

PER UN UMANESIMO DELLA FRAGILITÀ.
LA FRAGILITÀ COME VIRTÙ POLITICA*

1. Introduzione - 2. Il dolore nella relazione - 3. Tecnoscienza e fragilità: un rapporto possibile? - 4. L'umanesimo della fragilità - 5. La fragilità come virtù - 6. Una virtù inattuale: la fragilità - 7. Conclusione. Il rapporto tra azione politica e virtù personali di chi detiene il potere

Abstract

Come siamo giunti a perdere la fragilità come valore costitutivo nella formazione dell'essere umano riducendolo a poco meno di un difetto caratteriale da curare? Forse una chiave di lettura la troviamo nelle mancanze e negli errori di cui l'educazione oggi è colpevole. La fragilità è una delle strutture portanti della vita, una delle radici ontologiche, ne è la storia e va assolutamente riconosciuta nel suo valore se vuole essere tutelata dalla comunità. Ma anche l'errore della crisi educativa può servire. Esso è della storia e nella storia. Mostra la fragilità dei fatti storici. Nel ricordare le cose passate, nel vivere le presenti, nell'immaginare le future sempre viviamo la coscienza oscura della nostra fragilità. Ma questa coscienza di fragilità è rivelazione della natura umana, ovvero di quel qualcosa che nella sua fragilità rivela una particolare bellezza. Ciò non conferisce alla fragilità il senso della debolezza ma è la peculiarità della condizione umana di porsi domande a cui non si danno risposte.

How did we come to lose fragility as a constitutive value in the formation of the human being, reducing it to little less than a character defect to be treated? Perhaps we find a key to understanding it in the shortcomings and errors of which education is guilty today. Fragility is one of the supporting structures of life, one of its ontological roots, it is its history, and its value must absolutely be recognized if it is to be protected by the community. But the error of the educational crisis can also serve. It is of history and in history. It shows the fragility of historical facts. In remembering past things, in living the present, in imagining the future we always experience the dark awareness of our fragility. But this awareness of fragility is the revelation of human nature, or of that something which in its fragility reveals a particular beauty. This does not give fragility the sense of weakness but it is the peculiarity of the human condition to ask questions that are not answered.

Keywords: Fragility, Pain, Power, Virtue, Humanism.

1. Introduzione

Non ci si soffermerà tanto sulla definizione data all'educazione per evidenziare il suo nesso con la fragilità, ma su un'idea, da tempo perseguita¹, circa il fine intrinseco dell'educazione, cioè l'idea che educare sia educarsi a un sentimento di interesse verso l'altro, un dedicarsi all'altro. Questo

* A Francesco Di Matteo, la mia fragilità.

¹ Cfr. V. ANDREOLI, *L'uomo di vetro. La forza della fragilità*, Milano, 2008; cfr. F. MONICO, *Fragile. Un nuovo immaginario del progresso*, Milano, 2020.

principio trova difficile collocazione nella vita odierna dove il tempo da dedicare all'educazione dei giovani diminuisce sempre più e con esso la capacità degli adulti di educare, di insegnare a vivere. Ciò ha determinato, da tempo, un'emergenza educativa tesa al ripristino della trasmissione di principi fondamentali (cura, responsabilità, rispetto, correttezza, giustizia e famiglia) che sono quelli della vita su questa Terra.

La crisi educativa, a cui oggi si assiste, evidenzia in effetti mancanze ed errori. Tra le mancanze vanno poste le perdite dei ruoli educativi e tra gli errori vanno collocati i mutamenti dei nuclei semantici delle parole. Spesso i mutamenti a cui facciamo riferimento toccano i valori.

Si dice, infatti, che sono cambiati i valori. Invero sono cambiate le gerarchie dei valori e ciò anche perché sono mutati soprattutto i sensi delle parole con cui si dà nome a quei valori. Molte parole hanno perso il loro originario valore perché non più corrispondenti alle mode del momento. Mutare il senso di alcuni termini ha significato spostare il loro interesse ai margini dell'azione educativa. Un tempo si educava alla lealtà, per esempio, oggi considerata una cosa per perdenti. Il cambio consapevole del senso delle parole ha modificato il modo con cui ci si rapporta al mondo.

In realtà, è difficile definire concettualmente e linguisticamente un "valore", poiché è il valore stesso che eccede questa sfida: le resiste. Max Scheler insegnava che il valore, se è tale, è sentito a partire dal personale vissuto. Questa spiegazione rende chiara la motivazione della definizione di valore quale "macchia emozionale" con significato relazionale, data da Giuseppe Limone. Una macchia emozionale in quanto esibisce distintamente il nucleo centrale, lasciando in qualche misura indistinta l'area periferica: «E il valore, in quanto macchia emozionale con significato relazionale, trova la sua direttrice specifica nella ragione. Perché la ragione è relazione»². Ma è proprio in questa ragione che va custodito il significato della parola, del valore.

Sotto quest'ottica va investigato il senso dato e da ridare alla fragilità. È sempre in crescita il numero dei significati dati alla fragilità, quasi sempre purtroppo analoghi a una immagine negativa: è la debolezza inutile e antiquata, immatura e malata, inconsistente e destituita di senso. Questo senso di fragilità non corrisponde agli slogan mondani dominanti e chi ne è "affetto" è scartato dalle relazioni umane. Tutte le forme di vita fragile, ad esempio la timidezza, una parola che nel tempo ha visto sempre più modificare il suo valore, vanno curate perché considerate forme di vita inutile.

² G. LIMONE, *Lo statuto teorico dei principi fra norme e valori*, in AA.VV., *La "forza" normativa dei principi giuridici e il diritto ambientale. Profili di teoria generale e di diritto positivo*, a cura di D. Amirante, Padova, 2007, pp. 33-64, qui p. 39.

È una fragilità custodita nel silenzio dell'anima e che è udita solo da coloro che hanno tracce di sensibilità. Nella fragilità invece si nascondono valori di sensibilità e di delicatezza, di gentilezza e di dignità, di intuizione dell'invisibile che è nella vita e che consente di immedesimarci con più facilità e con più passione negli stati d'animo e nelle emozioni degli altri di noi³. La fragilità è una delle strutture portanti della vita, una delle radici ontologiche⁴, ne è la storia e va assolutamente riconosciuta nel suo valore se vuole essere tutelata dalla comunità. La perdita dell'originale senso della fragilità è sicuramente un errore della storia.

Dopo una iniziale recriminazione, si intuisce però che anche l'errore nella crisi educativa, come si sottolineava, può servire. Esso è della storia e nella storia. Mostra la fragilità dei fatti storici. Giuseppe Limone sostiene: «Emerge dalla fragilità la vera forza della storia, che a quella fragilità presta soccorso, offrendole un telaio, un sostegno e una trama»⁵.

La storia, in realtà, ha lasciato nel mondo infinite tracce di fragilità. Vi è stato un momento in cui l'errore non trovava spazio di attuazione – dove sarebbe indispensabile analizzare le motivazioni – e un altro momento in cui trovava la sua realizzazione, perché certi mutamenti di vita lo hanno favorito. Questi momenti sono pezzi di storia che sopravvivono alla memoria e tramite cui se ne intuisce la forza e la sapienza; documenti, cioè della storia di ognuno, che incorporano la testimonianza di tutti, istituendone, rallentandone e potenziandone il valore. Il valore della storia emerge anche dal suo errore. E l'errore ne mostra la fragilità. La fragilità è una lente di ingrandimento sul valore. Il valore è, quindi, istituito dalla fragilità, che dell'errore è la forza, e dallo sguardo che ne ricorda la storia. La forza di un valore è intrinseca al valore. «Questa fragilità ci insegna a guardare una cosa non come semplice "cosa" – cioè, come stabile cosa – ma come *evento*. La *cosa* si rivela *evento*. Liquefatta per l'azione di un fuoco. Còlta nel *brivido* della sua *effimerità*»⁶. Uno dei compiti degli esseri umani contemporanei è di visitare questi momenti, per coglierne, meditarne e tramandarne i significati.

Nel ricordare le cose passate, nel vivere le presenti, nell'immaginare le future sempre viviamo la coscienza oscura della nostra fragilità. Ma questa coscienza di fragilità è rivelazione della natura umana, ovvero di quel qualcosa che nella sua fragilità rivela una particolare bellezza. La vera forza

³ E. BORGNA, *La fragilità che è in noi*, Torino, 2014, pp. 3-4.

⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁵ G. LIMONE, *La fragilità e la speranza*, in ID. (a cura di), *La fragilità e la speranza. Percorsi di meditazione*, Quaderno di Scienze filosofiche, sociali e politiche, Milano, 2022, p. 31.

⁶ *Ibid.*, p. 32.

della bellezza emerge dalla fragilità, che a quella bellezza dà valore. Ciò non conferisce alla fragilità il senso della debolezza ma è la peculiarità della condizione umana di porsi domande a cui non si danno risposte. È il bene prezioso nella relazione con l'altro. È il senso del limite; è ciò che impone all'uomo di fermarsi dinanzi al dolore di un altro uomo.

2. Il dolore nella relazione

L'esperienza della fragilità e del dolore comporta un enorme fase di spaesamento esistenziale. Il dolore è manifestazione del limite ed è in relazione a quest'ultimo che assume un senso. Il dolore riporta l'uomo alla precarietà della sua esistenza; una condizione che accomuna tutti e che rivela all'uomo un aspetto importante del proprio esistere e del proprio co-esistere: il proprio limite. L'uomo non può ignorare il proprio limite senza rischiare di cadere nello smarrimento della propria umanità. Il dolore, come manifestazione del limite, diventa allora occasione e spazio di responsabilità, cioè, della capacità di dare risposta al domandare dell'altro.

La percezione della sofferenza entra nel vissuto di ogni persona. Un dolore può essere percepito maggiore o minore in base a come il soggetto lo vive e non per ciò che esso comporta. La dimensione che possiamo considerare oggettiva e universale del dolore è pressoché equivalente, non così quella del senso. Ciò che dà senso al dolore rende l'esperienza del dolore in traducibile l'una nell'altra. «Ecco perché molte volte il dolore dell'altro è chiuso a noi, ed è chiuso a noi perché noi non riusciamo ad entrare nella sua regione di senso»⁷. Il modo in cui si soffre rende radicalmente eterogenei gli uni rispetto agli altri.

Allora il dolore, sia fisico sia mentale, inchioda, paralizza (cioè, fa apparire il mondo come non possibile per me). Il secondo, il dolore mentale, in particolare, rompe la relazione io-mondo. Se c'è una cosa grave nel dolore mentale, è proprio l'interruzione delle relazioni.

Chi non soffre, oltrepassa il sofferente per incapacità di comprensione, cercando tutt'al più di dare compassione. Ciò spinge a una relazione equivoca che è mal vissuta dal sofferente. Il sofferente è insofferente alla compassione. Nella compassione c'è un vincitore che se ne va. La comprensione del sofferente è cosa bene diversa. «Essere con gli altri vuol dire coesistere con le possibilità

⁷ S. NATOLI, *L'esperienza del dolore nell'età della tecnica*, p. 28 (https://www.formazione.it/wp-content/uploads/2020/03/03_l-esperienza-del-dolore-nell-et-della-tecnica.pdf).

degli altri, entrare nelle esperienze comuni. Se non si entra in questa dimensione, l'esperienza è della separazione. Si tratta di vedere poi come è raggiungibile questo sofferente, per quale via»⁸.

Colui che soffre intuisce la difficoltà di comunicare il suo dolore agli altri per ottenerne la comprensione. Ciò rende manifesto il bisogno della relazione con l'altro quale dimensione della sua esperienza di vita. Ma l'abitudine alla compassione più che alla comprensione ha ridotto il sofferente a una dimensione di solitudine necessaria.

Ma è proprio nell'esperienza di profonda solitudine (ognuno patisce il proprio dolore), che il dolore può divenire occasione privilegiata di conoscenza dell'altro, ma di una conoscenza che non può dirsi comunque esaurita.

Quando è possibile una tale conoscenza? Il dolore impone soprattutto a chi lo soffre una certezza indiscutibile. «Di ogni cosa che si pensi può dirsi “io credo che”; ma nessuno potrebbe dire mai: io credo che soffro. Semplicemente perché il dolore è il primogenito delle certezze e l'ultimogenito delle cose a cui non potremo mai rinunciare, sotto pena di non poter comprendere la realtà. Il dolore dà una certezza più forte di quella che può dare il “cogito” o il “dubito”, perché nel cogitare e nel dubitare potrebbe ancora accadere che sia un “altro” a pensare o a dubitare dentro di me. Solo nel dolore ho una doppia certezza: che io soffro e che sono io a soffrire e non un altro, né un altro “in generale”»⁹. La percezione del dolore non è pensabile come illusoria.

Ed è proprio l'esperienza del dolore che restituisce all'uomo la profondità di uno sguardo che, alla ricerca di senso, guarda oltre ciò che appare.

Una delle cose che il mondo contemporaneo ha relegato a ciò in cui non si crede, cioè l'interiorità, apre – soprattutto attraverso il dolore – a tre vie, come sostiene Giuseppe Limone, tutte necessarie e legate: la prima via è la certezza della propria esistenza (in quanto si esprime nell'atto della mia coscienza che dice: “io soffro”); la seconda via è l'incontro – in seno alla propria interiorità – con un “tu” interiore; la terza via è la certezza di vivere su un abisso di cui percepiamo emotivamente l'esistenza. Si ritiene possibile aggiungere anche una quarta via: la certezza del proprio esistere, raggiunta tramite il dolore, fa cogliere l'esistenza dell'altro che non soffre e che in quel momento non comprende il dolore, abbandona nella solitudine il sofferente e gli nega la relazionalità. Insomma, non solo nell'interiorità rivelo me a me stesso ma colgo fuori di me un altro che potrebbe conoscere il dolore e rendere concreta la sua fragilità.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹ G. LIMONE, *La fragilità e la speranza*, cit., p. 18.

Sul punto le parole di Limone sono interessanti: «In questa interiorità che grida la sua sofferenza si aprono tre forme, che sono icasticamente riconoscibili – diremmo meglio discernibili – nei gridi di Gesù sulla croce. Il primo grido dice il dolore dell'anonimato, il grido di chi si sente improvvisamente nessuno, generica sofferenza in un mondo senza volti e senza nomi. Il secondo grido dice il dolore della solitudine, il grido di chi si sente privato di un "tu" a cui rivolgersi, da cui non riesce a prescindere e che intanto tace. Il terzo grido dice il dolore della paura, il grido di chi sente di giacere su un abisso di cui non riesce a comprendere né la misura né il volto, percependosene irresistibilmente ingoiato. Nel primo grido vive lo sconforto di non essere più un io; nel secondo grido vive l'angoscia di essere l'unico proprio io; nel terzo grido vive la paura di star cessando di essere un io. Emergono, a ben vedere, nella condizione radicale di questo "io" che si interroga, tre abissi: l'abisso di un io che si sente precipitato nella sua lancinante solitudine; l'abisso di una desertificazione spoliante da cui si sente svisato; l'abisso di un'annichilazione immensa da cui si sente divorato. Siamo davanti a tre gridi di dolore – di anonimato, di solitudine, di paura – che dicono in negativo (come uno sfondo che si trasformi in figura) il problema e la consistenza della persona, della persona singola, cioè dell'atto di esistere proprio, irriducibile e incontenibile. Questi tre gridi dicono – della singola persona – tre dimensioni costitutive: l'unicità, la relazionalità (ossia il legame), la profondità, cioè quella inesauribilità che è concettualmente impossedibile. Il primo grido chiede riconoscimento, sia nel senso del poter riconoscere l'altro, sia nel senso del poter essere dall'altro riconosciuto. Il secondo grido chiede cura, sia nel senso del poter prendersi cura, sia nel senso del poter essere destinatario di cura. Il terzo grido chiede salvezza, sia nel senso del poter esprimere il proprio desiderio di vita, sia nel senso del poter essere salvato nel proprio desiderio di vita»¹⁰.

Io, nel mio esistere, in quanto portatore di un grido di dolore, sono un "chi", sono persona. Il dolore, intercettando quella singolarità, fa emergere la sua certezza. È un esistere che è dignità. Là dove dignità è da intendere come nucleo inviolabile da presidiare (nel suo essere) e propiziare (nelle sue possibilità). Nel dolore c'è l'esistere, c'è la persona, c'è il senso umano del noi. In quel "noi" dolore e bellezza paradossalmente si sposano nel nome della fragilità. «Dentro questa fenomenologia del dolore, in cui una singolarità irripetibilmente e irresistibilmente si auto-svela a se stessa, vive la presa di contatto improvvisa con la coscienza della propria fragilità»¹¹. Questa fragilità indica e insegna. Essa va essenzialmente ed esistenzialmente oltre se stesso.

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

3. Tecnoscienza e fragilità: un rapporto possibile?

La lezione che la fragilità pone e impone a tutti mostra e insegna a ogni essere umano che può sentirsi fragile; uno alla volta, nella singolarità della propria catastrofe, oppure tutti *contemporaneamente* come in una catastrofe più ampia, nella quale ci si sente specchiati nell'altro, richiamati alla propria responsabilità.

Ognuno, in quanto persona, cioè singolarità esistente, dotata di valore in sé, è persona in una comunità. «Là dove comunità non è situazione utopica, ma il carnale essere-insieme per destino, sotto la condizione oscura di una possibile catastrofe comune»¹².

Spesso nell'esperienza comunemente attraversata la fragilità viene negata, come un disconoscimento della esperienza di fragilità. Qui per esperienza si intende il vivere, cioè quella parte di storia che ci pone dinanzi a cose nuove che danno concretezza al senso della storia umana. Una negazione dell'esperienza della propria fragilità può trasformarsi in una super-compensazione, cioè in un tentativo di superamento, attraverso una negazione, a fini di compensazione. In realtà, si è trattato di un'esperienza di fragilità declinata in altro modo, ma pur sempre attestante l'esperienza stessa.

In tal contesto, la tecnologia occupa un posto importante. È il mezzo con cui si nega la fragilità perché vissuta come potenziale fonte di salvezza. Si è rivelata avere, nei confronti dei rapporti umani, più che un ruolo salvifico, un ruolo di *supplenza*. Ha la pretesa di sostituirsi alla fragilità perché capace di sopperire a ogni bisogno dell'uomo. Non solo. Come una sorta di moderno prometeismo si ritiene che sia in grado di far superare all'uomo tutti i limiti che da sempre sperimenta¹³. L'uomo di fronte alla perfezione della macchina si vergogna della sua origine contingente e di se stesso e paradossalmente, sostiene Günter Anders, si vergogna di essere ancora troppo uomo in un mondo di macchine e prodotti¹⁴.

E così facendo, gli esseri umani si sono ridotti a vivere sotto il pieno dominio della tecnica e della virtualità che si sono sostituite alle abilità manuali e alle prestazioni mentali della quotidianità. La qualità che faceva da guida alle nostre azioni e scelte è affidata da tempo ai processi di quantificazione. Vi è una volontà a indirizzare verso una idea che porti a considerare le persone come entità biologiche da poter padroneggiare e che per assurdo spinge ad aumentare la richiesta di potenziare

¹² *Ibid.*, p. 34.

¹³ G. PIANA, *Umanesimo per l'era digitale. Antropologia, etica, spiritualità*, Novara, 2022, p. 27.

¹⁴ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, 2003, p. 101.

la tecnoscienza: «Nello scenario in cui siamo stati improvvisamente precipitati, si sono parati davanti ai nostri occhi due giganti, che costituiscono altrettanti indicatori e segnali della nostra fragilità: la bomba algoritmica, frutto della macchina intelligente che dovrebbe salvarci, e la bomba virale, frutto della nostra azione produttrice di effetti da cui dobbiamo salvarci. In questo scenario all'improvviso troviamo, oggi, le postille della nostra fragilità»¹⁵.

Il tentativo da parte dell'informatica, inoltre, di annullare nel suo operare lo spazio e il tempo e, quindi, socialmente, anche il senso dei luoghi e della continuità, è il chiaro intento di rendere sempre più trascurabili le appartenenze ad ambienti e a territori quanto al riconoscimento di memorie che garantiscono identità e autonomia di indirizzo di vita. Su questo punto, Giulio Chiodi sostiene: «Il senso di inappartenenza, unito alla psicodipendenza dai mezzi artificiali di comunicazione, indebolisce le energie dell'autocoscienza personale e favorisce la fragilità interiore»¹⁶. Certo, qui, si coglie l'accezione negativa del senso della fragilità, ossia quanto di patetico si scorge in una persona, quella debolezza che non conosce forza, tale che la società le conferisce l'attributo di scarto e quindi di chi va evitato ed escluso dalle relazioni, e privata, soprattutto, del valore che invece la fragilità fonda. La cultura dello scarto è quella che produce l'individualismo di massa che tratta le categorie di universalità alla stregua di quelle di uniformità omologanti, che impongono il riconoscimento di peculiarità storiche e culturali che sono un patrimonio di umanità. «Sono infatti proprietà costitutive dell'essere umano»¹⁷. E possono essere comprese solo dall'intuizione dell'invisibile, cioè la dignità, l'altra faccia della fragilità, che è nella vita e che consente di immedesimarci con più facilità nella esperienza – ciò che si vive – storica altrui.

E se fossero i danni causati dai mezzi artificiali (inappartenenza, psicodipendenza e incapacità al pensiero autonomo) ad aver indotto alla presa di coscienza dell'importanza di coltivare la fragilità, anzi alla presa di coscienza che è già parte di noi, come tratto distintivo di una persona su cui si è reso necessario puntare per far reggere e consolidare la comunità?

Il pensare autonomo è inteso dalla macchina tecnologica come interruzione della catena della rete e chi non pensa digitalmente è isolato, lasciando che l'intelligenza naturale sia circoscritta e contratta, lasciando agli individui solo suggestioni di medio profilo. Questa modalità ha

¹⁵ G. LIMONE, *La fragilità e la speranza*, cit., p. 36.

¹⁶ G.M. CHIODI, *Quarta navigazione e attualità dell'inattuale*, in F. SCIACCA (a cura di), *Buoni e cattivi. Etica, politica e potere al tempo di Internet*, Milano, 2022, p. 325.

¹⁷ *Ibid.*, p. 326.

disincentivato molti dal farsi responsabili del proprio pensiero, evidenziando come la macchina vanifica le virtù sia etiche che dianoetiche.

Quando ad essere toccate sono le virtù, si sente il dubbio e l'apprensione generalmente sorti da un cambio d'epoca. Ed i passaggi temporali inducono alla necessità di ricostruire retrospettive e ipotizzare prospettive. Siamo passati dall'epoca fondata sulle teorie dei naturalisti¹⁸ che avevano sentito l'esigenza di ricercare il principio primo delle cose, ma la loro ricerca si era fermata nel mondo fisico, (prima navigazione) a quella metafisica che porta il filosofo a contatto con le vere cause di ciò che esiste (seconda navigazione), e infine a una in cui Giovanni Reale¹⁹ sostiene essere rapportata all'avvento del cristianesimo e con più diretto riferimento ad Agostino, la considera fondata sul legno della croce e sulla fede (terza navigazione)²⁰. Ma poi in seguito al processo di secolarizzazione, si è giunti ad una quarta navigazione, basata sulla scienza e sulla tecnologia²¹. L'avvento della macchina cosiddetta intelligente ci ha aperto a un mondo che tende a secolarizzare Dio. «Una volta si diceva, in una visione religiosa, “Dio ti vede”. Oggi, nella nuova secolarità, ti si dice: “dovunque tu sia, la Macchina intelligente ti vede”. Ti scruta, ti sorveglia, ti controlla, ti seziona, ti archivia, non ti dimentica più. Il primo Dio ti ricordava la responsabilità; il nuovo Dio, l'inermità. Il Dio secondo è un Dio secolarizzato. Rispetto al primo Dio, gli manca solo un dettaglio: la pietà»²².

E più questa tecnoscienza diviene potente e diffusa, più ne restiamo potenziati e minacciati. Più cresce tale potenza, più cresce la necessità di far emergere la consapevolezza della personale e altrui fragilità con cui poterla contrastare.

Siamo nel costituirsi di un tempo della disumanizzazione provocata dalla macchina in continua evoluzione e in continuo mutamento, nel voler dominare la natura, l'uomo è finito per essere anch'esso dominato, annullandosi. Oggi sperimentiamo che la macchina può schiavizzare. Come? Influenzando e orientando i nostri gusti, comportamenti personali, rapporti interpersonali e scelte sessuali. A questo processo di soggettivazione, che è la cifra dominante della tecnica, corrisponde la perdita da parte dell'uomo del ruolo centrale di produttore (*homo faber*) per assumere le vesti di un consumatore indotto privo di autonomia e di capacità di giudizio.

¹⁸ PLATONE, *Fedone*, a cura di G. Reale, Milano, 1999, 99 b-d, p. 231.

¹⁹ R. RADICE, G. TIENGO, *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Milano, 2015.

²⁰ Cfr. AGOSTINO, *Amore assoluto e terza navigazione*, a cura di G. Reale, Milano, 1994.

²¹ G.M. CHIODI, *Quarta navigazione e attualità dell'inattuale*, cit., p. 319.

²² G. LIMONE, *La fragilità e la speranza*, cit., p. 36.

È per tal motivo che le conoscenze di connotazione umanistica che interagiscono con le scienze esatte sono il mezzo per introdurre piena consapevolezza sia dell'operato progressivo in atto, sia della significanza delle cose e del rapporto che l'essere umano stabilisce con l'ambiente che lo circonda. «Pensare alla costante innovazione tecnologica, onniestensiva e riducentesi al perseguimento dello stretto utilitarismo materiale, ci suggerisce un'idea di progressione orizzontale, ossia di una realtà che procede in una progressiva direzione lineare, senza esprimere al suo interno tensioni alternative o trasversali e soprattutto dimensioni di portata verticalizzante; è un divenire continuo unidirezionale e senza spessori capaci di costruire o di mostrare punti di osservazione laterali o superiori al proprio percorso»²³. Per verticalità o punti di osservazione esterna si intende idealità, convinzioni, esperienze storiche, credenze religiose, confronti epocali e le intuizioni artistiche. Sono gli spazi della libertà umana e delle conquiste dello spirito, che alimentano la capacità ermeneutica insita nella mente. «Preferisco soprattutto pensare a un'immagine di verticalità e non di staticità nell'ambito del movimento orizzontale nel viaggio della storia perché alludo soprattutto alla necessità di reperire valori di riferimento superiori alle situazioni, non dogmaticamente chiusi in se stessi, ma che sappiano apertamente accompagnare il corso degli eventi senza rimanerne passivamente succubi»²⁴. Il processo tecnologico non deve essere fermato ma affiancato da una mentalità e sensibilità espresse dalla libertà della mente e dello spirito umano. *L'humanitas*, in senso ciceroniano, se coltivata è sempre scuola di effettiva libertà. Un'idea di libertà e di rispetto della propria autonomia ampiamente perseguita nella concezione di umanesimo integrale di Jacques Maritain²⁵.

4. L'umanesimo della fragilità

L'idea di ripensare a un nuovo umanesimo trova da tempo una serie di riflessioni²⁶. Porsi il problema di un "nuovo umanesimo" significa mettere a fuoco problemi strutturali che stanno modificando la condizione umana, che stanno alterando le relazioni fra gli esseri umani e degli esseri umani con la natura e l'ambiente circostante. La trasformazione epocale in cui si è immersi, una vera e propria grande trasformazione, che sta modificando profondamente il modo di lavorare, di

²³ G.M. CHIODI, *Quarta navigazione e attualità dell'inattuale*, cit., p. 332.

²⁴ *Ibid.*, p. 334.

²⁵ Cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Torino, 1962.

²⁶ W. JAEGER, *Umanesimo e teologia*, presentazione di Carlo Ossola, Milano, 2023; E. GARIN, *Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, 2019; P. RUMINELLI, *Per un nuovo umanesimo*, Roma, 2008.

comunicare e di vivere degli esseri umani. Essa nasce dall'azione congiunta di due potentissimi fattori di cambiamento, la globalizzazione e gli sviluppi impetuosi della scienza e della tecnica: la loro azione congiunta, sovrapposta, sta letteralmente riplasmando la vita umana.

Una trasformazione che produce effetti molto chiari: la rottura di legami sociali essenziali, con l'allentamento delle strutture tradizionali di solidarietà sociale, fino all'emersione di vere e proprie forme di solitudine involontaria di massa. In un simile passaggio epocale emergono inesorabilmente gli interrogativi sulla collocazione degli esseri umani nella società e nella natura. È successo altre volte nel passato: ai grandi passaggi epocali è corrisposto un ripensamento della collocazione dell'uomo nel mondo.

Anche noi oggi siamo dentro un passaggio epocale, di portata non dissimile a quello che, alcuni secoli fa, segnò la transizione all'età moderna. Stanno affiorando interrogativi di fondo che ci incalzano, a cui non possiamo illuderci di sfuggire. Ecco perché emerge la questione di un nuovo umanesimo che spinga i giovani a desiderare di creare un mondo più umano. Per fare ciò sono indispensabili gli adulti che non devono lasciare il loro ruolo nel compito educativo, ma impegnarsi a condurre i giovani ad una maturità spirituale, umana e sociale.

Questo è l'umanesimo della fragilità. Non siamo deboli ma fragili e fragile vuol dire aver bisogno dell'altro perché la propria fragilità, unita a quella dell'altro, dona forza per vivere. Il fatto stesso che vi è il bisogno di ritornare a discutere del valore della fragilità, a quella macchia emozionale, fa capire che nonostante le modifiche di senso tese a seppellire quello originario, ciò che si vuole seppellire prima o poi riappare. Nella riacquisita cognizione del valore intrinseco della fragilità, chi la pone al centro del proprio relazionarsi agli altri, si differenzia da colui che utilizza, ad esempio, il potere per dominare gli altri. È questo il fine a cui l'educazione deve tendere per inserirsi all'interno dell'umanesimo della fragilità. La fragilità può capovolgere la visione utilitaristica del mondo.

L'istruzione deve preparare i giovani ad impegnarsi ad agire nel mondo attraverso un approccio più attivo e dinamico. Per questo occorrono, in primo luogo, processi formativi più improntati alla trasformazione, in cui vengano rafforzati immaginazione, curiosità intellettuale, costanza di impegno, collaborazione, resilienza ed auto-disciplina.

La realtà odierna, sempre più complessa, impone la necessità di educare a sapersi confrontare con tensioni e scelte. In questa società le soluzioni ai problemi nasceranno dalla capacità di ricercare equilibri tra equità e libertà, autonomia e solidarietà, innovazione e continuità, efficienza e rispetto delle regole democratiche. Ciò rende importante avere persone competenti che sappiano puntare

su empatia – per comprendere il punto di vista degli altri –, adattabilità – per modificare le proprie percezioni alla luce di nuove esperienze e nuove informazioni – e fiducia – per fondare la relazionalità.

In breve, occorre formare alla responsabilità. Si tratta di una priorità che, a causa del proliferarsi di fenomeni di massa tipico dei gruppi virtuali, va perennemente perseguita perché spinge gli individui a “pensare per proprio conto e a condividere le proprie posizioni”. Scriveva il filosofo Blaise Pascal: «L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutte in natura, ma è una canna pensante». Oggi però il pensiero di ogni singolo si dissolve nell'etere sostituito da quello unico privo di paradigma di giudizio. È il pensiero della massa, la quale, sostituitasi all'idea di comunità, non è più un rapportarsi di un soggetto con altri soggetti. Non è relazionale. Ognuno vi si identifica totalmente, la percepisce come il proprio corpo e non come altro da sé. Quindi, non essendo un'esperienza relazionale, è esente da assunzioni di responsabilità e non è assoggettabile a norme etiche²⁷.

I giovani, in conseguenza di ciò, vanno preparati alla capacità di considerare le conseguenze delle proprie azioni, ad un senso di responsabilità, di maturità morale e intellettuale per riflettere sulle proprie azioni e valutarle sulla base di cosa è giusto e cosa è sbagliato. E questa capacità di giudicare ha a che fare con l'etica, cioè con la capacità di rispondere alle questioni fondandosi su norme, valori, significati e limiti.

Si chiede, in sostanza, che i sistemi formativi aiutino a sviluppare le competenze che rendono gli individui capaci di riflettere sui loro propri atti, tenendo conto delle conseguenze sociali, culturali, economiche e del contesto presente e futuro.

L'idea di sviluppare un proprio pensiero è ripresa anche da Papa Montini nell'enciclica *Populorum Progressio*. La prima prospettiva da perseguire, ricorda Montini, per costruire una nuova civiltà, nasce dalla presa di coscienza che “il mondo soffre per mancanza di pensiero”²⁸ (PP85). Questo spunto induce a riflettere sull'esigenza attuale di promuovere una interdisciplinarietà ordinata dei saperi e delle competenze a servizio dello sviluppo umano integrale. Si tratta di dare vita a una forma di umanesimo digitale, come ci ricorda Giannino Piana, che non rinuncia a credere che ogni persona sia capace di reagire ai condizionamenti del potere della tecnica, recuperando la propria autocoscienza e la propria capacità di giudizio. Questo richiede la facoltà di scomporre i meccanismi dei vari strumenti del mondo digitale e di reagire alle logiche avaloriali dominanti. Si tratta

²⁷ E. CANETTI, *Massa e potere*, trad. di F. Jesi, Milano, 1981, p. 18.

²⁸ C. CARDIA, R. BENIGNI (a cura di), *A 50 anni dalla Populorum Progressio. Paolo VI il Papa della modernità. Giustizia tra i popoli e l'amore per l'Italia*, a cura di, Roma, 2018, p. 216.

di mettere in atto un risveglio antropologico che consiste in uno sguardo rinnovato su se stessi e sulla realtà, che faccia riemergere nuovamente quella unicità che fa dell'uomo un essere incommensurabile²⁹. Andare quindi contro una forma di riduzionismo antropologico di marca scienziata, che riconduce a una chiave materialista l'identità dell'umano.

In una società dunque come quella attuale, con i cambiamenti epocali che incidono profondamente nell'avventura umana, divenuta planetariamente interdipendente, occorre domandarsi quale sia il divenire dell'umanità. Si constata, infatti, che dai vincoli congiunti di scienza/tecnologia/economia esce un uomo accresciuto ma per nulla migliorato; si tratta di un uomo che viene immesso in una società governata da algoritmi, tendente a farsi guidare dall'intelligenza artificiale, con il reale rischio di diventare una macchina superficiale e banale. In questo contesto occorre, senza più esitare, educare le giovani generazioni a "sapere pensare" per avere la possibilità di essere liberi e creativi dinanzi alla micidiale arma informatica che può disintegrare la società. In particolare, c'è bisogno di un insieme di saperi transdisciplinari, capaci di estrarre, assimilare e integrare le conoscenze che, purtroppo, sono ancora separate, compartimentate, frammentate. C'è bisogno di un approccio nuovo, di un pensiero complesso e ordinato capace di legare e articolare le conoscenze e non soltanto di giustapporre.

Bisogna ripensare i "saperi" in termini di alterità (la persona diventa pienamente se stessa solo nella sua apertura al "tu", al "noi", poiché è creata per la relazione) e di solidarietà, pensando a nuovi metodi educativi e andando oltre la semplice organizzazione metodologica dei processi formativi basandosi su una vera e propria "rifondazione antropologica". Un'educazione solidale ed umanizzata non si limita a elargire un servizio formativo, ma si occupa dei risultati di esso nel quadro complessivo delle attitudini personali, morali e sociali dei partecipanti al processo educativo. In sintesi, educare l'interiorità.

Formare l'"interiorità" significa coltivare la fragilità che è custodita nell'"interiorità". Formare l'"interiorità" significa far sì che un individuo entri in rapporto con l'"esteriorità", conservando la propria autonomia e la propria identità, senza diventare un "oggetto". L'essere-per-sé, cioè l'essere fine per gli altri in quanto non ha il suo fine in se stesso, mentre opera per gli altri, rende chiunque consapevole della propria individualità, per cui ogni persona è una novità, una realtà assolutamente inedita, che non ha l'equivalente in nessun'altra persona né può essere sostituita da nessun'altra. Il

²⁹ V. POSSENTI, *La grande emergenza. L'uomo è cosa inutile?*, in *Avvenire*, 18 marzo 2020.

non riuscire a raggiungere ciò tramite la formazione significherebbe aver prodotto una formazione incompleta con una inconsistenza interiore che, quasi certamente, lo consegnerà alla dispersione interiore, esponendolo peraltro a qualsiasi genere di cattura esteriore, con gravi esiti su quel bene essenziale che è la libertà della persona.

Educare alla libertà, alla solidarietà, all'autonomia, al dialogo con l'“esteriorità”, significa educare ai valori. Valori che non sono idee astratte ma “beni” che attengono alla vita. E educare ai valori è un principio fondamentale che ci fa ricordare anche l'enciclica di Paolo VI, *Populorum Progressio*, dove si fa appello alla necessità di perseguire i valori della carità e della verità specialmente in chi ricopre responsabilità politiche³⁰ (PP 82).

In questo orizzonte, occorre disegnare un nuovo umanesimo che recuperi la lezione delle grandi tradizioni del passato, aggiornandole ai nuovi scenari aperti dagli sviluppi della tecnica. Un “umanesimo eterno”, quindi, che punti su ciò che più di ogni altra cosa accomuna e specifica le persone: la dignità, intesa come “esserci concreto”. L'uomo è costitutivamente dignità. E la dignità è ciò che custodisce il senso di tutto. E in questo senso, si coglie la fragilità. La dignità è il personale diritto al pudore e al rispetto. È il diritto di esistere nel *novum* che si è. È il diritto ai diritti³¹ e ai doveri. È l'essere un fine in sé. «In questo senso, la dignità è la traccia di un “numinoso” che non si vede, ma di cui possono cogliersi, dai possibili esiti catastrofici avvertibili sui bordi varcati, gli effetti. Questa “dignità” è una nuova declinazione del sacro»³². Essa afferma che il diritto di esistere è il fondamento dell'esistere del diritto. A condizione che il diritto di esistere sia il diritto di esistere come persona. E in quanto esistente, la persona ha dei doveri. Ha il dovere di rispetto e il diritto al rispetto verso se stessa e verso gli altri.

5. La fragilità come virtù

La fragilità è l'uomo stesso. È la forza che matura la consapevolezza dei nostri limiti e delle nostre debolezze, scoprendo così l'importanza esistenziale dell'umiltà. È una virtù.

³⁰ C. CARDIA, R. BENIGNI (a cura di), *A 50 anni dalla Populorum Progressio*, cit., p. 215.

³¹ Sull'argomento confronta H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, a cura di A. Guadagnin, Milano, 1996, pp. 410-411.

³² G. LIMONE, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Napoli, 2005, p. 14. Cfr. P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Brescia, 2013.

Ma virtù in che senso? In tutti i suoi significati. In *Etica Nicomachea* di Aristotele leggiamo virtù come ricerca dell'eccellenza: ogni virtù ha l'effetto di portare alla buona realizzazione ciò di cui è virtù, e di far sì che eserciti bene la sua opera³³. Virtù come abitudine, acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate in precedenza, per cui, ad esempio, «compiendo atti giusti si diventa giusti, temperanti con atti temperanti, coraggiosi con atti coraggiosi»³⁴. Virtù come disposizione che orienta la scelta al «giusto mezzo»³⁵: la virtù è uno stato abituale che produce scelte consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio³⁶.

In un tale contesto di medietà, la fragilità può essere letta come un vizio per eccesso o per difetto? La fragilità è ciò che ricorda ad entrambe le tendenze la vera natura dell'essere umano: il limite tramite il quale si manifesta l'umanità che è dell'essere umano. Quindi non è un difetto perché non la nega e non è un eccesso perché non tramuta la certezza del suo essere singolarità nell'umanità in individualismo.

L'uomo non nasce con la virtù ma può acquisirla conducendo la propria natura a germogliare: «da un lato la virtù non si sviluppa in noi automaticamente grazie alla nostra natura iniziale; dall'altro non si sviluppa in noi contro la nostra natura iniziale»³⁷. In sintesi, le virtù possono essere acquisite. Sul punto sostiene Aristotele che le virtù noi le acquistiamo se prima ci siamo esercitati, come accade anche nelle arti. Ciò che infatti dobbiamo fare quando le abbiamo imparate, lo impariamo attraverso la pratica³⁸.

Quanto espresso dallo Stagirita lega il concetto di virtù a quello dell'educazione: una possibilità di apprendere le virtù etiche anche partendo dai propri errori³⁹. Una volta acquisita, la virtù è stabile⁴⁰, diviene, come sosteneva Aristotele, uno «stato abituale», acquisita, in particolare, per mezzo di una ripetizione di atti. E, inoltre, una volta acquisita e poi impiegata in un determinato contesto, la virtù verrà impiegata, per coerenza, in tutti gli altri contesti.

³³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano, 2011, II, 6, 1106a [16-17], p. 99.

³⁴ *Ibid.*, II, 1-2, 1103b [20], p. 89.

³⁵ *Ibid.*, II, 5-6, 1106a [30], p. 97.

³⁶ *Ibid.*, II, 6-7, 1107a [1], p. 101.

³⁷ G. SAMEK LODOVICI, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, Bologna, 2009, p. 7.

³⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a [30], p. 87.

³⁹ Cfr. D.C. RUSSELL, *From Personality to Character to Virtue*, in M. ALFANO (a cura di), *Current Controversies in Virtue Theory*, New York, 2015.

⁴⁰ G. SAMEK LODOVICI, *Il ritorno delle virtù*, cit., p. 41.

Quelle legate alle abitudini sono in Aristotele le virtù etiche⁴¹ che si acquistano alleando ragioni ed emozioni. Senza un fine stabilito dalla razionalità pratica, le virtù sono considerate espressioni di emozioni o disposizioni necessarie a limitare il carattere distruttivo delle emozioni.

Ogni uomo, sostiene Aristotele, ha un suo operare specifico che si esplicita nella vita attiva propria della parte razionale. Questo operare non può escludere o eludere l'attività della virtù che è l'ottimo bene dell'anima. Per Aristotele «il bene umano risulta essere attività dell'anima secondo virtù». Le virtù – lasciamo da parte ora l'onore, il piacere, e l'intelletto – sono scelte anch'esse per sé. Lo si rileva già nel testo dall'espressione: «sceglieremmo ciascuno di essi anche quando non ne derivasse altro bene». Lo si rileva da ciò che Aristotele afferma altrove: «Sono scelte per sé le attività a partire dalle quali non ci si aspetta null'altro che l'agire stesso», e «tali si ritiene che siano le azioni secondo virtù, infatti il compiere azioni belle e nobili è una cosa che si sceglie per sé»; per certe azioni e realtà, tra cui «il possedere le virtù», «non fa differenza il fatto che i piaceri si accompagnino di necessità a queste cose, dato che le sceglieremmo anche se da loro non derivasse piacere»⁴². Le virtù, dunque, sono desiderabili per sé, sono scelte per sé, sono perseguibili per sé.

In tempi nei quali abbiamo bisogno di mostrare la gentilezza e la responsabilità nei confronti degli altri, pensare la fragilità come virtù sta diventando una esigenza. Pensarla come virtù significa che è parte della natura umana, che può essere appresa e che, come insegna Aristotele, può diventare un *habitus*. Così come compiendo atti giusti si diventa giusti, compiendo atti temperanti si diviene temperanti, compiendo atti coraggiosi si diventa generosi, allo stesso modo compiendo azioni volte alla cura e all'attenzione della sensibilità, della delicatezza e della dignità degli altri, ci si scopre fragili e si riconosce negli altri il valore della fragilità che va custodita e protetta a rischio, altrimenti, di provocare una catastrofe. Formare alla sensibilità, alla delicatezza, alla dignità significa formare alla fragilità, un *habitus* da indossare in qualunque luogo in qualunque tempo per la salvaguardia dell'umanità. Educare alla fragilità significa educare l'umanità alla speranza di cogliere la bellezza, di intuire quanta profondità vi è nella persona.

La fragilità è desiderio di umanità: ascolto, gentilezza, solidarietà. Non è interessata all'immagine gelida del potere da esercitare su un altro uomo, ma punta a raggiungere il giusto mezzo

⁴¹ Nel libro II capitolo 7, Aristotele allude a una tavola contenente l'elenco delle singole virtù. Di fatto questa tavola non è pervenuta anche se nel capitolo viene illustrata. Se ne possono elencare dodici: coraggio, temperanza, liberalità, magnificenza, virtù anonima di chi aspira ai piccoli onori, bonarietà, veracità, spirito, socievolezza, pudore, indignazione. Alla giustizia sarà dedicato il V libro e alle virtù dianoetiche il libro VI.

⁴² Le citazioni fanno riferimento ad ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 4-5, 1105a 20 – 1105b [24].

tramite un'analisi della situazione in cui si sviluppa l'azione etica. Recuperare la dimensione della fragilità lungo il percorso della vita umana dimostra l'ineluttabilità di un razionale recupero del principio basilare della dignità umana nell'attuale contesto sociale pervaso da un individualismo e da un relativismo dilaganti.

6. Una virtù inattuale: la fragilità

L'idea di "immagine gelida del potere" è una immagine dove la relazione con gli altri è esclusa, non è un andare verso l'altro ma è una forma di potere dove è il dominio sull'altro a prevalere. Qui la relazione è di tipo causale diretta: chi detiene il potere si impone su chi lo subisce, determinandone il comportamento a prescindere dalla sua volontà. Ed è tipico del potere politico.

La possibilità che il potere ha, in quest'ottica, di non crollare sta nel fondarsi in un Io come luogo originario del potere: potere della conoscenza e potere della decisione. Questo Io, l'individuo, vorrebbe essere immune da quella reciprocità di condizione esistenziale determinata dal dato che ciascun io è altro per l'altro. «L'origine antropologico-filosofica della fragilità del potere consiste, dunque, nell'oblio, da parte dell'io, di quella *alterità*, che costituisce la sua stessa soggettività. Tale oblio induce l'io a percepire ed interpretare la soggettività altrui solo sotto forma di diversità minacciosa»⁴³. Emerge, quindi, una condizione umana distinta dalla reciprocità ma non dalla relazionalità intersoggettiva. «Reciproca, ma non relazionale, è infatti quella condizione umana generata dalla *interpretazione individualistica* secondo la quale l'alterità è appresa come *reciproca estraneità* dei soggetti, da cui discendono pericolo e conflitto. In altre parole, l'"io" è in competizione con l'"io" dell'"altro", poiché rimuove quella dimensione dell'"alterità" che, innanzitutto, appartiene strutturalmente alla sua stessa soggettività»⁴⁴. È la descrizione di un profilo filosofico-antropologico sottostante quei modelli politici che hanno inciso particolarmente nella configurazione del primato di governo.

Il potere, nonostante sia presente in diversi aspetti della vita sociale (dai rapporti privati a quelli pubblici), raggiunge la sua massima estensione senz'altro nel campo della politica, dove attraverso di essa si stabiliscono le regole della vita sociale. Troppo spesso però questo potere si è

⁴³ B. MONTANARI, *La fragilità del potere. L'uomo, la vita, la morte*, Milano-Udine, 2013, p. 91.

⁴⁴ *Ibid.*

ridotto alla mera acquisizione di onori e beni da parte del politico, tralasciando spesso il bene della comunità.

Posto in questo senso, emerge un concetto di politica fondato sull'arte di sfruttare a proprio vantaggio tutte le occasioni possibili. Ma è un'arte che esprime un'interiorità egoistica. È necessario andare oltre l'idea di una politica come arte del possibile, che vada alla ricerca di equilibri nuovi e più avanzati atti a piegare gli eventi a proprio favore e della comunità che si rappresenta. Per evitare un simile errore sarebbe utile ritornare a pensare ai principi su cui è stata fondata la comunità (libertà, solidarietà, diritti e doveri).

Ma non basta solo ripensare ai principi, è necessario che siano chiaramente riconosciuti e rettamente intesi e che si lavori fattivamente per ripristinarli e mantenerli nel tempo. Per riuscire in ciò occorrerebbe che la comunità fosse governata da uomini politici validi che, come bravi tessitori, fossero capaci di intrecciare fibre di carattere diverso. Nell'intrecciare i tessuti, ci sono caratteri più solidi ed altri più raffinati: il politico deve conoscere la misura per mescolare bene i diversi "strati" sociali. Ciò presuppone un politico che operi responsabilmente e nelle virtù.

Purtroppo, oggi, viene a mancare una élite permanente che, fornita di proprie "virtù" e quindi di quella capacità di porsi limiti, sia in grado di produrre nel tempo personalità di statura e non solo navigatori a vista, forniti di visioni stagionali. Un politicismo e moralismo che nasconde in sé un amoralismo, i cui comportamenti apertamente opportunistici hanno legittimato e favorito.

Bisogna andare oltre la morale intesa come ciò per cui si deve fare tutto quello che è in proprio potere per realizzare lo scopo che ci si è proposto pur di giungere al personale successo. Un uomo politico che si finge integro, umano, caritatevole solo per conquistare il consenso di molti, non è un politico valido, non fa realmente il bene della comunità.

In un'epoca come quella attuale dove idee, passioni, eccezioni, emozioni, scenari futuri si intersecano, parlare di virtù in politica è quanto mai attuale. La prudenza, per esempio, incorpora tutto questo e irrompe con l'*imperium*, la capacità, cioè, di decidere⁴⁵. La prudenza, oltre a governare gli altri è indispensabile per governare se stessi. Una virtù, quindi, la cui forza si esplica nella sua totale applicazione agli altri e non nel contrastare la cattiva sorte per il solo scopo di conquistare e preservare il potere sugli altri. La prudenza è una virtù amabilissima che si oppone alla crudeltà. Ma essere prudenti significa anche mostrare clemenza verso coloro che commettono errori.

⁴⁵ N. VILLANI, *Virtù 2.0*, in F. SCIACCA (a cura di), *Buoni e cattivi. Etica, politica e potere al tempo di Internet*, cit., p. 73.

Governare pensando al prossimo significa scegliere la carità, che è sempre congiunta con la vera sapienza. E la sapienza si mostra anche nel governare con giustizia. Non vi devono essere interessi più alti della giustizia, della grandezza d'animo e delle altre virtù, per colui che ha la responsabilità del comando sugli altri. Dalla giustizia possono sorgere la *pace* e la *tranquillità*. Il rigore della giustizia non è contrario all'*indulgenza*. La giustizia deve rivestirsi di *clemenza*. Spesso, però, erroneamente si crede che la clemenza leda la giustizia: le virtù, infatti, si aiutano vicendevolmente; di conseguenza, una virtù degenera in vizio se lede un'altra. Mostrare un gesto di clemenza significa respingere la possibilità di vendicarsi. La giustizia rifugge totalmente la vendetta. Altra importante virtù è la *fortezza*. Essa resiste ad ogni forma di dolore che rende difficile eseguire qualsiasi azione compiuta da una persona. Mentre la *fortezza* oppone resistenza ai dolori, sopportandoli e affrontandoli con coraggio, la *temperanza* resiste ai desideri smodati, respingendoli o evitandoli. La *fortezza* è la virtù attribuibile a tutti i membri di una comunità e chi governa non può esserne privo perché, con la *fortezza*, incoraggia gli altri e ne attutisce la debolezza. La *temperanza* è finalizzata a moderare la concupiscenza del gusto e del tatto. L'esser privi di *temperanza* spinge ad azioni senza freno. La mancanza di *temperanza* pregiudica la certezza che chi detiene il potere possa governare secondo i dettami del diritto e della giustizia. Il potere politico va esercitato sempre nel segno dell'alleanza con il popolo, di cui il governante deve guadagnarsi la *fiducia*. E non solo. In un tempo di globalizzazione come l'attuale, nel quale l'interdipendenza tra i popoli è estesa a tutti i settori della convivenza, non è più possibile identificare del tutto il "qualcuno" col "vicino" con il quale si intrattengono rapporti immediati, ma bisogna includere anche il "terzo" come ci ricorda Paul Ricoeur⁴⁶, colui cioè con cui non si entra in un rapporto diretto, ma che esiste e che può essere raggiunto tramite l'impegno "politico", contribuendo alla salvaguardia e alla promozione dei suoi diritti.

Insomma, detenere un potere è innanzitutto una responsabilità, ovvero assumersi la responsabilità di guardare l'altro e che vada oltre la maschera che il potere deve continuamente assumere. Ma per fare questo, bisogna pensare di formarsi a una nuova virtù che non tema di andare oltre le maschere e che non solo deve aggiungersi alle altre virtù ma deve fondarle: la fragilità come misura della possibilità di essere uomo e di dedicarmi agli altri. È possibile perseguire la *fortezza* senza riconoscere la fragilità (in sé e negli altri)? È possibile stabilire quale sia il "giusto mezzo" senza riconoscere la fragilità dell'altro? È possibile evitare la crudeltà facendo leva sulla prudenza e sulla

⁴⁶ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, 2007.

clemenza che non guardano alla fragilità come a ciò che rende l'uomo quella creatura imperfetta quale è?

Eppure, l'umanità possiede l'esempio che tutto ciò è possibile. Il più grande esempio della fragilità umana, Cristo. Egli ha mostrato la propria grandezza nella fragilità. L'uomo della fragilità, l'uomo della compassione, l'uomo del dolore, l'uomo della solitudine, l'uomo del "giusto".

7. Conclusione. Il rapporto tra azione politica e virtù personali di chi detiene il potere

La questione del rapporto tra politica e virtù è considerabile un argomento classico della teoria politica ma, nella pratica, esso non risulta mai risolto, essendo "virtù" e "potere" dei termini che difficilmente riescono a coniugarsi bene tra loro nella gestione della cosa pubblica e del bene comune o nel bilanciamento delle esigenze di chi regge e di chi è retto.

Di qui la necessità di teorizzare sempre da capo le virtù maggiormente idonee a chi detiene il potere o lo deve esercitare nella *cosa pubblica*. Quello sulle virtù è, infatti, un discorso che parte da lontano, ma oggi ritorna di moda a motivo della convergenza di due linee filosofiche e culturali del dibattito politico. La *prima* è l'idea di inefficienza della virtù nei riguardi dei grandi apparati politici, sociali, tecno-scientifici della modernità avanzata. Un giudizio, questo, che inizia già con Machiavelli, il quale osservava, appunto, l'impotenza della virtù morale nei confronti della logica del politico; anche se, più di una virtù, si trattava di scaltrezza nell'uso della forza ("volpe" e "leone"). Tutta la tradizione della *ragion di Stato* moderna sarà discepola di questa prima linea ideale. La seconda linea ermeneutica afferma, invece, l'impossibilità della virtù, non soltanto in chi detiene il potere, ma nell'essere umano *tout court*. Lungo il XVII secolo la dottrina dell'*egocentrismo del soggetto di natura* (Hobbes) e quella dell'*amor proprio* (Pascal, Nicole e il giansenismo) si combinano, non a caso, nell'idea dell'*individualismo possessivo*, o *individuo utilitario*, per cui l'essere umano, più che dalla virtù, sembra dominato da un'affettività egocentrica, che la sua ragione non è in grado in nessun modo di trasformare ed educare.

Innanzitutto a tale situazione, ci si può domandare se sia ancora possibile, nella società ultramoderna, trovare spazi per ricominciare a parlare della virtù e della sua necessità per la formazione dei cittadini del domani. In alcuni casi, se ne può sicuramente parlare, ma gli spazi "reali" per il discorso della virtù sembrano comunque restringersi progressivamente, soprattutto si privatizzano e si marginalizzano. La progressiva mancanza di questi spazi ha condotto addirittura le società avanzate alla

perdita della memoria *consapevole* della virtù. Si sottolinea qui il consapevole, perché in tal modo è una certa idea di uomo che viene messa volutamente da parte. Rischia di crollare non questa o quella virtù politica, ma un'intera visione antropologica di un essere umano disponibile all'esercizio virtuoso, soprattutto se svolge compiti di responsabilità nella città.

Con la teorizzazione di *crisi della virtù*, la modernità politica avanzata ha iniziato la dismissione dell'idea stessa dell'unità del soggetto umano e della sua esperienza. Siamo, probabilmente, molto distanti da una concezione classica e moderna della virtù, che coincideva appunto con l'idea che, essendo l'uomo nato diviso, ha bisogno di diventare se stesso raggiungendo una condizione salda di unità antropologica, in cui ne va della sua stessa identità, del suo bene, della sua capacità di fare unità sociale/"politica", quindi, oltre al suo dover essere buono, il suo ben-essere. Era un'idea alta dell'uomo, ma partiva da una constatazione realistica, per cui l'uomo non è dotato di un equilibrio spontaneo, ma da conquistare nel tempo mediante l'esercizio e la pratica di virtù essenziali per il vivere associato: questo cammino di conquista era, appunto, quello della virtù, che è esperienza di un'identità umana integrata, frutto dell'educazione dell'umano, che può caratterizzare la civiltà e la sua storia.

Solo nel quadro di questo processo educativo integrale dell'uomo potevano apparire indispensabili le cosiddette virtù-cardine, di cui va esaltata l'opportunità in colui che gode di un potere politico-giuridico sugli altri. Prudenza, temperanza, giustizia e forza, e perché no anche la fragilità, se considerate serenamente, possono ben apparire come linee di un ritratto di un uomo stabilmente capace di saggia valutazione concreta, di energico equilibrio affettivo e intellettuale, di sane ed eque relazioni, di serena tenuta nelle difficoltà. Altrettanto, se non di più, può dirsi per le virtù teologali della fede, della speranza e della carità, quando appunto sono virtù praticate da chi detiene il potere e non solo posizioni ed enunciazioni; messe in atto in quanto esse fanno corpo con la personalità di chi le possiede e, quindi, parlano da sole, testimoniando l'unità della persona in maniera ancora più forte e profonda. Per Aristotele la virtù era un *abito*, come abbiamo già sottolineato, ovvero un'abitudine strutturalmente acquisita mediante l'esercizio, in vista del conseguimento del bene "naturale".

Il bene – approssimativamente – era configurato come la realizzazione di qualsiasi determinazione secondo la sua propria natura. Il problema, col trascorrere del tempo, è diventato quello di stabilire cosa si intenda per "propria natura", senza cadere in un'ontologia astratta, indipendentemente da una situazione di concreto esercizio del potere. Comincia quindi ad indebolirsi il senso

del bene e, di conseguenza, comincia a diventare discutibile quell'insieme di virtù attraverso le quali questo bene doveva o poteva essere conseguito. Ci si chiede sempre di più: alla politica è necessaria la virtù? La politica è una virtù? Vi sono virtù legate alla politica come a una tecnica? Comincia, così, a subire la crisi tutta una tradizione, soprattutto classica e cristiana, secondo cui la politica è virtuosa e mediante essa si realizza il bene. Se la politica è virtuosa, la città è buona, e quindi lo sono anche i cittadini.

E tuttavia, nella Grecia classica, quando si diceva "bene", si capiva ancora che cosa si volesse dire: ogni determinazione si deve sviluppare secondo la sua propria natura, che è anche uno scopo. La politica deve, appunto, sviluppare il raggiungimento di questo scopo. Se riusciva in ciò, la politica era buona e virtuosa, altrimenti avrebbe prodotto sedizione, guerra e distruzione. Nel cristianesimo, sebbene permanga una simile nozione di bene, la politica, in possesso di un suo specifico ambito operativo, viene funzionalizzata a un bene più alto, ovvero concepita in vista di un bene ulteriore e, in quanto tale, subordinata a un'idea di bene che la trascende. La politica è buona in quanto immessa entro l'unità del bene, la quale è gerarchica: il bene è uno, ma ci sono degli scalini verso questa unità. C'è, quindi, un ordine superiore che definisce la politica. E c'è una subalternità di valori e ideali, nel senso che, nella politica, si deve sviluppare un'intenzione di bene, che è più universale della politica stessa⁴⁷.

È questa l'idea della politica come servizio che, come tale, fa parte della *dottrina dei mandati*. Dio stesso, infatti, dà ad ogni uomo il suo mandato e lo stesso fa col principe o col politico, che ha il mandato di rendere buona la città. In tale concezione il potere è inteso come servizio, essendo fondato su un bene trascendente in cui chi sta a capo deve educare chi è subordinato. In epoca moderna, siffatta concezione muta, per esempio in Machiavelli, il quale sostiene che la politica si definisce in base a un bene specifico, cioè si emancipa dall'etica, in quanto non si fonda su un'idea di bene che la precede, ma deve perseguire un suo bene particolare. In questo caso, la politica non ha come oggetto tutto il bene, non è subalterna a un bene, che la precede e la trascende, ma persegue un solo e determinato, particolare bene: la pace.

Nella modernità diventa, insomma, più esplicito qualcosa che lo stesso Aristotele aveva individuato: ovvero che la politica è anche una tecnica o arte del governo. La politica, da funzione distinta entro l'unità del bene, si trasforma, in tal modo, in sfera autonoma proprio a motivo

⁴⁷ S. NATOLI, *Politica e virtù* (<http://www.circolidossetti.it/politica-e-virtu/>).

dell'avvenuta dissoluzione dell'oggettività del bene e della complessificazione della società da governare. In tal modo si sviluppano delle sfere autonome, non componibili nella luce di uno schema superiore. Inoltre, inizia un processo di secolarizzazione (o autonomia della teoria politica da una fondazione religiosa) per cui il bene stesso, senza più una sua base religiosa o etica, comincia a diventare, a sua volta, multiprospettico. Se la politica diventa autonoma, il bene si scinde in se stesso: ci sono più beni che diverse istituzioni devono perseguire. Viene meno, quindi, l'oggettività del bene a causa della complessificazione delle prestazioni sociali e il mondo si organizza in sfere, ognuna delle quali persegue un determinato bene.

Si può affermare che la modernità avanzata nasce appunto come la problematizzazione dell'unità del bene. Ciò avviene già con Machiavelli, ma si formalizza in modo evidente in Hobbes, per cui il tema della politica è quello di mettere gli uomini al riparo dal male. Per il filosofo del *Leviathan*, la politica non deve proporre forme di vita, non deve indicare condotte, tanto meno deve suggerire delle virtù da praticare; bensì deve solo evitare che ogni uomo, perseguendo la sua propria idea di bene, finisca per imporla ad altri. La politica si configura ormai come virtù che deve mantenere la pace in un contesto naturale latente, non essendovi più a supporto un'idea di bene quale realizzazione *secundum naturam*, presente ad esempio in Bellarmino⁴⁸. Hobbes può così teorizzare che la virtù per eccellenza, che rimane alla politica, è la *legalità*, non più, dunque, lo sforzo di conformità alla natura (non si sa cosa sia il bene in sé), ma soltanto la legalità (intesa come osservanza delle regole concordate e sancite). L'unica virtù che la società richiede al politico è la legalità. Il politico è subalterno egli stesso alla legge, cioè al patto. La legalità è ormai diventata la virtù politica per eccellenza. Una virtù di cui per Hobbes si risponde al popolo, non a Dio. Ormai tutto ciò che è individuale si sottrae al giudizio di chi detiene il potere politico, rimanendo nell'ambito della sfera privata. A ben vedere, tuttavia, se formalmente la richiesta della buona politica è soltanto la legalità, non c'è più l'esigenza di una formazione degli uomini alla bontà o alle virtù, con il rischio, però, che la stessa legalità sia svuotata del suo senso profondo, non potendo più contare sulla formazione al bene comune garantito dalle virtù: «Senza l'educazione alla legalità, la legge tende sempre ad essere aggirata e violata. Il formalismo giuridico, quindi, non salvaguarda la bontà della politica. È vero che ciascuno deve essere buono per suo conto e la legalità aiuta la formazione alla bontà, però si potrebbe arrivare anche alla situazione per cui si è

⁴⁸ C. BIANCO, *Usi, costumi e politica. Le virtù politiche del principe cristiano in Roberto Bellarmino*, in *Le virtù politiche di chi sta al potere*, a cura di P. Giustiniani, Capua, 2019.

legali senza essere buoni»⁴⁹.

Aumentare la componente etica in un tempo di crisi dell'ontologia del bene politico, in vista della rivalutazione concreta del soggetto umano in azione, soprattutto se è detentore di un potere o soggetto-protagonista, sarà possibile soltanto attraverso il *ritorno del questionare sulle virtù del politico* anche facendo leva su altre teorie politiche moderne. Proprio il livello profondo della crisi antropologica, in cui versa l'uomo di oggi, che è essenzialmente una crisi di esperienza, richiede la capacità di poter di nuovo raccogliere il proprio vissuto in un'unità di senso, cioè richiede una persona integrale che proceda nei suoi obiettivi personali e sociali senza piegarsi a forme di iperativismo, che sono il frutto di un forte smarrimento contemporaneo, oltre che segno della difficoltà a comporre in modo unitario la propria frammentata esperienza. La virtù politica si trasmette – pensava già Aristotele – nei gangli della vita associata con l'esempio offerto da parte di chi dispone già di una vita virtuosa. È, infatti, una qualità di vita che si trasmette solo con la vita, sollecitandone la libertà, rigenerandone la forma, creandone l'ambiente adatto. Ma è esattamente su questa volontà e capacità di trasmettere la vita con la vita che la nostra esperienza e la nostra cultura sono oggi carenti e, per questo, chiamate probabilmente a interrogarsi sinceramente da capo.

CARMELA BIANCO
Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
San Tommaso d'Aquino

⁴⁹ S. NATOLI, *Politica e virtù*, cit.