



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI  
*SIMPOSI ROSMINIANI*

Tredicesimo Corso dei "Simposi Rosminiani"  
*Nel mondo della coscienza. Verità, libertà, santità*  
Stresa, 29 agosto – 1 settembre 2012; Colle Rosmini

## *Coscienza e trascendenza dopo il Novecento.*

FRANCO CASSANO

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].

«È così che fanno i buoni.  
Continuano a provarci.  
Non si arrendono mai».  
C. MCCARTHY, *La strada*



### *Oltre il Novecento*

Il Novecento sembra destinato a passare alla storia come il secolo della violenza, delle stragi e dei genocidi. Noi dubitiamo che esso abbia questo monopolio: l'umanità ha conosciuto stragi, genocidi e violenze anche in tempi molto lontani, tanto che essi traspasano a piene mani anche da alcuni testi sacri o dalla tradizione "classica"<sup>1</sup>. Molti di questi crimini sono stati a suo tempo giustificati come necessari per il compimento di una missione,

altri sono avvenuti in terre remote e senza testimoni scomodi, e tutti potevano valersi di una tecnica limitata che ne conteneva gli effetti distruttivi. Nel Novecento il male è cresciuto a dismisura perché, grazie all'organizzazione e alla tecnologia, la volontà di potenza dell'uomo si è straordinariamente moltiplicata e ha creduto di poter abbattere ogni limite. E forse è questa l'eredità che il secolo scorso ci lascia: come in un gigantesco ingrandimento esso ci ha mostrato che l'accrescersi della potenza dell'uomo e la scomparsa di ogni limite non solo non tengono lontani dagli orrori, ma possono addirittura aiutare a perfezionarne l'esecuzione<sup>2</sup>.

1. Sulla comparazione tra la violenza degli antichi e quella dei contemporanei sono da ricordare le lucide considerazioni di Simone Weil, che, dopo aver ricordato le descrizioni delle stragi contenute nella Bibbia, in Omero e Plutarco, richiama anche le pagine del *De bello gallico* (VII,28), in cui si racconta «lo sterminio totale in una sola giornata e senza eccezioni di sesso e di età, di una città di quarantamila abitanti», S. WEIL, *Réflexions sur la barbarie, in Ecrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris 1969, p. 61. Del resto come dimenticare il famoso giudizio di Tacito, «ubi solitudinem faciunt, pacem appellant», (*Agricola*, 30) sulla *pax romana*?
2. Su questo tema vale la pena di ricordare le riflessioni contenute in Z. BAUMANN, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino,

È forse per questa ragione che negli ultimi decenni del Novecento è venuta acquistando grande rilievo l'opera di quegli scrittori, filosofi e saggisti che al trionfo idolatrico della potenza e della storia hanno contrapposto un radicalismo etico e impolitico, nemico di ogni morale del successo e della sopraffazione. Ad un secolo risucchiato dalla tentazione, che aveva deriso l'impotenza terrena della morale, viene contrapposta la necessità di partire dalla sacralità dell'Altro, dalla bontà e dalla pietà. Al secolo della volontà di potenza, risucchiato dall'idolo dell'espansione infinita, viene contrapposta la superiorità della figura concava, che non cerca lo spazio all'esterno, ma lo ospita dentro di sé.

Il cuore del pensiero di Emmanuel Lévinas è tutto in questo mettere al centro la trascendenza non come istituzione, primato del verbo, ortodossia, ma come apertura all'Altro, liberazione dal peso inerziale dell'essere, da quel richiamo terrestre che ci spinge a perseverare nella cura dei nostri fini e dei nostri interessi. La prova vera della trascendenza è data da quel comportamento radicale che ci espone all'Altro, che ci fa avvertire la sua richiesta di aiuto e ci permette di scorgere, come ama dire lo stesso Lévinas, il suo "volto". Questo appello dell'altro dissolve il protagonismo della storia, la fa scomparire sullo sfondo: «Quando un uomo va veramente incontro ad Altri, è strappato dalla storia»<sup>3</sup>.

Il richiamo della "bontà" è "altro dall'essere" perché costituisce l'irruzione dell'infinito e della trascendenza nella storia: «Il carattere eccezionale, straordinario, trascendente della bontà dipende precisamente da questa rottura con l'essere e con la sua storia. Ricondurre il bene all'essere – ai suoi calcoli e alla sua storia – è annullare la bontà»<sup>4</sup>. Quest'ultima, se è forte e radicale, non condiziona il proprio intervento alla qualità dell'individuo che chiede aiuto, non fa differenza tra un bambino innocente e un uomo che ha peccato, non appartiene al mondo della retribuzione e della giustizia, non è legata alla comparazione e allo scambio. La bontà è altra cosa rispetto alla giustizia, aiuta chiunque, qualsiasi cosa abbia fatto. Essa sospende la memoria, avviene al presente: «Non è come la negatività che conserva nella sua storia ciò che nega. La bontà distrugge senza lasciare ricordi». Chi chiede aiuto per essa non ha passato, ma è solo bisognoso di soccorso, adesso; la bontà non s'informa prima, non va a cercare nel casellario giudiziario o negli archivi telematici, è un'amnistia a priori.

Del resto è proprio questo suo avvertire la sofferenza dell'altro a rendere la bontà insieme straordinaria e necessaria. Essa interrompe l'economia del soggetto, la sua propensione alla cura e all'accrescimento di sé e lo pone di fronte alla richiesta forte di aiuto. Essa è per definizione anti-istituzionale, senza mediazioni, è l'appello a cui si deve rispondere senza soffermarsi sulle conseguenze, anche perché chi esita e calcola, sicuramente scoprirebbe di avere buoni motivi per guardare altrove, per farsi trascinare dalla corrente dell'essere, per *in suo esse perseverare*. Il richiamo dell'altro dissolve invece ogni calcolo delle conseguenze dell'azione, è l'affermazione della pura etica dell'intenzione contro la weberiana rivendicazione dell'etica della responsabilità.

La bontà dissolve ogni idolatria del "noi", si tratti di quella dello Stato, delle classi o delle nazioni. L'appello dell'altro non solo frantuma queste barriere, ma rivela l'astrattezza di tutte le mediazioni, che, radicandosi sul terreno dell'essere, finiscono per eludere quel richiamo. L'immediata apertura all'altro è una critica dell'ipocrisia dell'astratto e di tutti quei territori che pospongono

---

Bologna 1992.

3. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1982, p.50.

4. E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 24.

quell'apertura a una serie di condizioni logiche o morali, che la subordinano alle procedure e alle garanzie del *logos*. La parola-chiave del discorso di Lévinas è *sostituirsi*, mettersi al posto dell'altro, la prelazione dell'esporsi rispetto alle cautele argomentative del *logos*, il primato dell'io/tu rispetto al riparo del neutro offerto dal "noi". È l'irrompere di una scossa simile alla *stultitia* paolina, alla forza straordinaria della *charitas*, anche se noi preferiamo chiamarla con il nome più sobrio e modesto di bontà, più impuro, più vicino al mondo della vita quotidiana e più vicino agli uomini comuni.

\*\*\*\*\*

Su questa linea di dura tensione tra etica e storia la riflessione di Lévinas incrocia quella di un altro grande intellettuale mitteleuropeo, come lui testimone delle tempeste del secolo<sup>5</sup>. La critica radicale del potere e della storia è, infatti, il cuore della riflessione di Canetti, che prende a bersaglio la spietatezza di ogni vincitore:

Varie cose non si dovrebbe essere, ma essere un vincitore è l'unica cosa che non si dovrebbe essere mai (...) Vincere è sopravvivere. Come si fa a continuare a vivere, ma senza essere vincitori? La quadratura morale del cerchio<sup>6</sup>.

Il potere non è un'escrescenza casuale, una patologia i cui eccessi sono correggibili con qualche accorgimento, ma è strettamente e ferocemente intrecciato alla vicenda dell'uomo. Potere vuol dire sopravvivere ad altri, rimanere in piedi dopo averli abbattuti. I vincitori risplendono della luce della sopravvivenza ad altri, la loro figura riempie il quadro e occupa tutto lo spazio. Essi vengono glorificati non solo dai cortigiani, ma anche dai dottori del senno di poi, coloro che sacralizzano con l'aureola del *logos* la potenza dei vincitori, costruendo inconfutabili spiegazioni razionali del loro successo. A questo sguardo deferente e cortigiano Canetti ne contrappone uno di segno diametralmente opposto:

I grandi dovrebbero essere guardati duramente. Si dovrebbe essere verso di loro come essi stessi sono. Solo in quanto sono "duri" sono "grandi": La compassione, che essi non conoscono, non può illuminarli<sup>7</sup>.

Vincere vuol dire espandersi, l'esatto contrario della capacità di avvertire e accogliere l'altro: «Chi ha avuto successo non ode che gli applausi. Per il resto è sordo»<sup>8</sup>. Solo al pagliaccio, talvolta, è consentito di dire la verità, di rompere il velo dell'omertà che accerchia ogni potere, così come solo al bambino della fiaba di Andersen è consentito di esclamare che il re è nudo. Ma la critica alla grandezza messa in campo da Canetti è priva d'illusioni, non si fonda su un'antropologia ottimistica e progressista: essa ricalca e rovescia al tempo stesso la filosofia della storia di Hegel.

Canetti sottoscriverebbe sicuramente le pagine famose delle *Lezioni* che rappresentano la storia come un *mattatoio*, in cui i periodi di felicità sono solo delle *pagine bianche*. E ha sicuramente in mente quel passo che, descrivendo la cavalcata dei grandi individui cosmico-storici, afferma: «una

---

5. La circostanza che li vede nascere entrambi all'inizio del secolo (1905) e scomparire poco prima della sua fine (Canetti nel 1994 e Lévinas l'anno dopo) sembra voler suggellare con la precisione delle date la corrispondenza tra l'arco della loro riflessione e i traumi del Novecento.

6. E. CANETTI, *La provincia dell'uomo*, Adelphi, Milano 1978.

7. *Ivi*, p. 194.

8. *Ivi*, p. 34.

grande figura, che procede innanzi, calpesta più di un fiore innocente, deve per forza qualcosa di struggere»<sup>9</sup>. Non è certo un caso che al grande uomo Hegel contrapponga solo una sequenza di figure pavide e meschine: il cameriere, imbottigliato nella propria mediocrità, oppure il maestro di scuola e l'anima bella, che discettano sul mondo tenendosene al riparo e travestendo la loro diserzione come una virtù.

A questa vera e propria idolatria della storia Canetti oppone delle strategie che permettano di continuare a vivere senza sopravvivere ad altri, *ben sapendo che è molto difficile vivere senza essere risucchiato da qualche logica di potere*, che un tale proposito costituisce una vera e propria "quadratura morale del cerchio". Rispetto a Lévinas Canetti non si affida ad una sorta di convocazione trascendente, ma prova a ricostruire le forme di resistenza praticabili da uomini normali. Come si fa a resistere al potere senza accumulare potere? Ed è così che da un lato indica la scelta di Kafka: *l'autocontrazione*, il farsi piccolo di fronte al potere, il sottrarsi ad ogni logica di potenza ed ingrandimento di sé, come fanno talvolta gli animali più deboli, che si mimetizzano di fronte alla presenza incombente di un animale più forte. L'altra strategia, che Canetti mette a fuoco parlando del compito dello scrittore, è invece quella della *metamorfosi*, della capacità di sottrarsi alla tirannia di una sola forma, di un solo modo di essere<sup>10</sup>. Da un lato c'è Kafka, che insegna che, «di fronte all'altrui strapotere», «bisogna trasformarsi in qualcosa di piccolo» e «alla sopraffazione, che è ingiusta, bisogna sempre sottrarsi dileguandosi in un luogo possibilmente lontanissimo»<sup>11</sup>; dall'altro c'è lo scrittore, la cui esperienza diventa una delle poche forme di resistenza al potere, un modo di vivere senza sopravvivere ad altri, senza vincere. Ma tutti sappiamo che anche "metamorfosi" è una parola kafkiana.

Attraversando una miriade di tipi umani, lo scrittore non si fa intimidire dalla monumentalità minacciosa della grandezza, ma cerca prospettive inesprese e mai raccontate, avventure di uomini comuni, si sottrae a ogni celebrazione dell'epica e della marcia, a quella tentazione di uniformare gli uomini, che secondo Kundera<sup>12</sup> accompagna l'aspirazione totalitaria immanente in ogni potere. Ma anche per Canetti, come per Lévinas, la strategia più alta è quella della bontà, diametralmente opposta alla logica della produttività, del successo e della potenza. Lo stesso Canetti la descrive in un passo mirabile:

Bontà, egli dice. Ma che intende dire? (...) Egli intende una vigilanza che non si lascia illudere e non illude. Egli intende un'acuta diffidenza verso ogni uso dell'uomo per scopi che sembrano essere più "alti", ma sono soltanto quelli di altri. Egli intende apertura e spontaneità, una instancabile curiosità per la gente, che la include e la comprende. Egli intende riconoscenza per quelli che non hanno fatto nulla per noi, ma ci vengono incontro, ci vedono e hanno parole per noi. Egli intende ricordo che non trascura nulla e non omette nulla. Egli intende speranza nonostante la disperazione, speranza che però non tace mai la disperazione. (...) Egli intende l'impotenza e mai il potere. Chi è buono verso il potere, chi gli si piega o la adula per proteggersi, è cattivo. Egli intende la passione, che ammette anche quella degli altri. Egli intende lo stupore. Ma intende anche la preoccupazione. Non intende i grandi sentimenti, la boria, la pomposità, l'autoidolatria, la durezza e l'ordine con cui soggiogano gli altri. La bontà che egli intende è spiritualmente dinamica e dubita di tutto. Egli non intende la bontà che riesce in qualcosa, ma quella che improvvisamente rimane con le mani vuote. Egli intende la capacità di sorpresa, an-

---

9. G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia 1*, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 97.

10. E. CANETTI, *La coscienza delle parole*, Adelphi, Milano 1984, p. 379-96.

11. *Ivi*, p.145.

12. M. KUNDERA, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano 1985, pp. 262-269.

che nell'età più avanzata, la capacità di accusare e adirarsi; ma soltanto se non apportano potere all'irato, all'accusatore. Intende anche il linguaggio, sicuramente non intende il silenzio. Intende il sapere, ma non l'ufficio, il posto, la paga. Intende la preoccupazione per gli uomini qui, non il suffragio per le loro anime<sup>13</sup>.

La bontà quindi ha come proprio nemico l'idolatria del successo: essa non si può far giudicare dagli effetti, non deve aver paura di perdere (deve saper rimanere con "le mani vuote"). Dice Vasilij Grossman, autore molto caro a Lévinas, in un brano commovente: «La bontà è bellissima e impotente come la rugiada». Ma questa impotenza cela un segreto: «Nell'impotenza della bontà fine a se stessa consiste il segreto della sua immortalità. Essa è invincibile. Quanto più è stupida e insensata, quanto più è impotente, tanto più è infinita. Davanti ad essa il male non può nulla. I profeti, i leader, i riformatori, sono impotenti davanti a lei. L'amore cieco e muto è il senso dell'uomo»<sup>14</sup>. Se accettasse il ricatto degli effetti essa sarebbe destinata a scomparire dalla scena del mondo, si omologherebbe al mondo dei vincitori cancellando ogni alternativa al loro modo di vivere e pensare. Essa invece sparglia il gioco, fa affacciare nel modo più puro e radicale la trascendenza nel mondo.

\*\*\*\*\*

Ad una critica ugualmente severa del mito del successo e della sopravvivenza era arrivata prima ancora della fine della guerra Simone Weil. I vincitori, scrive nell'*Enracinement*, sono animati da uno spirito totalitario, perché fanno scomparire i vinti dalla scena, e con essi anche le loro ragioni:

«Nella storia, i vinti sfuggono all'attenzione. La storia è sede di un conflitto darwiniano anche più spietato di quello che governa la vita animale e vegetale. I vinti spariscono, non sono»<sup>15</sup>.

I vincitori rendono unidimensionale il presente perché sono in grado di manipolare anche il passato: «La storia è fondata sui documenti (...) Ora, per la natura delle cose, i documenti provengono dai potenti, dai vincitori. Così la storia non è altro che una compilazione delle deposizioni fatte dagli assassini circa le loro vittime e se stessi». Ecco perché «lo spirito storico consiste nel prendere in parola gli assassini»<sup>16</sup>.

Questo passaggio ne ricorda uno molto simile di Lévinas: «Il giudizio della storia viene pronunciato nel visibile. I fatti storici sono il visibile per eccellenza, la loro verità si produce nell'evidenza». Tutto questo, di fatto, predispone il giudizio a favore dei detentori del potere. «Il giudizio della storia, afferma ancora Lévinas, è pronunciato sempre in contumacia»<sup>17</sup>, in assenza cioè degli sconfitti. E tale giudizio non può essere accettato perché non è e non potrà mai essere, contrariamente a quanto pensava Hegel, il giudizio universale<sup>18</sup>. La presenza dell'invisibile è segnata dalla sua capacità di relativizzare la sacralità dei vincitori, di rivelare il carattere idolatrico immanente ad ogni vittoria: «È necessario che l'invisibile si manifesti perché la storia perda il suo diritto

---

13. E. CANETTI, *La provincia dell'uomo*, Adelphi, Milano 1978, pp. 338-339.

14. V. GROSSMAN, *Vita e destino*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 407-408.

15. S. WEIL, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Comunità, Milano 1980, p.192.

16. *Ivi*, p.199.

17. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 248-249.

18. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, 340, pp. 283-284.

all'ultima parola»<sup>19</sup>. L'infinito si sottrae alla tirannia della totalità e alla sua pretesa di giudicare. È esso che, in quanto escatologia, ha diritto all'ultima parola, che consente di sottoporre la storia ad un giudizio che la trascende: «L'escatologia, in quanto "al di là" della storia sottrae gli esseri al giudizio della storia e del futuro - li colloca nella loro piena responsabilità e li porta ad essa»<sup>20</sup>.

La vera colpa di Hitler, dice ancora Simone Weil, fu quella di prendere sul serio la storia, di voler lasciare la propria impronta su di essa. Egli ha perseguito l'idolo della grandezza, è stato dominato dal sogno di "fare" la storia. Al fondo Hitler è stato l'interprete più coerente e radicale di un'idea omicida di grandezza che viene da una lunga tradizione. Non si sarà presa una distanza sufficiente dall'hitlerismo, se non ci si sarà congedati da questa tradizione, da questa concezione idolatrica della storia e da questa idea di grandezza. Occorre quindi pensare a un'idea di grandezza radicalmente diversa: «la sola punizione capace di punire Hitler e di distogliere dal suo esempio i ragazzi affamati di grandezza che vivranno nei secoli avvenire, è una così completa trasformazione del senso della grandezza che necessariamente lo escluda»<sup>21</sup>.

Non si tratta di abolire l'insegnamento della storia, ma di parlarne in modo diverso: del passato non bisogna amare «l'involucro storico», ma «la parte muta anonima, sparita»<sup>22</sup>. Bisogna rintracciare quel poco di grandezza autentica che nella storia si mescola con molta falsa grandezza. «Tocca a noi separarle, altrimenti saremo perduti». E qui si coglie il cuore della proposta di Simone Weil: per negare questa idolatria della storia occorre avere un'idea verticale di grandezza, un'idea sopra-naturale di essa: «Lo spirito di verità, di giustizia e di amore non ha niente a che vedere col secolo; è eterno; il male è la distanza che separa da esso le azioni e i pensieri; una crudeltà dell'anno mille è esattamente crudele, né più né meno, di una crudeltà dell'Ottocento»<sup>23</sup>.

L'essere non sale mai verso il cielo: è questo l'errore che ha fuorviato Hegel ed annebbiato lo sguardo dei marxisti: «il grande errore dei marxisti e di tutto il XIX secolo è stato di credere che, procedendo diritti davanti a sé, si salisse in aria»<sup>24</sup>. Il giudizio sulle vicende degli uomini non può darlo la storia perché essa non è attraversata da nessuna Provvidenza che la indirizzi verso l'alto. Il costo della verticalità e della trascendenza non può essere abolito da nessuna narrazione del Progresso. Richiamando un passo della *Repubblica* di Platone sulla radicale distanza tra la necessità e il bene, Weil ricorda: «Il bene è unicamente soprannaturale»<sup>25</sup>.

Ecco perché *L'Enracinement* inizia con una proclamazione non dei diritti, ma dei doveri, degli obblighi verso l'essere umano. Non per negare i diritti, ma per fondarli in qualcosa che li precede, senza la quale essi sarebbero solo il semplice manifestarsi della forza, il rivestimento formale di una conquista. Partire dagli obblighi e dai doveri significa far vedere subito il salto che è necessario, che bisogna scegliere subito una logica opposta a quella della forza, a quella che Lévinas chiamerebbe l'inerzia dell'essere.

---

19. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 249.

20. *Ivi*, p. 21.

21. S. WEIL, La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana, Comunità, Milano 1980, p. 196.

22. *Ivi*, p. 200.

23. *Ivi*, p. 198.

24. S. WEIL, *Quaderni*, III, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1988, p.130.

25. *Ivi*, p. 81.

## *Una divaricazione troppo radicale*

A questo punto è utile provare a formulare una prima conclusione del nostro percorso: il rapporto tra bontà e politica, così come emerge dai tre autori che abbiamo ricordato, sembra essere un rapporto di reciproca esclusione ed opposizione. In Lévinas e Simone Weil questa differenza nasce dalla radicale eterogeneità tra l'orizzontale e il verticale, tra immanenza e trascendenza, in Canetti invece sembra provenire da una zona più bassa, da una sorta di resistenza "etologica" alla ferocia aggressiva dell'animale uomo, quasi una forma di auto-difesa degli esemplari più piccoli e insignificanti. Ma anche in questo caso siamo di fronte soltanto alla descrizione del terrore e della fuga di fronte all'irrompere degli animali più forti.

Il quadro che emerge da questa breve ricostruzione è drammatico: tra l'essere e il dover essere l'opposizione è assoluta e radicale. Da un lato ci sono la storia e il dominio della forza (Canetti a più riprese elogia Hobbes, de Maistre e Nietzsche, i "grandi nemici", che però sono capaci di «mettere a nudo le regole del gioco sociale dell'umanità»)<sup>26</sup>, dall'altro la bontà, la trascendenza, il sovrannaturale. I gesti nei quali queste qualità si manifestano sono delle splendide comete capaci di testimoniare, in un mondo consegnato alla piattezza orizzontale, la straordinaria bellezza di ciò che è verticale, libero da ogni forza di gravità. Ma, al di là di quegli isolati bagliori, tra etica e mondo c'è un rapporto di estraneità insanabile. Il mondo sembra procedere per conto suo, si tratti del dispotismo totalitario che subordina l'individuo al *noi*, oppure dell'odierno *individualismo radicale* che dissolve l'*io* in una miriade di particelle elementari, in una successione di emozioni che frantumano ogni permanenza e ogni durata, erode tutte le trascendenze. È una visione nella quale la sopraffazione individuale o di gruppo costituisce la regola: essa può subire solo qualche breve eccezione, ma rimane sempre ben salda al suo posto. E a questa spietatezza endemica e indefettibile è possibile opporre solo una straordinaria, ma esigua schiera di santi e di giusti. L'opposizione tra etica e mondo è radicale, ma è il mondo quello che, governando con le sue leggi la stragrande maggioranza degli uomini, domina la partita.

Di fronte ad uno scenario così cupo è impossibile evitare l'affacciarsi di due interrogativi tra loro strettamente connessi. *Questa rappresentazione del mondo non si risolve nella riproposizione di una continua ed irredimibile sconfitta?* Se la verticalità degli uomini migliori interseca solo per brevi attimi il piano orizzontale della storia, quest'ultima non viene relegata allo sguardo dei pensatori "terribili", quelli che «non falsificano mai lo stato del mondo», perché<sup>27</sup> «partono dalla malvagità dell'uomo»?<sup>28</sup> Insomma questa grandiosità della trascendenza non viene pagata con un cedimento totale ad una visione pessimistica dell'uomo?

Il secondo interrogativo discende dal primo: questa descrizione del primato della sopraffazione è una rappresentazione veridica della storia oppure, nel suo categorico e radicale pessimismo, finisce per far scomparire alcuni aspetti di essa? E se invece esistono alcune dimensioni della condizione umana che non sono riducibili alla legge della sopraffazione, non si dovrebbe provare a partire da esse per non arrendersi alla prevaricazione sistematica dei più forti? Una lettura critica così radicale non rischia di far passare l'immagine dell'uomo da un estremo all'altro, da un'ingenua filosofia ottimistica della storia impegnata a cantarne le "magnifiche sorti e progressive" ad una che consegna al male la stragrande maggioranza del creato? Possiamo realmente combattere contro gli

---

26. E. CANETTI, *La provincia dell'uomo*, Adelphi, Milano 1978, p. 211.

27. *Ivi*, p. 252.

28. *Ivi*, p. 291.

idoli che hanno coperto e giustificato la crudeltà affidando tutte le nostre speranze solo alla luce che emana dai lampi straordinari?

Certo, non si può negare che il Novecento sia stato attraversato da una tentazione idolatrica, e che la convinzione che la Provvidenza avesse deciso di incarnarsi in una classe o in un popolo eletto abbia autorizzato il ricorso ai lager e alle fosse comuni. Anche chi ritiene che tra il sogno di una società affrancata dallo sfruttamento e quello del dominio planetario di un popolo signore esistesse una sostanziale differenza, non può rifiutarsi di vedere che i grandi compiti storici hanno troppo spesso autorizzato i massacri, rilasciando disinvolute autorizzazioni alla sopraffazione dell'altro<sup>29</sup>. Questa conclusione non deve però spingerci a eludere un ulteriore interrogativo: *tale concentrazione teorica così forte sugli orrori del Novecento non rischia di distrarci dall'osservazione delle metamorfosi subite dal potere in questo passaggio di secolo? In altre parole il pericolo oggi viene solo da quel totalitarismo che soffoca ogni libertà individuale o non ha anche un'origine diversa da quella descritta dai nostri autori?*

La nostra risposta è molto semplice: oggi il rischio più grave non viene dall'idolatria del *noi*, ma da quella dell'*io*. Che cosa significa infatti la bontà in un mondo in cui la grandezza e la dismisura non passano più solo attraverso la politica e lo Stato, ma attraverso lo scambio, la merce, il danaro e la chiusura dell'*io* in una solitudine sempre più radicale? In questo mondo, in cui tutto è a disposizione e in vetrina e tutto si può ottenere subito purché si paghi, il principale nemico è l'idolatria del *noi* o non è piuttosto quell'individualismo radicale che, festeggiando il trionfo solitario dell'*io*, recide come un'insopportabile ingerenza la presenza dell'altro? Il pericolo principale è il tallone repressivo del *noi* oppure la sua disintegrazione a favore di quel "sistema dell'egoismo", che, come ricordava Leopardi, fa dell'amore universale solo un vago sentimentalismo, una breve onda di commozione nel mare del cinismo quotidiano? Certo, il pericolo totalitario esiste ancora, ma bisogna evitare di rimanere ancorati ad una segnaletica che sa indicarci soltanto esso. Come osserva Alain Finkielkraut, criticando Milan Kundera, non esiste solo il pericolo che viene dagli uomini seri e presi dalla loro missione, ma anche quello che deriva da una risata sbracata che immiserisce l'uomo. «Il pubblico che noi formiamo è invitato da mane a sera a divertirsi. La risata è diventata la colonna sonora del mondo»<sup>30</sup>. Ed è questa risata continua oggi, molto più dell'idolatria dello Stato, a minacciare la trascendenza, a rappresentare come inutile, presuntuosa o sospetta qualsiasi aspirazione disinteressata al bene.

Non si tratta di disegnare una sorta di staffetta tra gli avversari del bene: le vecchie insidie non sono scomparse, ma accanto ad esse ne sono venute maturando delle nuove. In altre parole bisogna riconoscere i meriti del quadro teorico che abbiamo ricostruito, ma anche la sua parzialità. E il punto di partenza per andare oltre non può essere che *una visione meno cupa e pessimistica del terrestre e dell'umano*. La nostra convinzione è che la lotta alle diverse idolatrie possa venire anche da una concezione che nella natura dell'uomo non vede solo la vocazione alla prevaricazione, ma anche un luogo di possibile resistenza al progredire della dismisura, si tratti di quella consegnata nella potenza dello Stato o di quella consegnata nell'idolatria della crescita, che riduce la società e gli uomini a semplici variabili dipendenti di un circuito economico che si espande senza fine.

---

29. Lévinas riconosce al marxismo il grande merito di aver «preso l'altro seriamente» (E. LÉVINAS, *Filosofia, giustizia e amore, conversazione con R. Fernet e A. Gomez*, in "Aut aut", n. 209-210, 1985, p.17), ma altrove ricorda come proprio tale serietà possa condurre a legittimare gli abusi, finendo per rovesciare l'originaria generosità in stalinismo (E. LÉVINAS, *Al di là del versetto*, Guida, Napoli, p. 152. Ma sulla differenza tra stalinismo ed hitlerismo sono da vedere anche le considerazioni contenute in A. MARGALIT, *Sporchi compromessi*, Il Mulino, Bologna 2011, pp.185-208.

30. A. FINKIELKRAUT, *Un cuore intelligente*, Adelphi, Milano 2011, p 32.

Il successo politico o economico non contiene tutto l'uomo; rispetto alle sue diverse forme esiste una linea di resistenza e di autonomia che vive anche a quote molto minori di quelle frequentate dalle anime grandi. La vita e l'esperienza sono più larghe dell'unico parametro del successo, non misurano un soggetto sul suo grado di espansione politica o economica. E la resistenza a queste idolatrie non viene solo da un appello dell'infinito, ma anche da quello che Camus avrebbe chiamato il ribrezzo umano per la dismisura<sup>31</sup>, dalla resistenza ad ogni unilateralità, da piccoli gesti di grande valore che spesso hanno solo il limite di essere isolati l'uno dall'altro, e di sentirsi (ed essere) deboli proprio a causa di questo isolamento. La salvezza non viene solo dall'alto dei cieli, ma anche da «quelli che si accontentano dell'uomo»<sup>32</sup>: essa ha radici anche in basso, nasce da qualità che attraversano, sia pure in una diversa misura, ogni essere umano, non è mai pura, ma sempre intrecciata ad altro, e non per questo meno preziosa e importante. E chi pretende di fare qualcosa di buono deve essere lì, impegnato in questa battaglia quotidiana, capace più di commuoversi (*muoversi con*) che di promuoversi.

Abbiamo già visto come Canetti avesse individuato delle forme di resistenza "etologiche" rispetto al potere, quelle che permettono agli animali più piccoli di nascondersi agli occhi di quelli più forti e di sopravvivere. Ma a disposizione degli uomini esiste anche un'altra strategia, quella di ridurre la propria debolezza mettendosi insieme, di contrapporre alla tracotanza del potere la forza che viene dal non doverlo fronteggiare più da soli. Essa non rimuove le debolezze degli uomini, ma al contrario parte da esse per provare a ridurle, per evitare che cadano nelle mani di chi le vuole usare per ingrandire se stesso.

Confessiamo che, tra tutte le forme di trascendenza, quella che ci attira di più è proprio questa forma bassa, che prova a schiodare gli uomini dai ceppi di quella rassegnazione che nell'egoismo vede l'unica soluzione, e li spinge a fidarsi dell'idea di una possibile *fraternità*, a fare un passo insieme agli altri. *Insieme*: è in questa parola che ci sembra vedere la traccia di una trascendenza, tanto più vera quanto più largo diventa il cerchio di questo insieme, quanti più volti, più voci e più mondi esso riesce a contenere. In Lèvinas l'*inter-esse* è sempre e soltanto una chiusura totale alla trascendenza e l'inizio di un'idolatria del noi. L'*essere-insieme*, quando non si fa risucchiare dall'idolatria e dalla spirale dell'omertà, è invece la prima scuola di trascendenza per l'uomo contemporaneo, che, risucchiato nell'eterno presente di un *io* minimo, ha perso ogni capacità di proiettarsi al di là di se stesso nel tempo e nello spazio. Per allargare sempre più questo cerchio bisogna combattere due nemici: da un lato la tentazione di sedersi nel cerchio più piccolo chiudendo la porta in faccia al mondo, dall'altro quella di radere al suolo tutti i cerchi che si oppongono alla costruzione del grande cerchio universale. Chi percepisce solo una di queste due tentazioni è stato già risucchiato dall'altra. Bisogna custodire questa tensione: essa non è una sconfitta, ma un passo in avanti.

### *La tragedia e la misura: il conflitto come riconoscimento*

E proprio in connessione con una concezione realistica degli uomini, che non scavalca nessuna delle loro debolezze, ma non per questo si consegna al pessimismo, bisogna chiedersi: è vero che l'idolo della politica e della storia, come gli autori ricordati hanno costantemente affermato, ha sempre prevalso? Leopardi parla spesso della spietatezza degli antichi Greci e Romani<sup>33</sup>, eppure

---

31. A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981.

32. A. CAMUS, *La peste*, Bompiani, Milano, p. 229.

33. G. LEOPARDI, *Zibaldone*, in *Tutte le opere*, II, Sansoni, Firenze 1988, 2626/2767/2974.

come dimenticare il destino di Agamennone, che, reo di aver sacrificato la figlia Ifigenia al successo della spedizione di Troia, ottiene sì la vittoria, ma al suo ritorno viene travolto dalla vendetta di Clitennestra, dando il via ad una lunga spirale di sangue? Che cosa rappresenta questo destino se non la punizione di quella dis-misura che ha condotto Agamennone a sacrificare la famiglia alla ragion di stato? La vittoria sul lungo periodo non porta vantaggi al vincitore perché, parallela alla contabilità dei re, ne esiste un'altra, nella quale l'*hybris* viene punita. In questa storia il vincitore esce sconfitto non solo dalla sua morte, ma dalla spirale che investe la sua stirpe.

E del resto come non vedere che Achille non è l'unico eroe dell'*Illiade*, poema nel quale, come lo stesso Leopardi riconosce parlando di «doppio Eroe»<sup>34</sup>, uguale attenzione è riservata ad Ettore? E come non ricordare che l'astuto Ulisse dà inizio all'*Odissea* con il suo pianto e la sua nostalgia per la casa? Qui non c'è non solo la pluralità dei protagonisti, ma anche quella dei moventi che attraversano l'animo umano e la libera descrizione dei conflitti che lo attraversano. E non è forse questa costante tensione tra avventura e ritorno, questa inquietudine, che discende dalla molteplicità delle facce di Ulisse, la ragione che permette di spiegare il proiettarsi della sua figura fino ad oggi?

E nei *Persiani* di Eschilo non è lo spettro di Dario a ricordare che «Zeus veglia e punisce la superbia, esige il conto, giudice severo? Dunque lui (Serse), che ha bisogno di *misura* fatelo saggio con buoni consigli»<sup>35</sup>. Il pericolo qui è l'*hybris*, quella grandezza che ha perso il senso del limite e della realtà: è il tema della *misura*, che già attraversava l'intero ciclo legato ad Ifigenia, ricompare nella più celebre delle tragedie, l'*Antigone* di Sofocle. La lezione della misura è molto semplice: «Antigone ha ragione, ma Creonte non ha torto»<sup>36</sup>. Ogni comportamento spinto sino alle sue estreme conseguenze, viola la misura, produce degli effetti perversi.

L'*Antigone* racconta l'eccesso della pietà, il suo ex-cedere la legge, il suo conflitto con essa. Chiedendo la sepoltura del fratello morto combattendo la città, Antigone mette a nudo il carattere angusto ed inumano delle sue leggi. A prima vista quindi tutto sembra semplice: Antigone ha ragione perché ha un animo più largo di Creonte. Ma anche Creonte ha le sue buone ragioni: se l'osservanza delle regole salta, l'intera convivenza civile è a rischio, perché i rapporti che la costituiscono diventerebbero precari ed opinabili, respingendo nell'angoscia e nella paura tutti i membri della comunità, trascinandoli fuori del rispetto delle norme e sul piano della difesa privata dei propri interessi. E a Creonte nella *Fenomenologia* (1807) Hegel dà piena ragione perché egli difende una cerchia etica, quella della polis, che è più larga di quella ristretta della famiglia difesa da Antigone<sup>37</sup>.

Ma questa lettura delle ragioni di Antigone è troppo riduttiva e sembra contraddire quanto lo stesso Hegel dirà nell'*Estetica*, descrivendo la tragedia come quella forma d'arte che rappresenta lo scontro tra potenze dotate entrambe di buone ragioni<sup>38</sup>. Il problema sollevato da Antigone è più

---

34. *Ivi*, 3094.

35. ESCHILO, *I persiani*, in *Tragici greci*, Sansoni, Firenze 1980, pp. 20-21.

36. A. CAMUS, *Conférence prononcée à Athènes sur l'avenir de la tragédie*, in *Théâtre, Récits, Nouvelles*, Gallimard, Paris 1962, p. 1705.

37. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, pp. 30-36.

38. «Il tragico originario consiste ora nel fatto che entro tale collisione entrambi i lati dell'opposizione, presi per sé, hanno una loro *legittimità*, mentre d'altra parte sono in grado di condurre a compimento il vero contenuto positivo del loro fine e del loro carattere solo come negazione e *violazione* dell'altra potenza egualmente legittima, cadendo quindi essa in *colpa* proprio nella loro eticità e tramite essa», G. W. F. HEGEL, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino, 1967, p. 1338. Non è inutile ricordare quanto dice Camus a proposito della tragedia: «Il tema costante della tragedia antica è (...) il limite che non si deve varcare. Da una parte e dall'altra di questo limite s'incontrano delle forze egualmente legittime in un scontro vibrante e ininterrotto. Ingannarsi su questo limite, voler rompere questo

vasto e più drammatico di una semplice e meschina rivendicazione del primato della sua famiglia sulla polis, di una sorta di familismo amorale *ante litteram*. Allorché invoca contro le leggi della città il valore di quelle «non scritte, incrollabili, degli dei», Antigone va presa sul serio. La cerchia sociale che essa custodisce non è più angusta, ma più larga di quella custodita dalla città. La sua idea della fraternità non è ristretta a Polinice. Essa si batte per la *fraternità tra tutti gli esseri umani*, di fronte alla quale gli interessi custoditi dalla polis appaiono limitati e ristretti, una piccola frazione di umanità contrapposta a tutte le altre ugualmente rinchiusa nella difesa di se stesse. Senza l'idea di una fraternità più larga l'organizzazione politica finirebbe per assolutizzare se stessa, diventerebbe idolatrica. Le leggi vigenti sono diritto *positivo*, un diritto che è stato *posto* da esseri imperfetti quali sono gli uomini.

Ma, come si è già detto, anche l'appello alle leggi non scritte, preso nella sua absolutezza, sottovaluta le conseguenze che, una volta entrato in azione, produce: non è un caso che nell'*Antigone* tutti i principali personaggi finiscano per rovinare. Anche lei è travolta dall'*hybris*. Le leggi della città, per quanto anguste siano, custodiscono valori che non possono essere circoscritti nella cerchia dell'egoismo e della chiusura su di sé. Non c'è solo Polinice, ma anche l'onore dovuto ad Eteocle, che è morto difendendo la città, e ci sono tutti coloro che al suo sacrificio debbono la vita e la sicurezza. E Creonte, re di Tebe, non rappresenta solo se stesso, ma anche costoro.

In altre parole di Altro non ce n'è uno solo, ma ce ne sono molti e la tragedia mostra come sia impossibile, senza il sentimento della misura, avere cura di tutti. È lo stesso problema che Lévinas incontra alla fine di *Altrimenti che essere*. Mentre in *Totalità e infinito*, il rapporto tra etica e politica sembrava essere di totale opposizione, nelle pagine finali di *Altrimenti che essere*, un testo che in buona parte sembra muoversi, pur con un lessico diverso, sulla stessa linea del primo, improvvisamente compare il tema della giustizia, il tema della comparazione tra i diversi altri, il tema del Terzo e delle *istituzioni*. Gli altri sono tanti e la gerarchia tra di essi non è quella al fondo soggettiva consegnata nel richiamo del singolo, ma ha bisogno di un contrappeso che è consegnato nella giustizia, nella comparazione degli altri. La giustizia deve assumere su di sé la responsabilità che è insita in ogni comparazione e in ogni giudizio. Essa risponde ad una domanda ineludibile: "chi viene prima dell'altro?"<sup>39</sup>.

Il dualismo tra l'appello della trascendenza e l'ottusità dell'essere è conservato, ma adesso a Lévinas sono diventate visibili le esternalità di un'etica assolutizzata. Del resto questa sensibilità Lévinas l'aveva mostrata allorché, pur parlando con ammirazione dei giovani rivoluzionari e del loro slancio in favore dell'Altro, aveva ammonito che ogni generosità conosce il suo stalinismo, il momento in cui si rovescia in oppressione<sup>40</sup>. L'etica e la politica sono in costante tensione, ma i loro rapporti sono più complessi ed intrecciati di quanto non possa sembrare. Le pagine finali di *Altrimenti che essere* sul Terzo, sulla giustizia e sulla comparazione arrivano all'improvviso, testimoniando l'inquietudine e l'almeno parziale auto-correzione di un autore che aveva puntato tutto sull'opposizione tra l'appello dell'infinito e la mediocre inerzia riproduttiva dell'essere.

Il dualismo c'è, ma i due regni sono condannati dalla loro stessa insufficienza ed unilateralità ad

---

equilibrio, significa inabissarsi», A. CAMUS, *Conférence prononcée à Athènes sur l'avenir de la tragédie*, in *Théâtre, Récits, Nouvelles*, Gallimard, Paris 1962, p.1705. Questa singolare e forte coincidenza nella definizione del tragico rende ancor più visibile la differenza tra la prospettiva di Hegel, che mira al superamento positivo e storico del tragico, e quella di Camus, che invece in esso ricava l'insegnamento della necessità della "misura".

39. E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 197.

40. Su questo punto cfr. la nota 29.

intersecarsi. La bontà eccede la giustizia, ma, pur sorvolandola dall'alto, deve riconoscere la propria parzialità e unilateralità. Un passo avanti non viene mai dal trionfo di uno dei due poli sull'altro. Creonte custodisce un mondo concreto, ma angusto e limitato. Se questo mondo trionfasse, i confini dell'uomo coinciderebbero con quelli della sua polis e dall'altra parte del confine ci sarebbero solo estranei e nemici. Antigone custodisce un mondo ideale, ma quando questo mondo dei principi interseca senza mediazioni quello reale finisce per allungare la già lunga catena dei lutti. L'insegnamento della tragedia e della misura è la necessità che ognuna delle parti in conflitto riconosca le buone ragioni dell'altra, rinunci a pensare di poter estinguere il dualismo sbaragliando l'altra. Gli uomini vivono tra cielo e terra, hanno bisogno così della sicurezza delle leggi come della critica ad esse, hanno bisogno di proteggersi, ma anche di non chiudersi. Il grande merito di Emmanuel Lévinas è stato quello di non essersi cullato nella grandiosa scenografia filosofica che aveva costruito e, proprio in conclusione della sua opera, di averne indicato i limiti. La requisizione totale da parte dell'altro è uno straordinario lampo isolato, una forma di eroismo etico, ma quando il lampo si spegne e laddove esso non arriva, che cosa accade al mondo?

### *Una tensione essenziale*

Forse è possibile a questo punto tirare qualche ulteriore conclusione del ragionamento. Esso ha messo in luce che nessuno dei due poli, l'etica e l'essere, ce la può fare da solo, che l'alternativa assoluta è un errore. Da un lato c'è il rischio che la politica e la storia credano di poter incorporare il bene all'interno dei propri principi deridendo l'astrattezza virtuale della perfezione come una fuga dall'impatto "virile" con la realtà. Dall'altro c'è il rischio che la bontà sia così presa dallo splendore del proprio gesto e dalla purezza della trascendenza da disinteressarsi degli effetti terreni della propria azione, del suo impatto con il mondo profano<sup>41</sup>. L'ammonimento di Weber, secondo cui il regno dei «grandi modelli di carità e di bontà» è impolitico e non è «di questo mondo»<sup>42</sup>, non è ispirato da un banale cinismo e mantiene una sua utilità perché attira l'attenzione sulla intersezione necessaria e difficile tra principi e mondo. Ma questo conflitto non conduce necessariamente all'algergia e può aprire la strada anche ad un arricchimento reciproco. Proveremo a segnalare alcuni aspetti che ci sembrano di un certo rilievo.

Che cosa può apprendere la politica dall'apertura all'altro implicita nella bontà? Oggi potremmo dire: riconoscere la prima forma di trascendenza, quella che viene dall'abbandono di tutte le forme di militarizzazione del noi, che chiudono l'identità in una trincea che la oppone a tutte le altre. Non esiste solo un noi, ma ne esistono tanti e bisogna imparare a riconoscerli. Il mondo ha molti versi e le qualità non sono state assegnate in dote ad un solo popolo, o consegnate in un solo verbo, ma sono disperse qua e là. Chi vuole conoscerle tutte non può rimanere seduto e deve imparare a muoversi in primo luogo con il pensiero, abbattendo il muro dei pregiudizi, avendo curiosità nei riguardi di chi prega, mangia, pensa e muore in modo diverso. Bisognerebbe fare come Clint Eastwood, che ci ha mostrato la battaglia di Iwo Jima prima con gli occhi degli americani (*Flags of our Fathers*) e poi con quelli dei giapponesi (*Letters from Iwo Jima*)<sup>43</sup>. Ma bisognerebbe aver-

---

41. Lo sfondo delle azioni delle "grandi figure" (religiose e politiche) normalmente rimane sommerso nel buio. Abbiamo provato a metterlo in luce nel primo capitolo (*I profughi del senso*) di *Partita doppia. Appunti per una felicità terrestre*, Il Mulino, Bologna 2012 (1993)

42. M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1977, p. 112.

43. Il regista e i due film sono molto noti e quindi ci limiteremo a ricordare i libri da cui sono stati ispirati: J. BRADLEY-R. POWERS, *Flags of our Fathers. La battaglia di Iwo Jima*, Rizzoli, Milano 2004 e K. KUMIKO, *Così triste cadere in battaglia*, Einaudi, Torino 2007.

lo fatto settant'anni fa. La bontà non è solo quella che scatta all'interno di ciascuna delle parti in lotta, ma *ancor di più è quella capace di trascendere le frontiere*, di avviare il riconoscimento reciproco: ogni orgoglio identitario ne restringe il campo e ne blocca l'espansione.

Riconoscere l'altro del resto non vuol dire abbandonare la propria identità, ma solo declinarne la versione più capace di dialogare con le altre. Ben sapendo che non tutto può essere tradotto e che quel fondo che resiste alla migliore delle traduzioni è il cuore della differenza tra le culture, quel nucleo irriducibile che impedisce che esse si risolvano e si dissolvano nell'universale *melting pot*. E bisogna saper riconoscere anche la bellezza di questa sottrazione al traffico della traduzione, di questa persistenza del mistero. Affratellare non significa omologare, cancellare i confini, ma impegnarsi a varcarli ben sapendo che ci sarà sempre qualcosa che non si riesce a *trans-ducere*, portare dall'altra parte. E bontà vuol dire continuare a tradurre pur sapendo questa difficoltà, custodire il rispetto reciproco di questa pluralità di misteri.

Troppe volte però questa apertura verso l'altro e questa generosità sono state condannate come relativismo, quando in realtà di esso sono esattamente l'opposto. Solo il riconoscimento dell'altro, infatti, rompendo il legame esclusivo della bontà con una cultura, permette di moltiplicarne le forme e diffonderne il contagio, di farne qualcosa di più grande del semplice "altruismo sociale" che rafforza la coesione di un gruppo. La bontà è inquieta perché avverte sempre che gli altri sono molti di più di quelli che riesce a vedere ed incontrare sulla propria strada.

Che cosa viceversa può apprendere la bontà dalla politica? In primo luogo che il bagliore che spinge a privilegiare l'altro nella sua unicità può accecare su tutto quello che c'è attorno. Certo, essendo risucchiata da un'urgenza, essa fa emergere gli uomini più generosi: non si limita ad aprire pigramente una pratica burocratica, non invita a mettersi in fila, non sacrifica quell'urgenza all'astrattezza dall'ordine formale. Ma, vincolandosi al dono straordinario della volontarietà, essa lascia liberi tutti coloro che non vogliono di voltare le spalle a chi è più debole. La bontà è costretta a riconoscere la propria cruda parzialità, di essere un bene scarso. Per aumentarne la quantità circolante nel mondo c'è quindi bisogno di aggiungere a quella volontaria un certo grado di *bontà obbligatoria*, di valersi di qualche terrena coazione. Questa metamorfosi giuridica non è legata al volto dell'altro nella sua singolarità, è senza dubbio più astratta, più fredda. Ma è anche più estesa, raggiunge un'area più vasta di esseri umani perché costringe ad una piccola bontà anche coloro che, lasciati a se stessi, non ne sarebbero capaci. Pagare le tasse per far funzionare le scuole e gli ospedali, per impedire l'esclusione dei più deboli è una forma di bontà fredda e generalizzata, ma stabile ed efficace. In fin dei conti essa è il modo nel quale l'Occidente ha costruito un equilibrio tra la tutela della libertà e quella dell'uguaglianza, è riuscito ad equilibrare l'autonomia individuale e la protezione sociale.

E questo argomento è ancora più importante in un tempo nel quale il liberismo su tutti gli schermi canta i vincenti e disprezza i perdenti, teorizzando il successo economico e finanziario così come la ragion di stato teorizzava la vittoria militare. Si potrebbe dire che *il richiamo forte all'uguaglianza è la forma nella quale, all'interno di un pensiero laico e secolarizzato, l'antico richiamo alla bontà viene "meccanizzato", ma anche allargato*. Ed è proprio l'esistenza di questo obbligo politico-giuridico che permette alla tutela della libertà di non trasformarsi nel leopardiano sistema dell'egoismo. La libertà è più nobile se sa rispettare l'uguaglianza, altrimenti è solo pura espansione dell'io. E a chi volesse obiettare che l'appello dell'altro eccede l'obbligo giuridico, si può tranquillamente rispondere di non preoccuparsi: chi è animato dalla spinta della carità troverà sempre un volto da soccorrere, perché la politica non potrà mai estinguere la sofferenza e la richiesta di aiuto e non potrà mai

surrogare la spinta che ci fa requisire dall'urgenza di quell'appello. La legge *non guarda in faccia nessuno*, mentre la *carità è la percezione acutissima del volto dell'altro*: è così difficile capire che c'è e ci sarà sempre bisogno di entrambe?

Chi ha a cuore la condizione dell'uomo dovrebbe riconoscere la fecondità di questa tensione, la necessità che ognuno dei due poli riconosca la propria insufficienza e parzialità. Pur muovendosi su piani differenti essi giocano la stessa partita contro la chiusura dell'individuo su se stesso. Da una parte e dall'altra si dovrebbe riconoscere che ci sono due idee di bontà: una che prende lo slancio da un appello verticale, e una legata al sentimento dell'obbligo giuridico nei riguardi di una comunità più vasta. Esse sono irrimediabilmente diverse e possono confliggere, ma la condizione dell'uomo, che vive tra cielo e terra, è così fragile da non potersi privare dell'una o dell'altra. Nessuna forma della bontà va ridotta all'altra: esse devono imparare a convivere. Occorre andare al di là delle interdizioni di principio, provengano esse dalla terra o dal cielo.