

RI-ANIMARE LA CITTADINANZA A PARTIRE DALLA MITEZZA? ALLA RISCOPERTA DI UN NUOVO SENSO DEL LIMITE

DOI: 10.7413/18281567120

di Luca Gasbarro

Università degli Studi di Teramo

Should we give citizens heart starting by meekness?

Searching for a new sense of “limit”

Abstract

The concept of “citizenship”, as it is commonly understood, is based on a whole series of de-limitations formed by the triad: territory (*limes*), authority (*auctoritas*), law (*ius*). As it is known, this triad has been living a disarticulation process. This process is due to an increasing and pervasive expansion of the economic initiative and to the economic market that has significantly changed the relationship between politics and economy. Consequently, the relationship between State and citizen has changed too, altering the concept of “citizenship” itself. A revaluation of the real sense of “limit” is therefore necessary. Is it an escape from the crisis or a research of the concept itself? It can be also useful to rethink about the concept of “citizenship” not only in bureaucratic-administrative terms but especially in substantial and ideals ones.

Keywords: Citizenship, meekness, limit, politics, economy.

1. Panorama d'analisi

Esiste forse una nozione che più delle altre possiede la capacità di definire il concetto di *cittadinanza*¹. Ed è quella di *limite*. La *cittadinanza*, infatti, modernamente intesa, si è *basata e nutrita* di tutta una serie di *de-limitazioni* fulcro della *triade* formata da: territorio (*limes*), autorità (*auctoritas*), diritto-*ius*). Una *triade* che sta vivendo, tuttavia, come è noto, un processo di *disarticolazione* derivato soprattutto dalla sempre più incalzante e penetrante espansione dell'iniziativa economica e del mercato² che ha mutato profondamente il rapporto tra *politica* ed *economia* riscrivendo la relazione tra *Stato* e *cittadino*³, e che, conseguentemente, sta modificando i connotati dello stesso termine *cittadinanza*⁴.

Se fino a poco tempo fa, tale concetto vedeva coagulare attorno a sé l'idea, riferita al cittadino, di appartenere ad una comunità statale (*delimitazioni spaziali*) e, nel contempo, di risultare portatore di un preciso patrimonio di diritti fondamentali (di libertà, politici, sociali) e di doveri spettanti in quanto facente parte di una determinata consociazione politica (*delimitazioni sociali*), oggi, tale paradigma appare profondamente rimesso in discussione⁵ da istanze diverse, spesso anche contrastanti, grazie

¹ Sul concetto di *cittadinanza* sussiste una ricca letteratura nazionale e internazionale. Di seguito si segnalano alcuni spunti bibliografici indicativi: S. Veca, *Una filosofia politica della cittadinanza*, in «Il Politico», Vol. 54, No. 4 (152) (Ottobre-Dicembre 1989), pp. 553-574; S. Veca, *Cittadinanza: riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano, 1990, in particolare la Parte Prima, *Teoria*, pp. 19-42; V. Mura, (a cura di), *Il cittadino e lo Stato*, FrancoAngeli, Milano, 2002 in cui è contenuta, dello stesso curatore, la riflessione dal titolo *Sulla nozione di cittadinanza*, pp. 13-36; R. Gatti, *Cittadinanza e democrazia: qualche riflessione sull'identità politica*, in G. Dalla Torre – M. Truffelli (a cura), *Cittadinanza e partecipazione*, AVE, Roma, 2003. Più recenti sono: il fascicolo 2/2012 (aprile-giugno) di «Paradoxa», *Uomini o cittadini?*, curato da Francesco D'Agostino, la riflessione proposta da A.E. Galeotti, *Il Club esclusivo della cittadinanza*, in P.P. Portinaro – G. Zagrebelsky (a cura di), *L'interesse di pochi, le ragioni dei molti*, Einaudi, Torino, 2011; lo studio presentato da Sergio Caruso, *Per una nuova filosofia della cittadinanza*, FUP, Firenze, 2014; e il contributo di Roberto Gatti, *Cittadinanza: multiculturalismo o cosmopolitismo?*, in «Dialoghi», 15 (2015), 3, pp. 44-51.

² Una riflessione critica sulla necessità di un ripensamento del sistema capitalistico, è condotta da C. Danani (a cura di), *Etica per l'umano e spirito del capitalismo*, Aracne, Roma, 2013.

³ Sul punto mi permetto rinviare ad una nostra recente trattazione: *Uomo, lavoro, comunità. Un nuovo profilo della legittimità?*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2016.

⁴ Un tentativo di chiarificazione concettuale che, per qualche verso, consente di adottare prospettive critiche e filosofiche tese ad evidenziare le tensioni esistenti tra diritti umani e principi di cittadinanza, globalizzazione e giustizia sociale, tecnologie del potere e pratiche consensuali, come anche le aporie tra criteri di legittimità e processi di legittimazione, è proposto nel volume A. Palumbo – S. Vaccaro (a cura di), *Governance e democrazia*, Mimesis, Milano, 2009.

⁵ A partire da un'analisi del rapporto tra diritto, territorio e il cosiddetto "spazio globale", Geminello Preterossi esamina e discute la crisi "spaziale" dell'età dei diritti, a fronte di una specificità urbana dello spazio europeo e di una persistenza degli Stati come attori politici principali, in rapporto funzionale o di tensione con i poteri indiretti del capitalismo finanziario, G. Preterossi, *Residui, persistenze e illusioni: il fallimento politico del globalismo*, in «Scienza&Politica», vol. XXIX, no. 57, 2017, pp. 105-126.

ad un panorama segnato dalla *deregulation* economica (*crescita senza regole*), dalla perdita dei confini geografici (*globalizzazione*), dal consumismo senza freni e dall'idea di uno sviluppo illimitato (*no-limits*)⁶.

Risulta necessario, pertanto, tornare a raccogliere una sfida fondamentale. Quella di riscoprire il senso profondo di *limite*⁷ e di riflettere se questa opzione possa rappresentare una via di fuga rispetto alla *crisi*⁸ che si sta vivendo o se non sia una ricerca di senso oramai inaggrabile; pure, perché no, nel tentativo di ripensare la *cittadinanza* non solo in termini burocratico-amministrativi ma, innanzitutto, sostanziali e ideali.

2. Alla riscoperta del limite. Il tentativo di Serge Latouche

Lo sforzo teso a riscoprire una certa idea di *limite* è stata rilanciata ultimamente da Serge Latouche. Il suo volume, a tratti provocatorio, dal titolo "*Limite*" esce, in prima edizione, nel settembre 2012⁹, e rappresenta un ulteriore sviluppo del progetto decrescentista¹⁰, teorizzato dallo studioso francese,

⁶ Cfr. C. Quarta (a cura di), *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, Edizioni Dedalo, Bari 2004 con i contributi di Arrigo Colombo, Arturo Colombo, Adriana Corrado, Elena M. Fabrizio, Serge Latouche, Giuseppe O. Longo, Sebastiano Maffettone, Yann Moulier Boutang, Angela Perucca, Cosimo Quarta, Armando Savignano, Mario Schiattone, Giuseppe Schiavone, Mario Signore, Francesco Totaro, Laura Tundo Ferente.

⁷ Cfr. R. Bodei, *Limite*, il Mulino, Bologna, 2016. Come è noto, un'interessante "filosofia del limite" è elaborata da Guglielmo Ferrero nella sua opera *Fra i due mondi*, Treves, Milano, 1913. Per un approfondimento sul "fenomeno" Ferrero si rimanda ad alcuni studi condotti da Giuseppe Sorigi, tra cui, spicca senz'altro, *Potere tra paura e legittimità. Saggio su Guglielmo Ferrero*, Giuffrè, Milano, 1983. Ulteriore riferimento risulta il tentativo condotto da Sergio Cotta. In tal caso si prenda in considerazione S. Cotta, *I limiti della politica*, il Mulino, Bologna, 2002.

⁸ Per chiarire ermeneuticamente i contorni di tale condizione si rinvia al contributo di Fiammetta Ricci, *L'ingombro veritativo in politica tra crisi della certezza e certezza della crisi*, in «Heliopolis», Anno XIV, 2, 2016, pp. 163-170.

⁹ S. Latouche, *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2012. Una voce critica rispetto al saggio citato è quella di Sebastiano Maffettone, *I limiti di Latouche*, in "Il Sole24Ore", 30 settembre 2012.

¹⁰ Il progetto della decrescita è ambizioso e interdisciplinare: va dal risparmio energetico all'autosufficienza alimentare passando per la liberazione dell'uomo dalla multiforme schiavitù post-moderna (monetaria, mercantista, pubblicitaria, culturale). La teoria della decrescita si sintetizza nelle 8 R, obiettivi in grado di portare la società, secondo Latouche, ad una decrescita serena, conviviale e sostenibile (Rivalutare, Riconcettualizzare, Ristrutturare, Ridistribuire, Rilocalizzare, Ridurre, Riutilizzare, Riciclare). Latouche è autore di diversi saggi e riflessioni. Tra i più recenti è possibile segnalare: *La Megamacchina, ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, tr. it. A. Salsano, Bollati-Boringhieri, Torino, 1995; *La fine del sogno occidentale; saggio sull'americanizzazione del mondo*, tr. it. E. Civolani, Eleuthera, Milano, 2002; *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, tr. it. F. Grillenzoni, Bollati-Boringhieri, Torino, 2006; *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano, 2007; *Breve trattato sulla decrescita serena*, tr. it. F. Grillenzoni, Bollati-Boringhieri, Torino, 2008; *Mondializzazione e decrescita*, Dedalo, Bari, 2009; *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, tr. it. F. Grillenzoni, Bollati-Boringhieri, Torino, 2011; *Per un'abbondanza frugale, malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2012; *Decolonizzare l'immaginario; il pensiero creativo*

dedicato appunto al *limite*, o meglio, come si intuisce fin dalle prime pagine del lavoro, ai *limiti* che bisognerebbe far riemergere per arginare la dismisura dell'attuale modello di sviluppo occidentale. In questa sede, ci *limitiamo* (passi il gioco di parole) a prendere spunto da alcuni capitoli dell'opera e a sintetizzarne il contenuto, rimandando ai successivi passaggi ulteriori approfondimenti critici¹¹. Quale è lo sfondo su cui l'autore si muove? Secondo Latouche, l'illimitatezza economica, presente nel modo di produzione e di consumo contemporanei, si basa sulla perdita del senso dei limiti, nell'appagamento sfrenato dei desideri e nella creazione di bisogni artificiali¹². Non si tratta di una pertinente crescita in risposta al soddisfacimento delle esigenze normali ma di uno sviluppo fine a se stesso. L'assuefazione consumistica arriva, addirittura, al paradosso, ormai generalizzato, per cui viene fatto spendere anche il denaro non posseduto e per beni di cui non si ha effettivo bisogno¹³. I limiti ecologici sono, poi, quelli più evidenti. Viviamo su un pianeta limitato che deve far fronte ad una esigenza di crescita esponenzialmente progressiva dei consumi delle risorse naturali rinnovabili (aria, luce solare, fauna, flora) e non rinnovabili (petrolio, carbone). Ne deriva l'impossibilità di una crescita *infinita* in un mondo *finito*¹⁴. Sussiste, inoltre, la questione dell'ormai astrattezza dei canonici limiti geografici. Il limite costituisce un territorio nello spazio, in geopolitica si parla di *limes*, frontiera. Secondo la ricostruzione operata da Latouche, ciò non è prerogativa solo dell'uomo; gli animali si definiscono e si limitano in zone, territori, *habitat*, mediante segni riconoscibili; tuttavia, l'individuo è un animale particolare poiché, grazie al pensiero, può estraniarsi dalla sua condizione fisica ed illudersi della propria illimitatezza.

contro l'economia dell'assurdo, Edizioni Emi, Bologna, 2014; *La decrescita prima della decrescita. Precursori e compagni di strada*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2016.

¹¹ Sull'argomento, interessanti spunti critici possono essere ulteriormente approfonditi grazie alle considerazioni proposte da Fiammetta Ricci in: *Il senso etico del mondo tra limite e illimitato. I confini dell'isola o i limiti dell'oceano?*, in «Heliopolis», XIV, 1, 2016, pp. 121-128; *L'anello di relianza etica e il paradigma della complessità. Decolonizzare l'immaginario, ricentrare l'umano*, in G. Sorgi – P. Savarese (a cura di), *Filosofia, politica e diritto: questioni di confine. Scritti in onore di Teresa Serra*, FrancoAngeli, Milano, 2017, pp. 181-193; *L'occidentalizzazione del mondo e l'ossimoro dell'economia morale di Serge Latouche: decolonizzare l'immaginario*, in C. Di Marco – A. Geraci (a cura di), *Il principio di solidarietà*, Aracne, Roma, 2017, pp. 33-46.

¹² Pensiamo al proposito all'attualità di Hegel e del "suo" *sistema dei bisogni*. Per un'introduzione ragionata ad un possibile approfondimento sul *sistema dei bisogni*, si veda quanto sostenuto da Teresa Serra all'interno del saggio: *A partire da Hegel. Riflessioni sul sistema dei bisogni*, in «Itinerari», n. 2, 2006, pp. 3-21.

¹³ S. Latouche, *Limite*, cit., pp. 64-76.

¹⁴ Ivi, pp. 48-63. Pure l'Enciclica *Laudato si* di Papa Francesco (2015) contiene un doppio appello a "proteggere la casa comune", controllando surriscaldamento climatico e altri danni ambientali, ma anche cambiare modello di sviluppo, per i "poveri", e "per uno sviluppo sostenibile e integrale".

L'essere umano è, infatti, un animale simbolico¹⁵ ed il suo limite è semmai culturale. Quindi, se volessimo parlare di “limiti geografici”, i termini della questione non sarebbero, poi, del tutto validi. Forse, sarebbe più corretto riflettere su quelle “delimitazioni” culturali, linguistiche, religiose che identificano una comunità. Per l'autore, l'esistenza di un mondo sconosciuto (*hic sunt leones*) comportava anche per i nomadi confini da non superare. Ci si fermi, in questo caso, a recuperare il mito delle colonne d'Ercole. La concezione della città-stato e, poi, dello stato-nazione se non altro, per Latouche, proteggevano dalle sirene della mondializzazione evitando di ostinarsi a percorrere, come si sta perpetrando nell'attualità, il vicolo cieco della omogeneizzazione culturale¹⁶. D'altronde, un elemento costitutivo dei valori che contribuiscono a definire l'identità di un gruppo umano è la capacità per una comunità di identificarsi mediante simboli, miti, riti. Questi elementi costituiscono dei principi culturali e politici che il consorzio decide di adottare. Vengono accettati, quindi, quei costumi, quelle credenze condivise che una lunga esperienza plurigenerazionale (tradizione) ha introdotto. Con la globalizzazione, secondo l'autore, assistiamo, al contrario, ad un vero e proprio “gioco al massacro” interculturale su scala planetaria¹⁷.

Il limite politico, in sintesi, per Latouche, confluisce ed integra il limite geografico ma non si riduce, però, in quest'ultimo. Con il restringimento o addirittura con la scomparsa delle “distanze” è subentrato l'avvento della città-mondiale, della “omnimerificazione” del mondo, ovvero della “globalizzazione”. Tra il 1980 e il 1990, mediante la “disintermediazione finanziaria”, la “desegmentazione dei mercati” e la “deregolazione sociale” (le cosiddette tre “D”) la sfera politica è stata fagocitata dall'economico. Sostiene, al proposito, il nostro autore come le autorità politiche dei grandi Stati-nazione si ritrovino nella stessa posizione che era un tempo quella dei sottoprefetti di provincia: onnipotenti rispetto ai loro amministrati nell'applicazione puntigliosa di regolamenti repressivi, ma totalmente soggetti dagli ordini dall'alto e totalmente dipendenti dal potere gerarchico¹⁸.

¹⁵ Circa la riflessione simbolico-politica si tenga conto di: G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, voll. I e II, FrancoAngeli, Milano, 2006-2010 e G.M. Chiodi, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, FrancoAngeli, Milano, 2011.

¹⁶ S. Latouche, *Limite*, cit., pp. 18-26.

¹⁷ Ivi, pp. 38-47.

¹⁸ Ivi, pp. 27-37.

Il punto più controverso del pensiero decrescentista ma, forse, in ultima analisi, quello fondamentale pare essere la questione etica che chiede una risposta ad un cruciale quesito: come contrastare l'unico ideale di una ipermodernità in crisi, vale a dire rifiutare ogni limite per trasgredire¹⁹? Ed, allora, che fare? Quello di cui abbiamo bisogno, secondo Latouche, non è tanto il controllo, ma la padronanza del desiderio di controllo, una capacità *autolimitante*. In altri termini, risulta imprescindibile un'*auto limitazione*²⁰.

3. Tra limitato e illimitato²¹

Cerchiamo di approfondire tale proposta e proviamo a declinarla su un piano più strettamente filosofico-politico.

Come è noto, la questione del limite se l'era già posta Aristotele, che distingueva alcuni sensi fondamentali nel termine "limite"²². Quale antitesi del limite, nella classicità, abbiamo la *hybris*, ovvero la *tracotanza*, la pretesa di essere altro da ciò che si è, il voler infrangere il limite che ci costituisce e di modificare così, mediante lo sfondamento dei limiti dati, lo stato delle cose stabilito dagli dei (Mito di *Prometeo*). La *hybris* è in rapporto con l'*invidia deorum*. L'uomo superbo, che crede di essere fatto da sé e di poter muoversi come un dio, nel dispregio dei limiti naturali, si espone sempre all'*invidia deorum*, alla punizione celeste. È il senso del limite una delle principali chiavi di volta della classicità. Pensiamo all'Apollo del santuario di Delfi. E agli insegnamenti come "conosci te stesso", e "nulla di troppo", che sono inviti alla moderazione. Insomma, un'idea di limite inteso

¹⁹ Tale indirizzo è logica conseguenza derivata dal progetto iniziato con l'illuminismo che invocava la liberazione dell'uomo dai vincoli imposti dalla tradizione. L'uomo moderno, liberato dalla tradizione e dalla Rivelazione, controlla il mondo attraverso la tecnica e l'economia in un modo paradossale, ossia attraverso la liberazione delle "passioni tristi" (Spinoza) quali l'ambizione, l'avidità, l'invidia e l'egoismo. Ivi, pp. 91-100.

²⁰ Ivi, pp. 101-106.

²¹ Per la titolazione di tale paragrafo abbiamo preso spunto dal già citato contributo proposto da Fiammetta Ricci, *Il senso etico del mondo tra limite e illimitato. I confini dell'isola o i limiti dell'oceano?*, cit., con la quale abbiamo condiviso in occasione della stesura del presente contributo un vivo percorso di approfondimento sulle tematiche trattate.

²² I quattro sensi fondamentali nel termine "limite" per Aristotele sono: a) le estremità di una cosa; b) la forma, la figura (configurazione, quindi anche contorno, *eidōs*) di una grandezza; c) il fine di ciascuna cosa; d) la sostanza e l'essenza di una cosa come limite della conoscenza ("quante volte si parla di principio, tante volte si parla anche di limite, anzi di principio si suol parlare anche più spesso, perché il principio è sempre una sorta di limite, ma non ogni limite è un principio") (*Metafisica*, V, 17, 1022 a 4 -13).

non come costrizione, ma come armonia, proporzione, grazia²³. E le statue greche²⁴ ci dicono che cosa fosse per i greci il limite come bellezza: le giuste proporzioni da cui traspare il divino. L'accettazione del limite, dunque, non sarebbe una scelta di rassegnazione. Bensì rappresenterebbe un'opzione di *buon senso*.

L'*homo oeconomicus*²⁵ contemporaneo sembra del tutto estraneo a questa possibilità. Il progresso, che è una delle parole chiave del moderno rispetto al mondo classico, sarebbe, in effetti, un incessante spingere il limite sempre al di là, una tensione continua ed esasperata a considerare l'oltre rispetto al dato, un non valutare il limite come qualcosa di definitivo e di stabile. Il moderno, detto diversamente ancora, parrebbe la cancellazione del peccato di tracotanza, sembrerebbe la decostruzione progressiva del senso della *hybris* classica mediante il suo annullamento. Una eliminazione che, ancora una volta, però, per quanto all'interno di una visione totalmente diversa rispetto a quella classica, esporrebbe al rischio estremo; presenterebbe la possibilità della distruzione di sé, dell'annullamento dell'umano a opera dell'umano stesso²⁶. Ciò è evidente nello sfruttamento delle risorse naturali o nella costruzione di ordigni in grado di distruggere completamente la vita nel pianeta. Ma è anche qualcosa che percorre evidentemente la nostra esperienza quotidiana di cittadini nella quale la linea di demarcazione tra il lecito e l'illecito, tra il buono e il cattivo, tra il possibile e l'impossibile appare sempre più porosa, continuamente soggetta a contrattazioni estemporanee, sempre più difficile da rintracciare, continuamente problematica da delimitare²⁷.

²³ Come ci ricorda Alessandro Passarin D'Entrèves, per Jacob Burckhardt lo Stato è un' «opera d'arte», A. Passarin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino, 2009³, p. 61. Per un approfondimento in chiave filosofico-politico del percorso burckhardtiano si tenga presente lo studio di Laura Bazzicalupo, *Il potere e la cultura. Sulle riflessioni storico-politiche di Jakob Burckhardt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1990 e, più recentemente, il nostro *Demitizzare lo Stato. Considerazioni a partire da Jacob Burckhardt*, in F. Ricci – G. Sorgi (a cura di), *Miti del potere. Potere senza miti*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, pp. 51-74.

²⁴ Un'accurata riflessione sulla corporeità classica è contenuta nel seguente contributo: F. Ricci, *L'etica agonale dell'uomo greco. Il corpo a corpo dell'esistenza*, in G. Sorgi (a cura di), *Ripensare lo sport. Per una filosofia del fenomeno sportivo*, Guaraldi, Rimini, 2010, pp. 169-210.

²⁵ Sulla crisi dell'*homo oeconomicus*, cfr., per tutti, S. Caruso, *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, FUP, Firenze 2012. Circa la necessità di un ripensamento del sistema capitalistico si veda il già citato C. Danani (a cura di), *Etica per l'umano e spirito del capitalismo*, cit.

²⁶ Interessanti spunti d'analisi su tale panorama sono contenuti in E. Pulcini, *Conservazione della vita e cura del mondo*, in L. Bazzicalupo – R. Esposito (a cura di), *Politiche della vita*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 157-168.

²⁷ Una riflessione attorno a questo processo contemporaneo è presentata nell'interessante saggio curato da Adriano Fabris, *Etica dell'indifferenza*, in E. Bonan – C. Vigna (a cura di), *Etica del plurale: giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 259-278. Inoltre, piuttosto acute, risultano le considerazioni proposte sulla tematica da

In tale convincimento, tutto moderno, che i limiti non sono meramente qualcosa di determinato una volta per tutte e nello sbandamento, anch'esso tutto moderno, di fronte alla tenuità del limite, si colloca una tra le questioni radicali che interroga la contemporaneità e rende inquieto l'uomo d'oggi circa il suo essere in rapporto con gli altri in una comunità. Dunque, è un interrogativo profondamente politico²⁸.

Come decriptare e, semmai, tentare di affrontare, nella pratica quotidiana, tali *ammonimenti*?

Rispondere a tale interrogativo obbliga al passaggio da un piano descrittivo ad un livello prescrittivo della riflessione.

4. Alla ricerca di una rinnovata relazionalità politica?

In teoria, il *buon* cittadino, in particolare nella contemporaneità, dovrebbe essere colui il quale pone in armonico equilibrio il personale riconoscimento-consenso nei confronti dell'autorità-Stato con un atteggiamento propositivo per una cosciente, consapevole e responsabile partecipazione politica²⁹.

Fiammetta Ricci nel saggio, *La politica tra in-differenza della specie e irrilevanza d'alterità*, in «Metabasis.it», VII, 14, novembre 2012, p. 10, dove l'autrice ammonisce: “Nel nostro tempo la sempre più sfocata distinzione tra vero e falso, che si fa labile linea di confine tra bene e male e tra giusto e ingiusto, pare essere diventata una comune tendenza del pensare e quindi dell'agire, coinvolgendo il piano della prassi individuale e collettiva. Il punto è che il piano dell'indifferenziazione risulta strettamente connesso con quella deriva narcotizzante che è l'indifferenza, e dunque l'apatia, la narcosi delle coscienze, l'acquiescenza, la ritirata nel particolare e nell'interesse privato”.

²⁸ In questo caso, naturale arriva il collegamento tra *virtù*, *politica* e *città*. E sono proprio gli autori classici a fornirci i riferimenti principali da cui è difficile distaccarsi. Lo fa Aristotele quando, nella *Politica*, scrive: “lo stato è virtuoso in quanto sono virtuosi i cittadini” (*Politica*, I, 2, 1253); e ancora nell'*Etica Nicomachea* quando afferma: “a quanto pare è l'amicizia a tenere unite le città” (*Etica Nicomachea*, Libro VIII, 1, 1155 a). Lo stesso Hobbes sostiene, nell'*Epistola dedicatoria* del *De Cive*, che nella *civitas* è pensabile per i cittadini praticare nei rapporti reciproci (*inter se*) le virtù pacifiche della giustizia e della carità, con le quali accedono *ad similitudinem Dei* (T. Hobbes, *De cive, Epistola dedicatoria*). E se Machiavelli parla di virtù concentrandone il significato, all'interno de *Il Principe*, nello specifico valore politico di capacità e di abilità del governante per conseguire il fine supremo, come l'unità e la stabilità dello Stato, con Montesquieu, ne *Lo spirito delle leggi*, invece, si torna alla più ampia dimensione morale della virtù. Se c'è la virtù “si è liberi con le leggi”, senza la virtù si vuole essere liberi “contro di esse”; con la virtù “i beni dei singoli formano il tesoro pubblico”, senza la virtù “il tesoro pubblico diventa patrimonio dei singoli” (C.S. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, 1748, L., I, c.3, 3, pp. 84-87). Ad ogni buon conto, per delineare, a carattere introduttivo, alcuni punti nevralgici della tematica, è possibile far riferimento, tra gli altri, al saggio proposto da Roberto Gatti, *Ma lo Stato deve educare alla virtù?*, in «Dialoghi», 7 (2007), 4, pp. 28-37.

²⁹ Come è noto, entrambe le dimensioni richiamano la distinzione tra *libertà degli antichi* e *libertà dei moderni*, pronunciata, all'Athénée Royal, nel 1819, da Benjamin Constant (B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino, 2005). Ad ogni buon conto, su tali concetti si rimanda al saggio di I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969 (tr. it. *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989). Sulla teoria politica di Berlin, si vedano, tra gli altri, C.J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1994 e J. Gray, *Berlin*, Fontana, London, 1995. Inoltre, si prenda in esame la raccolta di saggi A. Passarin D'Entrèves (a cura di), *La libertà politica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1974, che comprende anche la prima traduzione del saggio di Berlin del 1958. Particolarmente importante per la discussione di tali

Una partecipazione che vede il suo *optimum* nella forma dell'autogoverno³⁰ intesa come capacità di distinguere, di riconoscere e di dare innanzitutto a se stessi e, poi, verso gli altri, dei *giusti* limiti mediante i quali sviluppare un'armoniosa convivenza civile.

Allora, forse, per tentare di rispondere ai quesiti prima esposti non ci resta che tornare a considerare quelle virtù capaci di animare quotidianamente il *buon* cittadino, l'uomo di *buon* senso, nel darsi dei *giusti* limiti per vivere, virtuosamente appunto, la propria città di riferimento. E se la *prudenza*³¹ rappresenta il caso paradigmatico per eccellenza, risulta opportuno, perché no, tentare di aprire un percorso di approfondimento attorno a quella che Norberto Bobbio ha definito come virtù *debole*: la *mitezza*³².

La necessità di trattare tale elemento risiede nel tentativo di andare oltre la rappresentazione attuale della *politica*³³, vista, alla maniera machiavellica, quale arte di reggere la cosa pubblica³⁴. Questa raffigurazione pare contenere, infatti, due carenze di fondo. *In primis*, una lettura del genere sembra puntare i riflettori, solo sui gestori del potere (governanti), trascurando i cittadini (governati). La seconda insufficienza può essere ravvisata nel non indicare il fine ultimo del governare, rischiando di farlo apparire come un'azione autoreferenziale, fine a se stesso. Al contrario, per fornire una

tematiche, che vide coinvolti N. Bobbio, U. Scarpelli, A. Passarin D'Entrèves, è stata anche l'edizione italiana del volume F.E. Oppenheim, *Dimensioni della libertà*, Feltrinelli, Milano, 1964, edizione che recava la prefazione di Giulio Preti.

³⁰ Possibilità che, su un piano strettamente filosofico-politico, Dino Pasini intende, ad esempio, come: "autodeterminazione", "autocontrollo". Cfr. D. Pasini, *Riflessioni sul problema della libertà negativa e positiva*, in «Prassi e teoria», 10, 1976, poi in *Problemi di filosofia politica*, Jovene, Napoli, 1977, p. 103.

³¹ Una trattazione di tale famosa virtù è stata proposta da Josef Pieper, *La prudenza*, tr. it. a cura di G. Santambrogio, Morcelliana, Brescia-Milano, 1999. Più recente, risulta G. Franchi, *La virtù benedettina della discreto e la riabilitazione novecentesca della filosofia pratica*, in G. Sorigi – P. Savarese (a cura di), *Filosofia, politica e diritto: questioni di confine. Scritti in onore di Teresa Serra*, cit., pp. 125-139. Per ulteriori approfondimenti si può consultare pure la Rivista «Filosofia politica» che dedica, nel 1987, all'argomento un numero monografico (n. 2).

³² N. Bobbio, *Elogio della mitezza*, Linea d'ombra, Milano, 1994. Bobbio introduce, fra l'altro, una distinzione tra virtù "forti" e virtù "deboli". Le prime (tra cui il coraggio, la fermezza, la generosità) sono virtù "regali", aristocratiche. Comunque, virtù pubbliche. Le virtù "deboli" (come l'umiltà, la moderazione, il pudore e, appunto, la mitezza) sono, piuttosto, virtù "proprie dell'uomo privato, dell'insignificante, dell'inappariscnte, di chi nella gerarchia sociale sta in basso, non detiene potere su alcuno, talora neppure su se stesso".

³³ Per il concetto di *politica* è possibile riferirsi alla linea tracciata da Norberto Bobbio con la definizione proposta nel *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino, UTET, Torino, 1983², pp. 826-835.

³⁴ Per un approfondimento sull'attualità delle riflessioni proposte dal *Segretario fiorentino*, si prenda in considerazione il volume T. Serra (a cura di), *Machiavelli tra filosofia e politica*, Aracne, Roma, 2010 che raccoglie gli atti del Convegno, "Machiavelli tra filosofia e politica", tenuto a Montecompatri, il 4 e 5 ottobre 2008.

versione più completa di *politica*³⁵, la si dovrebbe intendere, magari, come un' *arte* che coinvolga tutta la società, tutti i cittadini, governanti e governati, nel curare lo svolgersi e il progredire della propria vita a tutela e a promozione del bene dei vari soggetti sociali, individuali e comunitari, con l'obiettivo di fondo del *bene comune*³⁶. E un esercizio della politica, in costante riferimento al *bene comune*, comporta la ragionevole distribuzione dei compiti nelle diverse funzioni, compresa naturalmente quella del governare ai vari livelli, legiferando³⁷ e amministrando. E, dall'altra parte, di osservare le leggi e di vivere le istituzioni, pure operando per modificarle, sempre con attenzione civica³⁸.

5. La mitezza come virtù autolimitante?

Nel corso dell'ultimo secolo, l'esaltazione della politica come totalità o culmine dell'agire umano ha condotto a enormi mistificazioni e distorsioni morali³⁹, a regimi totalitari e totalizzanti, nei quali anche

³⁵ Tra le molteplici riflessioni sulla tematica, si veda la trattazione monografica proposta in «Filosofia politica», n. 1, 1989 con i contributi di Carlo Galli, Adriana Cavarero, Roberto Esposito, Giuseppe Duso.

³⁶ Per orientarsi sull'argomento *bene comune*, si rimanda a A.M. Quintas, *Analisi del bene comune*, Bulzoni Editore, Roma, 1988 (II edizione riveduta ed ampliata). Le seconda parte del volume è dedicata alla nozione di *bene comune politico*, cfr. pp. 131-154. Risultano interessanti, altresì, le riflessioni operate in uno dei paragrafi conclusivi, *Il bene comune politico e il problema della felicità dell'uomo*, alle pp. 257-266. Inoltre, per ulteriori approfondimenti si vedano, tra gli altri: L. Alici (a cura di), *Forme del bene comune*, il Mulino, Bologna, 2007; B. Amoroso, *Per il bene comune. Dallo stato del benessere alla società del benessere*, Diabasis, Reggio Emilia, 2010; *Bene pubblico, bene comune*, numero speciale di «Democrazia e diritto», 5-6 (1991), con gli interventi tra gli altri di: Pietro Barcellona, Pierangelo Schiera, Franco Cassano, Adriana Cavarero, Carlo Donolo, Filippo Gentiloni; N. Chomsky, *Il bene comune* (1998), tr. it. di E. Domenichini, a cura di D. Barsamian, Piemme, Casal Moferrato, 2004; A. Da Re – F. Ghedini, *Sul concetto di bene comune*, in «Orientamenti sociali», 1/3-4 (1989); A. Etzioni, *Right and the Common Good. The Communitarian Perspective*, St. Martin's Press, New York, 1995; A. Etzioni, *The Common Good*, Polity Press, Cambridge, 2004; M.G. Galeazzi (a cura di), *Crisi morale e bene comune in Italia*, Massimo, Milano, 1995; N. Genghini, *Fonti del bene comune. Cristianesimo e società aperta*, presentazione a cura di L. Alici, Pazzini, Villa Verrucchio, 2008; G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Graf, Napoli, 2005; F. Miano – G. Grandi, *Bene comune, bene possibile. Responsabilità, discernimento, progetto*, Ave, Roma, 2008; M. Novak, *Free Persons and the Common Good*, Madison Boox, Lanham, 1989; V. Possenti, *Le società liberali al bivio* (in particolare parte I, 3); M.J. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune* (2009), tr. it. a cura di T. Gargiulo, Feltrinelli, Milano, 2010; P. Savarese, *La sussidiarietà e il bene comune*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2015 (Seconda Edizione).

³⁷ Sulla trasposizione della *mitezza* nella sfera del diritto, Gustavo Zagrebelsky chiarisce: «La mitezza del diritto è un riflesso della mitezza dei rapporti sociali. C'è un'implicazione: se il diritto è feroce, è perché feroce è la società. Se la società esprime tolleranza, rispetto, curiosità e interessi reciproci, produrrà diritto avente caratteristiche conformi» (G. Zagrebelsky, *La virtù del dubbio. Intervista su Etica e Diritto*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 95). Dell'autore, su tale accostamento, si veda pure lo studio *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992.

³⁸ Tale connotazione della *politica* ha già ispirato una nostra precedente riflessione critica rispetto al principio di *accountability*, L. Gasbarro, *Ripensare la sovranità popolare a partire dal concetto di accountability*, in «Metabasis.it», n. 24, anno XII, novembre 2017.

³⁹ Un'attenta e profonda analisi dei processi di crisi della politica contemporanea è proposta dallo studio condotto da Teresa Serra e Fiammetta Ricci in *Le afasie della politica. Achille e la tartaruga*, FrancoAngeli, Milano, 2013.

altre dimensioni come, ad esempio, il lavoro, la cultura e la scienza in sé non presentavano alcun valore se non in funzione della politica stessa.

Ora, per Bobbio, oltre alle virtù di chi comanda e di chi governa (audacia, fermezza, clemenza ad esempio) ci sono altre virtù che sono proprie dell'uomo privato, "di colui che nella gerarchia sociale sta in basso, non detiene potere su nessuno, talora neppure su se stesso". Se le virtù sovrane e forti fanno la Storia degna di nota, le virtù umili fanno parte della "storia sommersa" o della "non-storia"⁴⁰. La *mitezza*⁴¹ è la prima di queste virtù: è l'opposto dell'arroganza e della prepotenza, del desiderio di sopraffare con la forza o con l'astuzia⁴². Due virtù complementari della mitezza sono, secondo Bobbio, la *semplicità* e la *compassione*⁴³: ma se è vero che queste sono virtù private, è altrettanto vero che la vita pubblica, quando le ignora, si predispone al disordine o, peggio, al *caos*. Si può comprendere questa posizione nel contesto di una gestione della politica che ignori ogni compassione e che si fondi sull'arroganza.

Al contrario, in una visione più alta e più completa della politica, la *mitezza* dovrebbe ricoprire uno spazio rilevante. Essa, infatti, non dovrebbe essere interpretata né come codardia né come mera remissività, ma come aspirazione a raggiungere il rispetto della dignità di ogni persona rifiutando la gara distruttiva della vanagloria e dell'orgoglio personale. Anche per questo, la mitezza può essere considerata una virtù sociale, nel senso aristotelico⁴⁴ di una "disposizione buona rivolta agli altri"; e in particolare, "consiste 'nel lasciare essere l'altro quello che è'"⁴⁵.

⁴⁰ La mitezza è una virtù "debole", dice Bobbio, perché appartiene ai deboli, a coloro che "nella gerarchia sociale [stanno] in basso", a coloro che non detengono alcun potere; bisogna cercarla in quella "parte della società dove stanno gli umiliati e gli offesi, i poveri, i sudditi che non saranno mai sovrani", N. Bobbio, *Elogio della mitezza*, cit., p. 22.

⁴¹ La mitezza evangelica, presente nella terza beatitudine ("Beati i miti, perché erediteranno la terra", Mt 5,5), è una virtù che non ha solo una dimensione etica, come accadeva nel mondo greco, ma che si rivela come un dono divino, capace di fiorire nel cuore del credente come amore per l'altro, perdono, rigetto della violenza, fiducia nel giudizio di Dio.

⁴² L'arroganza, dice Bobbio, è quell' "opinione esagerata dei propri meriti, che giustifica la sopraffazione"; la protervia è "l'arroganza ostentata"; la prepotenza è "abuso di potenza non solo ostentata, ma concretamente esercitata", N. Bobbio, *Elogio della mitezza*, cit., pp. 24-25.

⁴³ Ivi, p. 25.

⁴⁴ L'analisi della *philia* fornita nel libro VIII dell'*Etica Nicomachea* ricopre un ruolo centrale nell'antropologia aristotelica, in quanto, partendo dalla dottrina della *philia*, sembra possibile esplicitare la struttura della capacità d'azione che consente all'uomo di stabilire relazioni di *koinonía*, vale a dire legami sociali. Per una ricostruzione teorica e storica di tale fondamentale concetto si tenga presente, tra gli altri, lo studio di Daniele Guastini, *Philia e amicizia. Il concetto classico di philia e le sue trasformazioni*, NEU, Roma, 2008.

⁴⁵ N. Bobbio, *Elogio della mitezza*, cit., p. 20.

In tal caso, si può sottolineare una considerevole acquisizione. Il mite è consapevole del proprio essere sociale; lo è, non solo in un senso meccanico, come riconoscimento del personale e peculiare “stare in mezzo agli uomini” (anche il prepotente sa di stare in mezzo agli altri), ma in un senso propriamente morale: egli si pone rispetto agli altri come essere socievole, come un essere che “tende la mano all’altro” e lo fa essere “quello che è”⁴⁶. Ora, “fare in modo che l’altro sia quello che è” vuol dire sostanzialmente evitare, rispetto agli altri, di mettere in gioco quella potenza di cui pure si potrebbe essere capaci. A quella presunta legge di natura che gli ateniesi opponevano ai Meli, in base alla quale bisogna che “chi è più forte comandi”⁴⁷, il mite risponde *ritirandosi*⁴⁸, rinfoderando quella spada che poteva essere il mezzo della sua affermazione. Egli sa, infatti, che solo questa operazione di sottrazione può consentire all’altro di sussistere nella sua peculiarità di fine, senza cioè che egli si debba assoggettare o sentire considerato come strumento.

Essere “miti” vuol dire, allora, nel suo primo basilare significato, evitare di esercitare inutilmente potere sull’altro tutte le volte che se ne abbia occasione, cioè evitare di presentarsi all’altro nella veste di uno che esercita una potenza soprattutto quando non ce ne sia realmente bisogno. Una vera e propria capacità di autolimitazione relazionale non fine a se stessa bensì in funzione dell’altro.

Se trasliamo, per un attimo, il discorso su un piano più strettamente politico, la descrizione della mitezza, o meglio, la rappresentazione dell’essere umano capace di interpretare nella sua quotidianità tale virtù, sembra richiamare in campo un principio regolatore della convivenza umana come la *sussidiarietà*⁴⁹ il quale, per esprimere le sue potenzialità, ha la necessità di essere animato da modello

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. Tucidide, *Il dialogo dei Melii e degli Ateniesi*, a cura di L. Canfora, Marsilio Editori, Venezia, 1994⁴.

⁴⁸ Tale atteggiamento di *autoesclusione* dalla vita politica pubblica era stato riscontrato ed evidenziato a proposito del percorso teorico di Jacob Burckhardt. Cfr. L. Gasbarro, “*Grande Stato*” o “*piccolo Stato*”? *Jacob Burckhardt e la partecipazione politica*, in C. Di Marco – F. Ricci (a cura di), *La partecipazione (im)possibile? La democrazia e i suoi percorsi evolutivi*, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 127-136.

⁴⁹ Sul concetto di *sussidiarietà*, si prendano in considerazione, tra gli altri: C. Millon-Delson, *Lo Stato e la Sussidiarietà*, (a cura di M. Sirimarco), Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2009; P. Savarese, *Note a margine del principio di sussidiarietà*, in T. Serra (a cura di), *Il sabato di Montecompatri. Atti de La Nottola di Minerva. La filosofia incontra la realtà*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2010, pp. 401-418; L. Franzese, *Percorsi della sussidiarietà*, Cedam, Padova, 2010; M. Sirimarco – M.C. Ivaldi (a cura di), *Casa, Borgo, Stato. Intorno alla sussidiarietà*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2010; T. Serra, *Federalismo e sussidiarietà*, in *ivi*, pp. 45-47; S. Berardi – G. Vale (a cura di), *Ripensare il federalismo. Prospettive storico-filosofiche*, Edizioni Nuova Cultura, Roma, 2013 (in particolare la sezione filosofico-politica del volume con gli interventi di Claudio Bonvecchio, Giulio Maria Chiodi, Fabrizio Sciacca, Paolo Bellini, Giangiacomo Vale); P. Savarese, *La sussidiarietà e il bene comune*, cit.

antropologico del genere. Ci troviamo, in questo modo, su un terreno diverso da quello su cui è stato costruito il concetto di *cittadinanza* preso in considerazione all'inizio della presente riflessione. La diversità sostanziale risiede nel differente tipo d'uomo assunto come riferimento paradigmatico per la costruzione di un rinnovato modello di relazionalità e strutturazione politica⁵⁰ da cui, consequenzialmente, un'idea di cittadinanza dovrebbe derivare. La mitezza richiama l'uomo come attore, consapevole e responsabile della sua vita sociale e istituzionale. Un uomo che tende ad una cooperazione in vista della realizzazione di quell'idea di bene comune che presenta alle sue fondamenta la conservazione e la promozione di essere umano in quanto *persona*⁵¹.

In questa prospettiva, il *bene comune* va connesso alla dignità e alla finalità della persona nella sua integrità. Così inteso, esso presenta un fondamento oggettivo, non riproduce un' "ideologia" nel significato marxiano o kelseniano del termine. Per di più non realizza né una pura aggregazione estrinseca dei beni delle singole persone, né un bene che li trascende, annullandoli o strumentalizzandoli. In quanto "integrazione [...] di tutto ciò che vi è di coscienza civica, di virtù politiche, di senso del diritto e della libertà, e di tutto ciò che vi è di attività, di prosperità materiale e di ricchezze dello spirito, di sapienza ereditaria messa inconsciamente in opera, di rettitudine morale, di giustizia, di amicizia, di felicità e di virtù"⁵², è sovrastante il bene individuale. Tuttavia ne rappresenta, contemporaneamente, la condizione, nel senso che, ridistribuendosi su ogni membro della società politica, aiuta ciascuno a "completare la sua vita e la sua libertà di persona"⁵³.

Ecco che allora la ricostruzione teorica del concetto di *cittadinanza* vedrebbe alla base quelle fondamenta adatte a riedificare una relazionalità politica funzionale a sua volta a creare armonia all'interno della propria comunità, anche partendo da una nuova idea di autolimitazione personale.

⁵⁰ Quintas nell'introdurre il suo studio sul *bene comune* ricorda: "[...] E quando si tratta di analizzare il bene comune dei membri della società politica, cioè un bene relativo all'uomo, è impossibile non risalire metodologicamente a quest'ultimo: la concezione che si ha dell'uomo è la variabile indipendente che influisce sulla concezione del bene comune. In altri termini, le analisi di filosofia politica presuppongono una antropologia filosofica". A.M. Quintas, *Analisi del bene comune*, cit., pp. 7-8. Lo stesso Quintas riporta in nota un altrettanto interessante richiamo sul punto operato da Passerin d'Entreves che sostiene come la definizione della politica sia "in stretto modo legata alla particolare concezione dell'uomo", cfr. A. Passerin d'Entreves, *Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*, FrancoAngeli, Milano, 1979, p. 28.

⁵¹ Cfr. P. Savarese, *Prefazione*, C. Millon-Delson, *Lo Stato e la Sussidiarietà*, cit., pp. 11-26.

⁵² J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana Edizioni, Brescia 1995, p. 32.

⁵³ *Ibidem*.

Tale tentativo condurrebbe, inoltre, a sdoganare l'idea di cittadinanza per liberarla dalle asfissianti maglie burocratico-amministrative contemporanee e orientarla verso una visione organica e sostanziale di *politica*.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciabile-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.