

Carmelo Vigna

Politica e speranza



editrice petite plaisance

CARMELO VIGNA,
Politica e speranza
[pubblicato su *Koinè*, Periodico culturale – Anno XVI – Gennaio-Giugno 2009 –
Direttore responsabile: Carmine Fiorillo – Direttori: Luca Grecchi, Diego Fusaro], pp. 11.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2010



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

CARMELO VIGNA

Politica e speranza

I.

Che cosa si può sperare *in* politica? Questa pare la domanda. Oppure: Che cosa si può sperare *dalla* politica? Diversa domanda. Oppure: si può sperare *senza* la politica? Domanda ancora diversa. Per lo più si dispera della politica. Tutti siamo convinti che la politica sia fonte permanente di conflitti, di corruzione, di menzogne. Allora, come trovare risposte?

II.

Forse cominciando col porre un'altra domanda. Cioè chiedendo: che cosa noi solitamente intendiamo, quando diciamo di sperare in qualcosa o in qualcuno? Noi speriamo, vien subito da pensare, quando abbiamo in vista un compito arduo, cioè un compito percepito come troppo alto rispetto alle forze di cui disponiamo. "Spero di riacquistare la salute", lo si dice quando si teme della malattia come situazione non del tutto sotto controllo. "Speriamo solo in un miracolo", si usa dire quando la situazione è proprio sfuggita di mano. Questo significa, intanto, che la speranza è una virtù solidale con un'altra virtù: il coraggio. Il coraggio è, infatti, la capacità di far fronte a ciò che è temibile e un compito arduo a noi appare solitamente anche come una cosa temibile. Temiamo, almeno, di non farcela.

III.

Ci vuole coraggio per sperare. Ebbene, se il coraggio è in qualche modo il presupposto della speranza come virtù dell'animo, accenniamone almeno brevemente, anche per segnare la differenza tra le due virtù sorelle. E ricordiamo che per gli antichi e i medievali, il coraggio era una delle virtù "cardinali". Riservata ai maschi, come ci lascia avvertire il linguaggio. I greci, infatti, chiamavano il coraggio *andreia* (*aner* è l'uomo maschio; coraggio, quindi, come virilità); i latini non erano da meno: il coraggio era la *virtus*, dove, oltre al rimando al maschio (*vir*), si può leggere una sorta di privilegiamento del coraggio sulle altre virtù, visto che il termine *virtus* indicava ogni altra nobile qualità dell'uomo. Indubbiamente, negli antichi greci e romani si coglie una certa inclinazione a riservare il coraggio alle forme di vita militare e civile. Soprattutto militare. E si capisce. Bisogna tener conto che a quei tempi la vita era esposta a mille pericoli e che le guerre erano endemiche. Il coraggio di andare in battaglia era dunque richiesto in modo presso che permanente ed era, naturalmente,

appannaggio maschile¹. Oggi noi conveniamo sul fatto che il coraggio è virtù che riguarda ogni essere umano, uomo o donna che sia. E un segno chiaro dell'evoluzione del costume è l'attribuzione odierna del titolo di "madre coraggio" alle donne che dimostrano la loro forza d'animo nel rivendicare libertà per i propri figli, o nell'invocare la condanna dei potenti di turno che li hanno incarcerati o uccisi.

IV.

È in certo modo singolare che il coraggio sia considerato tradizionalmente una virtù pagana e che la speranza nomini piuttosto, di primo acchito, una virtù cristiana. Una delle virtù "teologiche", come si sa. Anche qui, una ragione si può indicare, e aiuta a capire la differenza tra speranza e coraggio. La speranza non è rivolta propriamente al temibile, ma all'arduo e al difficile e la tradizione cristiana guarda alla vita degli uomini come più esposta al difficile che al temibile. Non è la paura del pericolo – pietra d'inciampo del pagano – che incombe sulla quotidianità dell'esistenza, per un cristiano, ma la paura di non riuscire a far fronte al compito di fuggire il male e seguire il bene. La battaglia dello spirito contro il male, compito permanente del cristiano, non si trova che raramente dinanzi agli occhi uno spettacolo spaventoso e mortale; per lo più lo spettacolo del male è, invece, cattivante e seducente e lottare contro la tentazione richiede non di star fermi e impavidi, a costo di rimetterci la vita, ma di muoversi fermamente dalla parte di ciò che è buono e giusto, preferendolo al cattivo e all'ingiusto; richiede discernimento che smascheri il bene apparente e onori solo il bene reale; richiede una straordinaria lucidità di sguardo. Più che parare il colpo, bisogna schivarlo.

V.

Ma non è in senso teologale che qui dobbiamo parlare di speranza, se l'oggetto della speranza è la cosa politica. Qui dovremo indagare sullo sperare intorno a qualcosa che appartiene al mondo umano. Intanto, si spera intorno a qualcosa posto al futuro. Si spera di realizzare qualcosa come un compito o si spera che accada qualcosa come un evento per noi favorevole. Nell'un caso e nell'altro, quanto più l'oggetto della speranza è grande, tanto più le nostre forze appaiono fragili. Quanto più le forze appaiono fragili, tanto più occorre una sorta di supplemento di coraggio per continuare a sperare. Coraggio e speranza devono dunque poter vantare, in ogni caso, una certa buona complicità.

¹ Platone è incline a riferire la virtù del coraggio a tutte le forme della vita, mentre Aristotele la restringe alla vita militare e precisamente alla ferma disposizione di fronte alla possibile morte in battaglia.

VI.

Restando ancora sulle generali, è forse di qualche interesse chiedersi da che parte può venire più coraggio e quindi più capacità di sperare. Da molte parti, in realtà, si potrebbe rispondere. S'accresce il coraggio e vive la speranza se non siamo soli, se possiamo contare sulle nostre forze al meglio, se molti indizi ci dicono che le circostanze ci sono favorevoli, se i tempi d'attesa non sono lunghi e così via. Ma una condizione vorrei particolarmente sottolineare, perché, a mio avviso, precede tutte le altre: la chiara *visione* dell'oggetto sperato. Solitamente, infatti, quanto più il fine è chiaro e netto, tanto più uno resiste alla durezza dello sforzo per raggiungerlo. Quanto più, invece, il fine è incerto nei suoi contorni, tanto più uno è indotto a trarsi fuori dall'impresa. Questa condizione preliminare è tenuta per lo più in poco conto. O meglio: sovente è stata tenuta in poco conto, perché fino a qualche tempo fa si credeva di veder chiaro intorno al futuro e quindi era naturale che si ponesse attenzione alle altre condizioni dell'aver coraggio e dello sperare. Oggi la sicurezza degli obiettivi che, ancora nella prima metà del Novecento, pareva condivisa, s'è fatta incerta. Oggi viviamo in un tempo in cui, come se si fossero spente le luci del mondo, il fine dell'agire comune non è più davanti ai nostri occhi. Quale meraviglia, dunque, se si contrae anche la speranza politica?

VII.

La verità è che davanti ai nostri occhi non v'è più qualcosa come *il senso dell'Intero*. Lyotard già negli anni Settanta lo constatava. Egli sosteneva che erano tramontati i «grandi racconti». E intendeva indicare, con questa espressione, tutte le forme di sapere totalizzanti. Tanto le religioni, come i saperi, in quanto sistemi. Dietro la scelta linguistica di Lyotard c'è, in realtà, una precisa convinzione epistemologica. Egli ritiene che il sapere umano sia o una narrazione storica o un sapere congetturale o convenzionale. E poiché il sapere congetturale è per lui quello delle scienze esatte, che si occupano di una parte determinata del mondo, le altre forme di sapere, che si volgono al senso dell'Intero dell'esperienza mondana, sono necessariamente ricondotte alla narrazione o al racconto. Manca in Lyotard qualsiasi notizia della possibilità di un altro tipo di sapere: il sapere stabile (quello che i greci chiamavano *episteme* e i latini *scientia*), cui mirava, in ultima istanza, la filosofia come sapere dell'Intero. Non condivido, perciò, questa epistemologia semplificatrice e sostanzialmente mistificatrice, ma concedo che parlare di "racconti", quando si indica il senso delle cose, è preferibile al parlare di "ideologie", perché almeno viene allo scoperto l'importanza della temporalità, come orizzonte degli umani. Si viene a dire che ciò che è crollato, nella seconda metà del Novecento, è la capacità o la possibilità di raccogliere *nel* tempo il senso *del* tempo. Quando, infatti, noi raccontiamo una storia, tentiamo, attraverso il racconto, di dare un senso compiuto ai momenti che si sono avvicendati in quel periodo di tempo. Ora, la perdita del senso del racconto è la perdita del senso del tempo; uno si trova nel tempo, si guarda attorno e non capisce dov'è, perché non coglie l'*unità* del contesto.

VIII.

Eppure, ogni nostro gesto e ogni nostra parola è dettata dalla pulsione a unificare il senso. Questa pulsione a unificare è qualcosa che compare non soltanto nel racconto; compare anche nella scienza, compare nell'arte, compare in tutte le forme della cultura e compare certo nelle forme della pratica, compresa la pratica del politico. Anche la politica, infatti, è un tentativo di unificare i molti per condurli verso un obiettivo che sia, appunto, comune. Ma il luogo simbolico in cui la pulsione ad unificare abita come regina è, in realtà, la filosofia. Ora, se questa pulsione è frustrata, ed è frustrata se non si intravede il senso dell'Intero come fine, non si ha in vista qualcosa come un compito comune. Per questo, forse, oggi la politica si contrae nella discussione – ad esempio – della finanziaria; cioè, diventa ingegneria. Oppure il diritto si contrae nel formalismo, convinto di poter trovare regole neutre rispetto alle molteplici convinzioni di una comunità multietnica e multirazziale.² Per questo, forse, il potere, ovunque, tenta di travestirsi in una sorta di vigile urbano, che avverte solo di permessi e divieti. Rispettati i quali, ognuno può fare quello che vuole. Come se pubblico e privato potessero essere trattati al modo di due universi non comunicanti.³

IX.

La contrazione della strategia della coscienza contemporanea è una contrazione di visione dell'Intero. E la contrazione di visione dell'Intero è una contrazione della speranza (e del coraggio). Per capire questa implicazione, la filosofia, meglio d'altre forme di sapere, può servire, di nuovo, da cartina di tornasole. È proprio la filosofia, infatti, che ha *teorizzato* di recente (Vattimo, Derrida, Rorty ecc.) l'*impossibilità* di fuoriuscire dalla frammentarietà e accedere in un modo qualsiasi al sapere del senso dell'Intero. La conseguenza inevitabile di questa convinzione si fa sentire in modo sempre più radicale: stare nel solo frammento significa infatti rinunciare a orientarsi, a giudicare. Significa paralizzare la coscienza, perché la coscienza è essenzialmente facoltà di giudicare. Ma non poter giudicare intorno alle cose, mentre si vive, è lo stesso che essere "invasi" da quello che accade. In effetti, le coscienze tendono a diventare oggi, sempre più, coscienze "invase". Può essere un piccolo esempio, ma eloquente per noi, quello che si vede in TV con sempre maggiore frequenza. A differenza degli anni Cinquanta e Sessanta, quando si proponevano messaggi valoriali, sceneggiando, poniamo, *I Promessi Sposi*, oggi si rinuncia ad offrire indicazioni di tal fatta. Semplicemente, la TV prende lo spettatore, lo fa salire sul palcoscenico, e lo fa diventare

² La deriva della contrazione del vedere è la violenza della predatorietà. Certo, uno può dire che si può essere violenti quando si spera di troppo e cioè quando si prende un fine - storicamente determinato, cioè finito - e a quel fine si danno le vesti della cosa assoluta. È vero. Il corto circuito tra finito e infinito scatena sempre la corsa, quale che sia la meta finale: il finito o l'infinito.

³ Dopo il crollo del grande racconto comunista, ma anche dopo il crollo del grande racconto liberale, come racconto totalizzante, nessun politico, credo, sa che cosa fare quanto alla direzione da imprimere alla sommatoria delle forze che stanno sul campo. Tutti più o meno se la cavano attraverso un mix pragmatico di alcune istanze ereditate dalla due totalizzazioni ottocentesche.

protagonista d'una *pièce* improvvisata, destrutturata, e direi quasi insensata. L'insensatezza dell'esterno invade così l'interno e il risultato è una TV "invasa" che rispecchia la vita di una "coscienza invasa" (la cosiddetta "TV spazzatura").⁴

X.

Perché rifiutiamo di unificare? O perché non riusciamo più a unificare? Forse perché ne abbiamo paura. E con qualche ragione. Siamo, a mio avviso, eredi di un modo sbagliato di intendere l'impulso a unificare, che pure è tipico della coscienza. Siamo eredi dei moderni. È stata la modernità, infatti, a metterci sulla falsa strada, con i suoi grandi sistemi teorici. Certo, anche il Medioevo aveva costruito grandi sistemi teologici; ma è stata la modernità, con il suo razionalismo assoluto, a perdere il senso del limite d'ogni progetto sintetico e ad unificare secondo schemi astratti, che hanno mortificato le differenze. Il simbolo filosofico più potente dell'unificazione astratta della modernità è stato lo Hegel, che voleva dare di fondo all'intero del sapere, quasi che si potesse veramente capire lo scenario del mondo, collocandone ogni elemento in un insieme manifesto senza ombre, come in un *puzzle*. Dove si può conoscere tanto l'intera configurazione del contesto quanto il senso di ogni tessera. Fuor di metafora: dove si può possedere una filosofia della storia come sapere categoriale assoluto, cioè come filosofia speculativa; e quindi si può giudicare senza appello il tempo e anche il proprio tempo.

XI.

Una volta (cioè prima della modernità) non si unificava così. Si unificava prendendo a compito non *l'esaustione del sapere*, bensì *la radicazione nei principi*. Quando si aveva a che fare con un problema, tentativo continuo era quello di capire che cosa, dal punto di vista dei grandi principi, se ne potesse pensare. Non c'era bisogno di attendere una (impossibile) ricostruzione completa del campo della verità assoluta. Si badava, piuttosto, a recensire gli aspetti molteplici della fattualità storica e li si interpretava, più o meno felicemente, traendo ispirazione da una *direzione* di senso che valeva come una sorta di stella polare. Perciò, una volta si poteva sperare, con ogni probabilità, in modo più semplice e diretto. E la speranza era fondamentalmente quella di poter mettere in pari la propria esperienza storica con le esigenze regolative dei principi.

⁴ Il rovescio esatto dell'atteggiamento costruito dalla modernità rispetto ai fenomeni della vita. La modernità aveva, infatti, fortemente dilatato il senso della attività della coscienza fino ad attribuirle cifre che erano proprie del divino (la coscienza era stata proclamata creatrice di senso...). Perciò, se la Chiesa del Concilio Vaticano II aveva il problema, rispetto alla soggettività moderna, di depotenziare la creatività della coscienza, avvertendo, cioè, che c'è anche un senso che la abita, e rispetto a cui deve dire il proprio sì, il nostro tempo ha bisogno forse di una indicazione opposta: ha bisogno di un "eccitante", che riconduca la coscienza alla sua naturale funzione di giudicare.

XII.

Io credo che si debba riprendere da capo questo stile. E, tornando alla politica, io credo che si debba guardare dalla parte della progettazione di *una buona qualità della relazione tra gli uomini*, come al principio di tutti i principi. Un buon rapporto con la natura e con il mondo ambiente dipende, infatti, da un buon rapporto tra noi. Quando le relazioni tra noi vanno male, quando il conflitto diventa dominante, si distruggono, anche per un nonnulla, immense risorse materiali. Quando le buone relazioni tra noi fioriscono, si moltiplicano anche le risorse materiali. Invece di distruggere, appunto, si costruisce.

XIII.

Per eseguire questo compito essenziale della politica tre grandi regole dovremmo, intanto, rimettere in onore, perché nulla hanno perduto d'importanza nel tempo. Anzitutto, bisognerebbe rispettare il *neminem laedere* (non fare male a nessuno). Una massima facilmente comprensibile, anche perché può essere ricondotta alla cosiddetta "regola aurea" ("non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te"; oppure, in versione positiva: "fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te"), universalmente conosciuta sin dai primordi della nostra storia. Poi dovrebbe seguire *l'honeste vivere*, cioè il condurre una vita personale improntata alla saggezza, una vita virtuosa, e dunque degna di onore. Infine, si dovrebbe *unicuique suum tribuere* (dare a ciascuno il suo). È questo il tema della giustizia commutativa e della giustizia distributiva, di veneranda tradizione politica e giuridica, prima ancora che economica.

XIV.

Queste tre regole bastano ad istituire l'area della "giustizia". Ma non bastano, a mio avviso, perché si possano avere, davvero, "buone" relazioni tra gli uomini. Bisogna giungere, per averle, sino all'"amicizia" politica. Che è altro dall'idea di "giustizia politica". Ne sorge. Dove c'è amicizia, infatti, c'è già giustizia, mentre dove c'è giustizia, non è necessario che vi sia amicizia. Tenere alle leggi giuste, perseguire un diritto giusto, non è ancora l'aver in vista la buona qualità della relazione tra noi, l'amicizia appunto. La giustizia, in effetti, garantisce il *rispetto dell'altro*. Ma l'amicizia procede in avanti e giunge sino alla *dedizione per l'altro*. Il vero amico tratta il bene dell'altro come il proprio bene, anche nel senso che antepone il bene dell'altro al proprio. Platone e Aristotele lo insegnavano già ai Greci.

XV.

Possiamo allora concludere per questa parte dicendo che *la politica come speranza è la politica che prende a scopo la giustizia che si compie naturalmente nell'amicizia*. Da questa indicazione possiamo ora ripartire per riprendere le domande iniziali e quindi il rapporto tra politica e speranza. Cominciamo dall'ultima, perché richiede una facile risposta.

XVI.

Si può sperare *senza* politica? No, rispondo: *senza* politica non si può sperare, perché senza la politica che li volga alla giustizia e all'amicizia, gli esseri umani resterebbero consegnati alla ferocia e alla barbarie. Nessuna regola impedirebbe la violenza dell'uno sull'altro; i rapporti sarebbero interamente dominati dalla legge del più forte. La politica e la speranza devono dunque essere sempre congiunte. Almeno in questo, Hobbes ha ragione.

XVII.

Ma cosa si può sperare *in* politica? Si può sperare che vengano poste sotto controllo le pulsioni aggressive; una realtà endemica, purtroppo, nei rapporti tra i cittadini e nei rapporti tra gli stati. È proprio della politica, infatti, operare le mediazioni opportune tra istanze opposte. Certo, sul fondamento della legge come universalità formale dei rapporti oggettivi. Secondo alcuni (Habermas), questo potrebbe bastare per consentire una vita politica multietnica e multirazziale. Non ne sono persuaso. A mio avviso, regolare l'aggressività reciproca significa solo assicurare le condizioni elementari e indispensabili perché una società *esista*.

XVIII.

Ma non basta *essere* a questo mondo. Bisogna *star bene* a questo mondo. Tutti, infatti, cerchiamo non solo la vita, ma anche la buona vita. E la buona vita è la vita in cui un essere umano può appagare i propri onesti desideri. E il primo di questi desideri, in un essere umano, è quello che consiste nell'*essere oggetto di un desiderio*⁵. In altri termini, un essere umano vuole, prima di tutto e sopra tutto, essere amato: essere amato come essere umano, cioè come uno che è una soggettività razionale e che, in quanto tale, possiede una apertura trascendentale agli altri e al mondo. Ebbene, *solo* un rapporto amicale può garantire questo⁶. E perché il rapporto amicale oltrepassi la relazione di coppia o anche la relazione di gruppo e diventi un rapporto *universale*, bisogna accedere, appunto, al politico.

XIX.

Questo importa che *dalla* politica si può e si deve sperare *una buona regolazione delle relazioni di desiderio*. Che vuol dire: l'attivazione e la difesa di buone relazioni di desiderio.

⁵ Rimando, per questo aspetto della questione, a quanto ho scritto anni addietro nel saggio *La verità del desiderio come fondazione della norma morale*, sta in *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti*, a cura di E. Berti, Gregoriana, Padova 1990, pp. 69-135;

⁶ Nel senso, prima accennato, della reciproca dedizione. Si sa (Platone e Aristotele lo hanno insegnato) che ci può essere un'amicizia di tipo diverso, ossia di tipo "interessato" o addirittura di tipo predatorio.

Buona relazione di desiderio è quella di due esseri umani che reciprocamente si desiderano come cosa buona, e così creano, in maniera molecolare, il *bene comune*, giacché, in prima istanza, il bene comune altro non è che la comunità delle persone che si desiderano reciprocamente come cosa buona.

XX.

Purtroppo non pare che la politica veda questa destinazione con la dovuta chiarezza. Torna così l'urgenza della *visione* come fondamento della speranza. La politica oggi non vede, in particolare, che il gioco dei desideri umani non può essere contratto a livello dello scambio di qualche "bene" economico, né può essere risolto attraverso le forme della tecnica moltiplicatrice delle opportunità "oggettive"; deve piuttosto, in un modo o nell'altro, accedere al *chiasma* del dono (di sé). Che significa: accedere al disporsi universale per l'altro in modo che l'altro sia per me fine e che io lo sia per l'altro. Incrociamo, qui, una certa interpretazione politica della concezione kantiana della legge morale. Che è stata accusata di formalismo in alcune sue formulazioni, ma che si libera dal formalismo e diventa altamente contenutistica se comanda, come comanda, di trattare ogni uomo sempre *come fine* e mai semplicemente come mezzo. Altamente contenutistica, perché l'ingiunzione della legge morale *nella forma della reciprocità* istituisce e definisce proprio lo scambio del dono (di sé). Infatti: se l'altro è per me fine, io liberamente mi dispongo per lui come "mezzo". E viceversa. Cioè: io a lui simbolicamente *mi consegno*, e lui a me. Tutto questo, naturalmente, nelle relazioni universali del politico,⁷ che restano diversamente "colorate" dalle relazioni, pure esse universali, della privatezza e dell'intimità.

XXI.

Non è, comunque, una speranza "astratta", questa, dell'amicizia politica come fine, anche se sulle prime potrebbe sembrarlo. Numerose questioni di attualità sarebbero scarsamente intelligibili senza la tacita richiesta dell'amicizia politica: ad es., il problema della trasparenza della gestione del potere, la necessità di regolare il mercato, la discriminazione secondo giustizia delle pretese di tanti diritti individuali, la difesa dei "diritti umani", ecc. Soprattutto, sarebbero scarsamente intelligibili tutti i problemi dell'"inclusione" dell'altro (Habermas). Per non dire che l'amicizia politica consentirebbe di imprimere allo sviluppo una direzione più accelerata verso la valorizzazione di certi beni collettivi o della concezione collettiva di certi beni, pure individuali: ad es. il diritto *concreto* (cioè reale o realizzato) alla casa, alla salute, al lavoro, all'istruzione; il diritto alla libertà di coscienza e alla libertà religiosa, il diritto alle pari opportunità, senza discriminazioni razziali, sessuali, ecc.

⁷ Che poi questo gioco sia un bisogno universale, lo si ricava da innumerevoli segni, non solo nell'ambito della politica, che bada sempre ad offrirsi, più o meno ipocritamente, nel modo del "servizio", ma anche, nell'ambito delle comunicazioni mediatiche e specialmente nel linguaggio della pubblicità, che inscena, come ben sappiamo, una grandiosa e falsa maschera del dono simbolico (attraverso il prodotto da vendere, s'intende).

XXII.

Qualche ragione per sperare nella maggiore presenza tra noi dell'amicizia politica esiste di già. Per la prima volta, e nonostante incertezze, calcoli meschini e menzogne pubbliche, si intraprendono azioni di forza per proteggere i diritti umani sulla faccia della terra. Per la prima volta si invoca il riferimento all'ONU per la regolazione dei conflitti regionali. Per la prima volta ci si preoccupa del destino della terra e di ciò che lasceremo alle nuove generazioni. Per la prima volta il dialogo tra est ed ovest, tra nord e sud del pianeta riceve una crescente attenzione. Per la prima volta l'interdipendenza economica mondiale viene ampiamente riconosciuta. Per la prima volta tribunali internazionali perseguono in modo stabile e permanente quelli che commettono crimini contro l'umanità, anche se sono capi di popoli. Per la prima volta in situazione di guerra ci si scusa pubblicamente dopo aver colpito obbiettivi civili. Per la prima volta...

XXIII.

Manca, comunque, un'aggiunta importante al breve discorso che ho fatto sinora. Ne accenno, e me ne servo per concludere. Alludo all'"al di là della politica", che è necessario porre, perché abbia senso la stessa speranza politica. Cosa intendo? Questo: che, se si restasse solo all'orizzonte della speranza politica, si prenderebbe a scopo un compito di fatto impossibile. La speranza, abbiamo ricordato, nasce di fronte ad un compito arduo. Muore, però, se il compito appare impossibile. Ora, è impossibile, *storicamente*, raggiungere la pienezza dell'amicizia politica. Tanto più permanervi. Gli uomini sono spesso dei trasgressori. Cioè si odiano a vicenda. Né si vede come l'odio si possa, una volta per tutte, eliminare dalla faccia della terra, mediante la semplice ostensione di regole. Se è vero che le regole devono essere perseguite, e se è vero che non possono dall'umana fragilità essere onorate sino in fondo, resta che siano intese come un *ideale regolativo*, rispetto a cui un essere umano sa bene di esser sempre debitore, per quanti sforzi possa durare.

XXIV.

Se l'amicizia politica è necessaria; se, nel contempo, è storicamente impossibile, cioè non può essere realizzata a pieno nel tempo; se non può valere storicamente che come ideale regolativo, allora non può essere "prodotta" una volta per tutte dagli uomini. Può essere solo "invocata". Come un dono. La tradizione cristiana possiede una simbolica potente al riguardo. Parla (*Genesi*) di un giardino preparato per gli esseri umani e poi violato, alle origini, e di una città celeste che scende dall'alto come nuova dimora per noi, alla fine (*Apocalisse*). In questa simbolica si può rintracciare *in nuce* una sorta di *metapolitica della speranza*, come giusto fondamento di una politica della speranza e come giusto compimento di una speranza della politica.