IL VELTRO

RIVISTA DELLA CIVILTÀ ITALIANA



SEZIONE ONLINE – FASCICOLO 1/4 2026

ITALIA NEL MONDO intende promuovere, in Italia e fuori, la consapevolezza della tradizione e del presente della società italiana; delle sue affermazioni ideali, creative, umanitarie; dei valori e dei problemi che ne hanno orientato il corso storico; delle relazioni con altri Paesi, culture, società.
Intende particolarmente favorire la partecipazione italiana alla ricerca contemporanea di prospettive originali e di tematiche innovatrici.



Sul frontespizio:

Piccolo levriero dalla stampa di S. Gioacchino di Wolfgang Huber (1480-1549)

IL VELTRO
RIVISTA DELLA CIVILTÀ ITALIANA
Organo di ITALIA NEL MONDO
Rivista fondata nel 1957
da Aldo Ferrabino e Vincenzo Cappelletti.

COMITATO SCIENTIFICO:
Mario Boffo; Vinicio Busacchi; Americo Cicchetti; Guido Cimino; Renato Cristin; Filippo Dinacci; Lorenzo Franchini; Paolo Garbini; Francesco Guida; Danijela Janjic´; Cristiana Lardo; Giuseppe Manica; Ida Nicotra; Bernardo Piciché; Giovanni Pocaterra; Paolo Puppa; Roberto Rossi; Fabio Sattin; Paolo Tondi

REDAZIONE:
Giovanni Barracco, Capo redattore letteratura e filosofia;
Camilla Tondi, Capo redattore arte, scienze mediche e biologiche;
Veronica Tondi, Capo redattore diritto ed economia.
Coordinamento redazionale: Camilla Tondi

Simone Bocchetta, Responsabile editoriale

CLAUDIA CAPPELLETTI
Direttore

VIRGINIA CAPPELLETTI
Direttore responsabile

DIREZIONE, REDAZIONE, AMMINISTRAZIONE
Via Giuseppe Gioachino Belli, 86
00193 Roma info@ilveltrorivista.it
ilveltrorivista.eu

Tutti i contributi pubblicati che afferiscono alle discipline per le quali la rivista *Il Veltro* è classificata nelle fasce ANVUR vengono sottoposti a un procedimento di revisione tra pari a doppio cieco (*double blind*).

Abbonamento ordinario:
Italia € 90,00,
Europa € 120,00, Altri Paesi € 160,00,
Sostenitore € 200,00.
Conto corrente postale 834010.

© 2026
Edizioni Studium
Per informazioni sugli abbonamenti:
abbonamenti@edizionistudium.it

ISSN 0042-3254
ISBN 9788838256875

Autorizzazione del Tribunale di Roma
N. 5643 in data 12-2-1957

Stampa: Marchesi Grafiche Editoriali Via dell'Artigianato, 19
00065 Fiano Romano (Roma)

Trimestrale - Poste Italiane S.p.A. Spedizione in abb. post. D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46)
art. 1 comma 1 CN/FC

IL VELTRO
RIVISTA DELLA CIVILTÀ ITALIANA

ITALIA E ROMANIA, DUE PAESI ALLO SPECCHIO IN ETÀ CONTEMPORANEA

a cura di Francesco Guida e Luiza Pufu

SOMMARIO

MESSAGGI

Gabriela Dancău Ambasciatrice di Romania in Italia 5

Laura Aghilarre Ambasciatrice d'Italia in Romania 9

Roberto Antonelli Presidente dell'Accademia dei Lincei 13

Ioan-Aurel Pop Presidente dell'Accademia Romena 17

Antonio D'Alessandri — I risorgimenti italiano e romeno tra storiografia e diplomazia culturale 23

Ana Victoria Sima — Le Chiese cristiane di Romania in età moderna e contemporanea 37

Alina Dorojan — Breve storia degli italiani nelle terre romene dall'Ottocento all'inizio del Novecento 53

Emanuela Costantini — Dallo Stato nazionale al comunismo (e ritorno). La sede del Parlamento in Romania (1859-2025) 71

Ion Cârja — I rapporti italo-romeni tra storia e storiografia. Temi e problematiche di storia romena nella storiografia italiana 1990-2025 87

Stefano Santoro — Tra democrazia e autoritarismo: la politica interna della Romania tra le due guerre mondiali 107

Francesco Guida — La Legione dell'arcangelo Michele e il regime fascista italiano 117

Adrian Vițalaru — La frontiera orientale della latinità. Aspetti delle relazioni politiche ed economiche tra Romania e Italia nel periodo interbellico 133

Francesco Guida	Il regime comunista romeno (1945-1989)	151
Anca Maria Stângaciu	L'esilio romeno in Italia durante il regime comunista	171
Mattia Collini Sorina Cristina Soare	Evoluzione dei partiti e sistema di partiti nella Romania post-comunista	189
Dragoș Zaharia	L'incerta politica estera della Romania dopo la fine del regime comunista	213
Bogdan Antoniu Mihaela Mustățea	Il percorso di adesione della Romania all'Unione Europea	225
Marius Ghincea	La Romania, l'Unione Europea e la Nato	245
Gabriela Dancău	Le relazioni bilaterali tra Italia e Romania negli ultimi anni	255
Giulio Bertola	Italia e Romania: un legame economico che viene da lontano	263
Pietro Cingolani	«Metà italiana e metà romena». Una lettura stratificata delle mobilità tra Romania e Italia	273
Oana Boșca-Mălin	Le relazioni culturali tra Italia e Romania e il contributo dell'Accademia di Romania in Roma. Momenti salienti nel periodo 1943-1989	287
Domenico Valenza	Dall'eredità latina al futuro europeo: storia, protagonisti e sfide dell'Istituto Italiano di Cultura di Bucarest	309
Bruno Mazzoni	La presenza della letteratura romena nell'editoria italiana	325
Luisa Valmarin	L'insegnamento del romeno nelle università italiane	335
Smaranda Bratu Elian	La conoscenza della letteratura italiana in Romania	349
Doina Condrea Derer	Lo studio dell'italiano in Romania	365
Georgiana Onoiu	L'arte popolare in Romania	379
Note sugli autori		413

ANNO CULTURALE Romania-Italia 2026

Estensione online del fascicolo: ilveltrorivista.eu

1-4 LXX

Sommario della Sezione online del Fascicolo 1-4/2026

LETTERATURA

Collaborazione redazionale di Massimo Castiglioni e Alessandro Gerundino

DOSSIER

TRA IL SÉ E L'ALTRO: LA COMPASSIONE IN LETTERATURA, SEMIOTICA E FILOSOFIA

A cura di Franco Arato e Magdalena Maria Kubas

Franco Arato, Magdalena Maria Kubas, *Premessa* 8

Clara Leri, *I «varj colori» della «compassione» nelle* Ultime lettere di Jacopo Ortis 10

Franco Arato, *Compassione, carità, giustizia: un itinerario settecentesco* 25

Magdalena Maria Kubas, *La compassione e lo sguardo interiore: l'agostinismo di Giovanni Domenico Giulio* 40

Luca Badini Confalonieri, *Manzoni: simpatia, compassione, carità* 53

Francesco Galofaro, Jenny Ponzo, *Comunità e compassione: una prospettiva semiotica* 61

CINEMA

Enrico Procentese, *Architetture del transito. Il treno tra spazio, tempo e racconto cinematografico* 79

NOTE E RECENSIONI

NOTE DI LETTURA

Francesca Favaro, *Quasi in uno specchio: Giacomo Casanova e Immanuel Kant nell'interpretazione di Daniele Archibugi* 109

RECENSIONI

Iginio Ugo Tarchetti, Paolina. Il mistero del Coperto dei Figini. *Seguìto da* Idee minime sul romanzo (Giovanni Barracco) 114

Sezione online del Fascicolo pubblicata con il contributo
del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Torino

LETTERATURA

TRA IL SÉ E L'ALTRO: LA COMPASSIONE IN LETTERATURA, SEMIOTICA E FILOSOFIA

A cura di Franco Arato e Magdalena Maria Kubas

FRANCESCO GALOFARO* JENNY PONZO*

COMUNITÀ E COMPASSIONE: UNA PROSPETTIVA SEMIOTICA

L'articolo esplora la nozione di compassione alla luce della semiotica contemporanea, partendo dalla sua definizione lessicografica e approfondendone gli aspetti narrativi, assiologici ed etici. Attraverso il confronto con i regimi di senso di Landowski (in particolare con il regime di aggiustamento) e con la proposta eudaimonica di Sherwin sull'identità, gli autori mostrano come la compassione implichi forme di partecipazione e unione che fondano nuove modalità di relazione e di comunità. La discussione fenomenologica su empatia e simpatia (Husserl, Scheler, Stein) permette di chiarire i processi di riconoscimento dell'altro come soggetto, evidenziandone i nessi con l'espressione e l'intersoggettività. L'articolo si pone in una prospettiva semioetica in cui la compassione diventa principio interpretativo capace di connettere semiotica, filosofia e scienze umane, offrendo un modello per comprendere le dinamiche del vivere insieme nelle società contemporanee.

Parole chiave: *semioetica, fenomenologia, empatia, eudaimonia, espressione, intersoggettività*.

The article explores the notion of compassion *through the lens of contemporary semiotics, starting from its lexicographic definition and deepening its narrative, axiological, and ethical dimensions. By engaging with Landowski's regimes of meaning—particularly the regime of adjustment—and Sherwin's eudaimonic account of identity, the authors show how compassion entails forms of participation and union that ground new modes of relation and community. The phenomenological discussion of empathy and sympathy (Husserl, Scheler, Stein) clarifies the processes through which the other is recognized as a subject, highlighting their connections with expression and intersubjectivity. The article adopts a semioethical perspective in which compassion becomes an interpretive principle capable of linking semiotics, philosophy, and the humanities, offering a framework for understanding the dynamics of living together in contemporary societies.*

Keywords: *semioethics, phenomenology, empathy, eudaimonia, expression, intersubjectivity*.

* Università IULM di Milano: francesco.galofaro@iulm.it.
* Università degli Studi di Torino: jenny.ponzo@unito.it

1. Introduzione: semiotica, comunità, compassione[1]

Nel solco della consuetudine, piuttosto diffusa negli studi semiotici, di ricorrere a voci dizionariali come oggetto di analisi ed elaborazioni teoriche[2], la nostra riflessione sulla "compassione" adotta come punto di partenza la definizione che di questo concetto dà il vocabolario Treccani[3]:

> compassióne s. f. [...]. – 1. Sentimento di pietà verso chi è infelice, verso i suoi dolori, le sue disgrazie, i suoi difetti; partecipazione alle sofferenze altrui: *umana cosa è aver c. degli afflitti* (Boccaccio) [...] 2. In senso più prossimo all'etimologia, il patire insieme, nell'espressione teologica *c. di Maria Vergine*, la partecipazione attiva della Vergine alla passione e morte di Gesù.

Questa definizione ci permette di mettere a fuoco tre caratteristiche non solo semantiche, ma assiologiche, valoriali, che sono costitutive dell'idea di compassione e forniscono la base per la sua articolazione in una struttura narrativa profonda. In primo luogo, entrambe le accezioni mettono l'accento sulla *partecipazione*: la compassione implica dunque una compresenza di più soggetti che partecipano attivamente, che condividono qualcosa. In secondo luogo, questo "qualcosa" è un *sentimento* che, nella definizione, è per lo più disforico, facendo riferimento all'infelicità, alla sofferenza, alla passione cristica[4]. Pare tuttavia del tutto ragionevole postulare un'estensione del termine, cioè parlare di una forma positiva di "compassione" legata alla condivisione di sentimenti euforici. In terzo luogo, l'esempio tratto da Boccaccio mette in relazione la compassione all'umanità, la descrive dunque come una caratteristica dell'essere umano nel suo relazionarsi all'altro. Possiamo così dire che la compassione è una dimensione fondamentale del vivere insieme, ossia della comunità umana.

Il concetto di comunità, inteso ampiamente a racchiudere società e cultura, è stato

---

[1] Gli autori hanno progettato e discusso l'articolo insieme. La stesura delle sezioni 1, 2, 4 è di Jenny Ponzo, mentre Francesco Galofaro ha scritto la sezione 3.

[2] Questa tendenza a ricorrere a voci dizionariali si riscontra in molti studi, ma in particolare – in quanto di specifico interesse rispetto al nostro oggetto di studio – in saggi dedicati allo studio semiotico delle passioni, come la nostalgia e la vergogna, v. rispettivamente: A. J. GREIMAS, *De la nostalgie. Étude de sémantique lexicale*, «Actes Sémiotiques Bulletins», 9 (39), 1986, pp. 5-11, trad. it. *La nostalgia: studio di semantica lessicale*, in I. Pezzini (a cura di), *Semiotica delle passioni*, Bologna, Esculapio 1991, pp. 19-25; F. MARSCIANI, *Uno sguardo semiotico sulla vergogna*, in *Esercizi di semiotica generativa. Dalle parole alle cose*, Bologna, Esculapio 2014, pp. 71-94.

[3] https://www.treccani.it/vocabolario/compassione/

[4] Euforia e disforia sono disposizioni affettive di base, cfr. A. J. GREIMAS E J. COURTES, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979, trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio,* a cura di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2007, pp. 360-361, cui si rimanda anche per la terminologia narratologica qui impiegata.

presente nella riflessione semiotica fin dai suoi esordi come disciplina umanistica moderna, sia nella sua corrente pragmatista e interpretativa, sia nella sua corrente strutturalista e post-strutturalista. Da una parte, l'etica di Peirce si basa sul superamento dell'individualità in nome del bene comune, nel quadro del sinechismo, ossia l'idea per cui tutto nel mondo è connesso, parte di un tutto più grande[5]. Dall'altra, Saussure[6] preconizzò la semiotica come «una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale». Più tardi, Lotman[7] immaginò la cultura come intelletto collettivo, e in seguito molti studi sono stati dedicati alle soggettività plurali, alla sociosemiotica, alle passioni collettive, ecc.[8] In tale contesto, di particolare interesse per la questione che qui ci interessa (ossia la definizione della compassione) risultano alcune riflessioni semiotiche piuttosto recenti, che si sono occupate di regimi di senso e soprattutto di interazione. Sono studi che hanno una portata etica, nella misura in cui chiamano in causa la semiotica come prospettiva sul mondo, e di conseguenza la sua responsabilità in termini etici, morali, sociali.

In quanto segue ci soffermeremo su alcuni di questi studi che, partendo da posizioni teorico-metodologiche diverse, giungono a formulare idee che, come argomenteremo, si avvicinano al concetto di compassione. Prenderemo poi in considerazione alcune posizioni filosofiche, che rileggeremo in chiave semiotica, per poi argomentare a favore di una definizione ampia di compassione, che potrebbe essere un concetto chiave per l'elaborazione di una prospettiva etica ed epistemologica che pare già ben radicata in semiotica così come in altre discipline umanistiche.

2. Semiotica dell'unione e dell'eudaimonia

In un saggio intitolato *Shikata ga nai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi!* Eric Landowski[9] riprende la sua celebre teoria dei regimi di senso alla base delle interazioni degli

[5] Cfr. C.S. PEIRCE, "Immortality in the Light of Synechism", in *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume 2 (1893-1913)*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1998, pp. 1-3 [CP 7.565-78]; E. FADDA, *Peirce*, Carocci, Roma 2013, cap. 10.

[6] F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1922, trad. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, p. 26 (corsivo nell'originale).

[7] J. LOTMAN, *Kul'tura kak kollektivnyj intellekt i problemy iskussivennogo razuma (Peredvaritet'naja publijacija)*, Akademija nauk SSSR, Mosca 1977, pp. 1-18, trad. it. *La cultura come mente collettiva e i problemi dell'intelligenza artificiale*, Documenti di Lavoro (Centro internazionale di Semiotica e di Linguistica), 1977, 66, pp. 1-16.

[8] Si vedano ad esempio M. LEONE e I. PEZZINI (a cura di), *Semiotica delle soggettività*, Aracne, Roma 2013; G. FERRARO, *Fondamenti di teoria sociosemiotica. La visione "neoclassica"*, Aracne, Roma 2012; G. MARRONE, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Einaudi, Torino 2001.

[9] E. LANDOWSKI, Shikata ga nai *ou encore un pas pour devenir sémioticien!*, «Lexia», 2012, 11-12, pp. 63-88, trad. it. *Shikata gan ai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi!*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

umani con i loro simili e con il mondo che li circonda[10]. In quest'opera Landowski modifica e piega la sua teoria a uno slancio che potremmo definire semio-etico. L'autore riprende lo schema attanziale classico, proposto da Greimas, che pensa l'interazione tra soggetti in termini di comunicazione del valore da un Destinante a un Destinatario[11]. Landowski riflette in particolare sul Destinante, che in qualche modo – afferma – è debitore della mentalità religiosa, ossia cristiana, che costituisce una componente profonda della cosiddetta cultura occidentale. In base al tipo di Destinante postulato, si possono dunque identificare diversi modi di conferire senso alla vita, diversi regimi di senso. In primo luogo, ci sono prospettive che adottano un Destinante sovrannaturale, come appunto il Dio delle religioni, specie quelle monoteiste, ma anche la natura deificata in molti culti ad esempio animisti o sciamanici. In questi casi, c'è un rapporto di abbandono del sé, di accettazione incondizionata degli eventi, visti come manifestazione della volontà divina, di una forza superiore. Allo stesso tempo può essere però presente anche una dinamica di manipolazione e contrattazione, per cui, ad esempio con la liturgia e la preghiera, ma anche la magia, si cerca di convincere questa forza ad agire in una direzione che accontenti la stessa volontà umana. Si hanno così per Landowski i regimi di senso dell'assenso e della manipolazione. Poi, ci può essere una prospettiva che escluda la grazia, ossia escluda un Destinante «che impersoni la trascendenza e dia senso al nostro destino»[12]. In questo caso, tuttavia, il sistema attanziale si sgretola: senza il Destinante, viene meno il Destinatario. Il regime di senso della programmazione si colloca in questo contesto delineato da Landowski come un modo di leggere le regolarità senza ricorso a un Destinante, che però implica un mondo «popolato solo da cose senz'anima e soggetti cosificati»[13].

Ma esiste un quarto regime di senso, che secondo Landowski costituisce un'alternativa sia nei confronti dei regimi che presuppongono un Destinante trascendente, sia nei confronti dei regimi che, abolendo tale Destinante, cadono nella situazione di insignificanza e di non-soggettività appena descritta. Per descrivere tale regime, che chiama regime dell'aggiustamento, Landowski trae ispirazione dalla cultura giapponese. In particolare, si sofferma sull'espressione "Shikata ga nai", di uso corrente in Giappone, ma divenuta celebre anche in Europa dopo lo tsunami del 2011. Questo regime di senso, dice Landowski, non riconduce la vita a una assiologia definita a priori, ma invece definisce la vita stessa come un

[10] Su questa teoria si veda in particolare E. LANDOWSKI, *Les interactions risquées*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges 2006, trad. it. *Rischiare nelle interazioni*, Franco Angeli, Milano 2010.
[11] Cfr. A. J. GREIMAS, *Du sens II. Essais sémiotiques*, Seuil, Paris 1983, trad. it. *Del senso 2: narrativa, modalità, passioni*, Bompiani, Milano 1998.
[12] E. LANDOWSKI, *Shikata ga nai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi!*, cit., p. 29.
[13] E. LANDOWSKI, *Shikata ga nai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi!*, cit., p. 30.

"processo". Il senso scaturirebbe proprio dal prendere in considerazione la vita nel suo scorrere, nella sua immanenza, indipendente rispetto a una trascendenza e un Destinante. La difficoltà nel tradurre l'espressione giapponese, resa al meglio con "così va la vita", è indice per Landowski della distanza culturale di questa prospettiva rispetto al cosiddetto Occidente. In altri testi, il regime dell'aggiustamento era descritto in particolare come regime dell'interazione tra soggetti, che si riconoscono reciprocamente e cooperano attivamente in una prospettiva di valorizzazione reciproca. In un passaggio, Landowski fa l'esempio della danza: per ballare insieme, non basta che due persone si muovano all'unisono applicando correttamente una tecnica, è necessario che si riconoscano a vicenda come soggetti e si valorizzino l'un l'altro, ballando, appunto, *insieme*[14]. Tuttavia, in *Shikata ga nai*, Landowski estende questo concetto, arrivando a postulare che l'aggiustamento potrebbe essere il regime di senso che si potrebbe porre alla base dell'etica sottintesa alla ricerca semiotica. Noi infatti, secondo Landowski, siamo abituati a rapportarci col mondo riconoscendo oggetti discreti, rispetto cui ci poniamo in una relazione di separazione: essi sono *oggetto* del nostro sguardo, uno sguardo che è appunto oggettivante, ed è analitico, cioè tende a scindere i suoi oggetti in unità discrete. Noi – sia come semiologi sia come persone di cultura occidentale – cerchiamo di prendere possesso di questi oggetti del nostro sguardo, mediante la comprensione. Invece, la visione proposta nel regime dell'aggiustamento prevede un soggetto che non separa e possiede, ma al contrario si definisce come *parte integrante* di un processo dinamico:

> Tutta la nostra cultura ci ha insegnato a vedere il mondo come composto di elementi discreti offerti al nostro sguardo oggettivante, e più precisamente di oggetti che hanno ai nostri occhi, in sé o in ragione delle loro relazioni, un significato e un valore determinati. Guidati come siamo da tale ottica, "vivere", per noi, si riconduce, più o meno, a cercare indefinitamente di congiungerci con quegli oggetti di valore che consideriamo dotati di un valore positivo nell'ordine del bene, del bello o del vero, tentando di evitare gli altri o di disgiungerci da essi. [si tratta di] Una logica della *giunzione* [...].
>
> Al contrario, lo sguardo sul mondo con il quale abbiamo a che fare non è più quello di un soggetto conoscente, distante dalle cose e che le congela nel loro essere in vista di prenderne cognitivamente o pragmaticamente possesso, ma quello di un soggetto in *unione* con il divenire di ciò che lo circonda, colto come totalità in movimento"[15].

[14] E. LANDOWSKI, *Passions sans nom*, PUF, Paris 2004, p. 28.
[15] E. LANDOWSKI, *Shikata ga nai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi!*, cit., p. 43-44.

Richard Sherwin, studioso statunitense di semiotica giuridica, in un saggio sul valore dei personaggi esemplari, muove dalla constatazione che la politica neoliberalista oggi dominante si basa sull'assecondare il mercato, che a sua volta si basa sulla creazione di «branded identities»[16]. La "branded identity", dice Sherwin, "è un'identità distribuita" ed effimera che si basa sul consumo di massa, sul consumismo e l'oggettificazione di sé e dell'altro. A questo tipo di identità, Sherwin si oppone, proponendo un'identità etica, che formula riprendendo il concetto platonico di "daimon", in relazione appunto al concetto di personaggio esemplare:

> Il sé etico o "eudaimonico" richiede un passaggio dalla corsa competitiva dell'economia basata sulla scarsità a un'economia dell'abbondanza. Il campo o l'apertura all'interno della quale incontriamo un eccesso così irriducibile è il personaggio stesso [the character], ciò che gli antichi greci associavano al daimon. Il daimon ci chiede di rispondere e di assumerci la responsabilità di ciò che riteniamo più sacro, i nostri ideali e le nostre aspirazioni più preziose. In questo modo, la formazione dell'identità si sposta dall'autopromozione senza fine, nel tentativo di commercializzare con successo il proprio marchio personale, all'auto-retrocessione di fronte a ciò che ci trascende, come l'Altro infinitamente degno. La sintonia con ciò che allo stesso tempo costituisce e trascende il personaggio ci lega in una responsabilità condivisa verso ideali che, con l'impertinenza della meraviglia, osiamo nominare. Da quel sacro legame prende vita la comunità eudaimonica[17].

La riflessione di Landowski e quella di Sherwin propongono entrambe un'etica che mette un forte accento su uno dei concetti fondamentali che abbiamo identificato prima nell'idea di compassione, vale a dire l'idea di una *partecipazione*. Tale principio di com-partecipazione è espresso da Landowski mediante la proposta di sostituire l'idea di "giunzione" con quella di "unione", in una prospettiva, possiamo dire, olistica, in cui la compassione sembra una componente del tutto coerente.[18] In Sherwin, troviamo un'idea di comunità che si basa su un concetto di partecipazione profonda. Questa partecipazione è fondata su un sentimento, più precisamente sul senso di amore (amore in primis verso valori,

[16] R. SHERWIN, *Character as Sacred Bond: Branded Identity Transvalued*, «Zeitschrift fuer Semiotik», 2024, 46 (1-2), pp. 99–117.
[17] R. SHERWIN, *Character as Sacred Bond: Branded Identity Transvalued*, «Zeitschrift fuer Semiotik», cit., p. 99, nostra traduzione.
[18] Proprio Landowski, fra l'altro, contestando la teoria greimasiana delle passioni (basata sempre sulla nozione di giunzione), ha proposto una teoria alternativa basata sul concetto di "contagio" delle passioni. Si veda E. LANDOWSKI, *Passions sans nom*, cit.

o ideali) e sul senso di sacralità di questi oggetti condivisi e astratti di amore, che a volte si coagulano attorno a personaggi esemplari. Nemmeno Sherwin parla apertamente di compassione, ma, di nuovo, il passo non sembra così lungo.

Questa sensibilità che, con le dovute distinzioni, si riscontra presso i due autori, si può ricondurre a una tendenza molto diffusa nella cultura umanistica novecentesca e contemporanea, in cui numerosi intellettuali, tra cui vari semiologi e semiologhe, hanno postulato che la definizione del sé passa attraverso l'apertura verso l'altro, che comporta un profondo questionamento ed engagement dell'individuo[19].

3. Empatia e simpatia

In un recente articolo chi scrive ha presentato un'interpretazione semiotica della nozione di *persona* a partire da un'analisi di alcuni testi fenomenologici sull'emergere di relazioni collettive, intersoggettive[20]. L'obiettivo non è fondare la semiotica sulla fenomenologia, quanto piuttosto analizzare con strumenti semiotici i testi che compongono quel dibattito, per farne emergere le strutture. Sulla base di queste, la persona è definita come: «un attore individuale, antropomorfo, che incarna la funzione attanziale di soggetto qualificato»[21]. Inoltre, la persona si definisce anche in termini relazionali:

> Per essere una persona, l'individuo deve riconoscere empaticamente altre persone ed esserne riconosciuta. Questo accade in una particolare unità sociale, la comunità. La circolarità intersoggettiva di questo riconoscimento di diritti e doveri è la base per lo stabilirsi del sistema legale[22].

Per sostenere ciò, chi scrive discute una prima posizione, basata sull'empatia, che caratterizza le analisi fenomenologiche di Edmund Husserl e di Edith Stein; una seconda, basata sulla simpatia, si deve alle critiche di Max Scheler. Nel paragrafo seguente si ritornerà più approfonditamente sulla questione, in riferimento al problema della compassione.

---

[19] Per alcune riflessioni su questo tema, v. J. PONZO, *La tecnica dell'autobiografia intertestuale: il caso di Julia Kristeva e Teresa d'Avila*, «Studium», 2022, 11, pp. 164-186. .

[20] F. GALOFARO, *On the Juridical Relevance of the Phenomenological Notion of Person in Max Scheler and Edith Stein*, «International Journal for the Semiotics of Law», 35, 2022, pp. 1317-1331.

[21] F. GALOFARO, *On the Juridical Relevance of the Phenomenological Notion of Person in Max Scheler and Edith Stein*, cit. p. 1318, trad. nostra.

[22] F. GALOFARO, *On the Juridical Relevance of the Phenomenological Notion of Person in Max Scheler and Edith Stein*, cit., p. 1325, trad. nostra.

3.1 Empatia o simpatia?

Una gran parte della ricerca fenomenologica di Edmund Husserl verte sulle condizioni alle quali soggetti tra loro differenti, di natura monadica (gli *ego*), ricostruiscono un mondo comune, partendo ciascuno dal proprio punto di vista, dalla propria percezione ed esperienza. Nel corso della ricerca, Husserl si imbatte in un problema ulteriore: come io (*ego*) riconosco agli *altri* lo statuto di *alter-ego?* Come mai non consideriamo gli altri alla stregua di cose? Husserl risolve il problema con l'empatia *(Einfühlung):*

> Questo problema si presenta dunque a tutta prima come un problema speciale, quello dell'esserci-per-me degli altri ed è quindi il tema della teoria trascendentale della esperienza dell'estraneità, ossia della cosiddetta *Einfühlung*. Ma subito si vede che l'importanza di una tale teoria è molto maggiore di quel che sembra a prima vista, in quanto essa parimenti fonda una teoria trascendentale del mondo oggettivo ed anzi completo, specialmente in riguardo alla natura oggettiva[23].

Husserl pensa che, in un modo ancora da chiarire, gli *ego* trasferiscano l'estraneità degli altri al mondo intero, oggettivandolo[24]. È il tema che egli discute sotto il titolo di *intersoggettività trascendentale.*

Max Scheler contestò la soluzione husserliana, basata sull'empatia, opponendole la simpatia, che egli considerava come un'alternativa alla prima[25]. Dal suo punto di vista l'intero problema è mal posto: nello sviluppo della persona, durante l'adolescenza, si apprende come divenire individui e come distinguersi da entità collettive. Dunque, l'appartenenza a una collettività, sia essa una comunità o una massa, è originaria, mentre l'individuazione della persona è piuttosto un processo. In secondo luogo, argomenta Scheler, l'empatia presuppone che chi la prova abbia provato a propria volta l'esperienza che provoca gioia o dolore nella persona con cui si empatizza. Tuttavia, proviamo compassione anche in casi in cui non abbiamo un'esperienza diretta dell'evento che causa dolore: Ofelia ci commuove anche se i nostri genitori non sono stati assassinati e godono di ottima salute. Per Max Scheler, in questi casi si tratta piuttosto di simpatia, cioè di un *co-sentire:* per rimanere sull'esempio della compassione, il motivo del dolore che provo non è il dolore di un altro, bensì l'avvenimento

---

[23] E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen,* Martinus Nijhoff, The Hague 1950, trad. it. *Meditazioni cartesiane,* a cura di F. Costa, Milano, Bompiani 1960, p. 102.
[24] E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen,* cit., p. 163.
[25] Le ricerche di Max Scheler trovarono una sistemazione in *Wesen und Formen der Sympathie* [1923], Francke verlag, Bern und München 1973 trad. it. *Essenza e forme della simpatia*, FrancoAngeli, Milano 2010.

in seguito al quale egli prova dolore – ad esempio, un lutto.

3.2 Empatia: post-vivere un'esperienza estranea

Sarà la migliore allieva di Husserl, Edith Stein, a conciliare le visioni divergenti di Husserl e di Scheler riguardo all'empatia[26]. La filosofa concorda con Scheler sulla possibilità di co-sentire una gioia o un dolore, ma cerca per questo fenomeno un fondamento più profondo e radicale. Lo fa innanzitutto ridefinendo meglio l'empatia[27]: non si tratterebbe di richiamare alla memoria un'esperienza vissuta analoga a quella della persona per la quale si prova empatia[28], quanto piuttosto di un atto originario, attraverso il quale chi empatizza coglie, in modo non-originario, un'esperienza vissuta estranea, cioè un vissuto della persona per la quale prova empatia[29]. È una definizione piuttosto complessa, che necessita di qualche spiegazione supplementare.

L'esempio su cui lavora Edith Stein è: «un amico viene da me e mi dice di aver perduto un fratello ed io mi rendo conto del suo dolore. Che cos'è questo rendersi conto? Su che cosa invece esso si basi, donde so di questo dolore, di ciò non vorrei qui trattare»[30]. Edith Stein pensa che il "come" sia in qualche modo connesso al volto e al tono di voce nella misura in cui esprimono dolore; tuttavia, rinvia il problema ad altre ricerche. Come si vedrà nei paragrafi seguenti, è proprio dal volto che trarrà le mosse la ricerca di Lévinas, alla ricerca di una filosofia dell'espressione.

Tornando invece al "cosa" sia l'empatia, la filosofa nota in primo luogo che non si tratta della percezione esterna di un oggetto, perché il dolore non è una cosa. L'empatia somiglia piuttosto ad atti come il ricordo, l'attesa, e la fantasia, perché si tratta di

> un atto che è originario in quanto vissuto presente, mentre è non-originario per il suo contenuto. E tale contenuto è un vissuto che come tale può attuarsi in molteplici modi, come avviene nella forma del ricordo, dell'attesa, della fantasia[31].

Dunque, nell'empatia che proviamo possiamo ricordare un dolore simile, oppure

---

[26] E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917, trad. it. *Il problema dell'empatia*, a cura di E. Costantini ed E. Schulz Costantini, Studium, Roma 1998.
[27] E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, cit., p. 104.
[28] Edith Stein chiama "empatia" ciò che Scheler considera un post-sentire. Si veda *Zum Problem der Einfühlung*, cit., p. 99 n. 16.
[29] E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, cit., pp. 67-80.
[30] *Ibid.*, p. 72.
[31] *Ibid.,* p. 77.

attenderci di sperimentarlo a nostra volta, o anche soltanto immaginarlo. Nel ricordo, la qualità del dolore presente non è (fortunatamente) la stessa del dolore che si è provato allora: «la *non-originarietà* dell'‘adesso’ rinvia all’originarietà dell’allora: l’allora ha il carattere di essere un ‘adesso’ che è stato»[32]. Il ricordo può essere lacunoso, si può non ricordare il proprio comportamento interiore di fronte al dolore. Qualcosa del genere accade anche nell’attesa o nella fantasia: «l’Io nel momento in cui crea un mondo fantastico è originario, mentre l’Io che vive in esso è non-originario»[33].

Chiarito cosa si intenda per originario e non originario, resta da stabilire in che senso l’empatia sia rivolta a un “oggetto”. Quando leggo nel volto di un altro un’espressione di dolore, questa è un oggetto; ma quando cerco di rendermi più chiaro lo stato d’animo in cui l’altro si trova, quell’esperienza vissuta non è più un vero oggetto,

> dal momento che mi ha attratto dentro di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto ma, immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d’animo altrui, e sono presso il suo Soggetto, al suo posto. Soltanto dopo la chiarificazione cui si è pervenuti mediante l'attuazione giunta a compimento, il vissuto stesso torna di nuovo dinanzi a me come Oggetto[34].

Edith Stein descrive dunque un percorso che porta a una compiuta comprensione del significato del dolore attraverso un porsi al posto del soggetto dell’esperienza dolorosa. Si tratta di una de-oggettivazione, cui corrisponde una soggettivazione, e infine una ri-oggettivazione dell’esperienza vissuta. In questo caso, “rivivere” non è l’espressione corretta per descrivere questa soggettivazione, in quanto l’esperienza empatizzata è estranea, è quella di qualcun altro. Si tratta piuttosto di “post-vivere” *(nacherleben)* un’esperienza non originaria: «anche se si tratta di capire un’azione non basta porla empaticamente in atto come singolo vissuto, ma si tratta di viverla in quanto derivante dalla struttura globale della persona in maniera significante»[35].

Così definita l’empatia, Edith Stein nota che empatia e co-sentire sono nozioni differenti, e non due aspetti di un medesimo fenomeno. Infatti, non coincidono sempre:

> Facciamo un esempio: nello stesso istante in cui un amico mi dà una notizia gioiosa, tutto il mio essere è già riempito da un sentimento doloroso motivato dalla

[32] *Ibid.*, p. 75.
[33] *Ibid.*, p. 76.
[34] *Ibid.*, p. 78.
[35] *Ibid.,* p. 222.

perdita di una persona cara. Il dolore impedisce alla gioia che colgo empaticamente di dar luogo ad un "co-sentire"[36].

Edith Stein sviluppa ulteriormente la propria concezione dell'empatia fondando su di essa la creazione di relazioni collettive[37]. Per introdurre la questione, Edith Stein propone un'analisi del lutto – un "affetto collettivo" che ella considera un vissuto comunitario – basata sull'empatia[38]. Nel caso di un funerale, ciascuno degli intervenuti prova il proprio lutto individuale; tuttavia, tutti condividono questa esperienza e si riconoscono reciprocamente su basi egalitarie. In questo modo, scrive l'autrice, si forma la comunità. Tuttavia, esistono anche altri tipi di relazioni tra individui, che non coinvolgono l'empatia. Le relazioni strumentali o programmate, in cui si crea una gerarchia tra chi utilizza un secondo individuo come uno strumento e colui che si fa utilizzare, caratterizzano la *società*. Infine, si dà anche il rapporto totalmente passivo che gli individui intrattengono con un leader, una guida: quest'ultima relazione caratterizza la *massa*[39].

3.3 Gli altri: soggetti o strumenti?

La concezione steiniana della massa sembra presupporre una dinamica di *contagio* nella diffusione di sentimenti quali il patriottismo, o di fobie come quelle dello straniero[40]. Come nota Edith Stein, tuttavia, tale contagio non presuppone di per sé l'empatia, intesa come la condivisione dell'esperienza vissuta estranea: gli esempi della Stein riguardano la ricerca di una compagnia allegra quando siamo tristi, o il divenire di cattivo umore quando siamo circondati da persone corrucciate, o ancora il bambino molto piccolo, che piange al piangere di un amichetto[41]. Usando i termini di Landowski, inoltre, per l'autrice solo la comunità presuppone il riconoscimento reciproco tra persone che si trovano ad un medesimo livello

---

[36] *Ibid.*, p. 85.
[37] E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* [1922] rist. in *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat*, Max Nyemeyer Verlag, Tübingen 1970, pp. 1-283, trad. it. *Psicologia e scienze dello spirito,* a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Milano 1996.
[38] E. STEIN, *Psicologia e scienze dello spirito,* cit., p. 163.
[39] Edith Stein stava evidentemente cercando un fondamento fenomenologico per la distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* proposta da Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues's Verlag, Lipsia 1887, aggiornandola alla nozione di massa, molto discussa a cavallo tra XIX e XX secolo – si pensi ad esempio a S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1921, trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Bollati Boringhieri, Torino 1999. Secondo quanto dichiarato da Edith Stein, l'opposizione tra comunità e società entra nel dibattito fenomenologico attraverso la mediazione di Max Scheler: si veda *Psicologia e scienze dello spirito,* cit., p. 159.
[40] Cfr. E. LANDOWSKI, *Passions sans nom,* cit., pp. 211-212.
[41] E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, cit., p. 97.

gerarchico, per *aggiustamento*, mentre la società sembra piuttosto fondata sulla *manipolazione*.

La posizione di Husserl e di Edith Stein sul ruolo dell'empatia nel riconoscimento degli altri genera nella fenomenologia successiva un dibattito con una pluralità di posizioni. Per esempio, Heidegger considererà gli altri come utilizzabili:

> […] il fabbricante o il "fornitore" si annunciano come gente che "serve" bene o male i propri clienti. Il campo su cui camminiamo appartiene a qualcuno e appare più o meno ben tenuto dal suo coltivatore; il libro che leggo è stato comprato presso... donato da... e così via. Il battello ancorato alla riva rimanda in quanto tale a un conoscente che sta per fare una gita; ma anche come "battello sconosciuto" manifesta gli altri[42].

L'incontro con gli altri avviene nella dimensione, posta come originaria, del *con-esserci* nel mondo: siamo sempre, e da sempre, con gli altri; semmai, a partire da questa dimensione ci distinguiamo come individui[43]. Dunque, rispetto al proprio maestro Husserl, Heidegger considera originarie le relazioni collettive, e derivata la condizione individuale degli Ego. Questa posizione converge con quella di Max Scheler, presentata sopra.

Emmanuel Lévinas critica approfonditamente Heidegger:

> È curioso constatare che Heidegger non prenda in considerazione la relazione di godimento. L'utilizzabile ha interamente nascosto l'uso e l'esito ultimo – la soddisfazione. Il *Dasein* di Heidegger non ha mai fame. Il nutrimento può essere interpretato come utilizzabile solo in un mondo di sfruttamento[44].

Dunque, Heidegger considera gli altri in una prospettiva meramente strumentale. Si può quindi dire, in termini semiotici, che l'assenza di compassione è legata al fatto di considerare gli altri come *oggetti* o tutt'al più come aiutanti, come incarnazione del poter-fare di un soggetto*,* e non come *soggetti* al medesimo titolo di un'istanza giudicante.

3.4 Linguaggio e semioetica: dalla semiotica alla filosofia e ritorno

Un secondo passo di Lévinas mi sembra pertinente al tema della compassione in chiave

---

[42] Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Nyemeyer Verlag, Tübingen 1927, trad. it. *Essere e Tempo,* a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, pp. 152-153.
[43] Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* cit., pp. 153-154.
[44] Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, The Hague 1971, trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità,* Jaca Book, Milano 1990, pp. 135-136.

semioetica:

> […] nella sua funzione di espressione, il linguaggio mantiene proprio l'altro cui si rivolge, che interpella o invoca. Certo, il linguaggio non consiste nell'invocarlo come essere rappresentato e pensato. Ma è per questo che il linguaggio instaura una relazione irriducibile alla relazione soggetto-oggetto: la rivelazione dell'Altro. Il linguaggio, come sistema di segni, può costituirsi soltanto in questa rivelazione. L'altro interpellato non è un rappresentato, non è un dato, non è un particolare, da un lato già offerto alla generalizzazione[45].

Si può notare come Lévinas riprenda il tema dell'espressione, nominato ma non sviluppato da Edith Stein. Indirettamente Lévinas critica qui la concezione husserliana degli Altri, perché Husserl si limita al riconoscimento nell'altro di un alter-Ego. Se parlassimo agli altri esclusivamente per assimilarli, non si tratterebbe certamente di una relazione interessante. Come è noto, Lévinas ha una concezione del linguaggio basata sul dialogo, sul faccia-a-faccia, che può sembrare distante, a tutta prima, dal testualismo semiotico. Eppure, è proprio nella dimensione dell'*espressione* che può essere cercato il punto di incontro tra la prospettiva fenomenologica e quella semiotica e semioetica:

> Il linguaggio presuppone degli interlocutori, una pluralità. Il loro commercio non è la rappresentazione dell'uno attraverso l'altro, né una partecipazione all'universalità, al piano comune del linguaggio. Il loro commercio, lo diremo immediatamente, è etica[46].

Dunque, nell'espressione di sé, di parte di una totalità che rimane comunque celata, si dà la possibilità di una relazione con gli altri e quindi anche della compassione. Come si dirà in 3.6, nei termini di una semiotica più recente quest'idea dell'espressione chiama in causa l'enunciazione.

3.5 Considerazioni semiotiche sulla compassione

Ci proponiamo ora una disamina semiotica delle posizioni fenomenologiche discusse sopra, in riferimento al problema della compassione. In primo luogo, Edith Stein descrive l'empatia come un'immersione e una riemersione da un livello oggettivo a un livello

[45] Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et infini*, cit., p. 71.
[46] Cfr. E. LEVINAS, *Ibid.*

soggettivo, compiuta da un soggetto che prova empatia e si sostituisce a un secondo soggetto nell'esperire (post-vivere) un vissuto estraneo.

La descrizione del livello oggettivo non sembra porre particolari problemi al linguaggio tecnico della semiotica:

1) $S_1 \cap O_1 | S_2 \cap O_2$

Nella formula:

- S_1 è il soggetto che prova empatia. Questo è incarnato, nell'esempio di Stein, nel pronome "io";
- O_1 è l'oggetto originario: uno stato d'animo espresso, attraverso il volto, la voce, il corpo della persona per la quale proviamo empatia. Nell'esempio dell'autrice, si tratta del dolore provato in seguito al lutto;
- S_2 è il soggetto per il quale si prova empatia. Questo è incarnato, nell'esempio di Stein, nell'amico che racconta di aver subito un lutto;
- O_2 è l'esperienza estranea, non originaria, di cui il soggetto che prova empatia si rende conto. Nell'esempio dell'autrice è il lutto;
- $\cap$ esprime la congiunzione, che l'autrice rende con una pluralità di termini quali "cogliere", "esperire". Ha a che fare con la cognizione;
- $|$, tale che: esprime il fatto che il contenuto di O_1 è $S_2 \cap O_2$;

D'altronde, l'immersione nel livello soggettivo pone qualche problema in più, perché S_1 si sostituisce a S_2 nella seconda parte della formula. Non si tratta però di un'identità, in quanto non vale necessariamente il reciproco: il soggetto per il quale si prova empatia non si immedesima in quello che prova empatia. Si può forse esprimere così:

1.1) $S_2 \vdash S_1$

Il simbolo $\vdash$, preso in prestito dalla logica formale, si legge "può essere sostituito da …". Ricorda da vicino ciò che Landowski chiama "aggiustamento", pur trattandosi di una relazione unilaterale, in cui solo uno dei due soggetti si aggiusta all'altro. Ciò che rende pertinenti al caso le riflessioni di Landowski è il fatto che la relazione riguarda due soggetti. Infatti, secondo Edith Stein, O_2 è e rimane un vissuto estraneo a S_1, non originario.

Il tutto può essere riassunto come segue:

Livello oggettivo:	$S_1 \cap O_1 \mid S_2 \cap O_2$	↓	Oggettivazione
Livello soggettivo:	$S_2 \vdash S_1$	Soggettivazione	↑

L'analisi non esaurisce il problema della compassione: come si è visto, non necessariamente l'empatia, il rendermi conto del dolore altrui, si traduce in un co-sentire. Per esempio, una preoccupazione legata alle mie difficoltà sul lavoro o alle spese familiari può impedirmi di provare compassione per un disoccupato o per un mendicante.

Come nel caso della condivisione di un lutto e dei rapporti comunitari, anche la compassione sembra richiedere, come condizione necessaria, che gli *altri* siano considerati alla stregua di soggetti e non di oggetti; la stessa esigenza si trova nei passi di Lévinas che abbiamo presentato, in opposizione ad Heidegger.

3.6 Compassione ed enunciazione

Sia Edith Stein sia Lévinas attribuiscono nelle loro analisi un ruolo centrale all'espressione, al linguaggio e ad altri sistemi semiotici come il volto e il tono di voce, che coinvolgono il corpo. Per questo, è importante sottolineare che la compassione coinvolge in una certa misura anche l'enunciazione. Come è noto, Greimas e Courtés distinguono le coordinate fenomenologiche dell'enunciazione (io – qui – ora) da quelle dell'enunciato (non-io, non-ora, non-qui) e vedono il secondo come luogo di una proiezione, da parte dell'enunciatore, di attori, spazi, tempi[47]. Dunque, le coordinate fenomenologiche di Alessandro Manzoni, intento a scrivere seduto alla sua scrivania nel 1821 non coincidono con quelle dei *Promessi Sposi*, che parlano di un certo Fermo (che in seguito diviene Renzo) e di una certa Lucia a Lecco nel diciassettesimo secolo. La medesima differenza si dà con le coordinate dell'enunciatario, l'io – qui – ora di chi legge il romanzo ovunque e in qualunque epoca.

Ora, nel caso dell'empatia, del co-sentire, della compassione e della condivisione del lutto, i soggetti coinvolti condividono le coordinate fenomenologiche del qui e dell'ora, anche nel caso che l'evento doloroso, appartenente al passato, venga presentificato, come accade in un funerale, in una veglia commemorativa, in una visita al cimitero. Dunque, si co-enuncia insieme l'enunciato della compassione, dell'espressione del lutto, il cui soggetto è collettivo.

[47] Cfr. A. J. GREIMAS E J. COURTES, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, cit., pp. 104-107.

Mi sembra che qui si possa ravvisare un legame con le considerazioni di Wittgenstein sul dolore: per il filosofo viennese, è un nonsenso pensare che il dolore sia una sorta di oggetto privato, che potrebbe perfino non venire espresso mai nel corso di un'intera esistenza:

> Ma se gli uomini non esternassero i loro dolori (non gemessero, non torcessero il volto ecc.)? Allora non sarebbe possibile insegnare a un bimbo l'uso delle parole "mal di denti". - Ebbene, supponiamo che il bambino sia un genio e inventi da sé un nome per questa sensazione! - Ma, naturalmente, con questa parola non riuscirebbe a farsi capire[48].

Nella prospettiva della filosofia del linguaggio e della semiotica recente, quindi, l'empatia e la compassione sono manifestate dalla loro co-espressione e co-enunciazione, che ne costituiscono il presupposto.

4. Conclusioni: una prospettiva semio-etica

La teoria dell'empatia, la riflessione sulla persona e sull'umanità, sul reciproco riconoscimento, sono tutti elementi che rientrano nell'ombrello concettuale della nostra definizione allargata e operativa di "compassione". Questa idea di riconoscimento e partecipazione diventa la chiave interpretativa con cui affrontare lo studio di fenomeni emergenti nella nostra cultura, proponendo una posizione che pare avere un fondamento teorico ed etico, ancora una volta, non così lontano dal concetto chiave di compassione.

Dopo un'epoca in cui i semiotici abbracciavano la *guerriglia semiologica*[49] per smascherare ideologie, è seguita un'epoca in cui, per cercare di riscattare la sua reputazione scientifica, la semiotica ha adottato prevalentemente l'approccio oggettivante e oggettificante cui accenna Landowski[50], tendendo a mettere in secondo piano una prospettiva *engagée* in nome di una pretesa oggettività. Ma anche questo periodo sembra ormai volgere al termine. Molte

---

[48] Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, trad it. *Ricerche filosofiche,* Einaudi, Torino 1995, p. 122.

[49] Umberto Eco definisce la guerriglia semiologica come un tentativo, tattico, di opporsi alle strategie di codifica esercitate dal potere. Infatti, è possibile mutare il significato del messaggio cambiando le circostanze della sua ricezione. Cfr. U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1975, p. 230, n. 30. Nel 1975 Eco dedica appena una nota ad un concetto che alla fine degli anni '60 aveva orientato una buona parte della sua ricerca, raccolta in U. ECO, *Il costume di casa*, Bompiani, Milano 1973. Peraltro, le tattiche suggerite da Eco – fruire di un telegiornale come se fosse uno spettacolo di varietà o di un documentario come se si trattasse di uno sceneggiato a puntate – sono risultate inefficaci perché fatte proprie dagli emittenti stessi nella progettazione delle trasmissioni: cfr. G. MARRONE, *Corpi sociali,* Einaudi, Torino 2001, p. 48. Si leggano anche le interessanti considerazioni di P. DESOGUS, *Eco e la totalità debole. Soggettività, produzione segnica e ideologia*, «L'ospite Ingrato», 10, pp. 127-147.

[50] E. LANDOWSKI, *Shikata ga nai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi!*, cit.

riflessioni semiotiche recenti si interrogano criticamente sullo statuto etico della semiotica, o comunque partono da una dimensione che è quella filosofica dell'etica per l'interpretazione di fenomeni culturali anche molto attuali, o addirittura per immaginare e proporre nuovi modi di vivere insieme, nuovi modelli di economia e comunità[51].

Sebbene negli studi semiotici qui menzionati e discussi la compassione non sia esplicitamente menzionata, specie in base al confronto con le posizioni filosofiche analizzate essa ci sembra un concetto chiave, con un altissimo potenziale anche come risorsa interpretativa per lo studio di fenomeni culturali che già sono da tempo all'attenzione della ricerca semiotica (si pensi per esempio ai molti studi di semiotica dedicati al rapporto tra esseri umani e animali[52]). La compassione sembra in un certo senso fornire un punto di vista comune che pare dare conto di una sensibilità molto diffusa in semiotica e in altre discipline umanistiche, in cui la definizione del soggetto passa necessariamente per il confronto con l'altro, mediante dispositivi di traduzione che non sono solo di natura intellettuale, ma anche emozionale, radicati nella prassi e nel sentire comune.

[51] Si vedano a titolo esemplificativo S. PETRILLI e A. PONZIO, *Semioetica. La scienza dei segni in ascolto*, Meltemi, Milano, 2024; T. MIGLIORE, *Postfazione. Semiotica arte della cura sociale*, in G. Marrone e T. Migliore (a cura di), *Cura del senso e critica sociale. Ricognizione della semiotica* italiana, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022, pp. 525-543; U. VOLLI, *Dalla censura alla semioetica*, «Lexia», 2015, 21-22, pp. 15-31.

[52] Si vedano ad esempio D. BERTRAND e G. MARRONE, *La sfera umanimale. Valori, racconti, rivendicazioni*, Meltemi, Milano 2019; D. MARTINELLI, *A Critical Companion to Zoosemiotics. People, Paths, Ideas*, Springer, Dordrecht 2010.