

Archivi aperti 3
Filosofia e pace

Il presente volume è stato ideato e realizzato
dal gruppo di studi e ricerche filosofiche

arcipelago

c/o Luca Verrì, via Verdeta, 37

41030 Sorbara (MO)

e-mail: arcipelago@eudoramail.com

arcipelago
FILOSOFIA E PACE
PROFILI STORICI
E PROBLEMATICHE ATTUALI

a cura di
Ilaria Malagutti

© Fara Editore 2000

via Emilia 1609

47822 – Santarcangelo di Romagna

e-mail: fara@kaleidon.it

www.kaleidon.it/fara

Progetto grafico: *Kaleidon*, Rimini

Stampato anche grazie al contributo

dell'Associazione degli Studiosi di Filosofia di Lingua Francese (Italia)



FaraEditore

Il volto mite della politica

Note su mitezza e pace

Anche l'odio contro la bassezza stravolge il viso.

Anche l'ira per l'ingiustizia

fa roca la voce.

Noi che abbiamo voluto apprestare il terreno alla gentilezza,

noi non si poté essere gentili.

Ma voi, quando sarà venuta l'ora

che all'uomo sia aiuto l'uomo,

pensate a noi con indulgenza.

(B. Brecht, *A coloro che verranno*)

1. Mitezza e politica: un incontro possibile

È opinione diffusa che la mitezza, oltre che segno di debolezza, sia assolutamente impotente ed inutile di fronte alla violenza, e dunque che essa non possa trovare spazio nella sfera della politica. Qualora poi, nel migliore dei casi, sia considerata come una virtù, se ne mette in risalto il carattere passivo (simile ad altre disposizioni come l'umiltà, la modestia, la moderazione); virtù "deboli", dunque, propria dell'uomo privato, del tutto fuori della politica, nell'ambito della quale i miti non hanno alcuna parte e, se l'hanno, è sempre quella di essere tra i vinti, i sottomessi, gli offesi. In effetti, anche da un punto di vista simbolico, la mitezza è associata all'agnello ("mite come un agnello"), "animale del basso e dell'obbedienza"¹. Sembra così negata la possibilità che la mitezza possa avere una sua specifica valenza pubblica e, conseguentemente, che il potere, il cuore della politica, possa avere un volto mite.

Scopo principale di queste pagine è addurre alcune argomentazioni per confutare questa visione. Si cercherà di dimostrare, in primo luogo, come mitezza non sia sinonimo di codardia: la rinuncia ad ogni forma di violenza, di imposizione, di autoritarismo richiede infatti grande forza d'animo, generosità, coraggio, tenacia e carica ideale. La moderazione e la propensione al dialogo sono atteggiamenti ben distinti dal moderatismo; esse non precludono il conflitto e il contrasto, ma tendono a "civilizzarli". Ancor di più: la mitezza,

dentro la politica, pare una virtù imprescindibile per la costruzione della pace. Il campo di ipotesi entro cui ci si intende muovere è quello di una politica che, pur senza rinunciare alla sua pluralità, si emancipi dalla violenza e dalla sua oppressiva tutela; in altre parole, si vuole sondare la possibilità di un *potere dal volto mite*. Questo implica la fuoriuscita della mitezza dal guscio della sfera privata e dunque dal suo isolamento rispetto alla sfera pubblica politica e il suo pieno riconoscimento come virtù cardinale per realizzare modi di vita pacifici, basati sulla comunicazione e la reciproca comprensione. Come osservava Aldo Capittini:

Per il problema sommo che è il "potere", cioè la capacità di trasformare la società e di realizzare il permanente controllo di tutti, bisogna che l'individuo non resti solo, ma cerchi instancabilmente gli altri, e con gli altri crei modi di informazione, di controllo, di intervento. Ciò non può avvenire che con il metodo nonviolento, che è dell'apertura e del dialogo, senza la distruzione degli avversari, e influenzando sulla società circostante per la progressiva sostituzione di strumenti di educazione a strumenti di coercizione.²

La visione della politica sottesa a questa prospettiva non è quella del rapporto di esclusione-sopraffazione, nel senso dell'amico-nemico hobbesiano e schmittiano, ma quella (potenzialmente) inclusiva dell'integrazione attraverso l'intreccio di valori e procedure comunicative, che pare poi l'unica visione della politica non catastrofica possibile nel nostro tempo. Scorgere nella mitezza la sua salienza pratica nella costruzione di una convivenza pacifica consente, come si vedrà, il passaggio da una visione metafisica o esclusivamente normativa della pace ad un approccio pragmatico alle questioni fondamentali della politica, che sono l'esercizio del potere e la gestione dei conflitti.

2. Prospettive filosofico-politiche: socievolezza versus diffidenza

Lo storico Gerhard Ritter ne *Il volto demoniaco del potere*,³ ricorrendo ad una distinzione utile anche se parziale nella sua schematicità, ha sostenuto che dall'inizio del Cinquecento si dipartono le due correnti antagonistiche del potere che arrivano sino a noi, quella realistica del Machiavelli e quella utopico-idealista di Erasmo e Tommaso Moro (gli anti-Machiavelli). L'altra faccia

del volto demoniaco del potere). La prima, che si affermerebbe con l'autore del *Principe*,⁴ Guicciardini e i teorici della ragion di stato (si pensi ad Hobbes), prefigurerebbe una sfera della politica autonoma rispetto a quella della morale e in cui l'azione dell'uomo di stato non dovrebbe essere giudicata in base alle norme che regolano e con le quali si valuta l'azione dell'uomo comune; la seconda affonderebbe le sue radici nella concezione aristotelica e poi cristiana della politica, secondo cui per agire politico s'intende l'agire in vista del bene della città e del bene comune. Seguendo questo schema rigidamente bipolare, Francesca Rigotti contrappone i *credi armonici* (orientati fin da Aristotele dal principio dell'*omnoia*, della concordia) e i *credi polemici*, quelli per i quali le passioni e gli interessi tanto dei singoli quanto delle comunità politiche sono inconciliabili, e per i quali pertanto la lotta perenne è condizione ineccezionale della vita politica.⁵

Il dibattito teorico-politico si è snodato, entro un duello infinito (e infatti, fra queste due polarità: realismo e idealismo. Da una parte "il volto demoniaco del potere", a cui è sottesa una "concezione antropologica radicalmente negativa che conduce all'enfaticizzazione ossessiva del conflitto e di lì alla riduzione del politico all'ostilità";⁶ un'antropologia negativa dell'uomo incentrata sulla dimensione della diffidenza e governata dal principio del *bellum omnium contra omnes* (che si impone, appunto, nel momento in cui la sfera della vita politica si dissocia dalla sua matrice etica). E questa la visione che conduce da Hobbes alla formula schmittiana dell'amico-nemico ("non c'è nulla di più politico della scelta del nemico e della decisione di dispiegare nei suoi confronti, nei modi e con i mezzi prescelti, l'ostilità"). Dall'altra parte, una prospettiva *angelista* in cui amicizia, fraternità, concordia si dispiegano nell'ambito di un ottimismo a tutto tondo innervato da una forte tensione salvifica che sfocia nell'utopia di un mondo in cui non c'è più bisogno di politica.

L'idea che qui si vuole avanzare è se sia possibile non tanto cercare una comoda "terza via" fra le due polarità ora descritte, ma piuttosto andare *oltre* entrambe. Non credo si possa negare, pena lo scivolare in una dimensione consolatoria, che la politica è animata dal conflitto, ma, allo stesso tempo, non si può neppure negare che essa è anche quella particolare sfera dell'attività umana in grado di comporre il conflitto, è ricerca ed elaborazione di un insieme di regole che favoriscano la convivenza e la concordia. Delle molteplici

facce della politica, quest'ultima è senza dubbio la meno studiata. Come indagarla? Propongo di farlo ricorrendo ad un metodo basato su un consapevole *ragionare attorno al possibile* e facendo riferimento a due autori "scomodi" che attualmente godono di fortune opposte: Hannah Arendt e Andrea Caffi. Dall'analisi dovrebbe scaturire che la mitezza è la virtù necessaria per una politica che non sciolga il conflitto nella pacifica armonia dell'astratto idealismo e che parimenti non si risolva nella logica costruttiva della coppia schmittiana.

Il ragionare attorno al possibile (possibilismo) sottintende una visione fallibilista dell'essere umano, non relegato in via deterministica ad una dimensione vincolante, una visione che si tiene lontana tanto dallo scetticismo radicale quanto dal dogmatismo; dal secondo perché essa non implica l'adesione intransigente a principi supremi; dal primo, perché all'abbandono del dogmatismo esso fa corrispondere un relativismo assoluto che non sa indicare motivazioni sufficienti per preferire il valore della convivenza a tutti gli altri valori. Opposto a questi due atteggiamenti, *il pensiero della possibilità* "è proprio di coloro che rigettano tanto l'arroganza della verità posseduta quanto la rinuncia della realtà accettata"⁷. Questo metodo, costruito sull'assunto decisivo che la politica si neghi alla violenza, pare costituire la precondizione perché si possa realizzare un mondo che sia *vivibile*.

Come accennato due autori che paiono venirci incontro lungo la ricerca di un'altra politica sono Caffi e Arendt. Caffi in un suo scritto, ora raccolto in *Critica della violenza*, prefigurò una distinzione — che sarà tracciata in modo brillante dalla pensatrice ebraica — tra due diverse concezioni del potere, le quali ad una prima approssimazione, possono definirsi concezione giudeo-cristiana e concezione greca. La prima, generalmente accolta dalla tradizione politica occidentale, concepisce il potere nei termini di un rapporto comando-obbedienza, come *comando dell'uomo sull'uomo*, rapporto che in ultima istanza si fonda sul fatto "bruto" della *violenza*. In tale tradizione la teoria del potere diventa teoria della "sovranità". La seconda concezione — quella greca — ritiene, invece, che violenza e potere siano due fenomeni distinti; l'opposto della violenza, in questa prospettiva, non è la nonviolenza, ma il potere, inteso come cooperazione. Per Arendt, in perfetta sintonia con Caffi, "il potere corrisponde alla capacità umana non solo di agire, ma di agire di concerto"⁸. Mentre la violenza ha un carattere fortemente strumentale, questo è assente nel

potere; esso si dà là dove si tratti di coordinare le azioni di più soggetti: "il potere emerge allorché la gente si riunisce ed agisce di concerto". In questa seconda accezione, dunque, il potere è sempre un fenomeno sociale, collettivo; esso è il risultato non tanto e solo di aggregazioni collettive quanto soprattutto di aggregazioni collettive che si muovono secondo principi di cooperazione: è così distinto in modo rigoroso dalla violenza. Emblematico il passo in cui Arendt afferma: "coercizione e violenza, pur essendo sempre state dei mezzi per tutelare o fondare o ampliare lo spazio politico, non sono esse stesse politiche. Sono fenomeni collaterali del fenomeno politico, e proprio per questo non sono politico"¹⁰. Rispetto alla concezione schmittiana si assiste ad un rovesciamento totale di prospettiva.

Come è stato osservato, "a queste due diverse visioni del potere corrispondono due diverse visioni del diritto, giacché da sempre potere e diritto sono inestricabilmente connessi e il diritto è considerato la formalizzazione dei rapporti politici". Per la prima concezione, tipica di ogni forma di *imperialismo* (esempio paradigmatico il pensiero di Hobbes), il diritto è un mero comando o talvolta un comando qualificato, accompagnato dalla minaccia della sanzione, dunque di una qualche violenza. In tale concezione la considerazione del *giusto*, ovvero *considerazioni morali*,

*possono avere tutt'al più un valore strumentale o persuasivo, in quanto l'attribuzione di caratteri di giustizia al comando può svolgere l'utile funzione pragmatica di produrre il consenso necessario per la qualificazione del comando ed ottenere l'obbedienza più o meno spontanea dei destinatari.*¹¹

Diverso è lo scenario aperto dalla seconda concezione. Sebbene anche qui il diritto finisce per coincidere con il potere, tuttavia quest'ultimo non è concepito come comando e minaccia di violenza. Esso è visto piuttosto come la somma delle norme che costituiscono la società. La forza vincolante delle norme non deriva qui dalla sanzione, da minacce o coercizioni varie, ma dalla volontà del soggetto di rappresentarsi come attore di quel certo ambito sociale. Il diritto può in tal modo configurarsi come "diritto mite"¹², un diritto non sovrapponibile alla giustizia e ad una morale assoluta. Diritto e morale (come coscienza morale) vengono così ad essere distinti, senza però che que-

sto significhi recidere qualsiasi collegamento tra diritto e giustizia. Il primo può concepirsi come il risultato di una *discussione pubblica conflittuale* sugli orientamenti generali dell'azione collettiva. Ecco allora prefigurarsi una diversa visione della politica e del potere che contiene nella capsula della coesistenza il nocciolo del conflitto: in questa dimensione il conflitto è risolto *politicamente*, con il negoziato, non con l'eliminazione reciproca. "Politicamente" in questa accezione vuol dire evidentemente pacificamente, non con la guerra. Il potere può così assumere quel *volto mite* che si cercava e dar vita a "comunanze differenziate". La revisione e il superamento della polarità cui si accennava in precedenza implicano l'abbandono della logica dell'*aut-aut*, dell'"o dentro o fuori", e l'abbracciare una logica, dinamica e aperta al futuro, dell'*et-et*. Sotto questo aspetto si può parlare di un *modo di pensare della possibilità*¹⁴ che, come ora si vedrà, ha importanti ricadute sul piano del diritto e dell'azione.

3. Nel tempo del pluralismo: Costituzione e mitezza

Come ha osservato Gustavo Zagrebelsky, le società pluraliste attuali — cioè le società segnate dalla presenza di una varietà di gruppi sociali, portatori di interessi, ideologie e progetti differenziati ma in nessun caso così forti da porsi come esclusivi o dominanti e quindi da fornire base materiale della sovranià statale nel senso del passato, cioè le società dotate, nel loro insieme, di un certo grado di relativismo — assegnano alla Costituzione il compito di realizzare la *condizione di possibilità della vita comune*, del determinarsi di orientamenti generali dell'azione collettiva, non il compito di realizzare direttamente un progetto predeterminato di vita comune. Dalla Costituzione come piattaforma di partenza che rappresenta la garanzia di legittimità per ciascuna delle parti della società, può iniziare la competizione per imprimere concretamente allo Stato un indirizzo di un segno o di un altro, nell'ambito delle possibilità offerte dal compromesso costituzionale. L'assunzione del pluralismo nelle forme di una costituzione democratica è semplicemente una proposta di soluzioni possibili, cioè un "compromesso delle possibilità", non un progetto rigidamente ordinante che possa essere assunto come un *a priori* della politica dotato di forza propria, dall'alto al basso.

Se si volesse indicare il senso di questo carattere essenziale del diritto de-

gli Stati Costituzionali odierni, si potrebbe ricorrere, come ha suggerito Zagrebelsky proprio all'immagine della mitezza:

La coesistenza di valori e principi, sulla quale, necessariamente, una costituzione oggi si deve fondare per poter rendersi non rinunciataria rispetto alle sue prestazioni di unità e integrazione e, al contempo, non incompatibile con la sua base materiale pluralista, richiede che ciascuno di tali valori e tali principi sia assunto in una valenza non assoluta, compatibile con quelli con i quali deve convivere. Carattere assoluto assume soltanto un meta-valore che si esprime nel duplice imperativo del mantenimento del pluralismo dei valori (per quanto riguarda l'aspetto sostanziale) e del loro confronto leale (per quanto riguarda l'aspetto procedurale).¹⁵

I termini ai quali questa mitezza costituzionale è da associare sono quelli della coesistenza e del compromesso. L'obiettivo è quello di una convivenza "mite", costruita sul pluralismo e sulle interdipendenze e nemica di ogni ideale di sopraffazione e violenza. Non si tratta affatto di una rinuncia, di un radicale scetticismo impotente e vile, come potrebbero pensare i critici della mitezza: non si tratta di un ideale remissivo di "giusto mezzo" nel senso dell'*l'aurae mediocritas*, bensì di una pienezza di vita costituzionale e collettiva che esige atteggiamenti moderati (un'*aurae medietas*) ma positivi e costruttivi e che può essere sostenuta, in maniera vigorosa, con la consapevolezza di chi riesce a comprendere che questo ideale corrisponde a una visione della vita e a un *ethos* tutt'altro che disprezzabili.

A questo proposito si può far cenno alla categoria elaborata da Thomasius del *decorum*, inteso come la sfera della contrattazione e dell'interazione fra l'*honestum*, che individua il bene per cui lottare, ossia la concezione della vita buona che ognuno ha sia come individuo che come gruppo (il massimo bene possibile da raggiungere), e lo *iustum*, che individua il male contro cui lottare, la lotta di tutti contro tutti, la guerra universale. Il campo del *decorum* è quello della politica e in ultima istanza quello della mitezza e della tolleranza.¹⁶

Per rendere possibile la coesistenza dei principi e dei valori occorre che essi perdano il carattere che consentirebbe eventualmente la costruzione a partire da uno di essi di un sistema formale chiuso, cioè la loro *assolutezza*.

Concepiti in termini assoluti, i principi si renderebbero rapidamente nemici l'uno dell'altro; alla fine uno si ergerebbe sovrano su tutti e pretenderebbe solo svolgimenti consequenziali. Ma nelle Costituzioni pluralistiche non può essere così: i principi e i valori devono essere tenuti sotto controllo per evitare che, assolutizzandosi, diventino tiranni esplicando il loro potenziale "demoniaco".

La mitezza, capace di garantire una coesistenza pluralistica, va sostituita all'assolutezza, il possibilismo al dogmatismo. Il fine è la critica dell'assolutismo e del dogmatismo di una sola ragione, ma anche il relativismo rispetto alle tante ragioni (una o l'altra pari sono), e dunque la realizzazione del *pluralismo* (le une e le altre per quanto possibile insieme). Ritorna a proposito l'immagine della mitezza e di una politica ragionevole, vivificata dalla molteplicità ma anche dalla possibilità di addivenire a compromessi e negoziazioni: "L'unità — come ha scritto Dolf Sternberger — è inumana, l'accordo è umano. L'essenza dello Stato non può essere l'unità, bensì certamente la pace"¹⁷. La concezione del diritto che emerge fa propri i concetti di limite, parzialità, progettualità aperta; un diritto che persegue la costituzionalizzazione di principi tali da garantire le condizioni di possibilità della vita comune (la pace), come esito di un *confronto che continuamente si rinnova*.

4. La mitezza come virtù cardinale per costruire la pace

Una volta tratteggiata nelle sue caratteristiche essenziali una filosofia mite e illustrata la concezione del potere e del diritto che ne deriva, resta da vedere cosa questo comporti sul terreno dell'agire politico, e in particolare nella prospettiva della costruzione di modi di vita non violenti e pacifici. Sotto questo profilo, la pace non è solo un grande valore utopico ma anche e soprattutto un fondamentale obiettivo politico.

Quando la razza, la nazionalità, la fede religiosa, le preferenze sessuali sono per gli individui motivo di "estraneità", la diffidenza prevale sull'ospitalità e sulla socievolezza. Ma anche gli scopi economici e ogni costruzione connessa alla gerarchia politico-sociale non consentono di realizzare una società pacifica e non violenta, in quanto manca ad entrambi, come ha scritto Caffi, "una sfera di sicurezza, di continuità, di norme spontaneamente accettate dalla ragione e dal sentimento: una sfera di pace". Per costruire sfere di

pace che possano via via divenire, kantianamente, un'unica sfera di pace perpetua, caratterizzata dalla dolcezza del vivere e dal prevalere di rapporti di amicizia occorre ridurre al minimo "tutti i rapporti ai quali ci obbliga l'assurda ricerca degli onori, del potere, della 'raffinata civiltà'"¹⁸. Emerge un ideale umanistico che è linfa per il fiorire di una *societvolenza* libera, soprattutto nel senso che gli uomini scelgono liberamente (e non necessariamente in maniera esclusiva) i loro "simili", al di là delle barriere di casta, di nazionalità, di confessione religiosa. E in questa societvolenza, rapporti di *polifesse* — di mitezza e cortesia — ossia basati sull'eguaglianza e sulla reciproca fiducia, sostituiscono i cerimoniosi e sospettosi artifici del "rispetto gerarchico"¹⁹. Questo ideale caffiano, cui si avvicina notevolmente la tensione morale e sociale di Capirini, è innervato dalla mitezza come gentilezza di costumi: umiltà, solidarietà, compassione e condivisione della condizione altrui ne costituiscono i troppi morali. Un umanesimo siffatto prefigura una sostanziale *eguaglianza* delle persone unite in società. Del resto, è proprio questa l'eterna speranza evocata dalla parola eguaglianza: "mai più inchini e prostrazioni, mai più adulazioni e servilismi, mai più tremare per la paura, mai più altezza ed eccellenza"²⁰. Si tratta pertanto di un'eguaglianza estesa "a tutti gli uomini, senza mai ammettere alcuna idea di superiorità o inferiorità né fra persone né fra gruppi", tutti impegnati a "rispettare l'autonomia sovrana della persona, evitando ogni sopraffazione o violenza contro il suo essere intimo"²¹.

L'idea fin qui tratteggiata di società indica il rifiuto di ogni rapporto di dominio, di superiorità e di violenza. La mitezza, virtù "prosaica" ed "umile", viene a porsi in forte tensione oppositiva con il mito, con la grandezza, l'Assoluto, che tende a tradursi in una politica assoluta, strutturata sulla schmittiana logica amico-nemico. A questo proposito è interessante tornare ancora una volta a Caffi. Questi, tenendo come riferimento il famoso scritto di Simone Weil *L'Iliade poema della forza*, pone in risalto il nesso che unisce l'idea di società con quella di nonviolenza. Egli esprime nitidamente questo legame affermando che "V'è contrasto irriducibile fra l'aspirazione alla societvolenza e la volontà di potenza. Ogni violenza è, per definizione, anti-sociale"²². Il potere inteso come relazione e come azione cooperativa, come si è visto in precedenza, costituisce l'alternativa alla violenza e al dominio.

Come ha osservato Lamberto Borghi, malgrado le notevoli differenze che intercorrono fra il laicismo antiautoritario e antidogmatico di Caffi e la profonda religiosità cristiana di Simone Weil, una sostanziale affinità intercede fra loro. Le radici dell'uomo nella società sono messe ben in risalto da entrambi²³. Inoltre la loro riflessione teorico-pratica è mossa in profondità da un anello di umanità e giustizia che raramente si trova in altri autori. Si può affermare che essi abbiano fatto proprio un noto motivo di Kant, ovvero che il bisogno dell'animo di ognuno è il *rispetto*. Seguendo il filo di questo ragionamento si può dire che, sotto il profilo politico, ad una filosofia della societvolenza e della pluralità corrispondono *pratiche di mutuo rispetto* che necessitano di ben precisi strumenti giuridici e di articolati e concreti assetti istituzionali²⁴. La politica può in tal modo raggiungere uno dei suoi fini più elevati, se non addirittura il suo fine precipuo, la convivenza, intesa come pratica concordanza, e la *comunanza dei diversi*.²⁵

Dunque la mitezza e la capacità di dialogo possono costituire virtù politiche capaci di generare logiche di amicizia e pratiche di mutuo rispetto, ossia di dar corpo a scenari di pace e nonviolenza nel contesto della vita associata? A questo proposito, qualche anno fa, si originò un interessante scambio fra Norberto Bobbio e Giuliano Pontara²⁶. Quest'ultimo osservava come Bobbio avesse delimitato la nozione di mitezza nell'ambito di una certa tipologia o "fenomenologia" delle virtù procedendo sia per analogie che per opposizioni²⁷. In questa disamina venivano considerate importanti, ai fini del discorso sulla mitezza, le distinzioni fra virtù attive e virtù passive, virtù individuali e virtù sociali, virtù forti e virtù deboli. Secondo Bobbio la mitezza risultava essere una virtù attiva, sociale e debole. Ma Pontara ha osservato giustamente che essa veniva vista come affine ad altre virtù essenzialmente passive (umiltà, modestia, moderazione, verecondia, sobrietà e simili) e assieme ad esse virtù "deboli", ossia propria dell'uomo privato, del tutto fuori della politica, nell'ambito della quale i miti non hanno alcuna parte e, se l'hanno, è sempre quella di essere tra i vinti, gli umiliati e gli offesi. Sotto questo profilo, le virtù forti, secondo Bobbio, sarebbero tutte quelle virtù che si manifestano soprattutto nella vita politica o che addirittura sono necessarie per partecipare attivamente alla lotta politica, anche quella condotta con il metodo democratico. Tra queste virtù figurano la fermezza, il coraggio, l'ardimento, l'audacia, la lun-

gimiranza, la generosità: queste sono le virtù dei 'potenti', di coloro che fanno politica, che sono chiamati a governare, a guidare, ed eventualmente a fare la guerra. Tra costoro per l'uomo mite non c'è posto. In definitiva, Bobbio identificando la mitezza con il rifiuto di esercitare la violenza, la considera come virtù non politica o addirittura, nel mondo insanguinato dagli odi dei potenti, l'antitesi della politica stessa. Egli, non pensando alla figura, così interessante sotto questo punto di vista, di Gandhi, ha dato l'impressione che la nonviolenza nella politica non abbia alcuna parte, che la politica con la nonviolenza non si possa fare e conseguentemente che sia una verità il pregiudizio che la politica non possa essere portatrice di pace.

Al contrario, Pontara pone la mitezza all'interno della politica. Delinendo la personalità non violenta²⁸ contrapposta alla personalità autoritaria, osserva che la mitezza non è certo l'unica delle qualità o virtù che la caratterizzano; esse non si escludono mutualmente ma sono profondamente integrate nella personalità del nonviolento. Questi deve certamente possedere le altre virtù "deboli", associate da Bobbio alla mitezza: *in primis* la semplicità e la compassione²⁹. Ma deve possedere anche alcune virtù "forti", proprie del politico, coraggio, fermezza, prodezza, audacia, lungimiranza, prudenza, e ha la capacità di indignarsi e rivoltarsi di fronte a quello che ritiene un sopruso, un'ingiustizia.³⁰

Dunque la mitezza e la nonviolenza possono stare dentro la politica, ma vi stanno in un modo del tutto speciale. Il mite non ha timore dei conflitti e neanche, se necessario, di accenderli o di portare a galla conflitti latenti; né ha timore della lotta. Egli però imposta la conduzione dei conflitti in modo tale che la soluzione non sia a somma zero, il fine della sua lotta non è l'annientamento del nemico, semmai "umanizzarlo"³¹. In definitiva, il nonviolento rifiuta la violenza senza dovere per questo ritirarsi dalla politica; egli smentisce, con il suo agire, la definizione della politica come il regno esclusivo della volpe e del leone³². Anche in questo caso le parole di Pontara sono illuminanti:

*Siccome non è uno sprovveduto egli [il nonviolento] conosce molto bene ed è anche in grado di mascherare le frodi delle volpi: è una volpe che non usa la frode - ma può essere astuto; e pone i leoni violenti di fronte a una fermissima opposizione: è un leone che non usa violenza - ma che può opporre molta forza. Non a caso Gandhi è stato chiamato il Machiavelli della nonviolenza.*³³

E non è un caso, si potrebbe aggiungere, che non esista una metafora del mondo animale per raffigurare la "forza" dell'uomo mite e nonviolento. Essa, avrebbe detto Aldo Capicini, è un "aggiunta". È così visibilmente un'aggiunta che tra tutti gli esseri della natura solo l'uomo la conosce. La forza della mitezza, in questa nuova accezione rispetto a quella usuale che la associa alla debolezza dell'agnello, rivela l'eccellenza dell'uomo, la sua dignità, la sua unicità.³⁴

Certo tra il potente e il mite, spesso, prevale il primo; la politica tende a mandare per lo più in esilio la mitezza. Tuttavia si apre nitidamente il problema se non ci sia un'altra politica oltre quella che considera la conquista del potere un qualsiasi mezzo come proprio criterio principe, e però non è capace di garantire una pace stabile, superiore scopo della politica; se non ci sia, insomma, un altro volto del potere oltre quello "demoniaco". Si mette così in discussione la teoria "amorale" della politica che mette al bando la mitezza e si apre la strada alle ragioni di una politica mite per realizzare una pace stabile. La mitezza è virtù "debole" ma non è affatto la virtù dei deboli; essa si configura come la virtù cardinale di una politica dal "volto umano", non ferino.

Ecco allora che la mitezza può divenire, come affermò il filosofo Carlo Mazzantini, l'unica suprema "potenza" che consiste "nel lasciar essere l'altro quello che è". Egli aggiungeva: "Il violento non ha impero perché toglie a coloro ai quali fa violenza il potere di donarsi. Ha impero invece chi possiede la volontà, la quale non si arrende alla violenza, ma alla mitezza"³⁵. Aggiungerei, però, che il mite lascia essere l'altro quello che è quando l'altro non è violento; nel caso lo sia il mite, attraverso la nonviolenza attiva, conduce la sua lotta. Con Pontara,

*conduce la lotta usando metodi che non minacciano gli interessi vitali dell'oppositore e che fanno appello ai suoi lati migliori e ai gruppi più aperti e sensibili della parte con cui si trova in conflitto; usa metodi di lotta che tendono ad umanizzare, invece che a disumanizzare l'oppositore, che non brutalizzano chi li usa, che non demonizzano e fomentano odio e desideri di vendetta, che non portano alla ribalta della lotta persone caratterizzate da basse inibizioni nel confronto della violenza anche più effervata, che non tendono a condurre alla militarizzazione della società.*³⁶

Va da sé che tutto questo implica un *processo educativo*, ed anche auto-educativo, che può essere molto lungo e che cresce su sé stesso: come diceva Aristotele, è praticando la virtù che si diventa virtuosi.

La mitezza come rifiuta la logica della violenza, così rifiuta la logica del potere per cui di necessità ci deve sempre essere un vincente e un perdente. La non violenza di ispirazione gandhiana è dunque il canale attraverso il quale la mitezza diventa forza, una forza diversa e che opera in modo diverso da quella della violenza. La forza della mitezza, virtù cardinale di un'altra politica rispetto a quella demoniaca, può così sconfiggere l'arroganza ed essere sorgente di pace³⁷. Può consentire il duplice imperativo indicato da Zagrebelsky: mantenere il pluralismo dei valori ["lasciare essere l'altro quello che è"] e consentire il loro confronto leale.

In questo scenario la politica non può essere fatta né da santi né da eroi: essi, come ricordava Caffi, sono "poco socievoli"³⁸. Gli eroi di Hegel (grande ammiratore di Machiavelli) sono coloro cui è lecito ciò che non è lecito all'uomo comune, anche l'uso della violenza. Oggi, al contrario, pare auspicabile che nella sfera pubblica e politica ci siano "uomini comuni" dotati di mitezza e di socievolezza. Nell'età del pluralismo essere miti, e dunque saper comprendere le ragioni degli altri, "non significa rinunciare ad avere una visione del mondo, ma significa considerare la sopravvivenza del mondo come condizione necessaria per la realizzazione del proprio progetto etico"³⁹.

L'uomo mite nella sua azione quotidiana, che può comprendere anche la dimensione politica, prefigura, e in qualche modo anticipa, un mondo migliore. La città ideale, il mondo ideale non appare essere allora "quella fantastica e descritta sin nei minuti particolari dagli utopisti, dove regna una giustizia tanto rigida e severa da diventare insopportabile, ma quella in cui la gentilezza dei costumi sia diventata una pratica universale"⁴⁰. Il cammino pare assai arduo ma, come ammetteva il realista Weber, "il possibile non verrebbe raggiunto se nel mondo non si ritentasse sempre l'impossibile":⁴¹ ciò invita a lavorare perché il terreno alla gentilezza possa essere apprestato, trasformando la sofferta visione brechtiana, senza violenza e perché coloro che verranno dopo di noi sappiano essere portatori di pace. Questo sulla base di una duplice consapevolezza: in primo luogo, che una "soluzione perfetta" del problema della convivenza non si potrà mai dare poiché "da un legno storto,

come quello di cui l'uomo è fatto, non può uscire nulla di interamente diritto",⁴² in secondo luogo, "se il senso della politica è la libertà, ciò significa che in quello spazio, e in nessun altro, abbiamo realmente il diritto di aspettarci dei miracoli. Non perché crediamo ai miracoli, ma perché gli uomini, finché possono agire, sono in grado di compiere l'improbabile e incalcolabile e lo compiono di continuo, che lo sappiano o no".⁴³

Una pace perfetta, assoluta, può esserci nel regno di Dio (ammesso che esista):

*La pace assoluta è un concetto escatologico. La pace della redenzione non può essere fondata da uomini. Agli uomini è possibile e certamente anche rimessa soltanto la pace mediante l'accordo: la pace politica.*⁴⁴

[Questo scritto è dedicato alla memoria di mia nonna Norma, la quale, educandomi, mi ha insegnato a sfiorare il lieve ideale della mitezza.]

Note

- 1 F. Rigotti, *Le metafore del potere*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 151.
- 2 A. Capitini, *Le tecniche della nonviolenza*, Milano, Feltrinelli, 1967, cit. in R. Altieri, *La rivoluzione nonviolenta. Per una biografia intellettuale di Aldo Capitini*, Pisa, BFS edizioni, 1998, p. 80.
- 3 G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1997 [ed. or. 1948].
- 4 La collocazione di Machiavelli in questa *lignée* è problematica, come si può ben vedere, per esempio, dal libro di M. Virnoli, *Dalla politica alla ragion di stato*, Roma, Donzelli, 1994.
- 5 F. Rigotti, *Le metafore del potere*, cit., p. 59.
- 6 G. Carnevali, "Ossimori di fine secolo (politica e amicizia)", «Teoria politica», [1999] 2-3, p. 74.
- 7 G. Zagrebelsky, *Il "Crucifige" e la democrazia*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 6-7.
- 8 H. Arendt, *Sulla violenza*, tr. it., Parma, Gianda, 1996 [ed. or. 1969], p. 40. La grande e lunga amicizia di Arendt con Nicola Chiaromonte lascia supporre che la studiosa tede-

sca fosse informata sulla personalità e sull'orientamento ideale di Caffi. Per questo riferimento richiamo l'attenzione sul saggio di M. La Torre, "Il profeta muto. Politica e cultura nell'opera di Andrea Caffi", in G. Landi (a cura di), *Andrea Caffi un socialista libertario*, Pisa, Biblioteca Franco Serantini, 1996, pp. 31-64, da cui traggono spunti e suggerimenti. In questo contesto lo scritto fondamentale di Caffi è "Società, élite e politica", in Id., *Critica della violenza*, a cura di N. Chiaromonte, Milano, Bompiani, 1966.

⁹ H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 47.

¹⁰ Ead., *Che cos'è politica?*, tr. it. Milano, Edizioni di Comunità, 1995, p. 41.

¹¹ M. La Torre, *Il profeta muto*, cit., p. 48.

¹² Come ha osservato Norberto Bobbio, l'uso della categoria della "mitezza" applicata al diritto non è consueto e come tale va esaminato (N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Parma, Nuove Pratiche, 1998, p. 34). "Mitigare", da mite, si riferisce comunque in diversi casi all'ambito giuridico: mitigare il rigore di una legge, la severità di una condanna. Si pensi, a tal proposito, al celebre libro di Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, in cui è contenuto il capitolo d'ispirazione montesquieuiana "La mitezza delle pene".

¹³ Sul problema del rapporto fra morale e politica si veda, per ragioni che saranno più chiare in seguito, N. Bobbio, "Etica e politica", in Id., *Elogio della mitezza*, cit., pp. 51-87. Su questa questione cruciale del dibattito contemporaneo, in un'ottica filosofico-giuridica, si veda G. Zanetti, *Amicizia, diritto, felicità*, Roma, Carocci, 1999.

¹⁴ G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Torino, Einaudi, 1992, p. 15. Zagrebelsky si richiama esplicitamente alla riflessione del giurista tedesco P. Häberle che distingue il pensiero possibilistico, indicato anche come il "pensiero pluralistico delle alternative" dal modo di pensiero della necessità e dal modo di pensiero della realtà.

¹⁵ Ivi, p. 11.

¹⁶ Su questo punto, cfr. P. Comanducci, "Tolleranza e diritti: un commento a Leader", «Ragion pratica», (1995) 5, p. 52.

¹⁷ D. Sternberger, *Politica e Leviatano*. Una disputa intorno allo Stato antico e moderno", in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattroventi, 1987, p. 208.

¹⁸ A. Caffi, "Individuo e società", in Id., *Critica della violenza*, cit., pp. 49, 54. Cfr. L. Borghi, "Società e non violenza nel pensiero di Caffi", in G. Landi, *Andrea Caffi*, cit., pp. 19 ss.

¹⁹ A. Caffi, "Critica della violenza", in Id., *Critica della violenza*, cit., p. 101.

²⁰ M. Walzer, *Sfere di giustizia*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1987 (ed. or. 1983), p. 9.

²¹ A. Caffi, "Società e gerarchia", in Id., *Critica della violenza*, cit., p. 76.

²² Id., *Critica della violenza*, cit., p. 81. Come osserva puntualmente Bobbio, "non c'è solo la volontà di potenza dei grandi. C'è anche una volontà di potenza dei piccoli, quella dell'attentatore isolato, del minuscolo gruppo terroristico, di colui che getta una bomba dove c'è folla perché muoia il maggior numero possibile di gente innocente, in una banca, in un treno affollato, nella sala d'aspetto di una stazione" (N. Bobbio, "Elogio della mitezza", cit., p. 46).

²³ L. Borghi, "Società e non violenza nel pensiero di Caffi", cit., p. 20.

²⁴ Per Caffi il superamento dei rapporti violenti, sia nazionali che sociali, poteva realizzarsi attraverso una forma particolare di socialismo libertario. Esso doveva consistere nell'organizzazione e nella condotta dell'esistenza in forme aperte al "sociale", cioè a "quella comunione spontanea fra uomini coscienti del proprio destino la cui realtà sostanziale nozioni come "civiltà", "dignità", "eguaglianza", "fratellanza", "gentilezza di costumi", non fanno che indicare approssimativamente" (A. Caffi, *Critica della violenza*, cit., p. 87).

²⁵ È questa la definizione della politica data da Hannah Arendt in *Che cos'è politica la politica?*, cit., p. 5.

²⁶ Lo scritto che diede avvio al confronto fu "Elogio della mitezza", «Linea d'ombra», (1993) 88 (ora ristampato in N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, cit., da cui sono tratte le citazioni). A questo saggio fece seguito quello di Pontara, "Il mite e il nonviolento. Su un saggio di Norberto Bobbio", primamente apparso, seguito da una risposta di Bobbio, in «Linea d'ombra», (1994) 93, pp. 67-70. Sulla stessa rivista uscì anche la replica di Pontara, "Sulla nonviolenza. Risposta a Bobbio", ivi, (1994) 94, pp. 71-73. In seguito Pontara ha raccolto il suo intervento, con il titolo "Virtù, mitezza, nonviolenza", nel volume *Guerre, disobbedienza civile, nonviolenza*, Torino, Ed. Gruppo Abele, 1996, pp. 83-95.

²⁷ Cfr. N. Bobbio, "Elogio della mitezza", cit., pp. 41-45.

²⁸ G. Pontara, *La personalità nonviolenta*, Torino, Ed. Gruppo Abele, 1996. In particolare, della mitezza si discute alle pp. 61-63. Essa, fra le dieci caratteristiche individuate, è posta vicino alla capacità di dialogo. Come ha osservato lo stesso Bobbio, "l'elogio del dialogo e l'elogio della mitezza possono benissimo andare insieme sostenersi e integrarsi l'un l'altro" (N. Bobbio, *De senectute*, Torino, Einaudi, 1996, p. 12).

²⁹ N. Bobbio, "Elogio della mitezza", cit., 43-44: "La semplicità è il presupposto necessario o quasi necessario della mitezza e la mitezza è un presupposto possibile della semplicità. Per 'semplicità' intendo il rifuggire intellettualmente dalle astruserie inutili, prati-

camente dalle posizioni ambigue. Se volete, potete pensarla unita alla limpidezza, alla chiarezza, al rifiuto della simulazione [...] difficilmente l'uomo complicato può essere predisposto alla mitezza: vede dappertutto intrighi e trame e insidie, e quindi tanto è diffidente verso gli altri quanto insicuro verso sé stesso."

³⁰ G. Pontara, "Virtù, mitezza, nonviolenza", cit., p. 92: "Il nonviolento è anche fornito di una buona dose di empatia, è in grado di mettersi nei panni dell'altro, di vedere i conflitti in cui è coinvolto anche dall'angolo visuale dell'oppositore; e tiene fermamente distinto il male da chi fa male, il peccato dal peccatore, le istituzioni e le strutture dalle persone, cercando di lottare contro il male, il peccato, le istituzioni e le strutture inique senza distruggere le persone."

³¹ È evidentemente insita in questa prospettiva una profonda tensione morale che la connota specificamente come *umanesimo*. Il mite nonviolento ha fiducia nella capacità dell'uomo di umanizzarsi e di rispondere in modo umano a comportamenti umani.

³² Sulle virtù del leone e della volpe come virtù indispensabili del politico a partire dalla lezione machiavelliana, cfr. F. Rigotti, *Il potere e le sue metafore*, cit., p. 144-149. Bobbio osserva, a tal proposito, come nell'accezione forte della politica, machiavelliana o schmittiana, la mitezza non abbia alcuna parte. Egli ricorda, facendo diretto riferimento al capitolo XVIII del *Principe*, come i due animali simbolo dell'uomo politico siano appunto il leone e la volpe. L'agnello, il "mite" agnello, non è un animale politico: se mai è la vittima predestinata, il cui sacrificio serve al potente per placare i demoni della storia (N. Bobbio, "Elogio della mitezza", cit., p. 39).

³³ G. Pontara, "Virtù, mitezza, nonviolenza", cit., p. 93.

³⁴ Si sono qui mutate alcune espressioni, adattandole ad un diverso contesto argomentativo, da N. Bobbio, "Elogio della mitezza", cit., p. 44.

³⁵ Questo "elogio della mitezza" dell'ormai dimenticato filosofo torinese è contenuto nel saggio di Bobbio più volte citato.

³⁶ G. Pontara, "Virtù, mitezza, nonviolenza", cit., p. 93.

³⁷ Numerosi sono gli esempi in cui la nonviolenza è stata messa in atto in una grande varietà di contesti e contro oppositori di ogni tipo. Eccone alcuni a titolo esemplificativo: le grandi lotte nonviolente di Gandhi in India e in Sudafrica; la lotta nonviolenta delle donne non ebre sposate con ebrei a Berlino, nel 1945; le lotte nonviolente contro i regimi comunisti, da quella dei prigionieri politici nei campi di concentramento stalinisti alla rivolta nonviolenta in Cecoslovacchia nel 1968; le lotte nonviolente in America Latina, da quella organizzata in Brasile dai vescovi don Helder Camara, Antonio Frago e Paulo

Evaristo Armas a quella condotta in Uruguay da padre Luis Perez Aguirre; le lotte nonviolente dei neri guidati da Martin Luther King negli Stati Uniti; la lotta nonviolenta contro l'apartheid in Africa. Non tutte le lotte citate sono state coronate da successo: alcune sono state sconfitte, altre affogate nel sangue. Ma questo — osserva Pontara — vale anche, forse ancor di più, per tante lotte violente (P. Pontara, "Virtù, mitezza, nonviolenza", cit., p. 95). Su varie lotte nonviolente dal 1989 in poi cfr. G. Salio, *Il potere della nonviolenza*, Torino, Ed. Gruppo Abele, 1995, in particolare i capp. 1 e 2.

³⁸ A. Caffi, *Individuo e società*, cit., p. 44.

³⁹ S. Natoli, "La logica delle azioni. Senso, regole, valori", «Filosofia politica», (1991) 2, p. 410, citato in G. Zagrebelsky, *Il diritto mite*, cit., p. 171.

⁴⁰ N. Bobbio, "Elogio della mitezza", cit., p. 45. Quella prefigurata è, pertanto, una *città dell'uomo*, che non si confonde né con la *Civitas Dei* di agostiniana memoria né con la *Città del Sole* di Tommaso Campanella.

⁴¹ M. Weber, "La politica come professione", in *Id.*, *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it., Torino, Einaudi, 1976 (ed. or. 1919).

⁴² I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, ed. a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, UTET, Einaudi, 1965, p. 130.

⁴³ H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 26-27.

⁴⁴ D. Sternberger, "Il vocabolo politica e il concetto di politico", in *Id.*, *Immagini enigmatiche dell'uomo*, cit., pp. 159-160. Su queste basi il filosofo tedesco afferma che "l'essenza della politica è la pace (...). l'essenza della pace è la politica" (ivi, p. 158).