sia possibile parlare, piuttosto, di un'etica del riconoscimento che abbia come proprio fulcro quella medesima empatia – ossia un fenomeno la cui essenza resti invariata, nella sua decompressione da una sfera ristretta a contesti allargati – la quale pervada la dimensione pubblica, anziché cedendo il passo a un'altra declinazione di sé, attraverso piuttosto una sua diffusione a macchia d'olio e di leopardo – e, quindi, non richiedendo, per supportare la condivisione dei medesimi valori e l'adesione allo stesso senso, e quindi il reciproco riconoscimento della pari dignità, di essere integrata con un'empatia di altra specie. Al contrario, essa assolve allo scopo moltiplicandosi e diramandosi nella sua propria natura emotivo-affettiva.

Ora, volendo riflettere sulla nozione di responsabilità nell'etica fenomenologica di husserliana e steiniana, per pervenire alla definizione di un accesso alla stessa che sia innovativo, attraverso l'empatia fenomenologica, innanzitutto, risulta necessario ricostruire la prospettiva del Maestro sull'entropatia, con la quale egli si trova a dover fare i conti al fine di verificare la possibilità di una costituzione intersoggettiva del mondo che dia ragione all'ipotesi di una conoscenza oggettiva di quest'ultimo.

⁸ Cfr. T. Fuchs, *Empathy, Group Identity, and the Mechanisms of Exclusion: An Investigation into the Limits of Empathy*, in "Topoi", 38, 2019, pp. 239-250, qui pp. 240-242.

Prima di addentrarci nel vivo della questione, anche al fine di evitare di esacerbare quell'inafferrabilità e ambiguità insite nell'atto, già denunciate da Moran, riteniamo cruciale motivare la scelta di riferirci all'empatia, nel pensiero husserliano, denominandola "entropatia", anziché ricorrere alla parola "empatia", ormai di uso (e abuso) comune. In effetti, la principale ragione della direzione da noi intrapresa risiede proprio nella volontà di scongiurare il rischio di confondere l'*Einfühlung*, così come restituito dalla tradizione fenomenologica, ossia quale "neutrale" "vivenza" – per utilizzare l'efficace neologismo coniato da Angela Ales Bello – originaria della "vivenza"⁹, in me non originaria, dell'altro, con quell'idea di empatia, più simile alla condivisione simpatetica, che ha preso piede, a partire da *una certa* psicologia, nel linguaggio quotidiano. Al fine di incedere senza equivoci e *responsabilmente*, precisiamo che, quand'anche dovessimo parlare di "empatia", nel corso del presente lavoro, ci staremmo comunque riferendo alla concezione fenomenologica dell'atto e che concordiamo, in ogni caso, con la scelta terminologica privilegiata da Ales Bello, nonché con l'argomentazione che la filosofa italiana presenta a sostegno della sua posizione.

Spiega la studiosa:

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.¹⁰

Prendiamo ora le mosse da un'analisi della persona, per come essa è restituita nel pensiero di Husserl e Stein. La scelta è motivata dalla convinzione che l'antropologia costituisca il principio di ogni trattazione di qualsiasi aspetto inerente l'essere umano. Seguendo l'indicazione del padre della fenomenologia, ci apprestiamo ad addentrarci, dunque, nel fenomeno in questione, così da risalire alla genesi delle sue strutture conoscitive ed esistenziali.

⁹ A. Ales Bello, "Empatia" si dice in molti modi. La complessa vicenda del termine *Einfühlung*, in "Bollettino Filosofico", 37, 2022, pp. 7-19, qui p. 8.

¹⁰ *Ivi*, p. 18.

Ora, il *presentar-si* della cosa alla coscienza e non una rappresentazione della cosa da parte della coscienza, come vorrebbe Kant, costituisce per Husserl il punto di partenza di quel percorso “dal basso”¹¹, già caldeggiato da Carl Stumpf, che incontra il proposito esplicitamente espresso dall’autore di *Ricerche logiche* proprio in questa stessa opera, ossia: “Noi vogliamo tornare alle ‘cose stesse’”¹². Proprio dell’essere umano è avere sensazioni fisiche e, peraltro, avvertirle localizzate in determinate parti del suo corpo che, con ciò stesso, può dirsi corpo vivo, ossia *Leibkörper*, di contro al mero *Körper* materiale; ancora, sentire i mutamenti prodotti su di esso dalla cosa. Infatti, dopo il contatto, si ha una *reazione* a esso, che delinea un’*esperienza vissuta* – un’espressione, questa, che rimanda alla *consapevolezza* di vivere qualcosa – che si colloca oltre la dimensione strettamente fisica e che fa riferimento alla sfera della psiche. Alla reazione, segue, a sua volta, un’esperienza *valutativo-decisionale* e la motivazione è, per Husserl, “*legge fondamentale della vita spirituale*”¹³. Ecco che i tre “momenti” individuati fanno capo ad altrettanti parti che strutturano la persona: rispettivamente, corpo, psiche e anima. La profonda unità di se stessi, avvertita dall’essere umano, ne costituisce il nucleo identitario, in quanto centro funzionale di tutte le dimensioni dei vissuti.

Scrivono Nicoletta Ghigi: “La caratterizzazione dell’umano è dunque da cercare proprio in questa sua specificità: l’individuo umano, nel reagire, controlla le sue intenzioni e queste sue intenzioni sono dettate da una interrelazione tra i vissuti, il proprio carattere e il mondo circostante, fatto di altri soggetti con cui entra in contatto”¹⁴.

Ciò, dopo aver poco prima ravvisato nella *motivazione* il *quid* che distingue la pura psichicità dalla spiritualità, in quanto espressione *propriamente personale* e parimenti riconoscibile dagli altri come tale, attraverso l’entropia¹⁵.

¹¹ C. Stumpf, *La suddivisione delle scienze*, in *Psicologia e metafisica. Sull’analiticità dell’esperienza interna*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992, p. 171.

¹² E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. I, a cura di G. Piana, Mondadori, Milano 1968, p. 271.

¹³ Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, II, Torino 2002, p. 223.

¹⁴ N. Ghigi, *Ontologia della persona nella scuola fenomenologica. Edmund Husserl, Edith Stein e Max Scheler*, in F. F. Calemi – N. Ghigi – M. Marianelli, *Intersoggettività e vie dell’ontologia*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 61-105, qui p. 75.

¹⁵ Cfr. Ivi, p. 74.

*1.2 L'itinerario husserliano verso la "teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo"*¹⁶ per la fondazione della teoria trascendentale del mondo oggettivo

Husserl tocca la questione dell'entropatia in varie opere, che proponiamo di seguito, congiuntamente a una spiegazione molto schematica degli apporti contenuti in ognuna a riguardo.

1) Nel primo volume di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, il fenomenologo si avvale della sospensione del giudizio (*ἐποχή*) sull'esistenza della cosa, mettendo tra parentesi la *Realität*, per rivolgersi alla *Wirklichkeit*, al *reell*, ossia alla risultante dell'incontro tra coscienza e cosa. Il *real*, l'essenza cosale percepita, permane nella sua trascendenza all'interno del vissuto o *Erlebnis*. L'*ἐποχή* trascendentale consente in questo modo di raggiungere una costituzione universale della cosa e una conoscenza apodittica senza adombramenti.

2) Nel secondo volume di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Husserl avanza la prima proposta di entropatia (*Einfühlung*), come cinestesi, attraverso la quale si giunge alla datità di sé stessi come cose nello spazio simili a tutte le altre. Attraverso la dinamica descritta in apertura, per illustrare brevemente l'antropologia, si è delineato il discrimen tra la realtà cosale e corpo vivo, che conduce al riconoscimento di sé come punto zero di orientamento. Infatti, toccando la mia mano, ho percezione del corpo dotato di psichicità (*Leibkörper*). Ho la capacità, cioè, di percepire che sto percependo e di percepirmi come percepito, in quanto mentre ho un'apprensione (un coglimento immediato di tipo intuitivo) del mio corpo, mentre sento che sto sentendo, ho un'apprensione di quel corpo somatico che ora sta percependo e, quindi, l'apprensione risulta essere costituita dalla percezione del corpo, alla quale si aggiunge il percepire di aver percepito, ovvero il percepire che il corpo percepisce e che, pertanto, vi sia un'unità, una psiche che sta dietro Ebbene, nel capitolo IV di *Idee II*, Husserl propone l'entropatia come atto che si dà attraverso un'analogia non logica, ma sui generis, attraverso la quale l'appresentazione (il presentarsi della realtà psichica insieme a quella corporea) dell'altro è "associata" all'appresentazione avuta relativamente al

¹⁶ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, F. Costa (a cura di), tr. it. F. Costa, Bompiani, Milano 2009, p. 115.

proprio *Leibkörper* che, attraverso tale appresentazione stessa, è stato riconosciuto come tale, ossia quale corpo vivo.

Scrive Husserl:

Nel mio mondo fisico circostante io trovo corpi propri, cioè cose materiali del tipo di quella cosa materiale che è il “mio corpo vivo”, costituito nell'esperienza solipsistica, e li apprendo come corpi vivi, cioè attribuisco loro per via entropatica un soggetto egologico con tutto ciò che gli inerisce e con quel particolare contenuto che caso per caso è richiesto. Così facendo, soprattutto quella “localizzazione” che io realizzo attraverso i vari campi sensoriali (campo tattile, calore, freddo, odori, gusto, dolore, desiderio dei sensi) e i vari domini sensoriali (sensazioni di movimento) viene trasferita ai corpi vivi estranei insieme con la mia localizzazione indiretta delle attività spirituali¹⁷.

Viene, dunque, messo in luce come la psiche non sia in nessun luogo, ma in connessione con il corpo e come, quindi, sia per questo che “soltanto con il costante dirigersi delle osservazioni dell'esperienza verso la vita psichica appresentata insieme col corpo vivo estraneo e sempre presa obiettivamente, insieme col corpo vivo”¹⁸, si costituisca “la conchiusa unità uomo, che poi io traspongo su me stesso”¹⁹.

L'entropatia dischiude, infatti, *in un certo qual modo*, la possibilità della propria costituzione attraverso processi di negazione e analogia con l'altro. Tuttavia, è necessario adoperare una certa cautela nell'affermare che, attraverso di essa, non solo si costituisca l'Io essere umano come altro, ma anche, essendo quest'ultimo unità che poi io traspongo su me stesso, il me. Infatti, occorre tener presente, come Ales Bello sottolinea, che l'*Einfühlung* richieda, come condizioni per il suo darsi, “l'originario riconoscimento dell'alterità e la nostra capacità di avere esperienze vissute”²⁰. Pertanto, ond'evitare il fraintendimento dell'identificazione dell'altro come il termine d'avvio del processo, giova ribadire che sia, piuttosto, l'io, con la sua esperienza, il punto di partenza della scoperta dell'altro, seppur nella sua costitutiva apertura intenzionale a tale alterità.

¹⁷ *Ivi*, p. 166.

¹⁸ *Ivi*, p. 169.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ A. Ales Bello, *Amore senza confini. La caritas negli scritti dottrinali di Papa Francesco*, Castelveccchi, Roma 2024, p. 50.

Tuttavia, bisogna tener conto anche di un altro aspetto, altrettanto importante, esposto bene da Zahavi come segue:

Sebbene Husserl insista sul fatto che l'esperienza di sé (corporea) sia una preconditione per l'esperienza dell'altro, c'è una differenza decisiva tra sostenere che la prima sia una condizione necessaria (e che in sua assenza non ci sarebbe esperienza dell'altro) e affermare che l'esperienza di sé funga in qualche modo da modello per l'esperienza dell'altro, come se l'empatia fosse fondamentalmente una questione di proiezione di sé nell'altro. Come già sottolineato, non credo che Husserl sostenga quest'ultima visione.²¹

In questo processo, un ruolo molto importante è svolto dallo spazio e dal tempo, in quanto “per stabilire un rapporto, una relazione tra me e un altro, per comunicare a un altro qualche cosa, ecc., deve stabilirsi una relazione corporea, una connessione corporea attraverso processi fisici. Io devo andare da lui e parlargli”²². Insieme all'altrui corpo proprio visto, viene appresentato, rispetto al nostro essere "qui", il suo essere "là" che, per trasposizione entropatica, viene però considerato esso stesso come un essere "qui", rispetto al quale tutto il resto è "là". Io riesco a cogliere la localizzazione dell'altro in modo analogo alla mia, in quanto nell'entropatia prendo parte della posizione dell'altro e

ciò comporta la possibilità di uno scambio attraverso il cambiamento di posto: ogni uomo, di fronte alla stessa cosa in uno stesso luogo dello spazio, ha le "stesse" manifestazioni, a patto che tutti, come siamo autorizzati a supporre, abbiano una stessa sensibilità [...] ma in nessun modo l'altro può avere (quanto allo statuto originario del vissuto che gli viene attribuito entropaticamente) la stessa manifestazione che ho io. Le mie manifestazioni appartengono a me, le sue a lui.²³

Io percepisco, come detto, in modo empatico, che anche l'altro è in grado, per così dire, “di fare ciò che ho fatto io” ed è attraverso l'appresentazione che sono date le sue apparizioni e la sua localizzazione nello spazio, alla quale tali apparizioni si riferiscono. Pertanto, anche a questi possono, nel modo dell'appresentazione, essere date le mie manifestazioni e il mio "qui" che, considerando anche l'altro come punto zero di orientamento,

²¹ D. Zahavi, op. cit., p. 137. Traduzione nostra.

²² E. Husserl, op. cit., p. 169.

²³ *Ivi*, p. 170.

analogamente a quanto lo sia io, si configurerà, in rapporto a questi, come un "là": anche il mio corpo proprio è un oggetto della natura, un'altra cosa in un punto dello spazio obiettivo, identica per me e per chiunque altro. Conclude Husserl: "L'oggetto uomo è quindi un oggetto esterno trascendente, oggetto di un'intuizione esterna"²⁴.

3) Un ulteriore arricchimento dell'indagine sull'entropatia è rappresentato dagli studi del 1920-1926 sulle sintesi passive dell'associazione, che accadono nell'essere umano geneticamente, tale per cui, senza che vi sia una partecipazione attenzionale da parte dell'io, a una percezione è associato qualcosa d'altro – per associazione originaria o riproduttiva. L'entropatia costituisce proprio una forma di tale "*concetto fondamentale della fenomenologia trascendentale*"²⁵, per come Husserl la definirà in *Meditazioni cartesiane*, uno dei libri chiave della sua filosofia che, configurandosi come una rielaborazione sistematica delle due conferenze sulla fenomenologia tenute dal pensatore a Parigi nel 1929, costituisce la formulazione più matura della fenomenologia trascendentale, della quale lascia affiorare progressivamente i problemi fondamentali.

L'entropatia – dicevamo – è tale, in quanto a ogni percezione propria, viene associata una percezione dell'altro. Proprio in *Meditazioni cartesiane*, Husserl tratta il concetto di Paarung quale presentarsi come una coppia all'io che, rispetto a tale presentarsi, è passivo. Nella fattispecie di ciò che ci interessa ai fini di questa ricerca, il filosofo afferma che "l'ego e l'alter ego sono dati pur sempre e necessariamente in un accoppiamento originario"²⁶, ovvero: l'entropatia viene giustificata nei termini di un'associazione a noi stessi dell'esperienza dell'altro e non più, come in *Idee II*, attraverso una trasposizione.

In effetti, è nella V meditazione che prende corpo l'esposizione del problema dell'esperienza dell'estraneo in opposizione all'accusa di solipsismo.

La questione è posta dall'autore in questi termini:

La riduzione trascendentale mi lega alla corrente dei miei Erlebnisse puri coscienziali e alle unità costituite mediante le attualità e le potenzialità di essi. Appare ora chiaro e naturale che tali unità sono inseparabili dal mio ego e che per tanto appartengono alla concretezza stessa dell'ego. Ma come ora va la cosa per gli altri ego che non sono

²⁴ *Ivi*, p. 171.

²⁵ E. Husserl, op. cit., p. 104

²⁶ *Ivi*, p. 132.

pur mere rappresentazioni o meri oggetti rappresentati in me, unità sintetiche che possono trovarsi in me, ma che, per il loro stesso senso, sono ben *altri*?²⁷

A questo livello, si rende necessario comprendere in che cosa consista quell'intenzionalità implicita che contiene già l'accoglienza dell'altro. I modi ontico-noematici dell'altro rappresentano una guida trascendentale per la teoria costitutiva dell'esperienza dell'estraneo: “intrecciati quindi in modo tutto proprio ai corpi, come oggetti psico-fisici, gli altri sono nel mondo. D'altro canto io li esperisco come soggetti per questo mondo, che hanno di esso esperienza, come dello stesso mondo che io esperisco e che per ciò hanno esperienza di me pure, di me appunto in quanto esperisco il mondo e gli altri che vi stanno”²⁸.

Occorre dunque, in primo luogo, sapere che l'altro c'è, comprendere “l'esserci-per-me degli *altri*”²⁹, attraverso la “teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo, ossia della cosiddetta empatia”³⁰ e, quando ho spiegato che l'altro obiettivamente c'è, la teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo fonda una teoria trascendentale del *mondo oggettivo*, che è innanzitutto un mondo *intersoggettivo*, in quanto, come in parte già emerso dalla citazione dell'autore poc'anzi riportata, esso viene da me esperito, sebbene “entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto”³¹, assieme agli altri ed è un mondo che c'è per tutti ed i cui oggetti sono disponibili per tutti, sebbene ognuno abbia le proprie esperienze e manifestazioni, mentre il mondo esperito è lo stesso per tutti i soggetti che fanno esperienza di esso e dei suoi fenomeni.

1.3 Le emozioni di cui si ha coscienza e la validità universale della Gemütbewusstsein: la motivazione tra spirito soggettivo e spirito oggettivo

A tal proposito, dopo aver parlato dell'esserci-per-me degli altri, espressione utilizzata dal fenomenologo stesso come introduttiva alla teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo, Husserl fa riferimento all'“esserci-per-ognuno”³² di questo mondo, estendendo tale connotazione

²⁷ *Ivi*, p. 113.

²⁸ *Ivi*, p. 115.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

anche al mondo della cultura stessa, rispetto alla quale la suddetta caratteristica viene dal filosofo così descritta: “Lo stesso vale per tutti gli oggetti culturali (libri, strumenti, opere d'ogni genere) che perciò contengono immediatamente il senso essenziale dell'“esserci-per-ognuno” (cioè per ognuno della comunità correlativa, come per esempio quella europea, o eventualmente in senso più ristretto quella francese ecc.)”³³.

Alla luce di quanto appena chiarito in merito all'entropatia e alla costituzione intersoggettiva del mondo come presupposto di una conoscenza apodittica, è possibile ora riprendere le considerazioni sulla motivazione husserliana e sul suo intrecciarsi, pur nel suo essere espressione dello *spirito soggettivo*, con una pluralità di altri *spiriti soggettivi*, che possono avere entropaticamente contezza reciproca delle proprie personali motivazioni scaturenti dagli stimoli del mondo circostante e dispiegantisi nella comunità. Osserva, infatti, Ghigi, esplicitando il *commercium* all'opera fra i suddetti livelli: “Tali persone, consapevolmente motivate, danno forma ad alcune cose (a quelle che abitualmente definiamo forme culturali, ad esempio): esprimono, nei propri atti, il loro spirito individuale, e tale espressione si stratifica insieme”³⁴. Questo aspetto costituisce, a nostro avviso, uno snodo essenziale per considerare l'interesse husserliano nei confronti di un'etica materiale che tenga conto dei contenuti della volontà, ma dal valore universale.

Si prospetta, dunque, l'esigenza di dar luogo ad una fondazione scientifica dell'etica, i cui confini sono predelineati a priori: ci si deve basare su una filosofia, che per Husserl è la sua fenomenologia, ma prima c'è bisogno di una logica. Innanzitutto, si afferma la necessità di criticare il trascendentale kantiano e di considerare problemi già emersi nelle *Ricerche logiche*: in primo luogo, il “tornare alle cose”, tale per cui noi conosciamo direttamente la cosa in sé, riusciamo a intuire la sua essenza, cogliamo la sua offerenza, seppure nella sua trascendenza, senza immanentizzarla. In seconda battuta, s'impone la critica a due vie che sono state dannose per la filosofia: lo psicologismo ed il logicismo. Il primo, è l'atteggiamento di chi pretende di dar forma ad una gnoseologia attraverso la percezione soggettiva. L'errore consiste nel ritenere che tutto sia relativo al soggetto (un soggetto attuale, qui ed ora) e conduce, quindi, alla deriva del relativismo. Il secondo, è invece

³³ *Ivi*, p. 116.

³⁴ N. Ghigi, op. cit., pp. 76.

l'atteggiamento del logico puro, che consiste nel fondare un'etica che non tenga conto del lato empirico e sia solo teoretico-formale: è un assetto basato sulla ragion pura, esso guida la pratica sulla base di una ragione teoretica, di un'assiologia e sfocia nella teoresi.

La domanda del 1914 è: “come posso ordinare razionalmente la mia vita e le mie aspirazioni, come posso fuggire alla penosa discordia con me stesso, come legittima riprovazione dei miei simili? Come posso disporre la mia vita intera al bello e al buono e come posso, in linea con l'espressione tradizionale, ottenere la pura *eudaimonia*, la vera felicità?”³⁵.

Se si considerano, insieme, logica ed etica, nella prima – lo si è visto in *Ricerche logiche* – lo psicologismo conduce al relativismo gnoseologico, mentre il logicismo al formalismo gnoseologico e, guardando all'etica, si realizza che lo psicologismo sfoci nella deriva del relativismo etico e il logicismo, invece, nell'idealismo e nell'assolutismo etici, fondati su principi formali, che non considerano il mezzo.

Ora, l'empirismo etico è psicologismo o biologismo: se è vero che l'assolutista etico vuole prescindere dal lato empirico e “non può fare altro che ottemperare alla sua ragione [...] con ciò egli sceglie quello che, a suo parere, la ragion pratica gli richiede come l'unica e assoluta cosa giusta”³⁶, l'empirista etico “nega invece qualsiasi ragion pratica e con ciò qualunque obbligo si presenti con pretese di ragione”³⁷. Egli si lascia guidare solo dallo psicologismo, dall'individualità e, se si fondano le proprie ricerche sull'empirismo, ciò che ne deriva è un antropologismo in cui il comportamento segue i propri bisogni biologici: tale antropologismo non ha alcun carattere di universalità e conduce pertanto, sul piano logico, allo scetticismo, mentre sul piano etico porta a quanto segue: “l'empirista etico può soltanto sbagliare eticamente, non agire malvagiamente, ma certo non può neppure agire eticamente bene, nel senso di una contrapposizione all'agire malvagio”³⁸.

L'alternativa avanzata da Husserl è la fenomenologia, che potremmo definire “fenomenologia del volere”, basata su un concetto di trascendentale che ingloba l'oggetto e sulla coesistenza e cooperazione di un'etica formale e un'etica materiale, analoga a quella esistente tra logica formale e logica materiale e da essa mutuata. L'etica formale è un'assiologia, che ha però senso

³⁵ E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, P. Basso – P. Spinicci (a cura di), Le Lettere, Firenze 2002, p. 32.

³⁶ *Ivi*, pp. 37-38.

³⁷ *Ivi*, p. 38.

³⁸ *Ibidem*.

solo se si basa su una prassi; la fenomenologia si fonda, infatti, sul riferimento all'oggetto e su di un nuovo concetto di trascendentale, che non è, come abbiamo visto, quello kantiano. Per il filosofo di Königsberg, la possibilità morale dell'azione deve precedere, perché ciò che fa sì che un'azione sia morale non è l'oggetto, bensì la legge della volontà. Husserl, invece, evidenzia come l'oggetto s'imprima in me e generi in me la volontà, che dà il contenuto, che è riempimento. Nella prospettiva di Husserl, l'etica deve partire dalle cose, cioè dagli atti emotivi, che sono i contenuti della volontà, la quale volontà è universale e tale etica deve avere essa stessa un carattere universale per poter dar luogo ad un'assiologia, ovvero ad una teoria di ciò che è valido. Al contempo, però, è parimenti determinante, appunto, il *focus* posto dal fenomenologo sul contenuto della volontà, di cui si è detto: il mio comportamento non è solo guidato dalla ragione, ma anche condizionato da quello che vado a scegliere come mezzo. L'etica husserliana si avvicina, dunque, all'essere umano, in quanto singolo. L'ambizioso progetto che intende portare avanti è quello di dimostrare che, come in gnoseologia partendo dall'oggetto, dalla propria osservazione, si arriva alla verità, così in etica, partendo dai contenuti della volontà, si dovrebbe pervenire alla *validità*.

Tale prospettiva vede il proprio fulcro in una coscienza dell'affettività, in un avere coscienza delle emozioni, in quanto reazioni psichiche³⁹, la quale ha validità universale e in merito cui occorre tuttavia considerare che, allo stesso tempo, le emozioni, che costituiscono il contenuto della volontà, risultano determinanti per la scelta di un mezzo. Gli atti emotivi sono atti intenzionali, esattamente come quello del percepire, non sono finalizzati alla conoscenza e nascono dalla stimolazione: un motivo va a stimolare la coscienza emotiva e questa produce una motivazione. L'oggetto stimola la mia attenzione (sintesi passive) e la coscienza percettiva, stimolata da un oggetto, produce una percezione (l'attenzione che io riservo a questo oggetto). La motivazione dà poi luogo alla volizione e, quest'ultima, produce il comportamento, che ha come risultato l'"agire per". Quando sono stimolato razionalmente, scelgo un comportamento, ma in Husserl, prima di tutto, è l'oggetto che mi chiama.

Scrivo Ghigi: "In quanto, come me [...] ogni singolo essere umano può compiere i suoi atti guidato da motivazioni (così come

³⁹ Cfr. Ivi, p. 78.

l'empatia, del resto, ha mostrato, con l'appresentazione, in me, della vita interiore dell'altro), tale legge universale consente l'applicazione di una riduzione al mio io singolo e permette altresì di pensare empaticamente la motivazione come caratterizzante ogni essere umano”⁴⁰. D'altra parte, l'oggettivazione dello spirito soggettivo di ciascuno concorre alla formazione di uno “*spirito oggettivo*, che nutre e costituisce il mondo circostante, il quale attraversa la storia dell'umanità e diviene forma principale e caratterizzante l'essere umano”⁴¹.

Gli atti emotivi sono, dunque, atti intenzionali, che valutano il bello e il buono e nascono dalla stimolazione. Essi sono costituenti fondamentalmente la motivazione e vanno a decretare la scelta di un comportamento. “Alla motivazione del giudizio corrisponde la motivazione della volontà”⁴², chiarisce Husserl. Nondimeno, però, precisa anche l'autore: “Se non vi fosse un apriori materiale, se non fossero distinguibili generi e specie di oggetti che portassero con sé *a priori*, in ragione della loro essenza di genere, predicati di valore, allora il concetto stesso di valore obiettivo e, conseguentemente, l'idea stessa di una preferibilità obiettivamente predelineata e del migliore bene sarebbe priva di punto di appoggio”⁴³. Ogni atto valutativo, se vuol diventare comportamento etico, ha bisogno di basarsi sull'oggettivazione e Husserl tenta di produrre delle regole e compie un lavoro logico per dimostrare che si possa contare su delle leggi, in etica, universalmente valide alle quali far riferimento per la correttezza del volere ed esse coincidono con quelle dell'assiologia.

Sulla rettitudine del comportamento si pronuncia, in definitiva, la ragione legislatrice e, pertanto, il limite della proposta husserliana si rivela nella sua ricaduta nel dominio di un'etica razionalista. Tuttavia, preziosa è l'influenza che la formulazione della coscienza dell'emozione da parte del Maestro avrà sulla prospettiva steiniana. Rispetto all'impostazione kantiana, stando alla quale la volontà è tale quando è guidata dalla ragion pratica, il considerevole risultato conseguito dal fenomenologo consiste nell'aver dato rilievo al fatto che la volontà nasca dal motivo empiricamente condizionato. Inoltre, sebbene l'oggetto della coscienza dell'affettività sia un sentire particolare, essa permette di cogliere la *validità del valere del valore* e il sentimento primale, che “presiede” a tale afferramento, è garanzia di un'etica universale. Spiega Ghigi: “Nell'atto percettivo della coscienza, le cose

⁴⁰ N. Ghigi, op. cit., pp. 75-76.

⁴¹ *Ivi*, p. 75.

⁴² E. Husserl, op. cit., p. 88.

⁴³ *Ibidem*.

offrono la loro essenza ma, insieme all'essenza della cosa 'in carne ed ossa' che ora si presenta a questa determinata coscienza, esse portano in sé, sempre per quella coscienza, anche un valere di senso che culturalmente è divenuto significativo e che ora 'vale di per sé', indipendentemente da qualsiasi apprensione soggettiva"⁴⁴.

2. Edith Stein: "un'etica per l'individuo comunitario"⁴⁵ e per le relazioni intercomunitarie

2.1 Sulla scia husserliana: un superamento nel dialogo

Similmente, nell'introdurre l'affezione empatica, Stein segue – sebbene per poi andare per la propria strada – il Maestro, facendo riferimento a un essere colpiti non solo dall'aspetto empirico, ma anche dall'emozionalità dell'altro e, tuttavia, a differenza di Husserl, l'allieva propone un'etica non formale e, inoltre, comunitaria, anziché universale⁴⁶. Certo, con l'apporto del padre della fenomenologia, viene superato l'orizzonte della contrarietà alle inclinazioni, si rimane però su un piano trascendentale: non si entra nel vivo dell'esistenza, non si parla di persone nel mondo, bensì di una coscienza, di un soggetto e non di individui singoli ed irripetibili, qui ed ora. Parlando di "una fenomenologia pura della ragione volitiva e valutativa, che a sua volta si inquadra in una fenomenologia generale della coscienza in generale"⁴⁷, l'autore utilizza dei termini che costituiscono un problema. Infatti, se viene elaborata una "fenomenologia del volere", si deve tener conto del fatto che l'apriori materiale funga in tutti diversamente, in quanto il motivo rappresenta un aspetto molto delicato, che va a sviluppare degli atti emotivi diversi in ogni soggetto.

Ora, nella prospettiva di Stein, centrale si rivelerà la tematizzazione dell'atto empatico, che muoverà dai contributi offerti dal Maestro in merito, pervenendo a una formulazione originale dello stesso. Husserl riprende, infatti, la concezione della monade (unità autonoma) di Leibniz, nel pensiero del quale, però, non è contemplata l'intenzionalità, che è invece pervasivamente presente nella fenomenologia husserliana e, in virtù della

⁴⁴ N. Ghigi, *L'etica fenomenologica di Edith Stein. Dalla vita emotiva all'individuo comunitario*, Fattore Umano, Roma 2021, p. 7, nota 5.

⁴⁵ *Ivi*, p. 100.

⁴⁶ Cfr. E. Stein, *La struttura della persona umana*, tr. M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2013, p. 35.

⁴⁷ E. Husserl, op. cit., p. 155.

quale, la monade, anche se “non lo sa”, nel momento in cui sta costituendo la propria identità, è implicitamente connessa all'altro. In forza del rispecchiamento o intenzionalità, infatti, io già comunico con l'altro, con l'alter che si costituisce in me, allo stesso modo in cui nell'alter ego sono costituito io: l'altro è rispecchiamento di me stesso, per questo io, a mia volta, rispecchio l'altro.

Argomenta l'autore:

Nell'intenzionalità così delineata si costituisce il nuovo senso d'essere che oltrepassa il mio ego monadico nella identità che gli è propria e si costituisce un ego non come io stesso, che però si *rispecchia* nel mio io proprio, nella mia monade. Il secondo ego non è semplicemente presente, datoci autenticamente, ma è costituito come "alter ego", ove quest'ego incluso nella espressione alter ego sono proprio io stesso nel mio proprio essere. L'*altro*, per il suo senso costitutivo, rinvia a me stesso; l'altro è rispecchiamento di me stesso e tuttavia esso non è propriamente un rispecchiamento, un analogo di me stesso, né addirittura un analogo in senso comune.⁴⁸

Nondimeno, Husserl conduce un'indagine, come si è detto, di carattere gnoseologico, mentre Stein s'interesserà all'empatia da una prospettiva antropologica, con una finalità diversa da quella dell'indagine sulla possibilità di una costituzione intersoggettiva dell'oggetto e, precisamente, intenderà esplorare la modificazione occasionata dall'altro su di sé, peraltro come possibilità di formazione autentica.

Un importante aspetto di divergenza del percorso steiniano rispetto alla scia del Maestro, nella quale pure, in un primo momento, ella si colloca, emerge nell'interesse della filosofa per l'alterità qui e ora, in carne ed ossa, con un volto, com'è peraltro possibile constatare dalla scelta del celebre esempio con cui la studiosa, nella propria dissertazione di Dottorato, intende mostrare il fatto che la percezione sensibile costituisca un elemento presente nell'empatia, per come ella la sviluppa, sebbene l'atto oggetto privilegiato del proprio studio non sia riducibile a tale dimensione. “Un amico viene da me e mi dice di aver perduto suo fratello ed io mi rendo conto del suo dolore”⁴⁹. Dal caso prospettato dall'autrice, è chiaro che non ci si trovi nella realtà astratta nella quale Husserl, con il suo interesse per il *reell*, era restato.

⁴⁸ Id., op. cit., p. 117.

⁴⁹ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, E. Costantini - E. Schulze Costantini (a cura di), Studium, Roma 2014, pp. 71-72. Corsivo nostro.

2.2. Un'etica tra empatia e auto-formazione

Al fine di decostruire l'ipotesi che empatia e percezione sensibile (tra gli altri atti) siano sovrapponibili, la filosofa propone di considerare, piuttosto, quelle manifestazioni dell'altro, come l'alterazione dei lineamenti del volto, "che empaticamente io ritengo essere l'espressione di un volto sconvolto dal dolore"⁵⁰, come rimandi intenzionali all'emozione, rispetto alla quale mi è data una qualche possibilità di "comprensione", pur non essendo mai garantita la correttezza del coglimento. Un aspetto, questo, che dice della trascendenza del mondo spirituale dell'altro, al quale è parimenti possibile accostarsi, attraverso un'*esperienza di risonanza*, discendente dall'umanità, che lega nelle differenze, le stesse che, conservando un residuo di salutare opacità, preservano, al contempo, dalla pretesa del possesso conoscitivo dell'alterità, nonché da quell'indistinzione che precluderebbe la relazione, sempre necessitante, invece, l'individuazione personale.

Allora, data la peculiarità di questo "strumento specifico che è presente in tutti gli esseri umani e che è il presupposto della possibilità della comprensione reciproca"⁵¹ *emotiva*, si è rivelato innanzitutto necessario considerare come in Stein avvenga, a differenza di quanto è possibile riscontrare in Husserl, una valorizzazione dell'emozionale nella formulazione dell'empatia come di un rendersi conto del vissuto dell'altro⁵², che "si annunzia in me"⁵³ e io sono passivo di fronte a tale annuncio del suo *presentar-si*. Essa, quindi, si configura come "un atto che è originario in quanto vissuto presente, mentre è non-originario per il suo contenuto"⁵⁴, un atto *sui generis*, che condivide alcuni aspetti con altri atti, senza risolversi negli stessi.

Secondo la filosofa, tuttavia, l'empatia non soltanto permette di cogliere una determinata emozione o un certo stato momentaneo dell'individualità personale che sta di fronte alla persona empatizzante, ma anche di riconoscere delle espressioni della stessa come "sintomatiche" di una disposizione costante, conducendo così, potenzialmente, a "gettare uno sguardo nel nucleo della persona"⁵⁵,

⁵⁰ N. Ghigi, op.cit., p. 72.

⁵¹ A. Ales Bello, op. cit., p. 18.

⁵² E. Stein, op. cit., p. 71.

⁵³ *Ivi*, p. 79.

⁵⁴ *Ivi*, p. 77.

⁵⁵ *Ivi*, p. 218.

affacciandosi, quindi, alla sfera spirituale. Chiarisce Ales Bello: “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”⁵⁶.

Ecco che l’*anima dell’anima* viene a costituire un luogo fondamentale per il presente lavoro, in quanto determinante ai fini della *responsabilità*, esprimendo lo stesso l’individualità del singolo. In essa, risiede il nocciolo, sepolto dal Creatore in ogni essere umano, di ciò che ognuno *può* divenire, avendo ciascuno la responsabilità, innanzitutto nei confronti di se stesso, di scoprirlo e curarlo. Pertanto, lo spirito, in Stein, è dimensione sia della vivenza intellettuale-decisionale, sia del rapporto con l’alterità, nella sua duplice declinazione divina e umana. Il rifiuto della relazione rimane, infatti, un’opzione praticabile per la creatura umana, sebbene vincolata, qualora scelta, alla conseguenza di una formazione severamente manchevole – donde, di nuovo, la centralità accordata alla libertà e alla responsabilità del singolo. Insieme all’“impostazione” assegnata a ognuno dal Creatore, infatti, anche l’immagine della Trinità è presente nella creazione e permette, al contempo, la presa di consapevolezza di se stessi in relazione agli altri, in cui echeggia l’altro riferimento cardine, che Stein sviluppa parallelamente a quello dell’*unicità di ciascuna individualità personale*, ossia la *comunità*.

Precisa, a tal proposito Shahid Mobeen:

La coscienza interiore costituita per definire l’io-originario e l’individuazione dei vissuti fisico-psichico-spirituale delinea, secondo Edith Stein, la struttura essenziale dell’essere umano che scopre il proprio nucleo identitario nella relazione con l’Alterità altra nel profondo. La realtà più profonda dell’essere umano non è solipsistica ma è in continua relazione per mezzo della corporeità localizzante e tramite la dimensione psichico-spirituale è orientata con il *telos* che è strutturale.⁵⁷

In effetti, è solo nella relazione che ciascun essere umano riconosce, quando l’empatia si dispiega al livello spirituale, il proprio senso costitutivo individuale; dunque, è possibile dissipare la contraddizione in termini, che di

⁵⁶ A. Ales Bello, op. cit., p. 10.

⁵⁷ S. Mobeen, *Essere finito ed Essere infinito. Questioni metafisiche e gnoseologiche tra Occidente e Oriente*, Urbana University Press, Città del Vaticano 2022, p. 57.

primo acchito pare sussistere, in quest'*etica dell'auto-formazione*, che è, al contempo, parimenti *empatica*. La potenza della relazione come risorsa nella formazione di sé si traduce nella *possibilità* dell'io personale di esperire, nell'atto empatico, la differenza nell'originarietà. In questo modo, *si diviene persone*.

In effetti, avverte Stein: “Chi vive prevalentemente o esclusivamente alla superficie, non possiede gli strati più profondi. In tal caso sono presenti, ma non sono attualizzati, non attualizzati così come potrebbero o dovrebbero essere. [...] “Cercare se stessi”, discendere nella propria profondità [...] è però una questione di libertà. Perciò, è colpa della persona se l'anima non giunge alla pienezza del proprio essere e della propria forma. Il fatto di essere colpiti dal vissuto altrui incide anche sulla dimensione – come chiarito, propriamente *spirituale* – della *decisione*”⁵⁸. Pertanto, l'inderogabile responsabilità detenuta nei confronti di se stessi, lungi dal significare una chiusura egocentrica del processo di auto-formazione, vede, appunto nell'altro essere umano un passaggio cruciale verso la costituzione del Sé. Coerentemente, nella sua tesi dottorale, l'autrice approda al carattere ultimo dell'empatia quale chiave d'accesso a valori che si mostrano nell'*Erlebnis* dell'*Einführung* e, quindi, attraverso tale peculiare relazione *con l'altro*⁵⁹.

Infatti, l'incontro con il valore, portato dalla cosa e dall'altro, da una parte, e la stimolazione affettiva occasionata dalla “valorazione” altrui, dall'altra, riconducono a se stessi, ma nel senso di una sintesi: è Ales Bello a proporre la felice definizione dell'empatia, come di “una particolare dialettica di appartenenza ed estraneità, per cui [l'altro, *n.d.a.*] è simile a me, ma contemporaneamente altro da me, *alter-ego*”⁶⁰. In virtù dell'affinità, ma anche grazie allo scarto tra le individualità personali che prendono parte al legame, la relazione empatica occasiona, quindi, un' “acquisizione” dall'esperienza occorsa, connotata da un arricchimento, che provoca alla *riflessione* su ciò che è importante per sé e *motiva* ad agire.

Ci si rende conto del valore di qualcosa sia per l'altro, sia per sé e si conviene, pertanto, anche circa l'universalità del suo valore; per quanto detto, si rende imprescindibile un'educazione dello spirito, ovvero quella dimensione dell'essere umano deputata agli atti, per così dire, più

⁵⁸ E. Stein, op. cit., p. 120.

⁵⁹ Cfr. Ead., op. cit., p. 228.

⁶⁰ A. Ales Bello, op. cit., p. 7.

propriamente etici, ossia implicanti una responsabilità da parte della persona, discendente dalla sua libertà.

È richiesta, dunque, un’“etica della formazione”⁶¹, come rileva bene Ghigi, perché la formazione possa dirsi etica, in quanto, dopo l’affezione emozionale, nel “luogo” dello spirito si forma la valutazione personale, sotto la duplice influenza e dell’essenza dell’individualità, e della dottrina valoriale.

2.3 Conclusione. Relazione empatica e senso

Tale auto-formazione diviene formazione degli altri, in quanto la relazione empatica procede spontaneamente il suo lavoro, attraverso l’esplicitazione del sé da parte dei formatori che si auto-formano, divenendo, infine, cifra di una comunità, di comunità che si auto-formano, a loro volta. Scrive, infatti, Stein: “L’anima formata dalla parola di Dio agisce spontaneamente, formando a sua volta”⁶².

Quella steiniana può essere quindi definita una *pedagogia dell’autoformazione empatica*, che vede l’individualità personale, libera e responsabile, di fronte all’opportunità della scoperta dell’altro *a partire dalla propria vivenza* e, quindi, da se stessi, consistendo l’empatia nel proprio vissuto del *sentire* dell’altro, che permette, nondimeno di ri-approdare a sé con un’autoconsapevolezza più profonda, come sottolinea Ales Bello, ponendo l’accento su ciò da cui principia la dinamica empatica, ossia sulla *propria esperienza*⁶³.

Come mette in evidenza Ghigi, “la propria autoformazione è così una libera scelta, nata da un triplo ascolto: 1. Di ciò che proviene dall’esterno, che ci stimola e influenza (affezioni), 2. di ciò che fluisce, all’interno, in una simile relazione affettionale, 3. di ciò che, in tale nucleo è comportato dall’origine, secondo un’impronta”⁶⁴ caratterizzante, lasciata da Dio in ognuno e che ciascuno è chiamato a riconoscere nella sua specificità, per poi farla emergere.

Quando le diverse, non interscambiabili vie percorse verso la costituzione del proprio Sé autentico si incrociano con quelle degli altri che,

⁶¹ N. Ghigi, op. cit., p. 101.

⁶² E. Stein, *Formazione e sviluppo dell’individualità*, A. Ales Bello – M. Paolinelli (a cura di), tr. It. A. M. Pezzella – A. Togni, Città Nuova, Roma 2017, p. 83.

⁶³ Cfr. A. Ales Bello, *L’Einfühlung fra Edmund Husserl e Edith Stein*, in N. Salato (ed.), *Fenomenologia dell’Einfühlung. Studi su Edith Stein*, Diogene, Campobasso 2016, pp. 17-33.

⁶⁴ N. Ghigi, op. cit., p. 62.

pur nella coltivazione della loro unicità, sposano *sinceramente* gli stessi valori, questi ultimi vengono a permeare un'intera comunità. Verso di essa, i suoi membri, divenuti persone attraverso il processo di cui si è detto, avvertono una responsabilità che osservano liberamente, senza per questo trascurare, in nome della stessa, la propria individualità personale ma, anzi, nutrendo sia il proprio percorso individuale, sia la comunità di cui fanno parte, l'uno dell'altra.

Di fronte a un tale auspicabile scenario, si può riferirsi all'*anima della comunità*, l'ideale immaginato da Stein ⁶⁵. La sua realizzazione all'interno delle varie sfere di vita con gli altri, cui l'essere umano accede permanentemente o temporaneamente nel corso della sua esistenza, delle quali, in ogni caso, non può che essere parte nel preciso momento della sua venuta al mondo e da cui non può mai uscire completamente, appartenendo alla comunità umana, dà ragione della legittimità di cooperare a un progetto antropologico ed etico che culmini con l'avvento di un'umanità che comprenda tutti gli *ambienti*, più o meno estesi, così formati, e che presenti essa stessa quella medesima, benefica fisionomia che caratterizza i *sistemi* che la compongono.

Le varie comunità – e qui si intendono anche quelle sociali e *culturali* – che promuovono il dispiegamento delle differenze che le abitano, le quali, al contempo, di rimando, le fanno prosperare, si rapportano tra loro orientate da questo stesso senso etico, che le regola internamente e che, rivelandosi unanimemente approvato, dal proprio intimo, su un piano universale, disciplina anche le loro relazioni reciproche. L'indicazione proveniente dal pensiero steiniano, quindi, si propone di aprire la strada a una pacifica convivenza *terrena* e, però, sostanziata dall'interno e animata da un *principio trascendente*, che attinge a una fonte che eccede il mondano e che, proprio in virtù di questa sua natura, è in grado di garantire l'eticità di una siffatta configurazione comunitaria umana⁶⁶.

D'altra parte, lo stesso Fuchs, pur affermando l'insufficienza dell'*empatia primaria intercorporea* a garanzia del rispetto dei diritti umani e postulando, piuttosto, la necessità dell'intervento *anche* di un'*empatia cognitiva estesa* per il raggiungimento di tale importante, quanto complesso fine, guardando, a conclusione della propria

⁶⁵ Cfr. Ivi, p. 85.

⁶⁶ Cfr. Ivi, pp. 94-101.

argomentazione, a esempi storici contemporanei che sembrano andare in direzione di una rappacificazione a seguito di conflitti etnico-politici, concede: “Il contatto interpersonale, faccia a faccia, nell’ambito di un dialogo aperto, è un elemento cruciale in questi processi difficili, che può consentire agli autori dei reati di ritrovare l’accesso ai propri sentimenti repressi di empatia primaria”⁶⁷.

⁶⁷ T. Fuchs, *Empathy, Group Identity, and the Mechanisms of Exclusion*, cit., p. 249.
Traduzione nostra.