

EMPATIA E CORPOREITÀ NELLA FENOMENOLOGIA CLASSICA: HUSSERL E MERLEAU-PONTY

«Io vedo l'uomo, e vedendolo, vedo anche il suo corpo vivo. In certo modo l'apprensione dell'uomo va oltre la manifestazione del corpo, che in questo caso è corpo vivo. In certo modo non si ferma al corpo, non dirige le sue frecce su di esso, ma lo attraversa- e nemmeno si dirige su uno spirito congiunto col primo, bensì appunto sull'uomo. E l'apprensione dell'uomo, l'apprensione di questa persona che è qui, che balla e ride soddisfatta e chiacchiera o discute con me di problemi scientifici, ecc., non è l'apprensione di un che di spirituale che è disposto entro il corpo vivo, bensì apprensione di qualche cosa che si compie attraverso il medium della manifestazione del corpo, che implica per essenza la manifestazione del corpo e costituisce un oggetto di cui io posso dire: quest'oggetto ha una somaticità, ha un corpo che è una cosa fisica, così e così conformato, e ha vissuti e disposizioni al vissuto»

E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Vol. 2, trad. ita (a cura di) V. Costa e E. Filippini, Einaudi Editore, Torino 2002, pag. 674

La tradizione fenomenologica contiene numerose teorie dell'intersoggettività, spesso contrastanti fra loro. Nonostante l'eterogeneità di posizioni, si può però affermare che tutti i pensatori appartenenti a tale corrente concordassero sul fatto che l'empatia dev'essere distinta dalla mera imitazione, e che va piuttosto intesa come la percezione di un'alterità incarnata¹.

Non è un caso che Husserl, padre della fenomenologia, abbia dedicato il suo ultimo corso, nel semestre del 1928/1929, proprio a queste tematiche, intitolandolo *“Phänomenologie der Einfühlung in Vorlesungen und Übungen”*, a testimonianza di quanto l'argomento fosse per lui di grande interesse, e, probabilmente, meritevole di ulteriori approfondimenti. Il pensatore, specialmente nelle sue ultime opere (*Idee II, Meditazioni Cartesiane, La Crisi, Esperienza e Giudizio*) sottolinea come il soggetto non debba essere considerato un ego trascendentale e assoluto, ma un ente incarnato in un corpo e immerso nel mondo-della-vita: un *Leib*, in cui corpo biologico e psiche sono essenzialmente intrecciati e compenetrantesi.

In quanto *Leib*, non solo mi è possibile avere coscienza di me stesso, ma viene anche resa possibile l'esperienza dell'alterità: la somiglianza del corpo altrui motiva infatti l'analogia, grazie alla quale attribuisco ad altri soggetti un *Leib* come il mio, seppur diverso da esso. Percepisco l'altro

non solo come mero oggetto cosale, ma come soggetto psicofisico. Nelle *Meditazioni Cartesiane*, Husserl asserisce infatti che «nel dominio percettivo della mia natura primordiale si fa avanti un corpo che, per essere primordiale, è naturalmente un mero momento costitutivo di me stesso»². L'altro è inizialmente percepito come oggetto intenzionale, tuttavia

«Il suo modo di manifestazione non si appaia attraverso un'associazione diretta con il modo di manifestazione che di volta in volta possiede effettivamente il mio corpo vivo (nel modo del “qui”), ma ridesta riproduttivamente un'altra manifestazione immediatamente simile, relativa al sistema costitutivo del mio corpo vivo come corpo nello spazio. Questa manifestazione ricorda il mio aspetto corporeo, *se io fossi là*».³

La procedura attraverso la quale esperiamo un'alterità è quindi di tipo corporeo, e avviene a partire dall'osservazione del corpo altrui e dei suoi movimenti: in altre parole, l'apparire del corpo fisico dell'altro all'interno del mio campo percettivo è una condizione senza la quale non avrei alcuna esperienza interpersonale. La funzione del corpo appare dunque centrale: osservando il corpo altrui, che richiama

associativamente il mio, avviene infatti una trasposizione grazie alla quale considero l'altro come dotato a sua volta della bilateralità delle cinestesi, ovvero della capacità di percepirsi sia da un punto di vista esterno, come oggetto, sia da un punto di vista interno, come soggetto senziente. Mentre il corpo dell'altro rimarrà sempre cosale, oggettivo-seppur portatore di vissuti, che però non potrò mai esperire da una prospettiva in prima persona-, il mio corpo non è solo osservabile dall'esterno, ma procura sensazioni di movimento interne, dette cinestestiche.

La trasposizione appercettiva (*Übertragung*) nei confronti dell'alterità, è di tipo formale, e non contenutistico: posso capire che l'altro è un soggetto come me, un “qui-ora”, ma i suoi vissuti mi rimarranno sempre estranei ed inaccessibili, in quanto ogni individuo rappresenta un centro di orientazione diverso. Tale asimmetria rappresenta uno scarto invalicabile, che ha tuttavia l'importante ruolo di preservare le individualità: se la bilateralità delle cinestesi fosse estesa non solo al mio corpo, ma anche a quello degli altri, allora esisterebbe una sola coscienza, un solo ed unico *Leib*.

Percepire l'esistenza di un altro corpo vivo comporta inoltre il decentramento dell'io: comprendo che il mio punto di vista non è unico, ma uno fra tanti, e che esistono numerose datità il cui centro di

orientazione non è il mio corpo. L'altro si configura così come *Mitgegenwart* ("compresenza"), presente altro dal mio che non viene esperito in modo diretto e immediato come il mio, ma che a sua volta costituisce me.

Come nota anche Vincenzo Costa, il punto cruciale dell'impostazione husserliana

«è l'insistenza sulla necessità del corpo vivo, che non significa che di fatto questa esperienza preceda temporalmente l'esperienza dell'altro come totalità. Significa soltanto mettere in luce che, nell'ordine di fondazione, non vi può essere esperienza dell'altro (per esempio delle sue tracce che leggiamo in una testimonianza del passato) senza che vi sia stata costituzione dell'altro attraverso un corpo vivo. Possiamo leggere gli oggetti come sedimentazioni di una vita psichica altra solo perché abbiamo già costituito un *alter ego* attraverso il suo corpo, solo perché sappiamo che un altro, se non è attualmente dotato di corpo vivo, lo è stato o lo sarà».⁴

Husserl considera la coscienza vivente e incorporata il risultato della necessaria connessione tra la dimensione psichica e quella corporea. La nozione di *Leib* estende l'immanenza del flusso di vissuti individuali alla sua diffusione in un corpo, al quale tale flusso sembra inestricabilmente

legato: "l'unità dell'uomo abbraccia entrambe le componenti, non come realtà legate l'una all'altra soltanto esteriormente, bensì come due realtà intimamente intrecciate e in certo modo compenetratesi."⁵ La nozione di corpo vivo, di *Leib*, implica dunque l'unione tra il flusso di vissuti soggettivi e l'estensione corporea, un'unione paragonabile a quella tra il colore e la sua estensione: tra i due elementi esiste infatti una modalità di connessione a priori. In questo modo, la struttura funzionale e intenzionale tipica della coscienza si unisce alla dimensione affettiva del sentire, lo strato psichico si lega indissolubilmente all'estensione corporea. L'immagine dell'agente risulta quindi più completa: non solo mero corpo fisico, oggetto percepibile da altri, ma anche soggetto di vissuti, di percezioni, di emozioni.

In quest'ottica, l'intersoggettività si configura come una relazione intenzionale con il mondo, e anche gli oggetti di percezione sembrano caratterizzati da una natura essenzialmente pubblica: il soggetto è infatti intenzionalmente diretto verso oggetti il cui orizzonte di dati testimonia la loro apertura ad altri agenti. In altre parole, un oggetto percettivo non si esaurisce a ciò che appare ad un solo soggetto, piuttosto, esso possiede un orizzonte di profili coesistenti che, sebbene siano al momento inaccessibili all'agente in questione, potrebbero essere percepiti da altri. Tale rimando all'alterità dimostra la natura

intrinsecamente intersoggettiva dell'oggetto: ne *L'Essere e il Nulla*, Sartre nota che per Husserl l'oggetto appare come polivalente, ovvero come un sistema di riferimento di un'infinita pluralità di coscienze.⁶

Risulta evidente come l'intersoggettività non si esaurisca nel mero incontro con l'altro, ma sia caratterizzata *in primis* come co-soggettività, o intersoggettività costitutiva. Entrambi questi momenti sono fondamentali nella costituzione del mondo oggettivo: sperando un oggetto e avendo consapevolezza che *l'alter* sta facendo la stessa cosa, la percezione diviene obiettiva e reale. Grazie alla percezione dell'altro come *Leib*, infine, riesco a comprenderlo non più come mera co-soggettività, ma come un'alterità a tutto tondo.

Anche Merleau - Ponty assume il corpo come centrale nell'affrontare il tema dell'alterità: egli, infatti, enfatizza la dimensione carnale della coscienza, che definisce essenzialmente percettiva e corporea. In questa direzione il problema dell'*alter* e del riconoscimento del corpo altrui va risolto inquadrandolo all'interno della dimensione della corporeità: è il corpo proprio (*Leib*) che permette una relazione effettiva con il mondo. Rifacendosi all' "ultimo Husserl", Merleau - Ponty sostiene che la costituzione della cosa avviene non solo tramite rinvii intenzionali, ma anche grazie all'esperienza estetica del soggetto, il quale agisce sia attivamente che passivamente, come corpo proprio. Rispetto ad Husserl,

nella filosofia merleau - pontiana la corporeità viene enfatizzata a tal punto da essere sottratta dalla sfera dell'ego trascendentale e assoluto: una simile concezione di io puro per il fenomenologo francese non è infatti ammissibile. Il corpo assume in tal senso una funzione conoscitiva fondamentale: è il vero nucleo dell'attività percettiva, e permette di stabilire un contatto tra mondo e soggetto, tra *ego* e *alter ego*.

Per analizzare tali legami, il filosofo si avvale della nozione di *intenzionalità fungente*, ovvero passiva e vissuta, grazie alla quale i corpi entrano in contatto e si riconoscono l'un l'altro in un'esperienza preriflessiva.

Caratteristica principale di tale tipo di intenzionalità, oltre all'essenziale passività, è la *motricità*: è importante sottolineare, infatti, che il soggetto percipiente si muove ed agisce secondo un determinato *schema corporeo*, nozione che il filosofo mutua dalla psicologia di Schilder. Lo schema corporeo rappresenta la struttura attraverso la quale il corpo non solo ha consapevolezza di sé come "io posso" (e non semplicemente come "io penso") ma diviene anche in grado di muoversi coscientemente in un determinato spazio. L'intenzionalità motoria, in breve, rende il soggetto capace di percepire e comprendere la fatticità e la concretezza di sé e del mondo in cui è immerso, e lo rende consapevole delle sue possibilità. L'essere-al-mondo presuppone,

infatti, un corpo che si muove e orienta nello spazio non semplicemente attraverso uno dei suoi sensi (ad esempio la vista o il tatto.), ma con la totalità del suo essere. Questo avviene perché ogni parte del corpo è implicata nelle altre, andando a formare così un'esperienza integrale e complessa.

Grazie dunque alla nozione di intenzionalità fungente, motoria, ed essenzialmente corporea, ci troviamo di fronte ad una rinnovata immagine di soggetto, al contempo attivo e passivo, incarnato ma proprio per questo in grado delle più alte attività intellettive. Merleau - Ponty intende così restituire centralità ontologica al corpo in quanto dimensione originaria dell'esistenza precedente qualsiasi tematizzazione, compresa la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. Ne emerge una soggettività complessa, capace di rapportarsi con il mondo per mezzo di una gnoseologia pratica e non meramente razionale (la *praktognosia*).

Per quanto riguarda la questione dell'intersoggettività, Merleau - Ponty, foriero e “radicalizzatore” del pensiero husserliano, sostiene che l'esperienza della propria soggettività deve necessariamente contenere l'esperienza dell'alterità: essenziale al soggetto è l'essere aperto all'altro ed avere la tendenza ad oltrepassare se stesso. Inoltre, sia nel caso della percezione di Sé, sia nel caso della percezione dell'altro si ha a che fare con *una soggettività incarnata*, la cui caratteristica principale è, per

definizione, quella di comprendere un'esteriorità. Nel caso della bilateralità delle cinestesi, infatti, il soggetto si esperisce sia internamente che esternamente, anticipando sia il modo in cui un altro avrebbe esperienza di lui, sia il modo in cui egli stesso potrebbe percepire l'alterità. In quest'ottica, l'autocoscienza incarnata può essere descritta come un pre-sentimento dell'altro, e l'esperienza dell'altro come un eco della propria costituzione corporea.

In *Fenomenologia della Percezione*, seconda tesi dottorale del fenomenologo francese e testo paradigmatico del suo intero filosofare, egli fa un esempio significativo della natura essenzialmente intersoggettiva dell'uomo, che fin dalla nascita esprime la sua natura relazionale: se, infatti, sostiene Merleau - Ponty, qualcuno fingesse di prendere il dito di un bambino e portarselo alla bocca per morderlo, il bambino, istintivamente, sarebbe portato ad aprire la bocca a sua volta⁷. Questo avviene, secondo il filosofo, poiché il corpo vissuto contiene un'anticipazione dell'alterità, e ciò non è dovuto a particolari processi inferenziali, mentali, ma semplicemente al possesso dello schema corporeo. E' interessante notare come studi sperimentali recenti abbiano dimostrato la validità di questa tesi: Meltzoff e Moore hanno infatti provato che i neonati (i più “giovani” di 42 minuti, i più “maturi” di 72 ore dalla nascita) sono in grado di imitare le espressioni facciali,

grazie a una capacità innata simile allo schema corporeo merleau-pontiano, che ci permette dunque di creare un ponte tra interiorità ed esteriorità. Certo, è chiaro come in questi casi sia difficile, se non impossibile, parlare di empatia vera e propria: abbiamo già sottolineato quanto, da un punto di vista fenomenologico, sia necessario distinguere la mera imitazione dal momento empatico; tuttavia, la presenza di questa “intersoggettività primaria”⁸ è un’esplicita testimonianza di come, fin dalla nascita, l’uomo sia costitutivamente relazionale.

L’empatia si configura quindi come la base per:

- La conoscenza dell’altro;
- La costituzione del mondo oggettivo;
- L’acquisizione della coscienza (grazie alla quale avviene la distinzione tra Sé e Altro).

Risulta chiaro, inoltre, come, sia in Husserl che in Merleau - Ponty, la vita intersoggettiva in generale e l’empatia in particolare si configurino come il risultato di una soggettività incarnata, di un *Leib*. La centralità del corpo emerge in quanto l’esperienza del corpo vissuto, proprio e altrui, si può definire come il termine medio dell’intera relazione Sé-

Altro: l’incontro con l’alterità avviene infatti grazie al corpo, l’unico dato realmente oggettivabile, che mi permette di cogliere l’altro come persona (*Leib*), e non come cosa (*Körper*). Ciò richiama il paradigma enattivo⁹ di Thompson e Varela, secondo il quale il corpo vissuto, muovendosi nello spazio, esperisce e conosce il mondo estraneo e gli altri.

Come nota Zahavi nel testo *Beyond Empathy*¹⁰, sia nel pensiero husserliano che in quello merleau-pontiano (e anche nelle definizioni di intersoggettività di altri fenomenologi, come ad esempio Scheler), si possono individuare le seguenti tesi comuni:

- L’empatia è qualcosa di precategoriale e prelinguistico;
- L’empatia non può essere analizzata tramite un approccio in terza persona: al contrario, dev’essere intesa come una relazione tra soggetti osservabile in prima persona e seconda persona;
- L’intersoggettività richiede una relazione tra soggetto e mondo: in quest’ottica, le tre regioni Sé, Altro e Mondo si appartengono e si illuminano vicendevolmente, e possono essere comprese solo nella loro interrelazione. Merleau - Ponty, in particolare, fortemente influenzato dalla psicologia della *Gestalt*, sostiene che

l'intersoggettività è possibile se e solo se il soggetto si considera come incarnato in un mondo, mondo definito come un comune campo di esperienza.

L'analisi fenomenologica dell'intersoggettività va dunque ben oltre la soluzione del problema della comprensione delle altre menti: essa rende piuttosto giustizia al passaggio dalla semplice interazione a un'interpersonalità più complessa, e dimostra quanto la relazionalità non sia nient'altro che un attributo essenziale dell'esistenza umana.

VALERIA BIZZARI

¹ Un capitolo a parte andrebbe tuttavia dedicato al pensiero di Lipps, la cui definizione di empatia non solo sembrerebbe compatibile con la mera imitazione, ma privilegia anche l'elemento spirituale rispetto a quello corporeo. E' bene sottolineare, però, che Lipps fu largamente confutato sia dallo stesso Husserl, sia da altri autori, come Scheler e la Stein.

² E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 2009, pag. 131.

³ *Ivi*, pag. 137.

⁴ V. Costa, *Husserl*, Carocci editore, Roma 2010, pag. 124.

⁵ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, volume II, trad. it. Einaudi, Torino, 2002, pag.98.

⁶ In questo senso, il pensiero di Husserl si pone in diretto contrasto con quello di Kant, secondo il quale l'oggetto si costituisce in relazione ad un soggetto soltanto.

⁷ Merleau - Ponty, specialmente in *Fenomenologia della percezione*, si avvale spesso di casi mutuati dalla letteratura clinica. Il suo approccio, infatti, è molto aperto all'interdisciplinarietà, con uno spiccato interesse alla psicologia della *Gestalt*.

⁸ Secondo lo psicologo dello sviluppo Colwyn Trevarthen, tale tipo di intersoggettività va distinto dalla cosiddetta "intersoggettività secondaria", momento in cui il bambino

inizia a collegare l'azione al contesto pragmatico.

⁹ Secondo l'enattivismo la nostra mente è essenzialmente incarnata e connessa al mondo circostante. Tale approccio si pone in contrasto al cognitivismo classico, secondo il quale la conoscenza sarebbe basata su mere rappresentazioni mentali.

¹⁰ D. Zahavi, *Beyond Empathy. Phenomenological Approaches to Intersubjectivity*, in *Journal of Consciousness Studies* 8, No. 5-7, 2001, pagg. 151-67.