

La compassione tra prossimità e distanza

Donatella Pagliacci

Premessa

In una pagina dei suoi *Atti dell'amore* Søren Kierkegaard si sofferma a considerare un elemento decisivo per definire il significato e la possibilità stessa della compassione. Il filosofo danese ci suggerisce come dobbiamo accostarci al prossimo per non rischiare di essere troppo vicini o troppo lontani, al punto da non vederlo: «La misura più sicura per giudicare ciò che c'è nell'animo di un uomo è la distanza che si rileva fra ciò che pensa e ciò che fa». Ancora:

Nella distanza di un'ora silenziosa, fuori della confusione della vita, il bambino, l'uomo più semplice ed il più colto, quasi con uguale facilità, sanno cosa ogni uomo deve fare – proprio ciò che ogni uomo deve fare. Ma quando nel chiasso della vita si tratta di ciò che lui deve fare, allora forse si vede ch'era una comprensione a distanza – era la distanza tra lui e l'umanità. Nella distanza fra una questione di parole e l'azione, nella distanza di una promessa solenne, di una comprensione rispetto all'azione, ogni uomo comprende il Bene supremo¹.

Dunque non possiamo far scomparire la distanza, perché togliere la distanza vorrebbe dire perdere di vista l'uomo stesso; nasce da qui un interrogativo per noi decisivo: come possiamo declinare *prossimità* e *distanza* nelle relazioni interpersonali? Trovare quel giusto equilibrio che ci permette di *sentire* e *vedere* l'altro come un altro me stesso e nello stesso tempo non allontanarlo troppo da farlo sentire come uno dei tanti altri di cui non ho il dovere di occuparmi o di prendermene cura.

Mi pare di cogliere, ancora nelle parole di Kierkegaard, uno sforzo apprezzabile per circoscrivere i confini entro i quali dovremmo man-

¹ S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, trad. di C. Fabro, Bompiani, Milano 2003, p. 329.

tenere e articolare il nostro discorso: «A distanza il prossimo è conosciuto da tutti»². Viene allora da pensare che la dialettica di riconoscimento di sé e dell'altro avviene solo se si rispetta una certa misura, ovvero una *distanza*, perché, paradossalmente, se si elimina la distanza non siamo nemmeno in grado di vedere la prossimità dell'altro.

La distanza può essere allora assunta come quella condizione necessaria per stabilire una relazione con l'altro, relazione che non sia né confusiva, ossia originata dallo sconfinamento tra me e l'altro, ma nemmeno disattenta, disinteressata ai suoi effettivi bisogni e necessità. Ci chiediamo come e perché il prossimo dovrebbe essere tenuto a distanza e, se mai, *a che distanza?* Ma ancora: fino a che punto la distanza tra me e l'altro è una *giusta distanza*, una equidistanza appunto, capace di mantenere il giusto equilibrio tra me e l'altro?

Tali questioni suonano come cruciali in un contesto, come è quello attuale, dove proprio le distanze sembrano essere definitivamente cancellate, vuoi perché internet rende possibile una *prossimità virtuale*, sempre più massiccia (gli altri sono presenti anche quando sono lontani), vuoi perché a ognuno è concessa la possibilità di tenere l'altro a distanza, nel senso che posso essere più o meno in contatto con l'altro a seconda della mia volontà di rimanervi più o meno collegato. In altre parole, grazie alla rete siamo facilitati e, allo stesso tempo, ostacolati nella relazione con l'altro. I contatti “liquidi” si moltiplicano proprio in misura inversamente proporzionale al dileguarsi delle relazioni “solide”.

L'interrogativo della distanza diviene allora, come hanno bene intuito tra gli altri anche Emmanuel Housset³ e Luc Boltanski⁴, essen-

² *Ibidem*.

³ Si tiene conto in questa sede soprattutto del testo di E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Cerf, Paris 2003.

⁴ Questo tema trova nel lavoro di Boltanski un punto di riferimento ineludibile. In effetti, come ammette anche il sociologo francese, «lo spettacolo della sofferenza, incongrua quando è contemplata a *distanza* da persone che non soffrono, e il malessere che questo spettacolo non manca di generare (così evidente oggi quando ognuno, durante il pranzo serale, vede sfilare sotto i suoi occhi, a casa sua, corpi affamati o di massacrati) non è, tuttavia, la conseguenza tecnica degli odierni mezzi di comunicazione, anche se la moltiplicazione dei media e della loro potenza permette di fare penetrare la miseria nell'intimità di focolari felici con una efficacia

ziale per disegnare nuovi scenari di cura⁵ e di responsabilità nei riguardi della sofferenza e del dolore altrui.

Fatte queste premesse, direi che il mio percorso può limitarsi a tratteggiare alcune implicazioni connesse al tema della compassione, focalizzandosi attorno a tre nuclei nei quali verrà discussa non la validità della compassione in quanto tale (per questo non verranno chiamate in causa le tesi *pro* o *contro* compassione), ma solo le condizioni del suo esercitarsi. In tal senso proverei, seppur brevemente, a ripercorrere quelle ipotesi antropologiche che individuano nella distanza la cifra peculiare dell'essere umano. In secondo luogo, rileggendo due storie classiche sulla compassione, proverei a vedere se e fino a che punto la questione della distanza vi giochi un ruolo decisivo. In terzo luogo vorrei provare a definire la compassione più che come un'emozione immediata legata allo sguardo, al contatto con la sofferenza dell'altro, come un abito, una virtù, e dunque anche *un modo di essere* di fronte alla sofferenza ovunque e comunque questa affligga l'umano.

mai eguagliata in passato» (L. BOLTANSKI, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, trad. it. di B. Bianconi, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, pp. 18-19).

⁵ È importante distinguere, come fa anche Cosmacini, tra cura e terapia. Si ricordi infatti che «Oggi la lingua inglese, come distingue tra *disease*, stato di alterazione dell'organismo, e *illness*, stato di sofferenza della persona, così distingue tra l'aspetto terapeutico della medicina – *to cure* – e l'aspetto curativo – *to care* – della medicina medesima. Le finalità della terapia, perseguite da una medicina in progressivo sviluppo, sono subordinate a procedure tecniche che consistono in interventi manuali, strumentali, farmacologici, eseguiti con *competenza*. Più ampio è l'orizzonte culturale verso cui si proiettano le finalità della cura, alla quale tendono, oltre alle tecniche, le pratiche mosse da altre motivazioni o pulsioni, quali la premura, la partecipazione cosiddetta «simpatetica» o «empatica», la *disponibilità*» (G. COSMACINI, *Compassione. Le opere di misericordia ieri e oggi*, il Mulino, Bologna 2012, p. 78). Sul tema della cura si sono tenuti presenti, tra gli altri, i lavori di M. FOUCAULT, *La cura di sé. Storia della sessualità*, 3, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2010¹¹; G. GALLI, *Curare e guarire. Un approccio di campo*, in G. GALLI (ed.), *Interpretazione e cura. Atti del XXII Colloquio sulla interpretazione*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2003, pp. 11-21; E. BORGNA, *La solitudine dell'anima*, Feltrinelli, Milano 2011.

La distanza come cifra dell'umano

Procediamo con gradualità provando, in prima istanza, a raccogliere i più importanti giudizi dell'antropologia filosofica intorno alla capacità dell'uomo di prendere distanza. Emerith Coreth ammette che, se è possibile individuare almeno un elemento caratteristico del comportamento umano, questo è la distanza. In altre parole, egli avverte che «l'uomo può prendere le distanze dalle cose, dato che egli non le esperisce come immediatamente vincolate all'istinto. Ma in tal modo egli prende distanza anche da sé, in quanto trascende sé stesso come essere naturale-istintuale»⁶.

Questa posizione intercetta e rilancia uno dei motivi già presenti in Helmuth Plessner, Arnold Gehlen e Max Scheler, definiti padri fondatori dell'antropologia filosofica tedesca che, con modulazioni diverse, individuano proprio nella *distanza* il modo particolare di essere, dell'essere umano. Helmuth Plessner, ad esempio, ne *I gradi dell'organico e l'uomo*, dopo aver parlato della forma aperta della pianta e della forma chiusa dell'animale dedica un capitolo a *La sfera dell'uomo* in cui dichiara:

Posizionalmente si ha una triplice determinazione: il vivente è corpo, nel corpo (come vita interiore o anima) e fuori del corpo, come il punto di vista da cui derivano entrambi. Un individuo posizionalmente caratterizzato in questo triplice modo si dice *persona*. È il soggetto del suo vivere, delle sue percezioni e delle sue azioni, delle sue iniziative. Esso sa e vuole. La sua esistenza è veramente posta nel nulla⁷.

Tutto ciò significa che per Plessner la principale caratteristica dell'essere umano è la sua *eccentricità*, nel senso di essere sempre oltre il suo centro, per cui egli vive nella condizione, dice Plessner, di una «doppia distanza dal proprio corpo, cioè ancora distinto dall'essere un Sé nel proprio centro, dal vivere interiore, l'uomo si trova in un mondo che corrisponde alla triplice caratteristica della sua posizio-

⁶ E. CORETH, *Antropologia filosofica*, trad. it. di F. Buzzi, Morcelliana, Brescia 2007⁷, p. 68.

⁷ H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 317.

ne»⁸; proprio nella distanza da se stesso, il vivente uomo riesce a rapportarsi al suo io interiore e al mondo che lo circonda. In aperta critica a Heidegger, Plessner sostiene che

l'uomo nel suo essere si distingue da ogni altro essere per il fatto che *non è né il prossimo né il più lontano da se stesso*, eppure attraverso questa eccentricità della sua forma di vita incontra se stesso come elemento in un mare di essere e così, malgrado il carattere affine al non essere della sua esistenza, appartiene allo stesso insieme di tutte le cose di questo mondo⁹.

Se ci confrontiamo con l'elaborazione di Arnold Gehlen ci rendiamo conto che, nel suo caso, la dimensione della *distanza* viene declinata a partire dal riconoscimento della posizione particolare all'interno della natura e della fondamentale struttura dell'essere umano. In altri termini, spiega Gehlen:

Dal punto di vista morfologico – a differenza da tutti i mammiferi superiori – l'uomo è determinato in linea fondamentale da una serie di *carenze*, le quali di volta in volta vanno definite nel preciso senso biologico di inadattamenti,

⁸ *Ibidem*. Questa dimensione della distanza ritorna anche quando si tratta di considerarne l'efficacia per talune forme espressive come ad esempio il riso. È a questo riguardo che Plessner ammette: «Il rilassamento di uno stato d'animo ilare, gaio, gioioso dispone allo scherzo, al motto di spirito; in una parola, a non prendere le cose sul serio. Quando all'uomo venga tolta la pesantezza, la prospettiva si dilata, gli ostacoli cedono e l'uomo raggiunge la leggerezza della distanza dal suo pari e dalle cose. In un simile distacco si scoprono le vere fonti del riso: lo scherzo, la comicità, il motto di spirito» (ID., *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, trad. it. di V. Rasini, Bompiani, Milano 2007, p. 119).

⁹ H. PLESSNER, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., pp. 5-6. Come afferma Tolone, l'uomo, per Plessner, «è un assurdo che racchiude la contraddizione di essere contemporaneamente sé e altro da sé, centrato in sé e decentrato nell'altro, dentro e fuori. Questo perché egli non è dato una volta per tutte, con un posto ed un ruolo precisi nel mondo della natura; al contrario è essenzialmente limite, passaggio, divenire, essenza fluida che costituisce la propria autonomia e identità *in fieri*, nella relazione. La natura dell'uomo è segnata da un fondamentale superamento dell'egocentrismo in direzione della diversità» (O. TOLONE, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, pp. 167-168).

non specializzazioni, primitivismi, cioè di carenze di sviluppo: e dunque in senso essenzialmente negativo¹⁰.

E, nonostante questa difettività iniziale, è proprio grazie alla capacità di distanziarsi che l'uomo inizia l'opera di emancipazione e di affrancamento dalla natura.

Mantenendo salda l'unitarietà dell'essere umano, Gehlen considera, infatti, l'importante *funzione esonerante* dell'uomo, mediante la quale egli è in grado di sottrarsi, quindi *distanziarsi* dalle sollecitazioni che gli provengono dal mondo esterno. Ammette Gehlen, a differenza dell'animale, che è sempre vincolato ad un ambiente ristretto, l'uomo è esposto, quasi inondato, dalla varietà e molteplicità delle sollecitazioni che gli provengono dall'ambiente-mondo. Egli si trova quindi nella condizione di dover rispondere e trasformare il *carico* del mondo, in opportunità, ovvero

chances per l'attività della quale egli vive fisicamente. L'*onere* che ne deriva può essere superato dall'uomo [...], con una attività autonoma, sebbene possa esserci una lunga strada, finché non si raggiunga quella visione d'insieme che non comporta sforzo, finché non è conosciuta la ricchezza dei contenuti, finché non sono sviluppati ed esercitate le capacità di muoversi e manipolare. Per questo possiamo indicare questi sviluppi anche come *processi di esonero*, con la qual cosa deve essere inteso quanto segue: l'influenza reciproca nella quale stanno l'apprendimento dei movimenti e la costruzione del mondo percettivo va nel senso di una sempre maggiore *presa di distanza* dell'uomo nei confronti del mondo¹¹.

Max Scheler offre un altro valido contributo per definire l'attitudine dell'uomo di distanziarsi, dal momento che si sofferma sulla capacità dell'uomo di pronunciare un *energico no* nei confronti della pressione della natura. Rispetto all'animale che

dice sempre sì alla realtà effettuale, anche quando l'aborre e la fugge, l'uomo è «*colui che sa dire di no*», l'eterno *protestante* nei confronti di ogni realtà

¹⁰ A. GEHLEN, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli Editore, Milano, p. 60.

¹¹ A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, trad. it. di G. Auletta, Guida Editori, Napoli 1990, pp. 91-92.

meramente effettuale [...], l'uomo risulta l'eterno «Faust», la *bestia cupidissima rerum novarum*, incapace di trovare appagamento nella realtà effettuale circostante, e sempre desiderosa di infrangere quei *limiti* spazio-temporalmente determinati entro cui gli è data l'essenza e «l'ambiente- proprio», e che rappresentano anche i limiti della propria autorealizzazione¹².

Da tutto ciò risulta che l'uomo è l'unico essere in grado di non soggiacere ai meccanismi naturali: egli è sempre prima e dopo, in una parola *oltre*, cioè è sempre fuori e dentro, capace di mediare, riflettere, appunto distanziarsi. Questa dimensione costitutiva dell'essere umano diventa anche il luogo genetico di un'interrogazione che vorrei provare ad articolare nel modo seguente: c'è, è possibile stabilire il *come* della distanza? C'è, in altre parole, un criterio per decidere la giusta misura della distanza, che ci permette di partecipare senza immedesimarci troppo, di avvicinarci senza scadere nella confusione emotiva e che ci permette di vedere e di sentire l'altro, di prendere coscienza del nostro stesso essere, che a sua volta per percepirsi deve mettersi a distanza da se medesimo¹³?

Da questo punto di vista diviene essenziale provare a identificare cosa significa, per dirlo con Rovatti, *abitare la distanza*, visto che questa stessa frase:

suggerisce – piuttosto – qualcosa come un'instabilità? Uno scarto tra l'essere da qualche parte, presso qualcosa o qualcuno, e il non esserci davvero? Suggerisce, forse, in un movimento che potrebbe diventare abissale, che il dimorare è proprio il riuscire a stare in tale scarto e che solo in questo modo – una specie di esilio da casa propria – possiamo ospitare l'altro? Oppure, ancora, il bisogno che abbiamo di far coabitare la presenza e l'assenza¹⁴?

¹² M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2004⁴, p. 140.

¹³ La critica di Housset alla posizione cartesiana ci suggerisce di prendere in considerazione questa ipotesi. Il pensatore francese, dopo aver distinto due differenti modi di provare pietà, quello dell'uomo debole e dell'uomo forte, ammette: «Le sujet se met alors à distance de lui-même pour mieux se plaindre, et cette mise à distance n'étant pas une ouverture à une altérité, fût-elle en soi, elle interdit qu'il soit vraiment affecté par un être étranger» (E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, cit., p. 29).

¹⁴ P. A. ROVATTI, *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia. Per una pratica della filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. XXX.

Se dunque la distanza è uno dei “reagenti” della chimica della compassione, l’altro è certamente l’apertura all’altro, ovvero la disposizione emozionale, il darsi, lo spendersi generosamente e gratuitamente per l’altro, perché meritevole delle nostre cure e delle nostre attenzioni; ogni altro, chiunque, il prossimo.

Due storie

Due storie possono offrirci la possibilità di riflettere sulla posizionalità, ovvero sullo *sguardo* a partire dal quale si legge la sofferenza dell’altro. Prendo spunto dalle ben note pagine di M. Nussbaum nel suo *L’intelligenza delle emozioni*, dove, per affrontare la questione della compassione, la Nussbaum ripercorre le tappe della vicenda di Filottete¹⁵. Filottete è un uomo buono e un buon soldato, dice la Nussbaum, al quale durante il viaggio per Troia accade una disgrazia orribile: per errore si trova a varcare un sacro recinto nell’Isola di Lemnos e ad essere punito per questo dal morso di un serpente che vigila sul luogo. Questa ferita comincia ad infettarsi e a rendere il corpo di Filottete osceno. L’uomo, in preda a dolori strazianti, viene abbandonato dai compagni che, proprio a causa di Filottete, non riescono più a continuare i loro sacrifici. Solo dopo dieci anni i compagni torneranno a riprenderlo, mossi non da pietà verso di lui, ma solo dalla certezza di non poter vincere la guerra senza l’arco magico di Filottete. Qui due atteggiamenti colpiscono l’autrice: quello di Odisseo, che non possiede alcun interesse per Filottete, e quello del coro che, pur non avendo mai visto Filottete, si figura «la sua solitudine, il suo dolore, la sua lotta quotidiana per sopravvivere»; sarà proprio questa partecipazione emotiva alle sofferenze indicibili del povero Filottete a diventare l’elemento decisivo per trasformarne le sorti¹⁶.

¹⁵ La storia di Filottete, come noto, viene anche riproposta nell’opera della stessa autrice *Coltivare l’umanità. I classici del multiculturalismo, l’educazione contemporanea*, trad. it. di S. Paderni, Carocci, Roma 2003.

¹⁶ G. Galli sottolinea su questo punto anche la presenza di alcuni sentimenti di ambivalenza: «Accanto al volto sofferente, ai gemiti che invocano aiuto c’è anche “il brutto odore che può opprimere”, ci sono le “grida perturbatrici”, tutti elementi

La vicenda mostra, tra l'altro, che un

uso vivido dell'immaginazione induce a compiere una scelta politica volta a impedire che Filottete venga trasformato in un semplice mezzo e il pubblico viene portato a credere che questo sia anche un risultato valido tanto dal punto vista politico, quanto da quello morale. In questo modo, mostrando i benefici di quel genere di partecipazione affettiva che sta risvegliando nei suoi spettatori, la tragedia stessa rivela la propria funzione e utilità per la formazione di un buon cittadino e per il compimento di scelte pubbliche fondate¹⁷.

La seconda storia è l'episodio narrato nel Vangelo del pover'uomo soccorso dal buon samaritano, il quale offre, anche grazie ad alcune riletture contemporanee, un'altra prospettiva che permette una rilettura della compassione. Boltanski, ad esempio parla della parabola del samaritano come di una parabola profana nel senso che «essa non sviluppa la metafora del Regno, ma punta verso l'azione da tenere in questo mondo, raffigura, nella sua concisione, i tratti principali della compassione»¹⁸.

Il passo, anche in questo caso, è assai noto:

Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno. Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è in-

che possono evocare nei curanti ed anche nei famigliari repulsione, stanchezza e logoramento» (G. GALLI, *Curare e guarire*, cit., p. 17).

¹⁷ M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, cit., p. 101. Non entreremo, almeno per il momento, sulla questione dello *spettatore*, a cui lo stesso Boltanski dedica buona parte della sua riflessione, del quale, in ogni caso, riconosce una funzione essenziale, nella misura in cui, «ciò che attrae particolarmente l'attenzione nello spettatore è, da una parte, la possibilità di vedere tutto: quella di una prospettiva totalizzante di uno sguardo senza punto di vista o di una circolazione tra tutti i punti di vista possibili» (L. BOLTANSKI, *Lo spettacolo del dolore*, cit., p. 39).

¹⁸ L. BOLTANSKI, *Lo spettacolo del dolore*, cit., p. 11.

cappato nei briganti?». Quegli rispose: «Chi ha avuto compassione di lui». Gesù gli disse: «Va' e anche tu fa' lo stesso»¹⁹.

Ci chiediamo: cosa accade nelle due circostanze appena descritte, al di là del diverso contesto religioso in cui vengono formulate? I due racconti tendono a riproporre, attraverso il tema centrale della compassione, la questione del rapporto tra distanza e prossimità.

Nel caso di Filottete, la vista della sofferenza non produce immediatamente alcuna compassione nei compagni, che anzi, disgustati dal fetore delle sue piaghe decidono di abbandonare Filottete al suo destino di infelicità. Sofocle narra che solo un interesse estraneo alla circostanza della sua sofferenza li spingerebbe a ritornare. D'altra parte il coro, che incarna il volto umano della compassione, interviene non perché *vede*, ma solo perché si figura, si rappresenta o anche immagina la sofferenza del guerriero e per questo è mosso da compassione. Da qui, il ruolo strategico dell'immaginazione messo in luce proprio dalla Nussbaum, sul quale, tuttavia, non ci soffermiamo in questa sede.

Nella parabola del samaritano i tre passanti *vedono* tutti la stessa scena, ma solo uno dei tre decide di *guardare in faccia* la sofferenza del povero e quindi decide di prestargli soccorso. Anche in questo caso non è il contatto diretto con la sofferenza a determinare il suo comportamento!

Le piaghe di Filottete e la sventura del malcapitato anonimo protagonista della parabola evangelica non determinano alcuna forma compassione. Ci dev'essere dunque un altro elemento che interviene e che diviene decisivo per la scelta?

Su questo punto ci discostiamo dalla tesi di Boltanski che considera la *vista* un elemento decisivo dell'azione compassionevole. Il samaritano interviene perché *vede*. E che dire degli altri due? Per il sociologo francese è precisamente dalla congiunzione tra la possibilità di conoscere e quella di agire, che il terzo passante interviene, differentemente dai primi due viaggiatori, che hanno distolto lo sguardo e si sono prontamente messi al più presto *a distanza* dal sofferente.

¹⁹ Lc, 10, 25-37.

Ora, Boltanski utilizza la parabola proprio per dire che la compassione nasce da un *contatto immediato* tra la vista e l'azione e, che dunque, non vi sarebbe alcuna mediazione tra vedere e agire, inoltre l'azione è sempre un'azione fattibile. Accanto a ciò, invita a considerare il gesto di compassione del samaritano che è propriamente rivolto a una singolarità. Avverte Boltanski: «La misericordia non si attua in ogni generalità bensì inscritta nelle relazioni singolari tra individui singolari: dei passanti senza problemi e un infelice la cui sofferenza si manifesta localmente»²⁰.

A questo punto non possiamo non interrogarci su quanto affermato, nel senso che ci chiediamo se sia sufficiente la *vista* della sofferenza per far nascere la compassione, o piuttosto non sia necessario qualcosa diverso? Ciascuno di noi partecipa all'infelicità del sofferente solo quando vede e tocca le sue piaghe? E la distanza è davvero la condizione che ostacola la sofferenza o non piuttosto ciò che la rende possibile²¹?

La Nussbaum e Kierkegaard offrono ulteriori dettagli sui racconti suddetti. La storia di Filottete offre, infatti, alla filosofa americana la possibilità di considerare tre elementi della compassione: il giudizio di serietà o gravità della sofferenza patita, il giudizio di non colpa, il giudizio eudaimonistico e delle analoghe possibilità. Nel primo caso si coglie quello che nella compassione può essere definito come «un elemento di trasposizione nella situazione dell'altro in corrispondenza a criteri generali sul benessere umano, su cui incidono però storia e cultura»²²; nel secondo, l'assenza di colpa ci dice che, perché vi sia compassione, si deve poter escludere una diretta responsabilità della

²⁰ L. BOLTANSKI, *Lo spettacolo del dolore*, cit., p. 12.

²¹ Come viene puntualmente sottolineato anche da Rovatti, il *vedere* assume in ambito fenomenologico una rilevanza essenziale che qui certo non abbiamo modo di approfondire. Vale comunque la pena ricordare che «quando Merleau-Ponty contrappone il pensiero di *sorvolo* all'*abitare* il mondo, e ci offre osservazioni preziose sul vedere come abitare come *distanza*, e dunque anche sulla visibilità come distanza, anche lui ci invita a *pensare* una contrapposizione piuttosto che un paradosso, e comunque ci invita a pensare e dunque, in certo modo, a *sorvolare*» (P. A. ROVATTI, *Abitare la distanza*, cit., p. 33).

²² L. BOELLA, *Grammatica del sentire. Compassione simpatia empatia*, CUEM, Milano 2004, p. 95.

sofferenza da parte di chi ne è afflitto; infine, la somiglianza dice della possibilità di formulare un giudizio di analoghe possibilità o di somiglianza nel quale è compreso il giudizio eudemonistico, ma anche qualcosa di più²³. Infatti, dice la Nussbaum,

Il riconoscimento della propria analoga vulnerabilità [...] è un requisito epistemologico importante e spesso indispensabile per la compassione, negli esseri umani – ciò che fa la differenza tra il vedere dei contadini affamati come esseri la cui sofferenza è importante, e il considerarli come degli oggetti distanti, le cui esperienze non hanno nulla a che vedere con la nostra vita²⁴.

Per un verso, mediante il giudizio di somiglianza si riflette significativamente sul «modo attraverso cui l'altro viene attratto nel cerchio della nostra esperienza»²⁵; per l'altro, i tre requisiti ci vengono incontro nel cercare di definire come, mediante la compassione, accade una sorta di raddoppiamento di sé²⁶ e si istituisce un legame con l'altro in cui gli elementi della relazione non si perdono l'uno nell'altro, ma si mantengono nella loro irriducibile alterità ed equidistanza.

La rilettura della parabola del samaritano offerta da Søren Kierkegaard ci offre maggiori elementi di approfondimento. Il senso della parabola riposerebbe, secondo il filosofo danese, nell'individuazione da parte del samaritano di essere lui il prossimo dello sventurato: «infatti egli non provò che il malcapitato *era* il suo prossimo, ma che egli

²³ Anche rispetto alla visione aristotelica, nella quale la compassione sembra riconnettersi al tema della paura dell'individuo, la concezione della Nussbaum contiene qualcosa in più, nel senso che ella ritiene che «possiamo avere compassione per un altro senza avere nulla da temere per noi stessi – anche se, di nuovo, negli imperfetti esseri umani questo nesso si dimostrerà di solito psicologicamente utile per promuovere l'interesse» (M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, trad. di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 2004, p. 390).

²⁴ Ivi, p. 385.

²⁵ L. BOELLA, *Grammatica del sentire*, cit., p. 98.

²⁶ «La compassion même rationnelle, n'est pas une sortie hors de soi comme réceptivité à la donation propre d'autrui, mais une forme de dé doublement se soi. Une pitié qui compare ne peut qu'oublier le moment pathique de la rencontre au profit du seul moment gnostique» (E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la coummunauté*, Cerf, Paris 2003, p. 26).

era il prossimo del malcapitato»; dei tre personaggi solo il samaritano «comprese benissimo ch'egli era il prossimo del caduto»²⁷.

Si direbbe che tanto Kierkegaard quanto la Nussbaum propendono per un tipo di giudizio che anticipa il percorso di riconoscimento. Questo è, a mio avviso, ciò che propriamente permette di soccorrere l'altro, di *vederlo e sentirlo nel suo dolore*, ovvero riconoscerlo degno e meritevole di stima e di rispetto, per dirlo con Ricoeur²⁸.

Sentire e riconoscere la dignità e la comune vulnerabilità permette di oltrepassare la paura dell'altro che è sempre misterioso e irriducibile, ingombrante con la sua fisicità, che può arrivare ad essere, a volte, anche disgustosa e provocante. La differenza dell'altro, secondo Laura Boella,

pone una barriera alla presa diretta da parte dei miei sensi, della mia vista, del mio tatto, del mio udito. È proprio questo che io sperimento dell'altro: il suo non essere il mio sosia, il suo sottrarsi alla presa, l'accesso sbarrato a qualco-

²⁷ S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, cit., p. 191.

²⁸ Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, nel nostro intervento *Dalla rovina un nuovo inizio*, in *Rappresentazioni e autorappresentazioni contemporanee: interpretare, ricostruire, creare*, Atti del "primo seminario di studi interfacoltà tra ricerca e didattica", a cura di C. Canullo, T. Petrovitch Njigosh, M. Severini, Eum, Macerata 2009, pp. 24-35, grazie a Ricoeur si percepisce la positiva circolarità aperta dal riconoscimento, una circolarità appunto virtuosa sconosciuta alla rappresentazione. Si tratta, infatti, di provare a rispondere alla domanda circa le modalità che consentono e garantiscono ad un soggetto di essere effettivamente riconosciuto da altri. In questo senso l'accento si sposta sulla dimensione della lotta, ossia sull'invozione di un riconoscimento desiderato, voluto, preteso. Si apre un terreno di confronto nel quale si intersecano e interagiscono le capacità soggettive con le diverse modalità di mediazioni simboliche che si definiscono tanto a livello socio-politico, quanto socio-economico e socio-culturale. Si impone a questo livello una riflessione che concerne l'effettiva capacità delle odierne società multiculturali di attuare sul piano della vita pratica quei diritti che, almeno in linea di principio, sembrano essere riconosciuti a tutti gli individui. «Sotto questo aspetto – nota Ricoeur – ciò di cui soffrono in maniera particolare i cittadini di tutti i paesi è il contrasto stridente tra l'uguale attribuzione di diritti e la diseguale distribuzione di beni» (P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, trad. it. di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 225).

sa, a molto di lui [...]. *La differenza (che sotto alcuni profili appare come inaccessibilità) è dunque innanzitutto l'esperienza che io ho dell'altro*²⁹.

Dove manca il riconoscimento dell'alterità dell'altro e della sua irriducibile dignità, che deriva da una messa a distanza dell'altro, in quanto altro da me³⁰, manca anche la possibilità di esercitare la compassione. Una prova è la malvagità eretta a norma nei campi di concentramento, in cui la totale mancanza di compassione è direttamente connessa con la mancanza di riconoscimento della dignità dell'altro³¹.

Si direbbe, in definitiva, che lo sguardo in quanto tale è condizione necessaria ma non sufficiente a farci *sentire la sofferenza dell'altro*, nonché a far nascere la compassione³². Senza una disposizione interio-

²⁹ L. BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 37.

³⁰ «È infatti necessario che l'altro sia mio analogo affinché, oltre all'esperienza dell'io, sia in grado di comporsi con l'esperienza di altri su una base di reciprocità, sebbene il concatenarsi di queste costituzioni tragga il proprio senso dalla esperienza originaria di me stesso in quanto *ego*» (P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 178).

³¹ Ricorda, infatti, la Nussbaum che in «*La distruzione degli Ebrei d'Europa*, Raul Hilberg mostra quanto diffusamente il discorso nazista sugli ebrei, quando si trattava della loro morte, li descrivesse come non-umani, o come esseri di una distante specie animale, come insetti o vermi o come oggetti inanimati, «carico» da trasportare» (M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 385).

³² Roberta De Monticelli si sofferma su tre elementi essenziali ai fini del nostro percorso riflessivo. In primo luogo si tratta di considerare lo statuto del *vedere* che come tale è un senso distale: «I sensi della distanza – vista, udito – hanno un ruolo privilegiato nella sfera cognitiva, e a tal punto guardare e ascoltare sono atti oggettivanti piuttosto che egologici, che il piacere della vista e dell'udito è più o meno originariamente piacere estetico, cioè disinteressato e «distaccato», in qualche modo impersonale – e profondamente personale solo nel senso in cui lo è l'esperienza estetica, che tocca un livello di realtà personale più profondo di quello concesso all'esperienza sensoriale pura e semplice». In secondo luogo invita a considerare la differenza tra un semplice sentire e il *con*-sentire o il *dis*-sentire «e quindi afferrare il nesso fra i sentimenti e l'ordine del cuore, o l'identità morale di ciascuno, e la scoperta (mai definitiva) che ciascuno ne fa. Ma è altrettanto importante vedere che questa scoperta di sé non si fa senza la scoperta degli altri e della loro trascendenza, che è, per così dire, l'orizzonte di tutti i sentimenti». In terzo luogo sottolinea la strutturazione personale sottesa al provare determinate emozioni, senza la quale non potremmo gioire o dolerci. È proprio questa strutturazione che «spiega perché noi

re, una disponibilità ad accogliere l'altro, *altri*, originata dall'apertura interiore all'alterità³³, l'io non potrebbe vedere, incontrare e sentire il grido di sofferenza dell'altro, il suo appello alla responsabilità. La capacità di vedere e sentire l'altro, avvertirlo nella sua irriducibile alterità e prossimità, coglierlo nel luogo e nel tempo del suo dolersi per il suo dolore, permette di accoglierlo, senza fagocitarlo e di difenderlo, senza offenderlo.

Distanza, compassione e prossimità

Si tratta a questo punto di articolare il rapporto tra distanza e prossimità declinandolo proprio attraverso la compassione. La compassione serve a bilanciare l'intervallo che mi permette di *vedere l'altro alla giusta distanza*, al punto da farlo divenire il mio prossimo. Questa, infatti, istituisce e rende possibile la relazione tra miseria e fragilità di un'umanità sofferente e ferita, con l'indignazione dell'osservatore. Compatire non è solo vedere e sentire; è anche dar voce allo sventurato, che a volte non ha nemmeno la forza per gridare; lottare affinché il male dell'altro non sia solo un *suo* problema, ma anche un compito

condividiamo palesemente alcuni tipi di emozioni, piuttosto primarie, con gli animali superiori, mentre altri tipi di emozioni che ci sono familiari non sono concepibili neppure per i più intelligenti fra i delfini. Rimpianto, rimorso, compassione, ad esempio, presuppongono non solo capacità *cognitive* superiori, ma anche e soprattutto l'esistenza di *sentimenti nei confronti propri e altrui*, e spesso di sentimenti di un grado di complessità personale veramente inattuabile anche al più affettuoso dei cani e al più simpatico dei delfini» (R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2008², p. 97-120-125).

³³ Come abbiamo già avuto modo di osservare in altra sede, la riflessione filosofica contemporanea, anche grazie all'attenta rilettura dell'opera di Agostino di Ippona, è in grado di cogliere, valorizzare e apprezzare tutte le potenzialità dell'essere personale. Infatti, attingendo alla sfera più intima di se stesso la persona scopre la possibilità di aprirsi all'altro sia in senso verticale che orizzontale. L'interiorità si svela come la possibilità dell'incontro del sé con se stesso, ma anche con l'altro da sé (cfr. "In interiore homine habitat veritas". *Riletture contemporanee del paradigma agostiniano*, in G. De Simone, (a cura di) *Le vie dell'interiorità. Percorsi di pensiero a partire dalla riscoperta contemporanea dell'interiorità*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, pp. 37-75).

personale e comunitario; vincere l'indifferenza di fronte alle sofferenze degli sventurati e combattere contro quel larvato senso di impotenza che ci salva tutti.

Non va trascurato il fatto che siamo tutti più o meno anestetizzati rispetto alla nostra capacità di sentire, nel senso che le accattivanti e svianti rappresentazioni teatrali, televisive e cinematografiche ci illudono e ci seducono addormentando lentamente la nostra coscienza morale. Queste attività (si pensi al caso del teatro, come dice Boltanski), non solo ci abituanano ad una rappresentazione del male e a misurarci quotidianamente con il malessere degli altri, ma ci insegnano anche a pensare che l'altro, in qualsiasi momento, essendo capace di recitare, può fingere di soffrire per suscitare in noi un'emozione compassionevole:

L'importanza accordata alla sensibilità e all'emozione, provocate dallo spettacolo della sofferenza altrui, nella prova di accesso all'umanità, ha numerose conseguenze. La prima è quella di suscitare un interesse appassionato per le emozioni e soprattutto per la questione delle emozioni simulate. Considerato il ruolo assegnato alle emozioni nella vita morale, diviene cruciale essere in grado di separare le emozioni reali, esteriorizzazioni dell'interiorità, immerse direttamente nelle radici del cuore, dalle emozioni rappresentate, puramente esteriori, mimate, senza alcun referente nell'interiorità. L'interesse per questa questione raddoppia il fascino che esercita il teatro [...] in quanto la capacità degli attori a produrre segni esteriori dell'afflizione e, per esempio, a versare lacrime esterne senza provare un sentimento corrispondente in fondo al loro cuore, introduce un'incertezza sull'autenticità delle manifestazioni sentimentali della vita reale³⁴.

Ora, ci pare che la compassione, provenendo dall'originaria *capacità di vedere e sentire l'altro*³⁵, in una parola essendo strettamente con-

³⁴ L. BOLTANSKI, *Lo spettacolo del dolore*, cit., p. 155.

³⁵ Su questo punto si recepisce la lezione di Edith Stein sull'empatia mediante la quale facciamo esperienza dell'alterità dell'altro, grazie ad un'approssimazione che si declina sempre con la distanza: «Quando guardo una persona negli occhi, allora scopro per dir così il suo essere un io [...]. Del resto, ciò che gli occhi (la parte "più espressiva" del corpo) hanno da dirmi non si limita alla pura egoità in quanto tale. Vedo anche il suo grado di essere desto o la sua tensione, nella fermezza del suo sguardo vedo la fermezza del suo orientamento spirituale e nell'irrequieto vagare dello sguardo l'agitato vagare da un oggetto a un altro. Inoltre vedo tutta la scala dei

nessa con l'empatia, non enfatizza e non ostenta il bene che compie, non nega l'esistenza del male, ma è in grado di riscattarlo, perché è attiva e si mette all'opera mediante il dialogo e la cura. La compassione non è in tal modo passiva, ma è il volto attivo dell'empatia, che ne è la condizione di possibilità³⁶. Si potrebbe ammettere che la compassione possiede, rispetto ai termini di *pietà* e *misericordia*, una costitutiva propensione per la partecipazione, l'accompagnamento, la presenza e la condivisione bene espressa nel prefisso *cum*. È un *essere-con-l'altro* che può vuol dire passione, interesse, sollecitudine, prossimità e partecipazione, ma mai violenza o espropriazione.

Empatia e compassione determinano un'attiva e benevola sinergia che consente di soccorrere senza mortificare e possono per questo costituire due termini essenziali per quello che Housset definisce il risveglio della coscienza morale³⁷. Come afferma anche Laura Boella,

sentimenti, ira, gioia, tristezza, vedo l'orgoglio, la bontà e la nobiltà d'animo e vedo anche il mondo "totalmente personale" in cui questa persona è buona, affettuosa o scostante. La vivezza (*Lebendigkeit*) con cui questa intera vita spirituale mi invade non si può affatto paragonare al modo in cui mi vengono a dattità gli stati sensibili» (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, a cura di A. M. Pezzella, Città Nuova, Roma 1998, pp. 207-208). Su questo punto si vedano, tra gli altri, anche i lavori di L. BOELLA, *Sentire l'altro*, cit.; L. BOELLA, A. BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000; A. N. GHIGI, *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, Mimesis, Milano 2011.

³⁶ Cfr. L. BOELLA, *Sentire l'altro*, cit., p. 12. Si veda anche la posizione di Laura Boella che afferma: «L'empatia, a questo punto, può diventare a pieno titolo il termine unitario con cui nominare l'ambito di esperienza entro il quale si danno le molteplici forme del *sentire l'altro*, l'amicizia, l'amore, la compassione, l'attenzione, la cura, il rispetto, il riguardo. Queste trovano nell'empatia il loro *fondamento* nel senso che da essa sono guidate, ispirate, motivate, da essa ricevono il loro orientamento, in essa trovano il loro autentico significato» (ivi, p. 22).

³⁷ «Le paradoxe du sentiment « intérieur », qui n'est tel qu'en étant un mode d'être-hors-de-soi, montre qu'on ne peut penser le sentiment pratique comme étant intentionnel. Rapporter le sentiment intérieur à l'egoconstituant conduit inévitablement à en faire quelque chose de subjectif, de particulier, et donc à le disqualifier. Contre une telle perspective, il s'agit de déterminer à nouveau le statut du sentiment pratique par une description de l'éveil de la conscience morale. Seule une telle description peut permettre de comprendre la dimension pathique propre au sentir de la pitié comme une ouverture au monde dans lequel chaque individu peut m'apparaître comme mon prochain» (E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, cit., pp. 67-68).

«l'esperienza del dolore dell'altro mi mette in contatto con il mondo esterno, ma ne ridisegna fortemente i tratti»³⁸. La compassione permette che *altri* anonimi e senza volto, afflitti da sofferenze indicibili, divengano *il mio prossimo*; il primo non me, fuori di me, come direbbe Jankélévitch, di cui sento il dovere di prendermi cura, di lenire le sofferenze o di affidarlo, come nel caso della parabola, a qualcuno (le istituzioni) che sia in grado di prendersene cura in mia assenza, che forse è solo un'altra modalità per dire la necessità di istituzionalizzare la compassione.

In questo modo si tratta di ridiscutere le tesi di Boltanski che vede nella distanza *solo un ostacolo* per la realizzazione della virtù della compassione. Se condivido nella sostanza il riconoscimento degli effetti che può produrre la distanza, nel senso che «con l'aumentare della lunghezza delle catene causali [...], la responsabilità morale per omissione – diviene – ancora più incerta e dunque più difficile da stabilire»³⁹, non sarei del parere che per arrivare a tale limite occorre cancellare del tutto la distanza, perché questo impedirebbe il darsi stesso della compassione.

Tra una prossimità senza mediazioni e una distanza smisurata c'è forse anche una terza via, quella proposta anche di recente da alcuni interpreti come Mario Micheletti, che tendono a considerare la compassione come una virtù che «partecipa della ragionevolezza che è propria di tutte quelle scelte che contribuiscono alla perfezione della persona, alla costituzione di quei tratti del carattere che favoriscono la piena realizzazione delle potenzialità umane, la piena fioritura umana conforme alle esigenze e agli ideali della ragionevolezza pratica»⁴⁰.

La compassione non è dunque né un moltiplicatore di sofferenze, come pensa Kant, per il quale soffrire con l'altro significa non alleviare la sofferenza dello sventurato, ma solo raddoppiare la sofferenza (alla sua si aggiunge la mia sofferenza che patisco con e per lui⁴¹), né

³⁸ L. BOELLA, *Sentire l'altro*, cit., pp. 22-23.

³⁹ L. BOLTANSKI, *Lo spettacolo del dolore*, cit., p. 24.

⁴⁰ M. MICHELETTI, *Il dibattito filosofico sulla compassione*, «Prospettiva EP», n. XXVII (2004), p. 200.

⁴¹ «Di fatto, quando un altro soffre e io mi lascio contagiare dal suo dolore (con l'immaginazione), senza peraltro poterlo aiutare, si finisce col soffrire in due, anche

l'espressione dell'egoismo personale, come pensa Nietzsche, che disprezza i compassionevoli «che si beano della loro compassione» e non sono in grado di amare «un'altezza che sia al di sopra della loro compassione»⁴²; piuttosto è *un modo di essere con l'altro* nel momento più delicato ed estremo, quello della sua sofferenza.

Compatire è un altro modo di sentire l'altro, diverso dall'amore personale, dalla fraternità e dall'amicizia, non solo perché l'altro non è prescelto, ma è *altri* semplicemente e irriducibilmente, ma anche perché nasce da una situazione del tutto negativa, in cui l'altro si trova. È un'emozione mediante la quale entro in contatto con *chiunque* e, nel momento stesso in cui sento il suo soffrire, questo altro che è altrove e distante diventa per me il mio prossimo. In questo senso è sì un accorciare la distanza che mi separa dall'altro, che nasce però proprio dalla mia possibilità di distanziarmi dall'altro.

Grazie alla distanza salutare della compassione posso sperimentare un modo tutto particolare di essere con l'altro, caratterizzato dal rispetto e dalla vicinanza emotiva, dalla partecipazione e dal riconoscimento, dal *sentire il suo dolore* senza sprofondarci dentro, senza confonderlo con il *mio dolermi del suo dolore*. La compassione concretiz-

se a sentire effettivamente (nella natura) il male è uno solo. Ma è tuttavia inammissibile il dovere di aumentare i mali nel mondo, e di conseguenza non è nemmeno ammissibile fare del bene *per compassione*. Oltre tutto si tratterebbe di un tipo di beneficenza offensivo e in quanto esprime benevolenza nei riguardi di una persona indegna viene chiamata *misericordia*. Ma fra gli uomini che non possono vantarsi di essere degni della felicità, la misericordia reciproca non dovrebbe esistere affatto» (I. KANT, *Metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 535).

⁴² F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di S. Giammetta, Rizzoli, Milano 1985, pp. 107 e 109. Riguardo alla posizione di Nietzsche si veda anche la tesi di Housset che ne denuncia una certa incompletezza nella misura in cui «Nietzsche dénonce l'illusion propre à la doctrine des affections sympathiques. Notre souffrance face à la misère d'autrui est, quoi qu'il en soit, la nôtre et jamais la sienne. La compassion consiste toujours à fuir sa propre souffrance, ne serait-ce que la souffrance de ne pas prendre de plaisir. D'une part, il n'y a pas de substitution possible, et, d'autre part, quand on pense se soucier d'autrui, on ne pense qu'à soi. Plus encore, à supposer que l'on puisse prendre sur soi les malheurs d'autrui comme s'ils étaient les nôtres, cela nous détruirait en toute certitude» (E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, cit., p. 33).

za le potenzialità inscritte nell'empatia. Se l'empatia ci consente di allargare l'orizzonte della nostra esperienza, la compassione permette che il soccorritore e la persona soccorsa si mantengano saldi nella loro reciproca identità, fa sì che ci approssimiamo, senza confonderci, che ci prendiamo cura dell'altro senza togliere a lui la responsabilità della sua vita, lo soccorriamo non per sostituirlo, ma per restituirgli ciò che la sofferenza momentaneamente gli sottrae: la lucida visione della sua dignità.

Proviamo compassione quando, raggiunti dal dolore dell'altro, ne *sentiamo* il dolore, sempre come *suo*. Da questa esperienza può anche nascere un *altro dolore* che dunque è il *nostro* dolerci per il dolore dell'altro, ma non è mai lo stesso dolore. Pur sperimentando la possibilità di un'intima vicinanza, la compassione ci permette di stare ad una sana distanza.

Coltivare questo modo di sentire e agire *con* e *per* l'altro guida e sorregge anche tutti gli altri legami interpersonali. Si tratta di un modo peculiare di essere, sorretto da quella *logica del cuore* di cui parla Hannah Arendt per la quale, come sottolinea anche la Boella, la compassione appartiene «all'ambito delle reazioni vitali che creano un legame naturale tra gli uomini, il senso di un comune destino»⁴³. Una logica del cuore che non può essere intesa nel senso del banale sentimentalismo, ma del pudore e del rispetto, dell'amore e della giustizia, dal momento che «le qualità del cuore hanno bisogno d'ombra e di protezione contro la luce del pubblico per poter crescere e restare come si pensa siano, motivi intimi non destinati a pubblico spettacolo»⁴⁴.

La compassione è dunque *un genere di apertura* e di accompagnamento, di tenerezza e di sostegno, di fiducia e d'incoraggiamento; non è solo un'affezione passiva, un sentire l'altro nel momento del suo soffrire, ma un'attiva e creativa propensione all'altro, è un adoprarsi per l'altro, un agire *con* e *per* lui, nel momento in cui l'altro non è in grado di auto-sollevarsi. Un tale sporgersi verso l'altro, non può che sorgere da una disposizione costitutiva, una apertura ad altri, resa pos-

⁴³ L. BOELLA, *Grammatica del sentire*, cit., p. 86.

⁴⁴ H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, trad. it. di M. Magrini, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 102.

sibile dalla capacità di *sentire*, capacità che poi, esercitandosi, matura e cresce assumendo le forme dell'accompagnamento e della cura⁴⁵.

Per tutte queste ragioni la sollecitudine della compassione non corre il rischio di perdere in efficacia quando soccorre lo sventurato, l'altro, colpito, soggiogato dalla sofferenza, perché riesce a mantenere con l'altro quella distanza benefica che rende possibile l'incontro. Una distanza nella quale lo sguardo ha il tempo per organizzare l'intervento più opportuno, il migliore che possiamo mettere in campo, per far sentire la nostra vicinanza e la qualità di una presenza, che non biasima, né umilia, ma apprezza e risolve senza soffocare lo sventurato con la munificenza di un pietismo stucchevole⁴⁶. Ricoeur la definisce anche come una specie di qualità professionale, «un addestramento a dominare le emozioni che sono inclini al fusionale; c'è anche un aspetto deontologico concernente i comportamenti da tenere [...]; ma c'è anche una dimensione propriamente etica, riguardante la capacità di accompagnare in immaginazione e simpatia la lotta dell'agonizzante ancora vivente, vivente ancora fino alla morte»⁴⁷.

⁴⁵ Si veda a questo riguardo la posizione di Housset sulla responsabilità che egli considera proprio «comme une structure *a priori* de toute subjectivité transcendante, mais il ne suffit ce pendant pas d'être responsable, pour que cette responsabilité soit mienne. En effet, le devoir absolu ne peut pas être transcendant au système d'être absolu de la conscience pure; ce pendant, jamais une subjectivité close sur elle-même ne peut naître à quelque chose comme un devoir absolu. Toute décision éthique, comme on l'a vu, suppose un sentiment intérieur qui, en extériorisant le sujet, ouvre un espace où peut avoir lieu le choix éthique» (E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, cit., p. 69).

⁴⁶ Su questo punto si vedano le considerazioni condotte anche da Richard Sennett, il quale riflette sul recente dibattito intorno all'esaurimento della compassione che scaturisce dal perdurare di certe realtà dolorose: «L'esaurirsi della compassione è sovente additato dai critici dello stato provvidenzial-terapeutico come una ragione per privilegiare un approccio più impersonale. C'è una logica stringente in questa impostazione, come sa chiunque abbia lavorato nell'assistenza sociale volontaria. Con il passare del tempo, i volontari cedono sotto il peso della tensione, delle eccessive richieste rivolte alla loro emotività» (R. SENNETT, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, trad. it. di R. Falcioni, il Mulino, Bologna 2004, p. 147).

⁴⁷ P. RICOEUR, *Vivo fino alla morte. Seguito da Frammenti*, trad. it. di D. Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa Torino, 2008, p. 48.

Ciò perché se per un verso ciascuno avverte solo e unicamente la propria esistenza singolare e unica, da cui dipende anche il carattere ultimamente impenetrabile del segreto di ogni vita, per l'altro, ammette Ricoeur, c'è anche quel lato impenetrabile e segreto, proprio dell'altro uomo, dinanzi al quale si arresta tanto il versante dell'agire, quanto quello del raccontare. È come se su questo punto il filosofo francese fosse tentato di dare ragione a Kant quando propone la formula della *insocievole socievolezza*, mediante la quale intende riassumere «l'inquietante estraneità dei rapporti sociali che lo Stato di diritto ha il compito di ordinare»⁴⁸.

Sulla scia di queste considerazioni siamo portati a confermare l'ipotesi di partenza, che non sia necessaria un'estrema prossimità per salvaguardare la relazione interpersonale, ma che anzi per una piena e matura vicinanza con l'altro occorra un saperlo riguardare, kierkegaardianamente, *a distanza*. Infatti, solo in questo modo riusciamo a purificare il nostro sguardo per meglio vedere l'essere dell'altro che ci si presenta dinanzi. Anzi, in taluni casi proprio partendo da una distanza massima con l'altro si può raggiungere una feconda ed efficace prossimità. In questo senso si può ritenere che anche la dimensione dell'ospitalità ne sia un esempio paradigmatico; questa si qualifica, infatti, come l'esperienza dell'accoglienza e della donazione, in cui, partendo dall'essere reciprocamente e incommensurabilmente distanti, si passa alla eliminazione di tutte le distanze in modo che il più lontano divenga il più prossimo.

La compassione non si fonda su un rapporto paternalistico con l'altro, non tende a destituire l'altro, sottrargli il suo potere, ma si prefigge solo di fargli sentire la docile presenza di qualcuno che è in grado di assicurarlo: «*Ecco ci sono*. Nonostante le tue ferite, nonostante il tuo aspetto dimesso e sporco, io vedo la tua dignità, riconosco il tuo valore, e sono qui con te accanto a te per difenderti e restituirti dignità e rispetto nei luoghi e con coloro che non possono, non vogliono, non sanno né *sentire* né *vedere*!»

⁴⁸ P. RICOEUR, *Molteplice estraneità*, in D. JERVOLINO, *L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, p. 131.

Essere compassionevoli è dunque un abito, un modo di essere e la compassione è la virtù di una prossimità nella distanza, perché sa mantenersi in equilibrio tra sentire, giudicare e saper agire, anzitutto accogliendo l'altro con tutto il suo essere, in maniera totale e poi agendo in vista del suo bene, perché essere compassionevoli significa non solo riconoscere, ma anche insegnare a riconoscere che ciascuno è un bene in sé⁴⁹.

Non essendo una semplice emozione, la compassione richiede una *sapienza del sentire*, un sapersi volgere verso l'altro, verso la sua sofferenza, saper riconoscere quando egli soffrendo sta silenziosamente invocando il nostro aiuto o quando ci chiede di gioire con lui. Compatire e con-gioire sono fenomeni dello stesso *sentire-con*, della percezione del valore insopprimibile dell'altro, come direbbe Max Scheler, a prescindere dalla condizione di estrema vulnerabilità della sua sofferenza.

Non siamo in grado di riconoscere e alleviare la sofferenza altrui se non siamo *educati a vedere*. Come è accaduto ai passanti della parabola del samaritano o ai compagni di Filottete, il tempo presente ci ha educato a passare oltre, a girare canale, a sintonizzarci su altre modulazioni di frequenza. Tutto *ci invita a passare* ad un altro argomento, ad un altro contesto, ad un'altra persona che non sia quella lì, che vedo soffrire. Dietro la scusa dell'impotenza (Cosa posso fare io?) si nasconde la trappola seducente e strisciante dell'indifferenza che a poco a poco persuade e allontana fino a non permetterci più di vedere l'altro, guardarlo in faccia, scorgere la sua umanità ferita e piagata, ridotta ai limiti minimi dell'umano.

L'eccesso di distanza: questo è dunque il problema con il quale dobbiamo seriamente misurarci, perché rischiamo di pensare che il vivere bene sia mantenere la massima distanza dall'altro, ma questo in

⁴⁹ «La compassion totalement intéressée, et qui compte tout ce qu'elle dé pense, n'est que la forme achevée de notre egoïsme. Elle vit de la double illusion qui consiste à croire savoir ce qui est juste et à imaginer qu'il est possible d'abolir la distance qui nous sépare d'autrui pour éprouver sa souffrance. Il n'ya en toute rigueur aucune « com-passion » dans un sentiment qui, abolissant la proximité, dégénère en fusion, parce qu'il n'est pas respectueux d'autrui» (E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, cit., p. 23).

realtà ci conduce ad annullare la possibilità stessa della relazione; se pongo tra me e l'altro una distanza tale che mi impedisce di sentire il dolore dell'altro, probabilmente questa distanza è già interna a me, è la diluizione del mio stesso sentire, una forma di ottundimento cosciente di ogni sentire.

Disabituandoci a poco a poco a sentire, o vivendo sempre in modo superficiale l'esperienza dell'incontro e del dialogo con sé e con altri, l'altro rimane sempre *fuori*, fuori dalla mia portata, lontano, altrove rispetto a me, anche quando è lì di fronte, presso di me, fino al paradosso estremo che il più vicino è sempre il più lontano, il meno visto. Ripercorrere la parabola della compassione ci aiuta a ritrovare le tracce del nostro sentire, a ricomporre la trama del nostro vissuto emozionale nella complessità del suo darsi, a riconoscere che «il prossimo è il primo Tu»⁵⁰, ma ci offre anche la possibilità per «mettersi alla ricerca di ciò che, in ogni essere umano, fonda l'unità di sensibilità, emozioni, conoscenza, volontà – ma anche – slancio verso l'assoluto»⁵¹ e per lavorare contro la disaffezione dello sguardo che è il peggior nemico della compassione.

⁵⁰ S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, cit., p. 277.

⁵¹ L. BOELLA, *Sentire l'altro*, cit., p. 7.