

Il Margine, n.3-4/1988

L'ECLISSI DELLA VIRTU'

Michele Nicoletti

Il tema del rapporto tra politica e virtù è stato scelto dopo un incontro di fine anno con Giuseppe Dossetti. Quando abbiamo chiesto a Dossetti che cosa riteneva più importante per un cammino di formazione politica, egli ci ha risposto parlandoci della formazione degli abiti sapienziali e riprendendo quella pagina ormai famosa della sua introduzione al libro di Giuseppe Gherardi 'Le querce di Monte Sole'.

Il tema si è rivelato subito affascinante, ma l'approfondimento è stato più difficile. I trattati di teologia che pure sono tra i pochi testi a conservare memoria delle virtù, quando affrontano questo tema si preoccupano subito di aggiungere tre o quattro pagine per dire che bisogna storicizzarlo, inculturarlo, e così via. Anche se di fatto i teologi sono tra i pochi ad aver ripensato questo tema nell'oggi come dimostra uno degli ultimi numeri della rivista 'Concilium' (3/87) dedicata a 'Valori e virtù in trasformazione'.

Sul fronte della filosofia e della scienza politica le cose non vanno meglio. Se si sfoglia il 'Dizionario di politica' di Bobbio e Matteucci, la voce 'virtù' non si trova e se si passa a consultare il 'Dizionario di filosofia' di Abbagnano il risultato non è certo incoraggiante. Dopo una fredda analisi dei diversi significati del termine 'virtù' la conclusione è questa:

"Già Hegel osservava che ai suoi tempi non si parlava più tanto di virtù (Fil. Dir. 150, Zusatz), che il parlare della virtù confina facilmente con la declamazione vuota, poichè così si parla soltanto di qualcosa di astratto e di indeterminato; e che il discorso sulla virtù si indirizza all'individuo in quanto arbitrio soggettivo (ivi). L'osservazione di Hegel è anche vera ai nostri tempi: nei quali la discussione del problema morale ha cessato di avere la forma di un discorso sulla virtù, per assumere quella di un discorso sui 'valori' e le 'norme' da un lato, sugli atteggiamenti e i modi di vita dall'altro".

MICHELE NICOLETTI (1956), insegnante di filosofia, e condirettore de «Il Margine». Ha pubblicato *La dialettica dell'incarnazione. Soggettività e storia in Sören Kierkegaard* (Bologna, Dehoniane, 1983) e ha curato l'introduzione e la traduzione de *L'empatia* di Edith Stein (prefazione di Achille Ardigò, Milano, Angeli, 1986).

Come a dire, insomma, che delle virtù è inutile occuparsi in quanto appartengono alla sfera dell'arbitrio soggettivo e caso mai occorre occuparsi dei valori oppure dei comportamenti della gente. La sensazione che si ricava da un primo sguardo superficiale è che la virtù sia considerata oggi come qualcosa di prevalentemente estraneo alla politica.

Per ritrovare qualche trattazione del rapporto tra politica e virtù bisogna tornare indietro almeno fino al '700. Nell'800, dopo la liquidazione di Hegel, vi è ben poco oltre a qualche pagina di Tocqueville. Nel '900 solo qualche traccia: Max Scheler all'inizio del secolo con il suo scritto 'Per la riabilitazione della virtù', negli anni '40 un numero della rivista 'Neue Rundschau' dedicato a questo tema e qualche accenno di Maritain, negli anni '50 qualche riflessione nell'ambito del Movimento Laureati, negli anni '60 uno scritto di Guardini e qualche riflessione di Josef Pieper. Ma in queste tracce il rapporto con la politica è del tutto secondario.

Eppure il rapporto tra virtù e politica è un tema classico del pensiero politico occidentale dai Greci fino all'Illuminismo, solo l'età contemporanea lo ha rimosso. Così ha scritto Ernst Forsthoff nel 1950 in uno scritto intitolato 'Lo Stato moderno e la virtù':

«La dottrina dello stato ha avuto inizio in occidente da Platone e Aristotele, con una concezione che aveva inteso lo stato soprattutto come istituzione volta alla realizzazione della virtù. Finchè l'eredità dell'antichità, unitamente alle dottrine cristiane, accompagnò sulla sua strada lo spirito occidentale, anche la virtù ebbe assicurato il suo posto nella dottrina dello stato... Solo nel periodo più recente, certo come chiara ripercussione della rivoluzione francese, la dottrina dello stato ha preso una via che l'allontanò dalle qualità umane e per conseguenza anche dalla virtù. Nell'opera di Georg Jellinek, che ben rappresenta il periodo a cavallo dei due secoli, non se ne parla più. Come dottrina del sistema istituzionale e funzionale dello stato, la moderna dottrina dello stato non considera più l'uomo, ma lo abbandona al teologo, al sociologo, allo psicologo o allo studioso di dottrine morali. Essa è divenuta una dottrina dello stato senza virtù».

Di fronte a questo panorama piuttosto sconcertante caratterizzato dall'eclissi della virtù dalla scena politica, mi pare essenziale recuperare alcune riflessioni del passato sul tema del rapporto tra politica e virtù.

Il pensiero classico

La prima e più ampia trattazione del rapporto tra politica e virtù nel pensiero occidentale la si trova nella *Repubblica* di Platone. Per Platone ogni cosa ha una sua *attività specifica*, ossia un'attività che solo essa (o essa meglio di tutte le altre) può svolgere: per esempio, il coltello ha quella di tagliare, il cavallo quella di correre, l'occhio quella di vedere, e così via. La virtù di una cosa è dunque *la capacità di svolgere l'attività che le è propria*: la virtù del coltello è quella di tagliare bene e così via. La virtù dell'uomo non è altro che un caso all'interno di questi. L'attività tipica dell'uomo, per il mondo greco, non è il semplice vivere, giacchè questo è comune anche alle piante, nè il sentire, che è proprio anche degli animali, ma il vivere secondo ragione. L'uomo virtuoso è colui che esplica la sua capacità di ragionare e che governa la propria vita con la ragione.

Già da questa considerazione generale possiamo ricavare due elementi utili: il primo è la *connessione tra virtù e ragione*, tra virtù e conoscenza. Per il mondo greco vi è addirittura identità tra la conoscenza e la virtù. Essere virtuosi significa esercitare la ragione e dunque conoscere. Ma anche se possiamo non condividere questa completa identificazione, è importante tuttavia cogliere come fin dall'inizio il tema della virtù non riguardi solo e unicamente la sfera dei comportamenti pratici, ma anche quella della conoscenza. Virtuoso non è solo chi si comporta bene, ma chi si comporta bene in conseguenza di una consapevolezza. Il secondo elemento è la *connessione tra la virtù e il governo di sé*: l'uomo virtuoso non è colui che possiede una qualche abilità o che conduce uno specifico tenore di vita, ma è colui che governa la propria vita. Approfondendo questo tema del governo di sé nell'ambito del pensiero platonico possiamo giungere a cogliere il nesso tra politica e virtù.

Per Platone l'anima dell'uomo è costituita da tre parti ed ognuna di queste ha una propria attività che deve svolgersi in armonia con le altre. In connessione con le facoltà dell'anima e con la loro attività, Platone individua le virtù corrispondenti destinate a restare le virtù cardine della cultura occidentale, ossia le cosiddette *virtù cardinali*. In primo luogo nell'uomo vi è una componente di desideri sensibili, connessi alla generazione e alla nutrizione, è questa l'anima concupiscente e la virtù ad essa collegata è la *temperanza*, che modera e controlla i piaceri del corpo per evitare che questi prendano il sopravvento sulle altre componenti dell'uomo. Poi vi è la cosiddetta parte 'irascibile', quella per cui ci adiriamo, per cui 'ce la prendiamo' per le cose, ci appassioniamo ad esse o le detestiamo. La virtù di questa parte è la *fortezza* o il coraggio necessario per non lasciarsi vincere dalle paure e dalle avversità e per mantenersi fedeli alla ragione attraverso i dolori e i piaceri. L'ultima parte è poi la parte razionale, la cui virtù è la *sapienza*, ossia la conoscenza della realtà e di ciò che giova ad ogni essere. Quando ogni parte dell'uomo esercita la sua virtù, fa la parte che le spetta, si ha quell'armonia che Platone definisce *giustizia*, la massima virtù che racchiude in sé le altre.

Come è noto per Platone la struttura dell'uomo si riverbera nella struttura dello stato che è sua opera. E così nello stato ritroviamo questa stessa tripartizione di funzioni e compiti con le virtù ad esse collegate. Le tre parti dell'anima corrispondono alle tre classi che costituiscono lo stato: la classe di coloro che esercitano le diverse professioni e provvedono dunque ai bisogni materiali corrisponderà all'anima concupiscente, la classe dei custodi che hanno il ruolo di difendere la città all'anima irascibile, e infine la classe dei governanti che corrisponde all'anima razionale. Ognuna di queste classi ha una attività propria da svolgere e la capacità di svolgerla in modo ordinato è appunto la sua virtù propria.

E' chiaro che questo parallelo platonico tra l'uomo singolo e lo stato, che porta addirittura a concepire lo stato come un grande uomo, rappresenta uno dei nodi problematici: potremmo domandarci se davvero le virtù dell'individuo sono le stesse di quelle dello stato o se tra questi due livelli non vi sia invece una distinzione. Ma anche se questo punto — certo non secondario — resta per il momento aperto, tuttavia mi pare che un elemento fondamentale del pensiero platonico, ma in generale di tutta la cultura greca e successivamente del pensiero cristiano, è la *connessione tra governo dello stato e governo di sé*. Per gli antichi era scontato che un requisito fondamentale, anzi assolutamente necessario dei governanti fosse la ca-

pacità di autogoverno, cioè di autodisciplinare le proprie passioni. Così Platone fa dire a Socrate che consiglia Alcibiade: Per te stesso devi prima conquistarti la virtù, tu o chiunque altro che voglia governare e prendersi cura non solo privatamente di sé e delle sue cose, ma anche dello stato e dei suoi affari (*Alcibiade primo*, 134c).

E così un uomo di stato dovrebbe riassumere in sé tutte le virtù dello stato: la sapienza per vedere quale è il bene dello stato e come giungervi; la forza per restare fedele a questo ideale anche sotto le pressioni, nel momento dell'ebbrezza del potere o nel momento della crisi; la temperanza per moderate e ordinare le proprie passioni e i propri desideri materiali — che oggi sono essenzialmente di natura economica.

Da Platone dunque deriviamo altri elementi utili. Tra politica e virtù vi è un rapporto strettissimo tanto che si può affermare che la virtù non è un elemento esterno alla politica, ma ne è un suo fattore costitutivo, per cui senza virtù non vi è politica. In secondo luogo vi è una connessione tra virtù personali e attività politica: nessuno può essere buon governante senza sapere governare se stesso. In terzo luogo la virtù è armonia, ordine e coinvolge la globalità della persona: la sfera intellettuale, quella emotiva, quella sensitiva anche se chiaramente in una gerarchia che mette al primo posto la sfera intellettuale. Benché lo stato debba essere guidato razionalmente e benché la virtù tipica dei governanti sia per Platone la sapienza, tuttavia la giustizia è data dall'armonia tra tutte le componenti. La politica non viene così ridotta a puro esercizio intellettuale, ma è sintesi di bisogni materiali, passioni civili, progetti razionali e solo una politica che comprenda in sé armoniosamente queste tre componenti è una politica giusta.

Questa visione di Platone già così ricca di stimoli viene ripresa e ampliata da Aristotele. Anche qui naturalmente non ci interessa ricostruire la dottrina, ma ricavarne alcuni elementi utili per la nostra riflessione. Il primo di questi è la definizione della virtù come *habitus*. La virtù per Aristotele non è un dono naturale ma è il frutto dell'esercizio, è qualche cosa di cui la natura ci dà solo la potenzialità ma che noi stessi dobbiamo tradurre in atto attraverso l'esercizio: «Come ad esempio costruendo case diventiamo architetti e suonando la cetra diventiamo citaredi, così altrettanto compiendo cose giuste diventiamo giusti, compiendo cose moderate diventiamo moderati, facendo cose coraggiose, coraggiosi» (*Etica Nicomachea*, B 1, 1103 a33-b2). La virtù dunque dipende dalla volontà dell'uomo e dall'educazione e non può essere considerata una pura disposizione naturale, un talento, un dono che uno ha e che ad un altro può mancare. Se la virtù è il perfezionamento della propria essenza, questo è un compito che tocca tutti in misura uguale. La virtù dipende dalla nostra vita concreta, da un esercizio, una disciplina, una regola che guidi le nostre azioni. E' evidente a questo punto la rilevanza dell'aspetto formativo: poiché non si nasce virtuosi, ma si diventa, è essenziale che vi sia una vera e propria pedagogia delle virtù. Se trasportiamo il discorso sul piano politico, si apre qui il problema della formazione delle virtù politiche, un problema che è stato affrontato in modo sempre improvvisato e con strumenti spesso inadatti.

L'altro elemento che possiamo ricavare dalla riflessione di Aristotele è la definizione della virtù come *medietà*. La virtù è da lui vista come il giusto mezzo tra due estremi, tra due eccessi, tra due disordini. Così la temperanza sta a metà tra l'intemperanza e l'insensibilità, la forza tra la temerarietà e la viltà, e così via. Non si

tratta chiaramente di un elogio della mediocrità: la virtù non è la via di mezzo tra il male e la perfezione, ma è il bene tra due mali. Si tratta quindi del tema classico dell'equilibrio, del senso del limite, dell'ordine, che trova in politica la sua diretta applicazione: la forma di governo da preferirsi è per Aristotele infatti non il governo di pochi, né quello della massa, ma la *politia*, il governo di molti, e cioè quello stato in cui il perno è costituito dalla classe media.

E' naturalmente tutto da dimostrare, come insegna la storia moderna, che la classe media, sia esente da eccessi, ma non ci interessa qui discutere la posizione di Aristotele. Di nuovo mi sembra piuttosto importante sottolineare come la virtù sia la capacità di guardare alla complessità della realtà e in questo senso essa occupa il punto mediano: dal centro si possono considerare i diversi estremi e quindi l'intero spettro della realtà. Al di là delle collocazioni geografiche la virtù è la capacità di considerare i pro e i contro e di trovare la mediazione tra istanze contapposte.

Altri due elementi dunque si aggiungono al nostro quadro. La virtù come abito e quindi né come dote naturale, né come atto occasionale (non si è virtuosi perché si compie una volta ogni tanto un atto virtuoso), ma come frutto di scelta, di volontà, di esercizio. In secondo luogo la virtù come medietà, come sguardo sulla complessità come punto di riferimento continuamente cercato e mai definito a priori. Definire la virtù come medietà tra gli eccessi significa dire che la virtù non è definita una volta per tutte ma va continuamente ricercata come punto mediano nelle diverse situazioni.

Sul rapporto tra virtù e politica, Aristotele riprende la posizione di Platone: anche per lui non c'è stato giusto senza virtù. La nascita della filosofia politica in Grecia vede la politica inscindibilmente connessa alla virtù.

Il pensiero medievale

Con l'avvento del cristianesimo il discorso sulla virtù si arricchisce di nuovi contenuti. Due sono gli atteggiamenti che si manifestano, tipici del resto del rapporto tra cristianesimo e filosofia greca, o più in generale del rapporto tra cristianesimo e mondo. Un primo atteggiamento è quello che afferma che solo la fede cristiana può consentire una vita autenticamente virtuosa e che quindi l'uomo con le sue forze non può essere virtuoso. Si giunge fino ad affermare che le virtù decantate dai filosofi pagani sono 'splendidi vizi'. E' facile notare come questo disprezzo delle virtù in nome della fede, benché talvolta teologicamente e spiritualmente motivato, possa però provocare — come storicamente è stato — atteggiamenti superficiali che sottovalutano l'importanza dei comportamenti pratici.

Secondo un altro punto di vista invece le virtù platoniche e aristoteliche vengono accolte in tutto il loro valore autonomo e le virtù cristiane (le cosiddette virtù teologali della fede, speranza, carità) non negano quelle umane ma le compiono e le perfezionano. In ambito cristiano la definizione delle virtù come abiti viene ripresa e le virtù vengono ancor più radicalmente fondate sulla libertà umana. Inoltre viene alla luce la dimensione dell'interiorità e della coscienza che nell'antichità era stata solo sfiorata. La virtù di un comportamento risiede non tanto nel concreto agire, quanto piuttosto nell'intenzione: la virtù per essere tale deve muovere dall'in-

teriorità profonda. Esercizio, dunque, e abitudine, ma non ripetizione meccanica o costrizione a riprodurre un atteggiamento: benché allenata dall'esercizio e dalla disciplina, la virtù deve scaturire dalla sempre rinnovata e libera adesione della coscienza personale al bene. Con l'introduzione della coscienza la dottrina della virtù acquista una fortissima dimensione creativa: le virtù umane restano la temperanza, la fermezza, la sapienza e la giustizia, ma queste non sono la rigida applicazione di contenuti definiti ad una serie di casi particolari. Il bene concreto, l'atto virtuoso è una creazione della coscienza che applica alla situazione concreta i principi universali. La virtù diviene così sempre più una capacità personale e creativa di dare alla luce il bene. La giustizia, la più nobile tra tutte le virtù morali, non è qualcosa di già dato da applicare ai singoli casi, è piuttosto qualche cosa da farsi, da inventarsi. Non so se questa sia un'interpretazione un po' forzata, ma mi pare che questa dimensione creativa in campo morale — di morale personale come di morale sociale e quindi politica — sia stata piuttosto dimenticata. Si concepisce ancora la virtù come l'assunzione di comportamenti predeterminati, di contenuti definiti, e così quando mancano — fortunatamente — indicazioni precise e univoche come nel campo appunto della giustizia, si resta impotenti invece che fare un sforzo di fantasia e inventiva per creare la giustizia e il bene. Ed è chiaro sottolineando questa dimensione creativa della virtù, come di nuovo sia sottinteso il legame con la conoscenza e la ragione e come di nuovo la virtù non possa esser ridotta a un moralistico comportarsi bene, ma sia invece in modo assai più impegnativo la capacità creativa di fare il bene delle cose e delle persone e richieda quindi conoscenza, intelligenza, fantasia, prudenza.

Spostandosi sul piano politico, il politico virtuoso non è colui che è giusto nel solo senso dell'onestà personale — questo è necessario ma non sufficiente — ma è colui che 'fa' la giustizia, nel senso di crearla, perché la giustizia si incarna sempre in una giustizia storica, nella giustizia di 'questa' situazione, ed è perciò solo la coscienza umana la porta attraverso cui la giustizia eterna può realizzarsi in questo tempo.

Vi è un altro elemento nuovo che il cristianesimo porta a questo proposito ed è l'atteggiamento nei confronti del potere. Da un lato il cristianesimo desacralizza radicalmente il potere politico, nel senso che ogni divinità spetta a Dio e nessuna autorità mondana può presentarsi come divina. Il cristianesimo dunque secolarizza il potere. Dall'altro lato però il cristianesimo dichiara che ogni potere è da Dio e dunque nessuno può gestire il potere — tanto meno quello politico — come se questo derivasse dalle proprie mani o dalle proprie abilità. Il cristianesimo fonda la responsabilità verso Dio nella gestione del potere. C'è dunque questo duplice meccanismo di relativizzazione del politico, ma contemporaneamente di responsabilizzazione del politico. E' chiaro che in questo quadro la virtù della giustizia che è la capacità di assegnare ad ogni cosa il suo posto, riceve nuova luce. Ma accanto alle virtù tradizionali, in questa origine teologica del potere mi pare che possiamo trovare la fondazione della umiltà come virtù politica: e cioè il riconoscimento che il nostro potere non viene da noi, il rispetto per le cose e per gli altri, il distacco dalle cariche e dagli onori. Con il cristianesimo emerge la possibile demonicità del potere e quindi tanto più forti devono essere le virtù. Così scrive Agostino: «...chiamiamo 'felici' i principi se regnano con giustizia, se, tra le adulazioni e gli ossequi di coloro che li corteggiano servilmente, non si inorgoliscono e si ricordano che sono dei

semplici uomini... se frenano le passioni tanto più quanto più facilmente potrebbero soddisfarle, se preferiscono comandare ai loro sregolati desideri anziché a tutti i popoli della terra» (*De Civitate Dei*, V, XXIV)

Per il resto la scolastica riprende ampiamente la dottrina aristotelica della virtù, con la stessa attenzione alla complessità e con lo stesso primato attribuito alle virtù sociali: la virtù morale più alta è la giustizia che regola i rapporti sociali perchè essa è diretta al bene comune, che è più alto del bene del singolo. Anche da qui appare chiaro come il discorso sulla virtù non sia un discorso privato, ma abbia un'intrinseca apertura al sociale: per Tommaso come per Platone e Aristotele non vi è politica senza virtù, la virtù è il punto di partenza di una autentica politica così come il suo punto di arrivo.

Il pensiero moderno

Il mondo classico e medievale ci presentano dunque una stretta connessione tra politica e virtù in quanto entrambe sono indirizzate verso il bene, verso un ordine ontologico, morale, religioso. Questo ordine superiore nell'epoca moderna si infrange o si sposta in un orizzonte irraggiungibile e il mondo della storia appare consegnato alle forze del mondo: a quelle della natura da un lato, a quelle dell'uomo dall'altro. In questo quadro, che è quello in cui si muove Machiavelli, la politica appare ancora legata alla virtù ma questa ha ormai un significato diverso. La virtù è per Machiavelli *la capacità dell'uomo di dominare gli eventi*, di governare la storia, di portare ordine e stabilità nel disordine. Questo ordine è un ordine puramente storico e politico, non ha niente a che vedere con l'ordine dell'essere e della morale. La virtù del Machiavelli è molto simile a quella dell'artista che dal caos della materia riesce a trarre a forma compiuta la sua opera. La virtù è divenuta arte, tecnica del governo della storia. Questo governo dell'uomo sulla storia non è assoluto: l'uomo ha da combattere con la fortuna, il destino, le forze naturali che condizionano al cinquanta per cento gli avvenimenti. Ma proprio qui sta il fascino del suo compito: studiare le leggi che governano la storia, osservare il muoversi del reale e intuire qual è il momento giusto, cogliere l'occasione in cui la fortuna può volgersi a suo vantaggio. Lo scorrere del tempo è per Machiavelli come lo scorrere di un fiume a volte impetuoso a volte calmo e lento: quando scorre impetuoso esce dagli argini e tutto travolge e l'uomo si sente impotente e non può ostacolarlo. Ma se l'uomo, quando il fiume scorre calmo, costruisce argini forti riesce a governare il fiume anche nella stagione della piena. Questa è la virtù: questa intelligenza degli avvenimenti, questa intuizione dei tempi, questa capacità di dare forma, ordine alle cose, questa forza di dominarle. Che tipo di ordine venga dato alla storia e quali mezzi si adottino per realizzarlo, come è noto, è indifferente: qualsiasi ordine è da preferirsi all'anarchia. La virtù, se ancora conserva qualcosa della antica forza, del controllo delle passioni e di un certa intelligenza del reale, ha perso il riferimento alla giustizia, a quell'armonia, a quell'ordine ideale ed eterno che corrispondeva al bene. Le perplessità morali nei confronti di questa visione sono fin troppo scontate. Ciò che è importante, è invece capire la trasformazione che è in atto al sorgere dell'epoca moderna. Col sorgere dello stato moderno il politico si costituisce come sfera autonoma e specifica, come centro sovrano di decisione della vita collettiva. La

religione che era fattore di coesione sociale e politica diviene fattore di divisione (si pensi alle guerre di religione del '500) e di disordine e per questo la pace sociale e l'ordine vanno liberati dall'ipoteca religiosa. Lo stato moderno cerca di neutralizzare il fattore religioso e di fondare l'ordine sociale sulla sottomissione all'autorità politica. E' chiaro che in questo contesto il costituirsi della politica come sfera autonoma e specifica porti con sé la creazione di virtù politiche specifiche: il politico diventa *non più un uomo come gli altri* ma l'artista, il tecnico, colui che si muove in un ambito esterno a quello ordinario e dunque con virtù e morale diverse.

E' tipico soprattutto del '600 l'associare la politica al teatro.

Giacomo I Stuart era solito dire 'un re è sempre sulla scena', attribuendo quindi al politico le virtù tipiche dell'attore (come quella della simulazione). Basta leggere il *Breviario dei politici* del cardinal Mazzarino per capire che la politica spettacolo non è invenzione di questi ultimi anni.

Ci sono, come è ovvio, anche voci discordanti in questo periodo.

Un classico è ad esempio il trattato di Pedro de Ribadeneyra, gesuita spagnolo, biografo di S. Ignazio, che alla fine del '500 scrive un *Trattato della religione e delle virtù che il principe cristiano deve avere per governare e conservare i suoi stati contro ciò che insegnano Niccolò Machiavelli ed i politici di questo tempo ovvero Il principe cristiano*. In questo trattato l'autore, riprendendo la dottrina scolastica delle virtù teologali cardinali, cerca di mostrare, contro Machiavelli, come queste virtù siano tutte necessarie per l'esercizio dell'attività politica. E' molto bello e ricco di indicazioni spirituali, ma anche di utili indicazioni per i politici di ogni tempo (come scegliere i consiglieri, come guardarsi dagli adulatori, come distinguere il vero amico dal falso e così via) e tuttavia rispetto al prepotente costituirsi del politico moderno nella sua assoluta sovranità esso ci appare impotente come un tentativo di indirizzare la politica dall'esterno, ricorrendo a criteri esterni ricavati dalla morale e dalla religione.

Il politico nell'età moderna tende dunque a costituirsi in sfera autonoma, distinta da quella morale e religiosa. O per meglio dire la realtà che si afferma è quella di una frattura tra interno ed esterno, tra privato e pubblico. L'ambito del morale, così come quello del religioso, appare sempre più confinato nello spazio dell'interiorità, mentre il politico è il regno esterno i cui vi sono leggi diverse. Le virtù personali che un tempo erano virtù pubbliche sono ormai distinte da queste, o addirittura a loro contrapposte come nella famosa favola di Mandeville dell'inizio del '700 dal titolo *L'alveare brontolone: o i furfanti diventati onesti*. Nella favola si narra di un alveare molto ricco e potente, famoso per le sue leggi, la scienza e l'industriosità. In questo alveare le api erano tutt'altro che virtuose; soddisfacevano ad ogni piacere e consumavano tutto quello che producevano. Chi faticava poco, ma aveva denaro, guadagnava molto, chi faticava molto, guadagnava poco. C'era una gran folla di parassiti: avvocati, medici, preti, ministri corrotti. Anche la giustizia era corrotta e faceva sentire il suo braccio solo sui più poveri. Così commenta Mandeville: «Così ogni parte era piena di vizio, e tuttavia l'insieme era un paradiso. I loro crimini congiuravano a renderle grandi: e la virtù, che dalla politica ha imparato migliaia di trucchi astuti, era da questi riconciliata con il vizio. Quando le api cercano di introdurre la virtù nell'alveare è la crisi e ben presto la miseria. La morale della favola è chiara. Il benessere economico di uno stato e la sua potenza politica sono incompatibili con le virtù. E d'altra parte la stessa virtù è divenuta agli

occhi di molti una nozione artificiale, un'invenzione contro natura per disciplinare la società in realtà disfunzionale ad essa». E' sempre Mandeville che afferma: i politici danno il nome di 'virtù' a ogni azione con cui l'uomo, in contrasto con l'impulso naturale, tenta di beneficiare gli altri o di vincere le proprie passioni per 'ambizione razionale di essere buono'.

Nel '700 si fa un gran parlare della virtù e questo secolo vede una ripresa della riflessione su questo tema, ma ormai si è affermata questa frattura tra interno ed esterno, tra pubblico e privato.

Da questo punto di vista un posto centrale è occupato da Montesquieu. Nella sua opera *Lo spirito delle leggi* del 1748 egli distingue tre diverse forme di governo: quella repubblicana, quella monarchica e quella dispotica. Ognuna di queste forme si basa su di un principio proprio: la monarchia si basa sulla forza delle leggi e sul sentimento dell'onore, quella dispotica sulla forza del potere e sulla paura, quella repubblicana sulla forza della virtù. «Ad un governo monarchico o ad uno dispotico non occorre molta proibizione per mantenersi o sostenersi... ma in uno stato popolare occorre una molla in più, la quale non è altri che la virtù» (III, 3). Montesquieu si affretta a precisare che con 'virtù' non intende una virtù morale, né cristiana, ma una virtù politica e precisamente l' 'amor di patria'. Questo amore di patria nelle democrazie è 'amore per l'eguaglianza' che a sua volta è 'amore per la frugalità'. Poiché tutti devono avere uguale felicità e uguali vantaggi, tutti devono godere gli stessi piaceri e avere le stesse speranze, cosa che solo la frugalità può dare. Si desidera solo il necessario per sé e la propria famiglia e tutto il resto lo si dà alla patria. In questo modo lo stato è magnifico e potente, ma a condizione che sia composto da individui di buon senso che si accontentino della mediocrità. E' chiaro che questa forma di governo ha bisogno per conservarsi di «tutta la potenza dell'educazione», per istillare nei cittadini questi sentimenti e che inoltre le leggi stesse devono vegliare per conservare l'eguaglianza e la frugalità.

La democrazia si corrompe quando vien meno questo amore per l'eguaglianza e la frugalità, ma anche — avverte Montesquieu — quando si fa avanti uno spirito di uguaglianza estrema e «ciascuno vuol essere eguale a coloro che egli ha scelto perché lo comandino. In questo caso il popolo, non potendo tollerare il potere stesso che esso affida, vuol fare ogni cosa da sé, deliberare al posto del senato, eseguire al posto dei magistrati, ed esautorare tutti i giudici» (VIII, 2). La democrazia o la repubblica sono dunque possibili solo là dove ci sia uno spirito di moderazione, lontano dagli eccessi (ritorna qui l'idea della virtù come equilibrio), è possibile in piccoli territori dove i popoli si accontentano di ciò che sono e non hanno bramosia di conquiste. E' chiaro che Montesquieu ha in mente le repubbliche dell'antichità e nel descrivere i requisiti necessari per una democrazia stabile sottolinea come questi siano distanti dai caratteri del suo tempo, un tempo — come abbiamo visto nella favola di Mandeville — più sensibile al piacere e al benessere che alla frugalità, alla ricerca di una superiorità nei confronti dell'altro piuttosto che dell'eguaglianza.

«I politici greci — scrive Montesquieu, non senza nostalgia — che vivevano in un governo popolare, riconoscevano nella virtù l'unica forza capace di sostenerlo. I politici di oggi ci parlano solo di manifatture, di commercio, di finanze, di ricchezze, perfino di lusso. Quando viene a cessare questa virtù, entra l'ambizione nei cuori

pronti a riceverla, e l'avidità in tutti. I desideri mutano d'oggetto: ciò che una volta si amava, non lo si ama più; si era liberi con le leggi, lo si vuole essere contro di esse. Ogni cittadino pare uno schiavo fuggito dalla casa del padrone. Ciò che prima era massima, ora lo si chiama rigore; ciò che era regola, impaccio; ciò che era riguardo, timore. E' la frugalità che vien chiamata avidità, non il desiderio di possedere. Prima i beni dei singoli formavano il tesoro pubblico; ma ora il tesoro pubblico diventa patrimonio dei singoli. La repubblica è un corpo morto, la cui forza è costituita soltanto dal potere di alcuni cittadini e dalla licenza di tutti» (III, 3).

E così Montesquieu preferisce senz'altro la monarchia quale forma di governo e cioè una forma intermedia che non sia fondata né interamente sulla forza né interamente sulla virtù. Nella monarchia c'è un elemento di forza ma non di arbitrio perché si tratta della forza delle leggi, e c'è un elemento di virtù ma non in senso troppo esigente: è il senso dell'onore, che reclama distinzioni e preferenze. Questo muove le persone ad agire per lo stato ma non in modo disinteressato e le spinge perciò a cercare il prestigio e non la gloria: «L'onore — scrive Montesquieu — fa muovere tutte le parti del corpo politico, le lega mediante la sua azione stessa, ed ecco che ognuno si dirige verso il bene comune, credendo di dirigersi verso i propri interessi particolari» (III, 7). Non è proprio come nella favola di Mandeville dove i vizi privati si trasformano in pubbliche virtù, ma ci siamo vicini. La virtù appare legata a società ormai perdute. Nell'antica Grecia la virtù era il perfezionamento della natura umana, era il dettame della ragione, era l'anima della politica stessa. Nell'Europa borghese la virtù appare un concetto in contraddizione con la natura dell'uomo moderno, con la cultura, con il benessere economico, con una politica adeguata ai tempi.

Ci saranno molte voci alla fine del '700 a levarsi in difesa della virtù, prima fra tutte quella di Kant con la sua *dottrina della virtù*, ma anche in queste si avverterà il conflitto tra virtù e natura: la virtù appare come un dovere in perenne conflitto con la natura, come uno sforzo volontaristico di continua sottomissione della libertà interiore. Qualcosa di assai poco popolare insomma. L'Ottocento romantico e positivista la cancellerà dalla scena.

La scomparsa della virtù

Da questo momento la virtù scompare dall'orizzonte della filosofia politica a parte le tracce che si possono ritrovare nell'Ottocento e nel Novecento menzionate all'inizio. Come mai questa rimozione? Riuscire a rispondere a questo interrogativo a me sembra vitale per la comprensione della nostra storia politica. E credo che su questo occorra riflettere ben al di là di queste considerazioni. In questa direzione, e senza minimamente pretendere di avanzare risposte esaustive, vorrei indicare qualche elemento.

Non c'è dubbio che la scena politica dell'Ottocento sia stata dominata dall'emergere della borghesia come classe determinante.

Ora la borghesia ha elaborato nel corso del proprio sviluppo una serie di virtù economiche (il risparmio, l'accumulazione, l'investimento, il rischio, la laboriosità) e

di virtù sociali (la rispettabilità), ma non altrettante virtù politiche e questo per quella frattura tra interno ed esterno di cui prima dicevamo.

Il suo rapporto con la politica è stato spesso un rapporto strumentale e così anche con il potere in generale. La borghesia ha sviluppato un enorme potenziale sul piano dell'economia e della tecnica, ma lo ha gestito quasi vergognandosene, senza elaborare un'etica corrispondente. Guardini nel suo libro *Il potere* ha scritto: «Il borghese non ne ha voluto sapere, ne ha avuto paura, lo ha considerato fondamentalmente ingiusto... non ha perciò elaborato nè un autentico *ethos*, né uno stile del dominio, ma si è sempre ritirato indietro nell'anonimo». Questo atteggiamento è stato dovuto anche al fatto che dall'Ottocento in poi il centro decisivo della vita collettiva si sposta dal politico all'economico e così la politica, quell'istanza sovrana dell'età moderna, si riduce a strumento. Non è solo la borghesia a servirsi della politica. Anche i movimenti cattolici e socialisti hanno troppo spesso avuto un atteggiamento strumentale nei confronti della politica e dello stato. La politica non è più stata così il campo di esercizio della virtù, ma troppo spesso un campo di conquista.

Un secondo elemento parallelo al precedente è stato lo smarrimento della complessità dell'azione politica. Nel passato la politica era un'attività che coinvolgeva le tre dimensioni del bisogno materiale, della passione civile, della progettazione razionale (corrispondenti in Platone alle tre facoltà dell'anima): una politica giusta è una politica che armonizza queste tre dimensioni, temperanza, forza, sapienza. La politica moderna ha perso questa complessità e si è appiattita su un'unica dimensione: la pura dimensione materiale divenendo semplice gioco di interessi; la pura dimensione della passione civile aprendo il campo a sentimenti irrazionali, a nazionalismi emotivi o irrazionalistici; la pura dimensione razionale trasformandosi in ideologismi astratti lontani dalla realtà concreta. Ripercorrendo la storia dell'800 e del '900 troviamo gli eccessi di queste unilaterizzazioni. Proprio la riflessione sulla virtù ci aiuta a cogliere la politica come complessità, come armonia di sfere diverse che solo nella loro equilibrata presenza possono dar vita ad una politica giusta.

L'altra cosa che mi pare degna di nota è che il concetto di giustizia è un concetto *interno* alla politica, non esterno ad essa. E questo è un altro guadagno della riflessione sulla virtù. Proprio il concetto di virtù ci consente di scoprire l'*ethos* interno al politico, la giustizia come sua dimensione intrinseca. La giustizia, l'ordine, il bene non hanno bisogno di essere applicati dall'esterno alla politica prendendoli a prestito dalle morali o dalle religioni. La politica — nella sua verità — ha come suo elemento la giustizia. Chiaramente non è una giustizia diversa da quella morale o religiosa: la giustizia, il bene è sempre unico, ma si realizza in modo specifico nei diversi ambiti.

Non si tratta di moralizzare la politica subordinando la politica ad una morale esterna, questa è un'operazione che ha risvolti pericolosi. Si pensi alla teoria della guerra giusta. Un antico concilio lateranense del 1139 stabiliva la proibizione di usare nelle guerre armi a lunga gittata a meno che non si trattasse di una 'guerra giusta' (ad esempio una crociata). Nella guerra sancita come moralmente giusta, l'avversario era moralmente squalificato quindi si poteva essere crudeli a piacere. Un meccanismo del genere deve essere scattato per utilizzare le bombe atomiche: squalificare moralmente l'avversario come nemico dell'umanità equivale a proclamare assolutamente giusta la nostra causa e quindi a ritenere lecito ogni mezzo. Il

moralismo non sempre moralizza. Non si tratta allora di subordinare la politica a criteri esterni, ma di rinvenire nella politica quella norma interna che è la giustizia, la massima tra le virtù. Il che non significa dire che la morale o la religione non abbiano niente da dire, il problema è però quello di mediare politicamente tutti i loro contenuti nel momento in cui li si vuol rendere normativi per la politica.

Un ulteriore elemento che mi pare di poter individuare a parziale spiegazione dell'eclissi della virtù nella politica contemporanea è il venir meno del rapporto tra governo del mondo e governo di sé. Questo è un punto centrale. La politica classica considerava il governo di sé come un requisito fondamentale del politico.

Questo, forse per l'insofferenza dell'uomo moderno nei confronti della disciplina, è stato dimenticato. Ed è stato tragicamente dimenticato nell'età della democrazia, nell'età cioè di quella forma di governo che è per eccellenza la forma di governo di sé, di autogoverno, la forma in cui il popolo si governa da sé. E' nella democrazia che il governo di sé è decisivo assai più che nelle altre forme dove i vincoli esterni sono più forti.

Montesquieu da buon aristocratico l'aveva detto. E Tocqueville, cent'anni dopo, l'aveva ripreso: «Ciò che ha voluto dire questo grande uomo, Montesquieu, è che le Repubbliche non possono sussistere che per l'azione della società su se stessa. Ciò che egli intendeva per virtù è il potere morale che ogni individuo esercita su se stesso e che gli impedisce di violare i diritti degli altri». Anche Kierkegaard l'aveva colto: «Ogni aspirazione che nel lavorare non impiega 1/4, 1/3, 2/3 delle sue forze per controbattere se stessa in modo sistematico, è essenzialmente mondana, in ogni caso assolutamente inetta a riformare» (*Pap. X 2 A 560*).

Il destino della politica appare oggi legato alla ripresa della virtù, le sorti della democrazia sono legate alla capacità di governo di sé. La virtù non si può imporre e nemmeno il governo di sé e dunque il futuro della democrazia è legato più che mai alla formazione delle coscienze.

All'inizio dell'800 nella Prussia invasa dalle truppe napoleoniche sorse per iniziativa di una ventina di persone di interessi diversi (c'erano filosofi come Fichte, teologi come Schleiermacher, giuristi come von Stein) una *Lega della virtù* (*Tugendbund*) che aveva come fine quello di contribuire al miglioramento morale del popolo tedesco perché questo maturasse un sentimento di indipendenza e di autogoverno. La lega che agiva in semiclandestinità voleva raggiungere questo fine con tre strumenti: la parola, lo scritto, l'esempio. Se si volesse oggi far nascere una *Lega della virtù* questi tre mezzi, la parola, lo scritto, l'esempio, non sarebbero da dimenticare.

■