

Il problema del Bene

Abstract

Con l'avvio del processo di Norimberga, in Europa ha avuto inizio una lunga e dolorosa stagione di investigazione filosofica volta a definire la natura e le cause del Male: un'impresa che, d'altra parte, comporta l'obbligo di porsi il non meno urgente (e controverso) problema del Bene. In che cosa consiste quest'ultimo, nella sua realizzazione più pura? Come è possibile, nella pratica, dare vita ad una società giusta?

Etty Hillesum e Simone Weil sono due pensatrici chiave del pensiero etico novecentesco; sebbene la loro fama sia stata spesso offuscata, l'incisività, l'originalità e l'impatto emotivo delle loro riflessioni riverberano nell'eredità raccolta dalla filosofia politica contemporanea. Il presente saggio propone una lettura delle risposte che entrambe hanno dato sulla la natura del vero Bene, seguita da un confronto con le teorie altrettanto asistematiche, ma di stampo pragmatico e razionalista, sostenute da autori come Amartya Sen e Kwame Anthony Appiah, al fine di evidenziare pregi e aporie dei rispettivi approcci, di rilevare possibili punti di convergenza e di illustrare un quadro sintetico ma lucido delle sfide etico-umanitarie che restano da affrontare.

*«Dalla prima infanzia sino alla tomba qualcosa in fondo al cuore di ogni essere umano, nonostante tutta l'esperienza dei crimini compiuti, sofferti e osservati, si aspetta invincibilmente che gli venga fatto del bene e non del male».*¹

(Simone Weil)

Necessità

Quella di Simone Weil per la ricerca della vera giustizia è una vocazione precoce: emerge dalle sue riflessioni di studentessa immersa nella classicità greca e già intenta a conciliare una spiritualità cristiana con l'eredità culturale di democrazie pagane. Una prima, incisiva articolazione del problema del bene compare in un saggio che integra la problematica morale con i toni di un trattato di estetica: *Il bello e il bene*. Come definire questi due concetti, e quale relazione sussiste fra di essi?

Nell'arte, l'autentica bellezza è eterna, in quanto rappresentazione di un medesimo, immutabile principio o regola; essa, sottolinea Weil, non ha altro fine al di fuori di sé.² La bellezza, però, non si

¹ S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano, 2012, pp. 13

² «Il tempio mi conduce solamente verso di sé: non è regolato su nessun fine esistente o astratto che sia al di fuori; è regolato solo su se stesso e può essere confrontato solo con se stesso. Non si può neppure affermare che una parte serva da fine o da modello per l'insieme: ciascuna parte è ugualmente bella in rapporto al tempio e presa come simbolo del tempio intero, così come è sprovvista di ogni bellezza se considerata al di fuori del tempio. Il tempio nella sua interezza è fine e modello di se stesso nella sua interezza. Non richiede nulla: non dei fini, come abbiamo appena detto, e nemmeno delle cause», S. Weil, *Il bello e il bene* (1926), ed. Mimesis, Milano-Udine, 2013, pp. 12

manifesta solo in ciò che l'essere umano crea, ma anche (forse *soprattutto*) nel modo in cui egli agisce. Dunque, che cosa rende “bella” un'azione?

Il riferimento scelto da Weil consiste nel famoso dilemma di Alessandro Magno nel deserto: bere la poca acqua che uno dei soldati è riuscito a procurargli o condividere la sorte dei propri compagni soffrendo la sete? Nella scelta di rifiutare l'acqua sta la grandezza del comandante e del suo gesto. Infatti, l'azione *bella* è equiparabile ad una *cerimonia*: è rituale, insieme *ripetizione* e *invenzione*, poiché richiama la dimensione sociale dell'atto e della decisione di compierlo:

La bellezza dell'atto non è quindi solo in Alessandro. E in realtà anche il soldato che porta l'acqua e l'esercito che osserva rinunciano all'acqua. Ci rinunciano per Alessandro; Alessandro rinuncia per loro: ogni uomo è come le pietre del tempio, al contempo fine. È sufficiente che uno solo di loro aneli all'acqua e l'azione di gettarla via non sarà più possibile. Che cosa sarà cambiato, tuttavia? Nulla, se non l'accordo tra gli uomini. La bellezza dell'azione di Alessandro è, dunque, la stessa di quella di una cerimonia – si può dire che l'azione di Alessandro è cerimonia.³

Nutriti di un cinismo pragmatico, potremmo sospettare che la nobiltà d'animo del [comandante] altro non sia che un astuto espediente politico. D'altra parte, la cerimonia emerge dal connubio di convenzione ed artificio che sottende alla codifica dei significati e delle gerarchie culturali e sociali all'interno della comunità umana in cui viene celebrata. Weil precisa, però, che l'azione può definirsi bella, in questo senso “cerimoniale”, solo in quanto «contemplata e raccontata»: è uno *spettacolo* – è il mito dell'azione morale: di ciò che l'autrice definisce l'affermazione dell'uomo in quanto uomo. Qui, l'imperativo categorico kantiano assume la forma di un monologo interiore che ciascuno si trova a condurre di fronte all'immaginaria platea dell'intero genere umano, proiettato nel ruolo di coscienza, di unità di misura del comportamento individuale: «Adesso – immagina Weil – [...] Alessandro è solo, il suo esercito non è che un mito – *il mito dell'umanità in lui*. Egli deve scegliere tra essere animale o essere uomo. È poca cosa avere sete, ma è molto rifiutare di soddisfare la propria sete per non separarsi dagli uomini»⁴.

Presupponendo ed evocando questa umanità comune, l'azione morale è empatica; poiché si oppone ai vincoli della necessità rifiutando tanto la debolezza del slancio istintivo quanto la freddezza del calcolo utilitaristico, la morale può dirsi frutto di una libera scelta: Alessandro ha sete, rischia di morire insieme al resto dell'esercito, ed è precisamente il peso di questa consapevolezza a stabilire la profondità del suo sacrificio.

Nella visione di Weil, cedere all'istinto equivarrebbe a un peccato. Quello che l'azione morale richiede è che ciascuno di noi riconosca e, al contempo, respinga l'umano in nome di qualcosa che lo supera, sebbene non gli sia estraneo: Dio, l'eterno – Colui che è ragione e giustificazione dell'umanità, in quanto essa *partecipa* del divino.

Occorre [...] che ciascuno autoredima il proprio sé: *che salvi in sé lo Spirito di cui l'umanità esteriore è il mito*. Il sacrificio è l'accettazione del dolore, il rifiuto di obbedire all'animale in sé e la volontà di riscattare gli uomini sofferenti per mezzo della sofferenza scelta volontariamente. Ogni santo ha versato la sua acqua. Ogni santo ha rifiutato qualsiasi felicità che lo separasse dalle sofferenze del genere umano. *Il bene è dunque*

³ Ivi, pp. 23.

⁴ Ivi, pp. 26

*lo sradicarsi dalla propria individualità, cioè dalla propria animalità, per affermare la propria umanità, cioè l'essere partecipi di Dio.*⁵

L'empatia distingue l'essere umano dall'animale. Di fatto, l'autocoscienza si traduce nella consapevolezza della morte e del dolore: riconoscere la sofferenza dell'altro significa ammettere che costui è come me – che vive ed è una vita; eppure, perché non dovrei fargli del male, nonostante siamo entrambi umani, a meno che qualcosa non sancisca il valore e la bontà delle nostre singole esistenze? *L'umanità* non sembra essere in grado di difendersi e di legittimare la pretesa al rispetto, persino all'amore incondizionato, di cui tuttavia sente un insaziabile bisogno.

Weil si confronta con la dualità paradossale della condizione umana: creatura dotata di Spirito, situata in un mondo di imperfezione e d'incompletezza, di fatica e crudeltà inesplicabili, costretta ad una interminabile ricerca di Senso, sospinta dall'implacabile anelito verso l'infinito. Non mancano le analogie con le riflessioni di Blaise Pascal, la cui antropologia dipinse un'immagine angosciata del "mostro" che è l'essere umano, a metà fra il nulla e il tutto, a tratti grandioso e miserabile; come accennato, la sua tragedia è di essere imprigionato dalla necessità.

Weil sembra individuare due aspetti della medesima trappola: la necessità *naturale* e la necessità *sociale*. La prima si riferisce ai limiti della corporalità e mortalità dell'umano: per quanto assimilare la soddisfazione del proprio istinto di sopravvivenza ad un peccato suoni come una condanna troppo radicale, sarebbe difficile sostenere che un sorso d'acqua valga più dell'integrità della nostra anima, ammesso (ovviamente) che questa anima esista. Weil ne ha la certezza, e per il momento possiamo astenerci dall'obiettare. La sostanza è il sacrificio dell'uomo-animale: ripudiare se stessi per ritrovarsi, per entrare in contatto con ciò a cui dobbiamo il nostro essere, la nostra soggettività, la progettualità che ci costituisce sin dal principio.

In secondo luogo, arriviamo a misurarci con la presa che la dimensione sociale ha su ciascuno di noi. All'interno delle comunità umane, in assenza della legge morale, vige la logica della sopraffazione, secondo cui è lecito che il soggetto più forte domini sul più debole. Più avanti ci soffermeremo sulle conseguenze esistenziali e politiche di una simile violenza; per ora, ci accontentiamo di evidenziare come Weil dia l'impressione di contrapporre fermamente la "legge della forza" alla moralità. A tale riguardo, ci permettiamo di esplicitare una perplessità: avendo stabilito che il comportamento morale è libero, non siamo costretti ad ammettere la possibilità che l'individuo compia la scelta contraria? Di fronte alla debolezza altrui, possiamo schiacciare l'altro in difficoltà o soccorrerlo (per non parlare della libertà di ignorarlo, passare oltre e dimenticarcene). Weil dissolve ogni relativismo e non azzarda riferirsi al risultato della prima opzione come ad una moralità alternativa: la forza può essere associata solo alla crudeltà, a qualcosa che trascina l'umano nella polvere e lo condanna ad odiare se stesso senza potersi riscattare.

Crudeltà

Testimone diretta delle lotte intraprese dalla classe operaia negli anni '30 e della simultanea ascesa dei regimi totalitari europei, con la loro sconcertante doppia promessa di salvezza e distruzione, Simone Weil dimostra un'ammirevole sensibilità per il tema della guerra e degli effetti che la forza sortisce sull'anima di coloro che intrappola nel proprio "gioco". Essa supera l'umano, lo asservisce,

⁵ Ivi, pp. 27 (corsivo mio).

e persegue il solo obiettivo di auto-alimentarsi; paragonabile ad un marionettista di singolare astuzia e sadismo, inganna le creature che domina lasciando che si illudano di possederla: «L'anima umana [...] appare continuamente modificata dai suoi rapporti con la forza, trascinata, accecata dalla forza di cui *crede* di disporre, piegata sotto la costrizione della forza che subisce».

È innanzitutto nella guerra, dove l'orizzonte dell'avvenire viene sostituito dalla cupa soglia della morte imminente, che la forza esercita quello che Weil descrive come un effetto pietrificante:

La forza è ciò che fa di chiunque le è sottomesso una cosa. [...] La forza che uccide è una forma sommaria, grossolana della forza. Ben più varia nei suoi procedimenti, ben più sorprendente nei suoi effetti è l'altra forza, quella che non uccide; quella cioè che non uccide ancora. Sicuramente ucciderà, o forse ucciderà, oppure è soltanto sospesa sull'essere che a ogni momento può uccidere; in ogni caso *muta l'uomo in pietra*. Dal potere di trasformare un uomo in cosa facendolo morire deriva un altro potere, ben altrimenti prodigioso, quello di fare una cosa di un uomo che resta vivo. Egli è vivo, ha un'anima; tuttavia è una cosa. Strano essere, una cosa che ha un'anima; strano stato per l'anima.⁶

Qualora venga negata la sua umanità, l'anima perde tutto ed è condannata ad inaridirsi nella solitudine del dolore che germina nel solco della dignità annichilita. Se è vero che l'eterno valore della letteratura deriva dagli insegnamenti che i suoi lettori continuano a trarne, a dispetto del succedersi delle generazioni, l'immortalità dell'Iliade si deve alla saggezza che ha saputo esprimere sulla tragicità dell'uomo-pietra – su questa morte che, osserva Weil, si protrae per l'intera durata di una vita.⁷ Come può un individuo esistere come una cosa? La consapevolezza latente, seppur indebolita, di *essere* umano renderebbe insostenibile la crudeltà di una simile schiavitù, ma la vittima della forza è svuotata, espropriata di sé al punto di non riuscire né a compiangersi, né a ribellarsi.

D'altro canto, la sopraffazione del nemico non servirebbe a guarire l'anima. Come abbiamo anticipato, l'azione reificante della forza non risparmia neppure i vincitori; potenza e debolezza non sono mai assolute, poiché la ruota del Fato continua a girare, dando prova di una terrificante imparzialità: «A forza di essere cieco, il destino stabilisce una sorta di giustizia, cieca anch'essa, che punisce gli uomini armati con la pena del taglione; [...] Che tutti siano destinati, nascendo, a subire la violenza, è una verità a cui l'imperio delle circostanze chiude gli spiriti degli uomini».⁸ Per il solo fatto di essere schierati lungo un fronte, si diventa oggetti in balia di un potere che non possiamo comprendere e, di conseguenza, sperare di manipolare efficacemente a nostro vantaggio. Perciò, ogni vittoria è temporanea, inconsistente – già inizia a mutare in una sconfitta, a causa dell'irriducibile estraneità della forza. A prevalere è la paradossale (in)giustizia della necessità; se la guerra è capace di portare una qualche forma di equità fra le sorti umane, si tratta del macabro equilibrio della sopraffazione reciproca.

I campi di battaglia sono pervasi dall'assenza. Affiora alla mente una constatazione di Daniel Pennac:

A rifletterci bene, è sempre alla prima persona singolare che si muore davvero. I giovani che senza paura partono per le crociate guerriere mandano sui campi di battaglia solo la loro terza persona. A Berlino! Nach Paris! Allah Akhbar! Mandano l'entusiasmo a morire al posto loro, un terzo imbottito di una carne che essi

⁶ S. Weil, *L'Iliade, o il poema della forza*, in *La rivelazione greca*, a cura di G. Gaeta, Adelphi Edizioni, Milano, 2014, pp. 33-5

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 37-38

⁸ *Ivi*, pp. 42

non sanno essere la loro. Muoiono nell'ignoranza di se stessi, con la loro prima persona rubata da idee contorte.⁹

Il nemico non c'è, il soldato stesso non realizza di esser(c)ì, non si rende conto del rischio che corre e non sa immaginare l'entità degli orrori a cui sta per assistere; si gioca, appunto, immersi nel torpore di uno straniamento fatale. Tuttavia, l'illusione di invulnerabilità non può durare a lungo, e qualcosa nel profondo dell'essere umano si spezza:

Il pericolo è allora un'astrazione, le vite distrutte sono come giocattoli rotti da un bambino e altrettanto insignificanti; l'eroismo è una posa teatrale, e macchiato di vanteria. [...] Viene un giorno in cui la paura, la sconfitta, la morte dei compagni diletta fanno piegare l'anima del combattente sotto la necessità. Allora la guerra cessa di essere un gioco o un sogno; il guerriero capisce infine che esiste realmente. È una realtà dura, infinitamente troppo dura per poter essere sopportata, poiché racchiude la morte. [...] l'anima si mutila di ogni aspirazione, perché il pensiero non può viaggiare nel tempo senza passare per la morte.¹⁰

Si può perdere se stessi in molti modi. La rinuncia ad una progettualità autonoma non è esclusivamente il *risultato* del coinvolgimento diretto nel conflitto: le interminabili contrapposizioni cui si assiste da un angolo all'altro del mondo, in ogni tempo, nascono ed acquistano vigore instillando nei propri martiri la convinzione di star proteggendo un bene indiscutibilmente prezioso; ma l'influenza della collettività può offuscare il giudizio dei singoli individui circa l'autentico valore delle cose. Weil muove una critica veemente alla "mentalità di massa": i crimini più efferati e disumanizzanti, di norma, sono perpetrati in gruppo – le carneficine di cui si macchiarono i governi fascisti, in nome di ideali razzisti ed imperialisti, ne furono la triste e sufficiente prova; Auschwitz sarebbe diventata l'emblema del fallimento della ragione umana. Weil diffida dell'identificazione del volere del singolo con la volontà generale: se si vogliono distinguere il bene e il male, ciascuno deve applicare il proprio giudizio riappropriandosi della libertà che, in quanto umano, gli pertiene. Il bene consiste, allora, nel rifiuto della forza – di questa *necessità sociale* che vessa lo Spirito e sovverte le proporzioni.¹¹ Sarebbe però un errore tacciare Weil di individualismo, se non addirittura di particolarismo: è ben lungi dal supporre che un soggetto possa essere isolato dal proprio contesto; al contrario, l'enfasi del suo discorso non va a posarsi sulla singolarità (né tantomeno, come vedremo, sulla *persona*), ma sulla conservazione dell'apertura empatica *verso* e *per* l'altro, chiunque egli sia – un'apertura che, passando per il *sentimento* di una condivisa *miseria umana*, si traduce in *amore*, la condizione e il rifugio ultimo della giustizia.

«Tutto ciò che, nell'intimo dell'anima e nelle relazioni umane, sfugge all'imperio della forza è amato, ma amato dolorosamente, a causa del pericolo di distruzione continuamente sospeso»¹²: un'affermazione che costituisce un poetico antecedente della tesi di Paul Ricoeur, secondo cui il riconoscimento della dignità altrui inizia dalla constatazione che egli o ella, come me, è un agente, e che entrambi, nel pianificare e vivere la nostra esistenza, rischiamo di farci reciprocamente del

⁹ D. Pennac., *La prosivendola*, Feltrinelli, Milano, 1993, pp. 37

¹⁰ Weil, *L'Iliade, o il poema della forza*, pp. 50-1

¹¹ Cfr. Weil, *La persona e il sacro*, pp. 54: «La subordinazione della persona al collettivo è nella natura delle cose come quella del grammo al chilogrammo su una bilancia. Ma una bilancia può essere tale che il chilogrammo ceda al grammo. Basta che uno dei bracci sia più di mille volte più lungo dell'altro. La legge dell'equilibrio supera ampiamente la disuguaglianza dei pesi. Ma il peso inferiore non vincerà mai il peso superiore senza una relazione tra di loro dove sia cristallizzata la legge dell'equilibrio.»

¹² Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, pp. 60

male, qualora il potere-di-fare dell'uno sconfini nel potere (esercitato) sull'altro.¹³ L'amore per il prossimo si direbbe destinato ad un perpetuo, abissale stato di fragilità, e tanto più precario doveva apparire dopo lo scoppio della seconda guerra mondiale e con l'inasprirsi delle persecuzioni antisemite in tutta l'Europa continentale; ciononostante – o proprio perché la parola “amore” stava assumendo un'inconsistenza spettrale – Weil mantenne una fede tenace nella passione umana per il Bene. In questo, non si trovò isolata: sul finire dell'estate del 1943, Etty Hillesum – sotto il cielo sempre più cupo della brughiera, intenta a cercare un cantuccio appartato e silenzioso dove scrivere, in mezzo a baracche sovraffollate circondate da lupini violacei e filo spinato – confessò a Christine van Nooten in una lettera:

Molti qui sentono languire il proprio amore per l'umanità, perché questo amore non è nutrito dall'esterno. Dicono che la gente di Westerbork non ti offre molte occasioni di amarla. Qualcuno ha detto: «la massa è un orribile mostro, i singoli individui fanno compassione». Ma ho dovuto ripetutamente constatare in me stessa che non esiste alcun nesso causale fra il comportamento delle persone e l'amore che si prova per loro. Questo amore è come un ardore elementare che alimenta la vita.¹⁴

Come si riesce a provare un tale amore? Quale significato dare al calore di un gesto d'affetto e di compassione, quando si è consegnati ad un'angoscia oceanica e il dolore avvelena persino l'aria che si respira?

Empatia

Per Weil, accogliere dentro di sé il sentimento d'amore corrisponde ad accogliere Dio; Costui, dopo la Creazione, avrebbe donato all'essere umano la libertà *ritirandosi* dal mondo. La possibilità del male, dunque, ha origine dall'assenza di Dio; perciò, affinché si compia il bene bisogna reintrodurre il divino, lasciargli spazio: al grido disperato degli sventurati si risponde con «parole che esprimano il bene puro», o la *verità*, grazie a cui l'anima afflitta e pietrificata possa ricordare se stessa.

Qualcosa, nell'essere umano, chiede di essere amato e protetto, ed è sacro – è *il sacro* per definizione, scaturito dalla fonte del bene e del vero; Weil lo chiama *l'impersonale*, una denominazione tanto più sorprendente perché rilevata in un testo che introduce la propria argomentazione affermando che: «Ciò che mi è sacro [nell'uomo] non è né la sua persona né la persona umana che è in lui. È lui. Lui nella sua interezza. Braccia, occhi, pensieri, tutto. Non arrecherei offesa a niente di tutto questo senza infiniti scrupoli».¹⁵ Come giustificare l'oscillazione dal valore dell'individuo nella sua interezza all'impersonalità? Per quale ragione isolare entrambe queste “figure” umane dalla loro *persona*?

È difficile stabilire se la contraddizione sia apparente o effettiva, se necessiti una risoluzione o se conciliare i due termini comporterebbe un irreparabile depauperamento del suo potenziale provocatorio. Forse – ma ci rendiamo conto che qualunque interpretazione dovrà rassegnarsi ai propri limiti – Weil intende suggerire che ciascuno di noi è sacro *perché può amare*, perché può riconoscersi come Spirito e vivere consapevolmente il rapporto fra sé e il Dio cui deve la capacità di

¹³ P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), Jaka Book, Milano, 2014, «Il potere-su, innestato sulla dissimmetria iniziale fra ciò che l'uno fa e ciò che viene fatto all'altro – in altri termini, ciò che quest'altro subisce – può essere ritenuto come l'occasione per eccellenza del male di violenza», pp. 321

¹⁴ E. Hillesum, *Lettere 1942-1943*, Adelphi Edizioni, Milano, 1990, pp. 114-5

¹⁵ Weil, *La persona e il sacro*, pp. 11-12

provare quell'amore; può svuotarsi del proprio ego, avendo colto nell'altro come in se stesso il miracolo ambivalente della creatura umana: «Ognuno di quelli che sono penetrati nella sfera dell'impersonale vi incontra una responsabilità verso tutti gli esseri umani: quella di proteggere in loro non la persona, ma tutto ciò che la persona racchiude di fragili possibilità di passaggio nell'impersonale». ¹⁶ Si ritorna all'ideale del rifiuto di sé, dell'auto-annientamento in vista di una verità che saremo in grado di ricevere solo a patto di aver prima aperto un vuoto dentro di noi: « *In me non vi è nulla che io non possa perdere* ». [...] Pensare questo con tutta l'anima significa sperimentare il nulla» ¹⁷.

Il sacrificio di sé in quanto essere terreno sarebbe quindi poca cosa, se compiuto per autentica vocazione morale; ciò che davvero conta non è la sofferenza della privazione, ma il ricongiungersi dell'anima con la dimensione trascendente della bontà assoluta: niente di più rassicurante, supponiamo, per chi ha ricevuto il dono della Fede; ma per coloro che non hanno la fortuna di Credere – o che dubitano della totale benevolenza di Dio – la questione sarà ben lontana dall'aver esaurito la propria carica problematica.

Uno dei punti salienti de *La persona e il sacro* è appunto la critica della nozione giuridica di "persona", confinata – insieme a "democrazia" e "diritto" – entro gli angusti confini di quella che l'autrice designa come «la regione media dei valori» ¹⁸, di per sé insufficiente a realizzare il potenziale del soggetto-in-quanto-Spirito, ad aiutarlo a riempire quel doloroso vuoto di compassione e grazia, in nome dell'altro e di Dio. La fredda logica del diritto, in particolare, pretenderebbe di assimilare il compimento della felicità umana con l'acquisizione progressiva di privilegi, mettendo in competizione individui e fazioni per il riconoscimento esclusivo (e selettivo) da parte delle istituzioni. Secondo Weil, ciò comporterebbe uno smarrimento del vero ed unico senso in cui si debba concepire la giustizia: nei termini di «un eccesso di amore, estremo ed assurdo». Anche qualora legittimato dalle campagne elettorali e dal voto, il potere ci co-stringe in una morsa disumanizzante.

L'analisi di Weil ha innanzitutto il pregio di mettere in questione le risposte che la teoria politica contemporanea ha dato (e continua a dare) all'interrogativo: "che cosa dobbiamo all'umanità?" – che cosa vogliamo scaturisca dai nostri incontri ed interazioni reciproche? I movimenti per la giustizia sociale leggervi, al contempo, un avvertimento e una linea guida essenziali per un attivismo efficace, critico ed auto-consapevole: quando si *combatte* (il linguaggio della lotta non perde la propria tonalità nefasta) per ottenere uguali diritti, è saggio domandarsi in che cosa consistano tali diritti, e se quella che si finisce per rivendicare non sia piuttosto una fetta altrettanto ampia di potere su gruppi ancora più emarginati e sfruttati. Tuttavia, se l'astrazione del concetto di "persona" ne compromette la capacità di promuovere il rispetto per il valore di *questa* singola vita, in tutta la sua complessità e potenzialità inespressa, il progetto delineato dall'autrice rischia di piombare a sua volta nell'inconsistenza: quelle fantomatiche «istituzioni superiori» ¹⁹, che ella si augura sapranno un giorno accompagnarci lungo la strada che porta al Bene e alla Verità, si rivelano indescrivibili, difficili persino da immaginare; la loro evanescenza le situa ad una distanza

¹⁶ Ivi, pp. 22

¹⁷ Ivi, pp. 43 (corsivo mio)

¹⁸ Cfr. ivi, pp.36

¹⁹ Cfr. Weil, *La persona e il sacro*, «Sopra le istituzioni destinate a proteggere il diritto, le persone, le libertà democratiche, bisogna inventarne altre destinate a discernere e ad abolire tutto ciò che, nella vita contemporanea, schiaccia le anime sotto il peso dell'ingiustizia, della menzogna e della bruttezza. Bisogna inventarle, perché sono sconosciute, ed è impossibile dubitare che siano indispensabili», pp. 55

scoraggiante rispetto a noi: emanano una luce offuscata e non se ne avverte il calore, eccetto in sogno.

Giustizia

The Idea of Justice può definirsi un compendio delle riflessioni che Amartya Sen ha dedicato agli ambiti della filosofia morale e della prassi socio-politica. Per quanto concerne i temi affrontati fin qui, la rilevanza del testo consta nella critica mossa alla ricerca della giustizia *trascendentale*; di contro, la tesi centrale enunciata dall'autore sostiene che «l'identificazione di assetti sociali completamente giusti non è né necessaria né sufficiente»²⁰.

In primo luogo, Sen individua il problema della *perseguibilità* dell'approccio trascendentale: raggiungere un accordo circa la natura di una società perfettamente giusta, sebbene rappresenti un progetto teoretico di singolare ambizione e fascino, risulta spesso impossibile nella pratica. Il tentativo di giungere all'approvazione unanime dell'unico desiderabile assetto di valori e regole morali, che ci si aspetta possa emergere dalle nostre analisi e dibattiti, risulterà deludente nel migliore dei casi e nocivo nel peggiore; di fatto, «per approdare a conclusioni utili e salde circa il da farsi, non è affatto indispensabile ridurre arbitrariamente una molteplicità di posizioni tra loro in potenziale conflitto a una sola, eliminando tutti ogni altri criteri di valutazione»²¹, perché i suddetti criteri di scelta di ciò che è bene, pur variando da un contesto particolare all'altro, possono superare con uguale successo il vaglio dell'indagine razionale.

In secondo luogo, Sen pone la questione in termini di *superfluità*: la formulazione di un ideale massimo di giustizia – ammesso che sia possibile – può davvero guidare il nostro agire morale nella dimensione quotidiana? Si direbbe di no; stabilire quali principi ed istituzioni dovrebbero regolare l'utopia che abbiamo immaginato non ci aiuterà a decidere fra le opzioni che possiamo realisticamente pensare di mettere in atto nelle società esistenti, essendo impossibile dedurre una gerarchia comparativa univoca.

L'assolutezza di ciò che è trascendentalmente corretto – contrapposta alla relatività delle nozioni di “meglio” e di “optimum” – può anche avere una fondata ragion d'essere [...]. Ma, evidentemente, non ha alcuna utilità nelle analisi comparative in materia di giustizia, e perciò nella scelta tra politiche alternative [...]: per accertare l'ingiustizia non serve l'identificazione dell'“unica società giusta”, dato che un riconoscimento univoco dell'inadeguatezza di una società segnata, poniamo dal problema della fame su vasta scala, dall'analfabetismo diffuso o da gravi lacune nell'assistenza sanitaria, è compatibile con una pluralità di assetti sociali ritenuti perfettamente giusti sotto altri aspetti.²²

Si rimane toccati dalla radicalità di Simone Weil, quando ella afferma che «ogni ricchezza è miseria di fronte alle perfezioni», e che «ciò che, essendo indispensabile al bene, è impossibile per natura, è sempre possibile in modo sovranaturale. [...] In tutti i problemi strazianti dell'esistenza umana c'è da scegliere soltanto tra il bene sovranaturale e il male»²³; tuttavia, non è con la perfezione che ciascuno di noi si misura di giorno in giorno, ma con l'approssimazione, con l'incertezza, con la precarietà di quelli che – in retrospettiva o nel momento stesso in cui si prova ad applicarli –

²⁰ A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano, 2014, pp. 31 (corsivo mio)

²¹ Ivi, pp. 20

²² Ivi, pp. 111-2

²³ Weil, *La persona e il sacro*, pp. 35-6

somigliano più a rattoppi che a soluzioni; peraltro, millenni di evoluzione e progresso tecnico lasciano supporre che continueremo ad avanzare “per frustrazioni ed errori”. Tenendo presente questo scenario, si capisce perché Sen suggerisca di sostituire l’approccio trascendentale con uno comparativo, imperniato sulla cosiddetta *teoria della scelta sociale*: «Ciò di cui abbiamo bisogno – controbatte il filosofo-economista – è [...] un accordo, basato su una riflessione pubblica, sul valore di scelte alternative effettivamente realizzabili»²⁴; se si vogliono creare ed offrire opportunità reali anche alle fasce più vulnerabili della popolazione mondiale, si dovrà «spostare l’attenzione dai “beni primari” – o, potremmo traslare noi, dall’idea del Bene sovranaturale perfetto – alle *capacità effettive*».²⁵ Nello specifico, l’approccio comparativo permette di non sottovalutare i limiti circostanziali cui la libertà umana va incontro e il modo in cui essi influiscono sulla nostra capacità di prestare fede agli obiettivi prefissati, nonché alle responsabilità che da questi dipendono; inoltre, fornisce gli strumenti critici per cimentarsi in un’interpretazione esauriente della realtà concreta.

Dire tutto ciò non equivale necessariamente ad asserire che la tensione verso l’idealità meriti di essere screditata o messa da parte – storia, psicologia e filosofia sembrano avvalorare l’ipotesi che non saremo mai in grado di rinunciare alla promessa dell’infinito; ma, per quanto la passione trascendentale sappia indirizzare le nostre menti verso forme di creatività inedite ed orizzonti di conoscenza sempre più vasti, renderla il punto focale dell’azione morale e dell’impegno cooperativo potrebbe reintrodurre l’ingiustizia che ci eravamo illusi di debellare. A questo proposito, sarà opportuno soffermarci sulle osservazioni di un altro filosofo morale contemporaneo: Kwame Anthony Appiah.

Su di un aspetto, almeno, lui e Weil potrebbero convenire: l’ambiguità insita nella nozione di “diritti umani”. Davvero ci aspettiamo che una legge – anonimo e disinteressato inchiostro su carta – possa rivendicare l’autorità di sancire qualcosa di basilare e indispensabile come la dignità personale? Al contempo, sarà mai sufficiente dichiarare l’intenzione di proteggere un certo bene o valore per garantire che esso non sia violato?²⁶

Eppure, in linea con le posizioni di Sen, non solo Appiah dubita che si possa raggiungere un accordo sui fondamenti ultimi dell’amore e del dialogo fra soggetti e culture, ma nega esplicitamente che ce ne sia bisogno. La sua etica pragmatica è ben esemplificata dai seguenti passaggi:

The substance of [human] rights will indeed be always contested and interpreted, but that doesn’t mean they aren’t useful instruments for drawing attention to the many ways in which people are brutal to one another. [...] the reason why we do not need to ground human rights in any particular metaphysics is that many of them are already grounded in many metaphysics and can already derive sustenance from those many sources.²⁷

²⁴ Sen, *L’idea di giustizia*, pp. 32

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 72

²⁶ Cfr. Appiah, A., *The Ethics of Identity*, pp. 261: «To say, [...], that everyone has a right to education (to be compulsory through elementary school), and that higher education shall be equally available to all, according to merit, and that everyone has the right to ample food, clothing, medical care, and social services is to say—what? That these are terribly important things. And so they are. To say these things shouldn’t be called rights isn’t to say they’re less important than rights; often they’re *more* important. But they aren’t things that an impoverished state, however well meaning, can simply provide. Unlike, say, a prohibition on torture, their realization depends on resources, not just on political will; they cannot simply be decreed.»

²⁷ *Ivi*, pp. 264-5

Da una parte, il “diritto” risente di quel distacco inumano denunciato da Weil, ma è quanto di meglio e di più efficace siamo riusciti a sviluppare fino ad ora; per molti individui, rappresenta l’unica speranza di emancipazione e salvezza disponibile. Siamo dunque chiamati a fare del nostro meglio con gli strumenti di cui disponiamo a livello attuale e concreto. Dall’altra parte, precipitiamo nuovamente in un dilemma morale: quali sono le implicazioni di un riconoscimento e rispetto reciproci propugnati sulla base di un assetto metafisico a cui l’altro potrebbe rifiutarsi di assentire? Ogni società avrà, sì, elaborato una propria idea del divino, ma non tutte accetterebbero la caratterizzazione cristiana – per essere ancora più precisi, nuovo testamentaria – di un Dio-persona misericordioso e onnipotente. Ciascuno può addurre motivazioni diverse per amare il prossimo e l’umanità in generale, ma non è detto che designarne una come *vera*, specie nel contesto di una discussione pubblica, sortisca effetti pacificanti.

Dal canto suo, Appiah propone un completo ripensamento del problema:

I want to suggest that there was something wrong with the original picture of how dialogue should be grounded. It was based on the idea that we must find points of agreement at the level of principles: here is human nature; here is what human nature dictates. What we learn from efforts at actual intercultural dialogue – what we learn from travel, but also from poems or novels or films from other places – is that we can identify points of agreement that are much more local and contingent than this. *We can agree, in fact, with many moments of judgment, even if we do not share the framework within which those judgments are made, even if we cannot identify a framework, even if there are no principles articulated at all.*²⁸

Le ragioni per essere cauti nel legittimare un’azione morale non sono meramente pragmatiche; semplificare i processi argomentativi e decisionali non è tanto importante quanto astenersi dal perpetrare ulteriori crudeltà, sia pure a danno di coloro che riteniamo immorali (o a-morali).

Subito dopo aver sostenuto che la guarigione dell’anima dilaniata di chi subisce il male può avvenire solo «dando loro da bere del bene perfettamente puro», per placarne la sete di bontà, di giustizia e d’amore, Weil trae delle discutibili conclusioni circa il trattamento da riservare a chi, per controparte, *infligge* il male:

Quelli che sono diventati tanto estranei al bene da cercare di spargere il male intorno a loro, non possono reintegrare il bene che infliggendo del male. Bisogna infliggergliene fino a che si svegli anche in fondo a loro quella voce perfettamente innocente che dice con stupore: “Perché mi viene fatto del male?” Bisogna che questa parte innocente dell’anima del criminale riceva nutrimento e che cresca, fino a costituirsi in tribunale all’interno dell’anima, per giudicare i crimini passati, per condannarli, e in seguito, con l’aiuto della grazia, per perdonarli. L’operazione del castigo è allora compiuta; il colpevole è reintegrato nel bene, e deve essere pubblicamente e solennemente reintegrato nella città.

Il castigo non è altro che questo. Perfino la pena capitale, benché escluda la reintegrazione nella città nel senso letterale, non dev’essere altro. Il castigo è unicamente un procedimento per procurare del bene puro a chi non lo desidera; l’arte di punire è l’arte di svegliare nei criminali il desiderio del bene puro grazie al dolore o anche alla morte.

Gli impulsi egoistici e le debolezze fanno parte della natura umana, “arrendersi” ad essi non ci allontana dalla presunta *autenticità* del nostro essere. Persino la crudeltà ci appartiene, per quanto indesiderabile e sconvolgente nelle sue conseguenze; su queste ultime, d’altronde, non abbiamo un controllo incondizionato: nella gran parte dei casi, è impossibile prevedere quali risvolti avranno le

²⁸ Ivi, pp. 253 (corsivo mio)

nostre azioni. Punire chi commette un atto malvagio appare sensato e giusto, ma si tratterà pur sempre di una retribuzione – per non dire *rivalsa*. Sarà davvero ciò di cui l'altro ha bisogno? Come possiamo sapere che quel desiderio di essere protetto sia sopito al punto da richiedere uno stimolo così doloroso per risvegliarsi? Punire *come*, poi? Il sistema carcerario non ha dato prova di ridurre la propensione al crimine di coloro che vi hanno avuto a che fare, almeno non su ampia scala, e la pena di morte si è dimostrata un deterrente ancor meno efficace. Il male procurato ad un criminale – a chi, stando ai criteri che abbiamo scelto di adottare, lo merita – infliggerebbe forse una ferita meno profonda alle nostre anime? Ci renderebbe meno colpevoli? Ne varrebbe la pena, in nome del Bene supremo?

Ogni santo, è vero, ha versato dell'acqua; non è detto che da quel gesto sia germogliato qualcosa di buono e (perché no?) utile per il genere umano, o anche solo per una comunità molto ristretta di individui. Resta un esempio ammirevole di forza interiore, una possibilità di connessione empatica nel sacrificio, nell'esperienza della vulnerabilità; ma non si può escludere che controparte di carne ed ossa di quella “platea interiore” cui la rinuncia è stata dedicata avrebbe chiesto al santo di compiere per loro un atto diverso – di abbandonare l'ascesi, magari, e di chiedere almeno ad uno fra loro: “di che cosa hai bisogno? Cosa posso fare per te, qui, in questo momento, con i (pochi) mezzi di cui dispongo?”.

Riconoscere i limiti tanto della teoria quanto della prassi morale non è solo questione di ammettere, come indica Amartya Sen, l'incongruenza fra comportamenti possibili e principi concordati: si tratta, innanzitutto, di confrontarsi con l'ambiguità della relazione dicotomica fra empatia e crudeltà. Niente disgiunge Weil quanto l'aggressività umana e la violenza mediante cui si instaura la famigerata “legge del più forte”; sebbene costretta ad ammettere che la storia di qualunque civiltà a noi nota si sviluppa lungo una successione di soprusi ed eccidi, accettarlo le costa un'immensa fatica. Al di là dell'indignazione e dell'incredulità, però, dobbiamo renderci conto che riusciamo a compiere il bene proprio perché consapevoli che, in alternativa, avremmo potuto compiere il male. Si può azzardare un passo ulteriore: forse, l'intensità e la potenzialità edificante dell'empatia dipende dalla nostra capacità di venire a patti con le nostre pulsioni più distruttive; di comprendere che, nonostante si agisca con le migliori intenzioni, incorriamo sempre nel rischio di causare dolore a qualcuno, senza saperne mai il nome o conoscerne il viso, e di assumersi la responsabilità di questa perturbante realizzazione.

La morte di Simone Weil, avvenuta nell'agosto del '43 in Inghilterra, fu in sé una forma di immolazione – a dispetto delle incongruenze di un pensiero volutamente asistemico e prematuramente interrotto, il rifiuto di cibo e guarigione per condividere la sofferenza, la fame e, da ultimo, il destino delle vittime della guerra testimonia una irreprensibile coerenza d'azione; forse, una revisione ed attenta limatura delle più o meno evidenti contraddizioni fra le sue idee non era altrettanto essenziale, per l'autrice, quanto il sentimento che pervadeva la sua produzione intellettuale, il suo attivismo politico e la sua pratica spirituale, a costo di morire pur di mantenerlo vivo.

Nel settembre dello stesso anno, Etty Hillesum scrisse la sua ultima lettera: una cartolina, indirizzata all'amica Christien, gettata dal treno che l'avrebbe condotta da Westerbork ad Auschwitz; «apro a caso la Bibbia – annota Hillesum – e trovo questo: “Il Signore è il mio alto ricetta”»: Egli è salvezza e dimora dello Spirito, il suo approdo nel corso e al termine delle difficoltà.

Tuttavia, l'uomo non è e non può essere Dio: per quanto scandalo suscitati in noi, le nostre utopie e ideali non giungeranno mai a piena realizzazione e il Bene puro, ogni volta, verrà tradito; paradossalmente, inseguire una perfezione sovrumana – e disumana – si tramuta in un limite, nella paralisi dell'inattuabile, qualora cerchiamo di rispondere alla domanda: “che cosa possiamo fare?”. Il compromesso non deve equivalere ad una resa.

La visione di Hillesum trabocca di speranza nonostante il filo spinato, le malattie e le deportazioni notturne:

A volte penso che ogni situazione, buona o cattiva, possa arricchire l'uomo di nuove prospettive. E se noi abbandoniamo al loro destino i duri fatti che dobbiamo irrevocabilmente affrontare – se non li ospitiamo nelle nostre teste e nei nostri cuori, per farli decantare e diventare fattori di crescita e di comprensione –, allora non siamo una generazione vitale.

[...] se sapremo offrire al mondo impoverito del dopoguerra nient'altro che i nostri corpi salvati a ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione –, allora non basterà.²⁹

Ciò che davvero ci dobbiamo a vicenda è di preservare quel desiderio d'amore, quella determinazione a resistere all'orrore, all'odio e all'isolamento: «Noi stessi ce ne rendiamo veramente conto: siamo stati marchiati dal dolore, per sempre. Eppure la vita è meravigliosamente buona nella sua inesplicabile profondità, [...] – devo tornare sempre su questo punto. E se solo facciamo in modo che, malgrado tutto, Dio sia al sicuro nelle nostre mani [...]»³⁰. Come Dio è il rifugio dell'anima, così l'anima – l'essere umano – può custodire e proteggere Dio, qualunque cosa rappresenti; d'altra parte, la fiducia nell'umanità è già un atto di fede, a prescindere dal suo fondamento – o dalla totale assenza di esso, poiché l'umano andrà amato e perdonato nonostante (o anche per) ciò che non sarà in grado di conseguire, i suoi continui fallimenti, la sua impossibilità di afferrare e penetrare l'infinito.

Da un lato, non bisogna perdere di vista ciò che si può concretamente fare in un determinato contesto, con i mezzi che le circostanze ci hanno messo a disposizione; Sen e Appiah sottolineano l'importanza di riconoscere il valore e l'influenza dei sentimenti di affinità e di appartenenza, l'entità della nostra dipendenza dalla società (o delle società al plurale) in cui siamo nati e cresciuti; come la parzialità e condizionalità dei nostri affetti e relazioni contribuiscano a plasmare il nostro concetto di identità, di progetto di vita, persino di libertà; quanto siano ambivalenti e sfumati i contorni di crudeltà ed empatia. Dall'altro, Weil aveva intuito che gli esseri umani hanno bisogno di qualcosa di più della politica, nella sua accezione procedurale, delle istituzioni e della loro burocrazia, della comunità immaginata; per quanto indispensabili, necessitano il calore di un riconoscimento faccia a faccia, un incontro di sguardi, un affetto coinvolgente che chiuda la distanza del “rispetto per la persona”, un contatto dal profondo impatto emotivo.

Non possiamo salvare il mondo da soli; eppure c'è un senso dell'esistenza a cui possiamo attingere solo nel silenzio apparente dell'interiorità. Esiste una giustizia che si può realizzare solo in un istante, se mai si realizza – in una promessa, sia pure segreta, ma di una trascendente sincerità. Non dovremo necessariamente scegliere fra l'approccio pragmatico e quello trascendentale-idealistico: il maggiore potenziale scaturisce, a nostro avviso, nell'instancabile dialogo fra i due metodi, fra gli autori più rappresentativi delle rispettive linee di pensiero, i loro interpreti e i loro critici.

²⁹ Hillesum, *Lettere 1942-1943*, pp. 44-5

³⁰ Ivi, pp. 148