

## 1. Politica e virtù: modelli a confronto

Supponiamo che, anche se in modo un po' semplicistico, ci venga sottoposto un problema di questo tipo: “lo Stato deve educare alla virtù o a qualche forma di Bene?”. Fino a poco tempo fa, almeno in una parte consistente della cultura cosiddetta “laico-liberale”, un interrogativo siffatto sarebbe stato considerato, nella migliore delle ipotesi, anacronistico e sarebbe stato accolto, con una sorta di ironica condiscendenza, come espressione di una posizione “pre-moderna” e, in quanto tale, ostile ai principi-cardine della nostra civiltà politica democratica. Quest'ultima infatti -almeno così si dice abbastanza correntemente- richiede l'astensione dello Stato dalle questioni riguardanti la condotta dei cittadini relativamente alle loro pratiche di vita e alle loro propensioni concernenti il Bene, in modo da garantire così la loro autonomia di “persone morali”. E' stata questo, ed è ancora in larga parte, un'accezione diffusa e condivisa di cosa significa sposare una concezione “laica” della politica.

Per la verità, qualche indizio del venire meno di certezze troppo rigide in questo campo sembra recentemente affiorare, se non altro sotto forma di prudente ripensamento dell'assunto che decreta l'estraneità tra politica e virtù: basta scorrere qualche titolo di scritti in cui, quanto meno, viene posto il problema se questa estraneità debba essere stimata poi così ovvia, scontata, quasi auto-evidente<sup>1</sup>.

Introduco il rinvio alla modernità perché non c'è dubbio sul fatto che, prima di essa -diciamo (tanto per avere un punto di riferimento approssimativo, ma di importanza determinante) prima di Machiavelli-, a un interrogativo come quello posto nell'esordio di questo articolo la risposta sarebbe stata pressoché univoca e del tutto opposta a quella che dal Cinquecento in qua si è data con sempre maggiore convinzione e decisione. Sarebbe suonata infatti, più o meno così: “Sì, lo Stato deve occuparsi della virtù dei cittadini; non solo, ma questo è un suo compito essenziale, in un certo senso il suo compito più alto”. E non sarebbe certo stato difficile citare autori eminenti a sostegno di questa affermazione. Con in mano, per esempio, la *Politica* di Aristotele, sarebbe risultato agevole individuare, in merito al rapporto virtù-politica, gli elementi salienti del paradigma che per brevità potremmo definire “greco-classico”:

a) Nessuna associazione umana può definirsi “politica” se non si prende cura della virtù dei suoi membri; ecco perché associazioni su base contrattuale -che mirano solo al vantaggio dei contraenti e guardano al risultato del patto, cioè alle azioni e non alle intenzioni degli agenti- *non*

---

<sup>1</sup> S. Natoli-F. Pizzolato, *La politica e la virtù*, Introduzione di F. Riva, Ed. Lavoro, Roma 1999; R. Dahl, *Politica e virtù : la teoria democratica nel nuovo secolo*, tr.it. a cura di S. Fabbrini, Laterza, Roma-Bari 2001; C. Sini, *La virtù politica*, Ed. Lavoro, Roma 2004.

sono politiche, al contrario di quello che ritenevano alcuni sofisti, che basavano appunto la società politica su convenzioni<sup>2</sup>.

b) La virtù dei cittadini, cioè degli uomini liberi, è decisiva per il buon funzionamento e il buon andamento della vita della Città. Virtù dell'individuo e virtù della Stato sono inseparabili<sup>3</sup>.

c) Ciò implica un preciso dovere educativo che deve assolvere nell'ambito della Città e che deve mirare a insegnare quello che in un certo senso, dal punto di vista politico, è il fine più nobile della formazione alla virtù, cioè l'inclusione del singolo nella "totalità"<sup>4</sup>.

d) La via percorrendo la quale "gli uomini diventano buoni e virtuosi" va seguita tenendo conto dei tre elementi decisivi nello sviluppo morale dell'uomo: "la natura, l'abitudine, la ragione": solo uniti insieme questi tre elementi consentono di realizzare la virtù, che consiste quindi nel tradurre in atto, di fronte alle mutevoli situazioni della vita, le potenzialità che caratterizzano l'uomo come animale razionale; ma questo va eseguito non in astratto, bensì cementando con il continuo esercizio un risultato che quindi va continuamente salvaguardato<sup>5</sup>.

e) L'educazione politica deve tener conto di una duplice dimensione: quella che, con il lessico oggi in uso, potremmo definire *universalistica* (sviluppare la natura umana come natura razionale) e quella che si potrebbe chiamare *contestualistica* (la *paideia* civica, se vuol esser veramente tale, deve tener conto anche della particolare costituzione dei singoli Stati in cui i destinatari di essa vivono)<sup>6</sup>.

Sappiamo bene tutti che molti altri testi, di epoca parecchio più tarda, avrebbero potuto, con poche varianti, fornire altri autorevoli sostegni a chi fosse intenzionato a mostrare il significato e la permanenza nella storia dell'Occidente di questa concezione del rapporto inclusivo, e non esclusivo, tra politica e virtù: da Tommaso alla neo-scolastica di Mariana, Bellarmino, Suarez, Vazquez, fino alla ripresa contemporanea del modello aristotelico, per esempio in Maritain o, più recentemente, nel cosiddetto "comunitarismo" (McIntyre e Taylor, senza dimenticare le differenze tra i due) e in alcune versioni del repubblicanesimo<sup>7</sup>.

Ma l'aver citato, seppur in modo generico<sup>8</sup>, la "modernità" obbliga a indicare le modalità e le ragioni della frattura con il "modello aristotelico", come l'ha definito Norberto Bobbio. Si può procedere anche qui elencando almeno i punti salienti:

---

<sup>2</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, III, 1280 a-1281 a.

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, VII, 1332 a.

<sup>4</sup> *Ivi*, VIII, 1337 a.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, VII, 1332 a- 1332 b.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, VIII, 1337 a 14-16.

<sup>7</sup> Cfr. J. G. A. Pocock, *Il momento machiavelliano: il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, tr. it. di A. Prandi, Il Mulino, Bologna 1980, 2 voll.

<sup>8</sup> La genericità è sempre un male e un rischio, anche se talvolta è inevitabile. In questo caso potrebbe far dimenticare che, all'interno della modernità, esistono e sono influenti posizioni, per così dire, più o meno contro-corrente rispetto a quelle che storicamente sono risultati preminenti e vincenti: basti pensare al repubblicanesimo di Rousseau e allo Stato etico hegeliano.

a) In alcuni casi si mantiene il lessico tradizionale delle “virtù”, cioè si continua ad usare largamente il termine; ma o se ne cambia, talvolta profondamente, il significato (oltre che l’elenco) o -aspetto più importante per l’argomento di questo articolo- si scinde radicalmente la virtù pubblica da quella privata. In Machiavelli, particolarmente ne *Il Principe*, accadono entrambe le cose: per un verso, la “virtù” diventa mera *tecnica* guidata dalla “prudenza” intesa come capacità di previsione degli effetti che possono nascere da questa o quell’azione del governante e come abilità nel limitare gli imprevedibili colpi della “fortuna” (quindi viene concepita in un significato ben lontano da quello aristotelico, in quanto si configura nella forma dell’agire strumentale, cioè, usando il linguaggio di Aristotele, della *poiesis* e non della *praxis*)<sup>9</sup>; per altro verso, anche quando non si contesta, almeno a parole, il valore delle virtù tradizionali, si afferma che l’uomo politico, se vuol mantenere lo Stato, deve saperle sacrificare allorché la necessità lo richiede (anche se è bene che sappia, alla bisogna, fingere di averle)<sup>10</sup>. E’ la logica della ragion di Stato, che comincia ad affermarsi.

b) In altri casi il modello classico viene radicalmente ribaltato, pur, anche in questo caso, senza che il lessico delle “virtù” venga a cadere; basta pensare a Bernard de Mandeville quando afferma, nella sua *Favola delle api*, che la “virtù pubblica” è generata dai “vizi privati” e che solo questi ultimi provocano il progresso della civiltà, il benessere, la conquista dei prodotti della civiltà<sup>11</sup>.

c) Peraltro, la tendenza più significativa e anche più ricorrente consiste in quella che potremmo definire -con una formula sintetica e anche in questo caso inevitabilmente semplificante- la *privatizzazione delle virtù* o, in altri termini, la separazione netta tra virtù e politica. Il processo è quanto mai articolato e tutt’altro che lineare; coinvolge inoltre, dal punto di vista della riflessione filosofica, molti autori, spesso diversissimi tra di loro e nei quali, tra l’altro, la tendenza ricordata è presente in forme quanto mai differenziate. Una via da percorrere per dare almeno un’idea del processo in questione può consistere nel seguire il filo che conduce alla formulazione teorica del concetto di Stato di diritto; il che equivale a centrare l’attenzione su alcuni aspetti salienti del pensiero liberale tra età moderna e contemporanea.

-In tale prospettiva una prima componente da sottolineare è l’individualismo, che del liberalismo moderno è fattore determinante. Nella misura in cui uno dei caratteri principali della concezione individualistica liberale è il postulato secondo cui il soggetto umano è un tutto già formato indipendentemente da ogni relazione con l’altro ed è fornito di un’identità morale per la quale non deve niente alla società (si pensi all’immagine dell’uomo nello “stato di natura” che

---

<sup>9</sup> Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, capp. VI, VII, XXV.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, cap. XVIII.

<sup>11</sup> Cfr. B. de Mandeville, *La favola delle api*, tr. it di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 7-21.

troviamo nel secondo *Trattato sul governo* di Locke), va smarrita l'idea aristotelica che lo spazio pubblico è un luogo decisivo per la formazione del carattere morale; e si perde anche la convinzione che le leggi, le istituzioni, i costumi, le tradizioni sono fattori imprescindibili per acquisire e preservare abiti virtuosi.

-C'è poi quello che John Rawls ha definito il "fatto del pluralismo", cioè, a partire soprattutto dalla Riforma, la progressiva frattura dell'unità etico-religiosa della *respublica christiana*, evento che innesca eventi estremamente rilevanti per quanto riguarda l'argomento che stiamo affrontando. Il pluralismo investe infatti, con sempre maggiore impatto, non solo le diverse possibili versioni della fede, ma coinvolge ben presto anche la dimensione morale: si fa strada la convinzione che le pratiche di vita buona possono essere molte e ognuna può rivendicare titoli per la propria legittimità. Ad una condizione però: di non pretendere per sé l'esclusività nell'ambito della sfera pubblica. Il marchio delle guerre di religione rimane profondo; esse hanno insegnato che la pace pubblica dipende dalla capacità dello Stato di rendersi autonomo rispetto alle dottrine della "vera fede" e/o della "vita buona" in competizione tra loro. Si delinea, e si approfondirà sempre più, la separazione tra "coscienza" e "politica", tra la "morale privata" e il diritto pubblico, il quale ultimo delimita, già in Hobbes, un "campo formale di decisioni politiche" neutralizzate rispetto a contenuti sostantivi, religiosi e morali che siano<sup>12</sup>. Com'è stato osservato, "lo Stato fornì così lo spazio non alla amoralità politica, ma alla neutralità morale"<sup>13</sup>. L'unità, tipica del cittadino descritto da Aristotele nella *Politica*, tra *foro interno* e *foro esterno* è oramai un ricordo del passato e lo Stato richiede esclusivamente obbedienza in cambio della protezione della vita: l'obbedienza concerne solo i comportamenti, non esige più la coerenza tra "opinione interna" e "azione esterna"<sup>14</sup>. La netta demarcazione tra *interno* ed *esterno* trova una sua formulazione paradigmatica in Kant quando egli distingue tra la "moralità", che esige obbedienza alla legge per dovere, e la "legalità", cui è sufficiente il rispetto della legge nelle azioni, indipendentemente dal movente interiore<sup>15</sup>. *Uomo buono* e *buon cittadino* non coincidono più e, anche quanto al governante, si introduce la fondamentale distinzione tra *persona* e *ufficio*, il cui significato è che al sovrano si richiedono prestazioni conformi al ruolo che ricopre e non necessariamente virtù. Quest'ultima è esiliata quindi dallo spazio pubblico, che si conforma secondo una logica rigorosamente procedurale, mentre pratiche di vita buona diverse e anche configgenti possono essere messe in atto nella sfera privata, con il solo limite che il loro perseguimento non ponga a rischio le condizioni esterne materiali della convivenza garantite dal diritto amministrato dallo Stato quale detentore legittimo della coercizione:

---

<sup>12</sup> R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, tr. it. di G. Panzieri, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 30-34.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Cfr. I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, tr. it. di G. Solari-G. Vidari, ed. postuma a cura di N. Bobbio-L. Firpo-V. Mathieu, UTET, Torino 1965<sup>2</sup>, pp. 394-395.

e la legittimità deriva dal consenso ottenuto mediante il patto istitutivo della società politica, senza bisogno di altre basi.

## 2. I molti modi di dire “virtù”

Si era partiti dal quesito, tanto rilevante quanto per così lungo tempo rimosso, se lo Stato debba educare alla virtù o a qualche forma di Bene. Nel modello appena ricostruito a grandi linee la risposta appare chiaramente negativa: se lo Stato ha un compito educativo, esso -com'è stato evidenziato da uno dei più eminenti filosofi liberali contemporanei, John Rawls- è quello di formare i cittadini di una “società ben ordinata” (cioè basata su principi di giustizia che garantiscano eguali “libertà fondamentali” ed una distribuzione equa sia delle risorse economiche che delle funzioni all'interno delle “organizzazioni caratterizzate da differenze di autorità e di responsabilità o di gerarchia”<sup>16</sup>) alla fedeltà verso “la conoscenza dei [...] diritti civili e costituzionali”<sup>17</sup>. L'educazione pubblica ha quindi da fare con l'apprendimento delle norme che le costituzioni liberal-democratiche occidentali pongono a loro base e non ha nulla a che vedere con un qualsivoglia modello di vita buona che sia desumibile da quelle che Rawls chiama le “dottrine comprensive”, cioè le concezioni del mondo e della vita proprie di ognuno e che ognuno ha diritto di mettere in pratica e anche di cambiare quando non rispondono più alle sue aspettative o desideri.

Certo, far funzionare le norme in questione comporta l'acquisizione e la capacità di esercitare certe “virtù morali”, come la tolleranza, il senso di equità, la disponibilità alla cooperazione<sup>18</sup>. Ma ci sono due punti cruciali da non dimenticare leggendo le pagine che Rawls dedica alle virtù. Il primo è che, dal punto di vista teorico, le virtù morali nel senso in cui egli le intende dipendono, per la loro definizione e giustificazione, dall'aver prima identificato e fissato, secondo una procedura di tipo contrattualistico, i principi di giustizia; solo a partire da questi la virtù è intelligibile, mentre senza di essi non potremmo concettualmente determinarla. Come scrive Rawls, “una volta disponibili, i principi del giusto e di giustizia possono venire usati per definire le virtù morali”<sup>19</sup>. Le virtù non sono più l'espressione delle potenzialità interne alla natura dell'uomo, ma *mezzi* per garantire l'attuazione di principi che possiamo congetturare come condivisibili da individui posti in condizioni idonee (quella che Rawls chiama la “posizione originaria”). Il secondo punto da sottolineare è che le virtù nell'accezione rawlsiana non identificano pratiche di vita come possono essere concepite a partire dal modello aristotelico -cioè *forme di esistenza* legate a tradizioni, contesti, usanze, abitudini-, quanto piuttosto *procedure*, regole di comportamento che rimangono su quel piano formale che è tipico, come s'è visto precedentemente, del diritto moderno.

<sup>16</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, tr. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1986<sup>2</sup>, p. 67.

<sup>17</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, tr. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Comunità, Milano 1994, pp. 172-173.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> J. Rawls, *Una teoria...*, p. 168; cfr. anche pp. 356-361.

Charles Taylor ha osservato che nella modernità comincia a prendere forma una rotazione cruciale, in filosofia morale, che ha portato con sempre più marcata insistenza a chiedersi non più “cosa è bene essere” (l’interrogativo centrale per l’etica della virtù, cioè per le etiche dalla “vita buona”), ma “che cosa è giusto fare” (l’interrogativo centrale per le etiche che Taylor definisce dell’ “azione obbligatoria”)<sup>20</sup>. L’utilitarismo e il deontologismo kantiano sarebbero, secondo Taylor, le espressioni più significative di questa tendenza. Non interessa qui discutere questa interpretazione, che è applicata alla filosofia morale moderna nel suo complesso, ma desumere semmai da essa quello che può risultare utile nel campo specifico della filosofia politica. Se si opera tale delimitazione di campo e si tiene presente in particolare quanto evidenziato sopra a proposito di Rawls, si può dire che l’esito finale della crisi della teoria aristotelica delle virtù è stato duplice:

-Ridisegnare i confini tra spazio della morale privata e spazio pubblico nel senso di identificare il primo con quell’ambito nel quale siamo chiamati a rispondere al primo tipo di domande che Taylor presenta (*cosa è bene essere*) e il secondo con quella sfera in cui invece dobbiamo rispondere al secondo tipo di domande (*che cosa è giusto fare*). Non è, probabilmente, del tutto condivisibile l’idea di Taylor che il primo genere di interrogativi sparisce del tutto dalla filosofia morale moderna (nella quale il lessico delle virtù continua a giocare invece spesso un ruolo importante). Il punto è piuttosto che tali quesiti e le relative risposte vengono, per così dire, disinnescati quanto alle loro possibili valenze e implicazioni politiche e sono relegati nell’ambito della sfera domestica, dell’intimità, della “coscienza”: insomma in una dimensione *non-politica*. *Politica e vita* si separano e l’appartenenza alla comune cittadinanza richiede che venga pagato il prezzo di anestetizzare lo spazio pubblico da ogni concezione che concerna questioni sostantive, cioè riguardanti il Bene e i contenuti specifici dell’ordine politico, siano essi di natura, oltre che morale, economica, sociale, culturale, religiosa.

-Creare però, al contempo, un crampo nel pensiero e nella prassi, che finisce per rendere problematica, alla fine del percorso, anche la distinzione appena proposta. Il caso di Rawls qui risulta emblematico, come si è visto: la virtù non è espulsa dalla riflessione sulla società giusta, eppure quanto la riguarda non può essere detto se non usando il lessico dell’etica delle regole, cioè il linguaggio della “terza persona”<sup>21</sup> e/o il linguaggio dell’impersonalità<sup>22</sup>, non più, come nella tradizione aristotelica, quello della “prima persona”. La subordinazione terminologica nasconde una subordinazione semantica: in alcuni casi (ma, come si è appena sopra rilevato, non in tutti) il concetto di “virtù” perde la sua specificità dal punto di vista del significato e il suo uso diventa quindi retorico: virtù finisce per indicare solo l’obbedienza a regole formali, con una lontananza

<sup>20</sup> C. Taylor, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, tr.it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 109 ss.

<sup>21</sup> Cfr. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989.

<sup>22</sup> Cfr. A. McIntyre, *Il patriottismo è una virtù?*, tr. it. in AA.VV., *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 60.

abissale dall'idea aristotelica. Forse uno degli aspetti da approfondire nel dibattito attuale sul ritorno dell'etica delle virtù potrebbe essere proprio questa non infrequente difficoltà -che si ripercuote anche nel linguaggio quotidiano- a percepire la differenza tra i modi possibili di dire "virtù".

### 3. "Cosa è bene essere" e "cosa è giusto fare"

A questo punto si può cercare di verificare se, dopo questo sintetico e certo molto insufficiente quadro d'insieme, abbiamo raccolto elementi utili per rispondere alla questione posta inizialmente sull'educazione pubblica alla virtù.

L'indicazione che mi pare plausibile suggerire è che sia giustificato e auspicabile ridare lo spazio dovuto all'etica delle virtù, nella misura in cui essa, come si è visto, pone l'accento su caratteri salienti dell'esperienza morale del soggetto umano (la singolarità irriducibile di essa, le modalità particolari che la connotano, la sua contestualizzazione entro una tradizione, una storia, una vicenda "narrativa", che è insieme individuale e collettiva). Ma ciò non deve portare a sottovalutare la rilevanza dell'etica delle regole, intendendo con questo termine le procedure che dovrebbero governare la convivenza attraverso principi condivisi e di validità universale. Queste regole però non si auto-legittimano né si legittimano *solo* in base al consenso, bensì richiedono il riferimento a un'antropologia che sappia indicare qual è il Bene dell'uomo. Ne deriva un problema che non si può affrontare qui, ma che va almeno indicato: una volta diventato quanto mai controverso il concetto teleologico di natura umana ispirato ad Aristotele (e talvolta, come si sa, *ogni* idea di natura umana, abbia essa un fondamento religioso, filosofico, scientifico), possiamo accontentarci di riproporre questo termine e questo concetto disinteressandoci delle controversie sorte in merito a esso o dobbiamo piuttosto riconoscere che siamo di fronte a un dilemma aperto, rispetto al quale nessuno ha la chiave definitiva in mano per risolverne tutti i risvolti? L'esigenza, più volte avanzata, di un fondamento ontologico e non solo discorsivo del Bene non annulla l'ovvia constatazione che attualmente ci troviamo dinanzi, per quanto concerne l'individuazione di tale fondamento, a un *conflitto delle interpretazioni* che impone di praticare, usando lo strumento del dialogo, un non facile percorso ermeneutico attento alle differenze in campo filosofico, ai complessi e non univoci risultati delle scienze, alle metamorfosi che hanno investito il costume e la mentalità del nostro tempo. Il pluralismo conflittuale delle concezioni dell'uomo suggerisce che la via probabilmente più plausibile in questo momento è quella di ricercare l'intesa (se e quando risulta raggiungibile) su quelli che Maritain definiva i "principi pratici", in un contesto in cui è impossibile reperire una radice condivisa dal punto di vista teoretico<sup>23</sup>. Appare arduo in queste condizioni, come ha sostenuto anche Paul Ricoeur, pensare una "base etica" della convivenza che non si fermi "ai

<sup>23</sup> Cfr. J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, tr.it. di L. Frattini, Introduzione di V. Possenti, Marietti, Genova 2003, pp. 75-79 e 107-123.

valori a proposito dei quali esiste un consenso” e che non rinunci a lasciare “all’esterno il problema delle giustificazioni, le motivazioni, le radici profonde degli stessi valori che sono l’oggetto del consenso”. Infatti “nelle società pluralistiche, che sono la maggior parte delle società avanzate, le fonti dei valori restano multiple e conflittuali”<sup>24</sup>.

Al di là di quest’ultimo inciso e tornando a quanto si diceva, resta comunque da sottolineare che il confine tra virtù e diritto è poroso; e non può non esserlo, a prezzo, come si è già accennato, di annullare l’impatto, nella prassi politica, dell’esistenza con tutta la sua concretezza e spesso con le sue drammatiche urgenze; cioè equivarrebbe a rendere la politica sterile, astratta, vuota. La realtà ci pone di fronte molteplici esempi a questo riguardo e se ne può citare uno per tutti, vale a dire quello del riconoscimento pubblico delle differenze culturali nelle attuali società contraddistinte dall’immigrazione di massa che va dai paesi poveri ai paesi ricchi: se non si vuol annichilire l’identità dei soggetti che vengono ad abitare le nostre società, tale riconoscimento è indispensabile e si ottiene con una legislazione che affianchi ai diritti dell’uguale cittadinanza (cioè ai diritti a base universalistica) i cosiddetti diritti “specificati”, che riflettono invece il pluralismo dei modelli di vita virtuosa. Certo, ci sono e ci debbono essere soglie di ammissione dei diritti specificati, così come debbono esserci limiti all’attuazione di pratiche di vita; non ogni differenza e non ogni pratica di vita è valida ed ammissibile per il solo fatto di pretendere all’esistenza<sup>25</sup>. Anche in questo caso non basta il consenso a porre tali limiti, ma dovrebbe essere il riferimento alla dignità dell’uomo a dettarli: e torniamo così alla questione, appena sopra posta, consistente nella necessità di esplicitare plausibili resoconti di questa dignità, senza ricorrere in modo sovente acritico all’abusato termine come se fosse un comodo *passpartout* buono per tutti i casi (anche per quelli più complicati).

Comunque sia, questa considerazione non annulla la validità dell’idea per cui la politica è e non può non essere la difficile mediazione tra *universale* e *particolare*, tra uguaglianza e differenza, tra unità e pluralità. Distinguere le due sfere del Bene e del Giusto non significa separarle, ma farle interagire mantenendo i contenuti specifici di entrambe.

Se quanto sostenuto sin qui è condivisibile, ne risulta che sarebbe anacronistico pensare ancora l’educazione alla virtù nel senso della tradizione aristotelica; il compito educativo dello Stato deve essere rivolto innanzitutto all’insegnamento dei principi costituzionali come tramite essenziale per la formazione all’esercizio dei diritti della cittadinanza. E’ il campo dell’educazione indirizzato ad imparare *cosa è giusto fare* nello spazio pubblico. E sin qui una posizione come quella rawlsiana è condivisibile. Ma, se l’insegnamento nel suo complesso e nei suoi vari gradi non si riduce a mero apprendimento nozionistico, tecnico e funzionalistico, allora diventa

---

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *Etica e politica*, in Id., *Dal testo all’azione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, p. 390.

<sup>25</sup> Cfr. R. Gatti, *Cittadinanza e democrazia: qualche riflessione sull’identità politica*, in AA.VV., *Cittadinanza e partecipazione*, a cura di G. Dalla Torre-M. Truffelli, A.V.E., Roma 2003.

inevitabilmente anche premessa per rispondere da parte di ognuno, esercitando la nostra libertà nel confronto con gli altri, *cosa è bene essere*. E *cosa è bene essere*, come ho cercato di mostrare, costituisce -contrariamente a quello che ci dice Rawls e che viene ripetuto nella *vulgata* “liberale” sviluppatasi intorno al suo pensiero- una domanda che ha a che fare con la politica, non un quesito che dobbiamo risolvere indipendentemente e al fuori di essa. E ha a che fare quindi, anche, con una ridefinizione del “bene comune” che sia in grado di tenere insieme i due poli sintetizzati nelle due formule appena menzionate: il modo per farlo è praticare quella che forse nelle condizioni attuali è la virtù più ardua, cioè la virtù del dialogo. E la virtù del dialogo costituisce la prima virtù politica, se è vero che la politica, come già Aristotele insegnava, è lo spazio dell’azione guidata e giustificata dal discorso.

Roberto Gatti