

## **Oltre il dualismo di politica e morale. Per una politica del riconoscimento della dignità d'essere**

*Francesco Totaro*

### *1. La questione*

Il rapporto tra politica e morale, nella vicenda della modernità, è caratterizzato da un dualismo persistente tra le due sfere. Si ritiene che gli imperativi della morale non possono, e per certi versi non debbono, essere travasati nella politica. I fini della morale non sono assimilabili ai fini della politica. Ciò che è buono in sé non è detto sia efficace per l'azione politica: bene morale e bene politico divergono. Bisogna essere disposti a sacrificare il bene morale se si vuole realizzare il bene politico. A questa considerazione di tipo oggettivo si sono affiancate le riflessioni sul rapporto tra il soggetto morale e il soggetto politico. È opinione che, quando il primo scende in politica, non può non modificare il codice dei comportamenti personali e delle relazioni con le altre persone. L'arte della simulazione e della dissimulazione, la capacità di fare apparire ciò che non si è e di non fare apparire ciò che si è, prende il posto dell'obbligo di trasparenza.

La lacerazione tra ambito etico-morale e ambito politico porta a una visione dicotomica della struttura dell'azione umana: da un lato la purezza delle intenzioni e, dall'altro, il risultato effettuale sganciato dall'intenzione. O si rimane nel cielo delle convinzioni o si mettono i piedi su un terreno fangoso. Eppure una tale lacerazione è causa di sofferenze e di squilibri, per l'individuo e per la società. Pertanto, accanto alle analisi impietose del divario non sono mancati i tentativi di superarlo. Una carta da giocare, a nostro avviso, potrebbe consistere nella elevazione del livello della politica: non solo instaurazione dell'ordine e ricerca dell'utile, ma anzitutto riconoscimento e perseguimento della dignità-di-essere per ogni persona. Questa finalità antropologica radicale, in un contesto di tutela e valorizzazione anche dell'ambiente naturale, avrebbe forse la capacità di offrire una piattaforma comune sia all'agire morale sia all'agire politico e di favorire l'uso di mezzi che non si

escludono reciprocamente. La comprensibile distinzione tra morale e politica non degenererebbe in una devastante opposizione.

## 2. *La politica o è immorale o non è?*

In un saggio molto noto, dal titolo *Etica e politica*, Norberto Bobbio, usando indifferentemente i termini di etica e di morale, introduce subito un'annotazione dal carattere "estremo" riguardo al rapporto dell'etica con la politica: «Per quanto [...] la questione morale si ponga in tutti i campi della condotta umana, quando viene posta nella sfera della politica assume un carattere particolarissimo»<sup>1</sup>. Da cosa dipende questo «carattere particolarissimo»? Dal fatto che si potrebbe dubitare che sia plausibile porsi il problema della moralità riguardo alla condotta politica. Addirittura, si potrebbe arrivare a sostenere la "legittima" immoralità della politica stessa, se tale vuol essere. In sostanza: la politica o è immorale o non è. Allora c'è da chiedersi, usando ancora le parole di Bobbio, «se abbia un qualche senso porsi il problema della liceità o illiceità morale delle azioni politiche»<sup>2</sup>. Del resto, dalla «lezione della storia e dell'esperienza comune» non sarebbe difficile trarre «l'insegnamento del divario tra morale comune e condotta politica»<sup>3</sup>, al fine di «dare una giustificazione del fatto, di per se stesso scandaloso, del contrasto evidente» tra le due dimensioni. Inoltre, gli autori del pensiero politico moderno danno conto ampiamente della non conformità o della non osservanza della norma morale e delle regole etiche da parte della condotta politica.

Senza dilungarci nel resoconto fornito da Bobbio<sup>4</sup>, ci basta ricordare che la sua analisi culmina nel riferimento a Machiavelli, esponente della *visione dualistica* del rapporto tra etica e politica sulla base della considerazione fondamentale che nell'agire politico il fine che conta è costituito da quella «gran cosa» che è «vincere e mantenere lo stato»<sup>5</sup>; tale fine rende quindi strumentali, e non giudicabili in sé stesse, le azioni che a esso concorrono. Le azioni utili allo scopo politico possono essere *non morali*, ma, si badi bene, il politico non vuole ciò che non è morale in quanto immorale (questo sarebbe diabolico); egli piuttosto si adatta a scegliere procedure e atteggiamenti non morali (crudeltà invece che *pietas*, infedeltà invece che lealtà, doppiezza invece che integrità, più in generale: l'essere disposti a «intrare nel male» qualora si sia necessitati a farlo), in quanto il proprio scopo, diversamente, sarebbe disatteso.

<sup>1</sup> N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, il Saggiatore, Milano 2006, p. 52.

<sup>2</sup> Ivi, p. 54.

<sup>3</sup> Ivi, p. 56.

<sup>4</sup> Per un approfondimento vedi F. Totaro, *Condizioni per la ricchezza etica della politica*, in G. Cantillo, A. Donise (a cura di), *Etica e politica. Modelli a confronto*, Guida, Napoli 2011, pp. 139-152, poi in F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, con Prefazione di V. Melchiorre, pp. XXX+361.

<sup>5</sup> Cfr. N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, cit., p. 75.

Lo sguardo dell'uomo politico, diciamo noi, vede le cose diversamente da come le vede lo sguardo dell'uomo morale e, potremmo aggiungere, da come le vede lo sguardo dell'uomo comune, che non porta addosso il fardello della missione politica. Ecco perché l'uomo politico, anche rispetto all'uomo comune oltre che nel confronto con i suoi "colleghi", deve pure istituire una barriera tra ciò che può essere dato a vedere e ciò che deve rimanere invisibile: gli *arcana imperii*. Deve essere anche capace del gioco della simulazione, dando a vedere per esempio un'amicizia che invece non c'è, e della dissimulazione, celando l'inimicizia e l'ostilità che invece ci sono.

Un'ultima pennellata a questo affresco machiavelliano, che insegna molto sulla pratica dei "vizi" nella nostra esperienza effettiva: la non moralità del leader politico trova una sponda importante proprio nella "opinione" dei "molti" – della gente diremmo oggi – che danno credito a come il capo appare e non a quello che egli è, e apprezzano il *risultato* delle azioni, il "vincere e mantenere lo stato". Se il capo raggiunge questo fine, i molti giudicheranno "onorevoli", in ogni caso e senza riserve, i mezzi usati per raggiungerlo. La massima attribuita a Machiavelli, *il fine giustifica i mezzi*, è piuttosto quello che il segretario fiorentino mette nel conto della opinione del «vulgo», ritenendo con triste realismo che «nel mondo non è se non vulgo; e li pochi [i dissidenti o i critici, F.T.] non ci hanno luogo quando li assai hanno dove appoggiarsi»<sup>6</sup>. Quindi, il potere non dipende soltanto dal *malaffare* del capo, come spesso comodamente si crede, ma è un sistema di complicità tra il capo e la moltitudine che lo segue. Questo incastro rende difficile una pratica morale della politica. Il rimedio alla divaricazione della politica dalla morale dovrebbe allora passare attraverso una rigenerazione sia del vertice sia della base del sistema politico: la posta in gioco, a nostro avviso, è quella di una politica che sappia evolvere verso una democrazia matura, dove le dinamiche tra momenti di base e momenti di vertice non siano né cristallizzate né abbandonate alla confusione inconcludente.

### 3. *Intenzione e risultato: un dualismo da superare e il "grande politico"*

Però, a non voler essere colpevolmente ingenui, il dualismo tra la morale e la politica è permanentemente in agguato in qualsiasi versione dell'operare politico. Anzi, a ben vedere, esso è la spia del «dualismo tra due morali» (ci aiutiamo ancora con la riflessione di Bobbio) o, più precisamente, tra due criteri diversi di considerare l'azione umana: secondo la convinzione – o il convincimento interiore incondizionato – per un verso, e secondo la responsabilità – o il calcolo delle

---

<sup>6</sup> N. Machiavelli, *Il principe*, con *Introduzione* e commento di T. Albarani, Arnoldo Mondadori, Milano 1986, cap. XVIII; più ricca, sia nella introduzione sia nel commento di G. Pedullà, è la *Edizione del cinquecentennale*, Donzelli, Roma 2013, nella quale C. Donzelli apporta qualche lieve modifica al testo originale e lo traduce pure in italiano moderno.

circostanze e delle condizioni contingenti – per altro verso<sup>7</sup>. È chiaro che la valutazione di ciò che è buono e di ciò che è cattivo cambia con il cambiare dell'uno o dell'altro punto di vista.

Ma proprio la divaricazione tra etica dei principi ed etica dei risultati, tra passione retta da convinzione e realismo aderente ai fatti, conduce a nostro avviso, insieme alla estraneità tra morale e politica, a una visione dicotomica la quale investe più in generale la struttura stessa dell'azione umana. Nella visione dicotomica dell'azione, da un lato il suo elemento intenzionale, o di principio, si contrae in una presunta purezza incondizionata e, dall'altro, il suo elemento operativo-risolutivo, o consequenziale, trae validità dal semplice risultato sganciato dall'intenzione. La scissione tra intenzione e risultato, tra deontologia e teleologia ovvero tra dover essere e realizzabilità effettiva dello scopo, si rivela devastante rispetto alla espressione complessivamente positiva dell'agire umano. Essa conduce infatti all'amputazione di una o dell'altra delle componenti che lo costituiscono.

La consapevolezza della unità dell'agire, che non significa monoliticità, è presente in un pensatore non di rado chiamato a testimone della separazione. Max Weber, che ha reso celebre la distinzione tra etica della convinzione ed etica della responsabilità, nel famoso scritto sulla *Politica come professione* aveva ravvisato il tratto di un agire politico che dovrebbe contraddistinguere il «grande politico» nella capacità di fare sintesi tra l'*efficacia operativa* nell'esercizio concreto del potere e la *fede* in una «causa» in grado di ispirare la stessa efficacia operativa. In questa sintesi, non soltanto auspicabile, ma anche necessaria, intenzioni e risultati non si escluderebbero a vicenda, sarebbero bensì chiamati a intrecciarsi.

Chi possiamo considerare *grande politico*? Evitando di cadere nell'enfasi del capo, potremmo dire che grande politico è colui che è in grado di interpretare e rappresentare una *grande politica*. E in che cosa potrebbe consistere qualcosa che sia degno del nome di una grande politica? Non dovremmo andare molto lontano confondendola con una politica grandiosa o con *manie di grandezza*, perché per grande politica potremmo intendere, né più né meno, che il perseguimento non di un governo qualsiasi (questo può pure essere imposto dalle circostanze per evitare

---

<sup>7</sup> N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, cit., p. 77. Così Bobbio esplicita la differenza nei criteri di giudizio che esse assumono: «La prima si serve di qualche cosa che sta prima dell'azione, un principio, una norma, in generale una qualsiasi proposizione prescrittiva la cui funzione è quella di influire in maniera più o meno determinante sul compimento di un'azione e insieme di permetterci di giudicare positivamente o negativamente un'azione reale in base all'osservazione della conformità o della difformità di essa all'azione astratta in essa contemplata. La seconda, invece, per dare un giudizio positivo o negativo di un'azione si serve di qualche cosa che viene dopo, cioè del risultato, e dà un giudizio positivo o negativo dell'azione in base al raggiungimento o meno del risultato proposto. Popolarmente queste due etiche si possono anche chiamare etica dei principi ed etica dei risultati. Nella storia della filosofia morale vi corrispondono, da un lato, le morali deontologiche, come quella kantiana, dall'altro le morali teleologiche, come quella utilitaristica, oggi prevalente». A correzione dello schema di Bobbio, si deve dire che ci sono anche morali teleologiche non utilitaristiche, come quelle del filone aristotelico, dove intenzione e risultato non sono separabili.

mali peggiori), ma piuttosto il perseguimento del *buon governo*. Si tratta in sostanza di non accontentarsi di qualsiasi fine o di qualsiasi risultato, ma di qualificare il fine in rapporto al *bene* perseguibile di una convivenza soddisfacente e partecipata. Questo non esimerà affatto dal misurarsi con il calcolo dei mezzi, come quando ci si infervora invece nella declamazione di fini destinati a rimanere lettera morta; permetterà piuttosto di non assumere i mezzi per il loro carattere conveniente a un risultato qualsiasi, come quando si cade nella retorica del fare per il fare, permetterà quindi di valutare e selezionare i mezzi in rapporto alla qualificazione del fine. Insomma mezzi qualificati per fini altrettanto qualificati. La mancanza della qualità del fine apre la strada alla bassa cucina dei mezzi (o a mezzi da bassa cucina). La mancanza della qualità dei mezzi apre la strada alla corruzione del fine.

Questa prospettiva è possibile se si ritiene che in politica si dia un dover essere, cioè il fine buono e pertanto legittimo, che non può non saldarsi con mezzi adeguati al fine stesso e con esso coerenti, e non con qualsiasi mezzo. Quindi, la politica che non “controlla” la congruenza tra il fine, come intenzione, e le conseguenze affidate all’uso dei mezzi, non solo non può ritenersi una politica “buona”, ma nemmeno una politica “riuscita”.

Non occorrono doti particolari di scaltrezza critica per capire che la sintesi appena sopra delineata è largamente controfattuale rispetto all’andamento delle cose, dove non soltanto si può facilmente verificare la discrasia o la divaricazione tra fini e mezzi, ma anche l’elevazione dei mezzi a fini, con l’abbattimento di qualsiasi aspirazione deontologica. Se non ci si arrende alla facile saccenteria dell’*effettuale* – scudo protettivo di negligenza intellettuale prima ancora che di lassismo morale – e non si rinuncia a indagare i motivi di fondo dello scollamento tra intenzione e risultato, allora si può formulare seriamente la domanda: da cosa dipende tale cesura?

#### 4. *L’evoluzione della politica: dall’ordine all’utile*

La tesi che avanziamo è la seguente: tale cesura dipende dalla restrizione dei fini della politica o, se si preferisce, dal ritaglio dei fini della politica dal più generale contesto *antropologico*, o umano, in cui essa si situa. Una tale valutazione critica del codice politico della modernità non ignora i processi emancipativi che sono giunti fino all’assetto democratico, ma proprio per questo deve dichiararne i limiti ed esplorare le possibili revisioni e integrazioni.

Un’analisi stratigrafica delle sedimentazioni della politica moderna può evidenziarne sia il livello di partenza, sia gli incrementi successivi che rendono plausibile la lettura di un suo progressivo riempimento contenutistico, anche nell’intento di contrastare i “blocchi” della congiuntura attuale e i deficit di risposta alle questioni più spinose di una convivenza planetaria ferita dai conflitti ed esposta a disequaglianze laceranti.

Prendiamo le mosse dallo strato iniziale. La denuncia delle inadempienze dell'agire politico nei confronti dell'impianto etico di matrice teologica non era certo stata assente nella trattatistica medievale e, d'altra parte, tale impianto aveva spesso fornito la copertura ideologica di comportamenti che ne prescindevano largamente. Con l'acquisizione, all'inizio della modernità, dello statuto di autonomia della politica, la sua subordinazione all'impianto etico-teologico viene finalmente dichiarata impropria, a beneficio delle istanze operative di una *mission* segnata dal compito di fare i conti con l'alternativa ordine/disordine, nella condizione drammatica del bene della convivenza messo a repentaglio non solo dalle pulsioni particolaristiche, ma anche, con l'insorgere successivo delle guerre di religione, dal conflitto tra le visioni universali del mondo.

Questa narrazione è pertinente al momento fondativo della politica moderna. La condizione iniziale di legittimazione del potere, che trae giustificazione dalla sua stessa capacità di farsi valere con l'esercizio di una forza dominante, si traduce poi nel fattore genetico delle forme di potere emergenti lungo il corso della modernità. Nonostante la permanenza di simboli, riti e precetti di ascendenza premoderna<sup>8</sup>, sono il sicuro possesso della forza di governo e la capacità di comando a garantire il consolidamento degli stati, fino alla caduta dell'*ancien régime* e all'irrompere degli strati sociali subalterni sulla scena del protagonismo politico. Con il loro arrivo cambiano pure le ragioni del governare. In ogni caso, al di qua di questo cambiamento di scena che ha rovesciato le premesse giustificative del potere e ha conferito all'istituzione statuale motivazioni etiche di tipo partecipativo connesse alla conquista dei diritti dell'uomo e del cittadino, l'imperativo dell'ordine, o dello *stato ben ordinato*, è rimasto il tratto prioritario della *performance* politica, giustificando con la propria imponenza la rimozione di altre finalità. Infatti, al perseguimento dell'ordine non solo i riferimenti teologici, ma anche le preoccupazioni morali, quindi il primato dell'etica, possono essere di impedimento o di intralcio. Il riferimento all'impianto teorico machiavelliano potrebbe estendersi alla visione hobbesiana, sebbene quest'ultima sia stata interpretata anche come versione secolare di categorie teologiche.

Anticipando gli approdi di questa riflessione, si può rilevare subito che, dopo la prima fase della modernità, il corredo genetico della politica si viene dotando di elementi ulteriori, arrivando, nella sua fase culminante, a un punto estremo di convergenza con i contenuti della *intenzionalità* etico-antropologica. La politica viene animata dai fermenti di una ricca passione per l'umano che in essa chiedono di essere travasati. Anzi, arrivati a un punto di fusione dell'agire politico con le aspettative di redenzione dell'umano preso nella totalità e radicalità delle sue aspirazioni, diventa necessario esaminare con lucidità critica se la politica sia in grado di sostenere un sovraccarico di istanze antropologiche senza cadere, per un verso, nella loro fagocitazione indebita oppure, per altro verso, in una

---

<sup>8</sup> In quest'ottica si può leggere, per esempio, E. da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano* (1516), tr. it. di D. Canfora, Edizioni di Pagina, Bari 2011.

rappresentazione illusoria di se stessa e delle proprie capacità risolutive. In sostanza, di fronte all'eccesso di richiesta antropologica e di passione umana rivolta alla politica, sarà il caso di parlare nuovamente dei limiti che dovrebbero caratterizzarla secondo una giusta dimensione, se si vuole evitarne una impossibile assolutizzazione. L'ingorgo delle passioni può uccidere la politica così come la loro assenza.

Andiamo però per gradi. Nella congiuntura storica che “costringe” lo stato moderno a integrare nel suo dispositivo le classi subalterne, e certamente anche sulla scorta della formazione di una nuova *opinione pubblica*<sup>9</sup> quale emerge nella temperie illuministica, il fine dell'ordine riceve un complemento essenziale nella capacità di perseguimento del fine dell'utile. Il modello dell'utilitarismo, a spettro più o meno ampio, fornisce il quadro di sfondo del patto sociale che è alla base del patto politico. All'imperativo della “sicurezza” si associa quello della “prosperità”. Come ha bene rimarcato Charles Taylor, si realizza un legame di tipo nuovo tra individuo e società, grazie al quale la visione di una società ben ordinata «incorpora come elemento cruciale le relazioni di mutuo servizio tra individui uguali»<sup>10</sup>.

A parte la connotazione un po' idealizzante della eguaglianza, più sospirata che non realizzata, è indubbio che questi due scopi primari, non solo cioè la sicurezza ma anche la prosperità, diventano indissolubilmente i fini principali della società organizzata politicamente e del suo immaginario diffuso. La società politicamente organizzata viene percepita come «la società del beneficio reciproco». In sostanza, l'imperativo dell'azione politica diventa quello di promuovere la partecipazione *crescente* alle risorse e ai beni della convivenza, secondo un bilanciamento degli interessi in gioco che trovano nell'ambito della produzione economica, e della distribuzione dei suoi utili, il luogo eminente della loro espressione. L'intera vicenda dello “stato sociale” può essere inscritta nel grande capitolo delle utilità partecipate, in cui prende corpo il diritto alla condivisione del benessere e della prosperità. Come è stato rimarcato, i diritti civili, culla originaria delle libertà moderne recepite nelle istituzioni, si completano nella integrazione istituzionale dei diritti politici e sociali.

Il legame del fine dell'ordine con il fine dell'utile non è però di semplice addizione. D'ora in poi, la indissolubilità dei due profili verrà a significare che senza la soddisfazione del fine dell'utile non potrà essere soddisfatto nemmeno il fine dell'ordine. I sistemi socio-politici con scompensi distributivi sono minacciati dalla instabilità e dalla fragilità della loro tenuta.

---

<sup>9</sup> Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1962, poi, con nuova prefazione, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990; tr. it. di A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1971, poi riveduta e integrata a cura di M. Carpitella, ivi 2002.

<sup>10</sup> Ch. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni* (2004), tr. it. di P. Costa, Meltemi, Roma 2005, p. 35.

### 5. La politica per la dignità della persona

Andiamo al passo successivo. Con la crisi delle garanzie offerte dal *welfare state* per la copertura di bisogni standardizzati, e nel contesto di una globalizzazione economica che erode le sicurezze acquisite, si apre un nuovo scenario, nel quale si affollano tumultuosamente istanze inedite di natura eco-bio-antropologica affidate spesso a espressioni spontanee, a rischio di dispersione in mancanza di un congruo sbocco politico. Le questioni attinenti al nascere e al morire, alla instaurazione di rapporti umani improntati a giustizia ed eguaglianza, al rispetto e alla tutela dell'*habitat* minacciato dagli eccessi del produttivismo e del consumismo, alle complicazioni della società multiculturale, interculturale e transculturale, al controllo e all'orientamento delle tecnologie nei loro effetti ad ampio ventaglio (dall'ambito della genetica a quello della organizzazione del lavoro) esigono capacità inedite di *governance* politica (e di *government*). L'intreccio tra questi problemi e la loro elaborazione politica non si presta affatto a essere svilito, per un eccesso di sospetto, a terreno di caccia di un potere che si farebbe intrusivo e invasivo, fino a diventare *biopotere* (secondo una lettura post-foucaultiana di maniera). Esso configura invece un terreno di gioco al quale una più avanzata intelligenza politica non può sottrarsi, conquistando le proprie credenziali di legittimità nella capacità di tradurre in chiave politica ciò che appartiene ai mondi vitali. Nella tessitura di questo legame, che non può ovviamente esaurirsi in un semplice rispecchiamento di umori lasciati allo stato grezzo ma richiede una responsabile elaborazione in scopi praticabili e in mezzi con essi coerenti, ci sono le premesse per superare l'oscillazione fra l'astrattezza delle buone intenzioni e il cinismo della *Realpolitik*.

Al magma ribollente di esigenze e di istanze che la cingono di assedio, la politica deve per forza di cose far fronte ridefinendo l'immaginario collettivo che fa da sfondo al proprio fine. Quest'ultimo non può essere confinato né nel perimetro dell'ordine né in quello dell'utile, né nella promessa di sicurezza né in quella di prosperità. Ad entrare in agenda, come oggetto della politica, è la *dignità-di-essere* di ogni persona, riconosciuta in quanto tale e collocata nel suo ambiente vitale e, a partire da tale riconoscimento primario, abilitata ad avere diritti di cittadinanza e opportunità di accesso a ciò che potremmo chiamare un adeguato equipaggiamento esistenziale (il lavoro, la casa, l'istruzione, la sanità ecc.). La *dignità ontologica di ogni persona*, concretamente situata, diviene il bene politico da realizzare; l'ordine e l'utile non sono più i terminali ultimi dell'agire politico, diventano bensì obiettivi inglobati all'interno del nuovo immaginario socio-antropologico che fa da sfondo alle pratiche politiche, e solo in esso sono perseguibili.



6. *Politica e utopia*

Si può sottolineare come questo spessore più recente della politica si collega con il filone della politica utopica<sup>11</sup>. Legata originariamente al nome di Thomas More<sup>12</sup> e coeva alla *Realpolitik* di stampo machiavelliano, nella vicenda storica dell'Occidente l'utopia politica scorre per lo più in profondità, come un fiume carsico, e riemerge in sussulti irregolari in superficie, dove non sempre trova i canali adeguati a un'irrigazione feconda della politica "normale". La dispersione dell'utopia, che è passione unita all'intelligenza, sarebbe però esiziale per il buon nutrimento dell'agire politico. Questo filone, in quanto "aberrante" rispetto ai percorsi della politica effettuale, è stato etichettato per lo più come la pretesa di un bene impossibile, in opposizione al perseguimento del bene effettivamente possibile, in nome del quale si ritiene che si deve accedere al male necessario e adattarsi al male minore. Se infatti la politica viene intesa come l'arte di conseguire ciò che è *realisticamente* possibile, deve rinunciare al *bonum faciendum* e non può che mirare al *male vitandum*.

La "brutale" saggezza della politica normale è *relativamente* comprensibile e, in certi casi, fornisce vie d'uscita inevitabili. Quando però un pensatore disincantato come Max Weber arriverà a dire, ancora nel celebre saggio *La politica come professione*,

<sup>11</sup> Ho già trattato il tema in F. Totaro, *Utopia e politica*, in C. Quarta (a cura di), *Per un manifesto della "nuova utopia"*, Mimesis, Milano 2013, pp. 91-103.

<sup>12</sup> Non riteniamo che il filone del pensiero utopico sia una colata unica assimilabile alla formulazione del modello tecnico-scientifico (sostanzialmente tecnocratico-produttivistico) che ha segnato la fase trionfante della modernità, come si può leggere invece nel saggio di M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in P. Prodi, M. Cacciari, *Occidente senza utopie*, Carocci, Roma 2016. Sulla base di una tale discutibile ermeneutica, l'Autore colloca pure i diversi esponenti dell'utopia nella posizione comune di una religione naturalistica (p. 100: «la ragione rende chiaro come tutte le diverse tradizioni si riducano a una sola grande idea, quella di un Essere supremo, infinito, coincidente con l'Ordine del cosmo»), la quale potrebbe essere attribuita a More solo avallando implicitamente la traduzione inesatta di un passo importante della sua opera. Entriamo rapidamente nella *quaestio*. Dopo averlo fatto parlare della diversità dei culti presenti nell'isola di Utopia, More mette sulla bocca del narratore Itlodeo la sottolineatura seguente: «Autumante quoque quicquid id sit, quod ipse summum ducit, eandem illam prorsus esse naturam, cuius unius numini ac maiestati, rerum omnium summa, omnium consensu gentium tribuitur» (*De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, editio princeps* di Basilea del 1518, p. 141). Già nella pregevole, e riccamente annotata, traduzione italiana dell'opera a cura di Luigi Firpo (T. More, *Utopia*, Guida, Napoli 1979) purtroppo si leggeva a p. 284: «Ciascuno inoltre ritiene che, qualunque sia a suo vedere l'essere supremo, esso coincida senz'altro con la natura stessa, la sola divinità e maestà da cui venga fatta dipendere per consenso unanime delle genti l'esistenza di tutte le cose». Una più attenta aderenza al testo originale consiglierebbe invece di rendere più fedelmente il senso della "eandem naturam", e precisamente nel modo che proponiamo: «Affermando anche [Itlodeo] che, qualunque cosa sia ciò che lo stesso [scil. una medesima persona] ritiene sommo, affatto identica sia la natura di quell'unico al cui potere e maestà viene attribuita, con il consenso di tutte le genti, la totalità delle cose». Insomma non c'è nessun supporto filologico per far coincidere *ante litteram* l'unico Dio, in modo multiforme e vario onorato in *Utopia*, con uno spinoziano *Deus sive natura*. Sfortunatamente, anche l'ultima traduzione italiana a firma di Maria Lia Guardini (per le edizioni Piccola Biblioteca del Margine, Trento 2015) non evita la svista (cfr. p. 177), cui varrebbe la pena rimediare.

che nella vicenda storica non si raggiungerebbe il possibile senza mirare sempre di nuovo all'impossibile, enuncerà con drammatica chiarezza i termini di una connessione paradossale ma irricusabile. Infatti, l'utopia senza la politica si consegna alla propria falsità oggettiva, nel senso che viene a mancare di un oggetto effettuale, e la politica senza utopia si condanna alla propria falsità performativa, nel senso che si rassegna a disattendere lo scopo del *bene* della convivenza. In mancanza del loro incontro, illusione dell'utopia e delusione della politica configurerebbero le due facce negative di un'unica medaglia.

Nel modello utopico di More, del tutto distante dalla impostazione tecnocratico-produttivistica ascrivibile per certi versi ad altri impianti teorici, si dà un *continuum* coerente di visione antropologica, comprensiva del lavorare, dell'agire e del contemplare, di etica, basata su un altruismo che corrobora la soddisfazione del sé, e di politica, improntata a una trasparenza nel rapporto tra persone e istituzioni che vanifica la necessità della simulazione e dell'inganno. Ne scaturisce l'indicazione di un "marcatore genetico" virtuoso per l'impianto della politica: quest'ultima, per raggiungere uno statuto positivo, deve agganciarsi all'etica e all'antropologia; altrimenti resta strutturalmente deteriorata e va incontro a effetti di frustrazione nelle attese prima ancora che nei risultati. Si pensi che, nell'opera dell'iniziatore dell'utopia moderna, il protagonista del racconto, Itlodeo, è costretto a trasferire il proprio progetto di buona politica nell'isola immaginaria perché è persuaso che «presso i principi non c'è posto per la filosofia»<sup>13</sup> (per un governo assennato), nonostante proprio essa potrebbe curare la «pazzia» dei potenti.

### 7. I limiti della politica

Correttamente congegnato, l'intreccio con l'utopia offre gli elementi per la "grandezza" della politica. Di fronte alle attese crescenti che, non corrisposte, causano per contraccolpo l'exasperazione dell'antipolitica o l'estraniamento dalla

---

<sup>13</sup> T. More, *Utopia* (1518), tr. it. di L. Firpo, Guida, Napoli 1979, p. 152. Si noti che nel libro primo dell'opera, nella conversazione con Itlodeo, More veste i panni del filosofo "non accademico" (nel senso di "astratto") e suggerisce di «darsi da fare per vie indirette e impegnare tutte le proprie forze per condurre le cose con garbo, in modo da ridurre almeno al minimo il male quando non riesci a volgerlo in bene» (pp. 153 ss.). Dal punto di vista "radicale" di Itlodeo, non si dà però un terreno di compromesso, perché un potere chiuso in se stesso e intollerante di correzioni anche parziali, incapace quindi di condursi con vera «maestà», chiede solo di «aderire apertamente alle risoluzioni peggiori e sottoscrivere le deliberazioni più funeste» (p. 156). Il rilievo dialettico mosso da More a Itlodeo non dipende soltanto da esigenze opportunistiche di cautela estrinseca, ma riflette la preoccupazione di un dosaggio inevitabilmente "realistico" che il disegno utopico deve ponderare quando dal "non luogo" viene traslato, per così dire, nel "luogo che c'è già". D'altra parte, si può osservare che la cecità della *Realpolitik* può esasperare la pulsione utopica e renderla a sua volta dissennata.

politica, considerata “inutile”<sup>14</sup> e cioè sterile, diventa centrale la questione: come calibrare la richiesta di bene, individuale e collettivo, che oggi si riversa sulla politica quando essa accetta il compito di essere una *grande* politica, cioè una politica disposta a farsi interprete efficace delle domande che vengono dai bisogni e dai desideri ampi e molteplici dei mondi vitali? Quanto bene e quali beni possiamo chiedere – legittimamente e credibilmente – a una tale politica? Qui dobbiamo procedere con prudenza e con senso della misura. Pur sollecitata, non solo in linea di principio ma anche per la pressione delle cose, a uscire dalla propria chiusura autoreferenziale, una politica investita dall’innalzamento del livello delle istanze antropologiche e ambientali che ad essa si rivolgono deve fare attenzione a non cadere nella trappola del *sovraccarico* delle proprie competenze e delle proprie funzioni. Non sono da noi lontane stagioni di messianismo politico che hanno prima alimentato le illusioni e poi consumato le delusioni dell’ipertrofia della politica, e non nel versante del suo esercizio leviatanico hobbesiano, bensì sul fronte alternativo delle attese di cambiamento totale. Il Leviatano partorito nella prospettiva rivoluzionaria non è meno temibile di quello legato alla sovranità autoritaria tradizionale.

Vorrei essere chiaro su questo punto delicato. Non si tratta di portare sul banco degli imputati l’eccedenza utopica, in omaggio alle letture che la ritengono responsabile del surriscaldamento indebito della politica, in particolare quando l’utopia si accoppia con aspettative apocalittiche ed escatologiche ispirate religiosamente. Anzi, il senso dell’apocalisse, in quanto disposizione a vedere nella storicità – in ogni suo punto – la porta, larga o stretta che sia (per usare la metafora di Walter Benjamin), aperta alla manifestazione del divino, e ancora di più il senso della escatologia, in quanto ci mette in grado di dire che il presente non è definitivo e che ogni momento della storicità può essere trascorso poiché non è mai il momento “ultimo”, possono fornire un orizzonte indispensabile sia al pensare sia all’agire politico. Ciò da cui bisogna guardarsi è invece il “cortocircuito” tra l’eccedenza utopica e la dimensione politica<sup>15</sup>. Effetto devastante del corto circuito è stata infatti l’idolatria politica che ha connotato le pretese di palingenesi assoluta nell’epoca moderna, e non solo quando si è tramutata nella ideologia degli stati totalitari.

Come allora pensare la politica anche con i *limiti* che dovrebbero essere affiancati all’ampliamento della sua ricchezza etico-antropologica? La politica non può saturare tutte le esigenze di realizzazione dell’umano, pur essendo chiamata incessantemente a interpretarle e tradurle. Questa saggia autolimitazione è possibile se la politica coltiva al suo interno la consapevolezza della parzialità dei propri poteri, cioè se è consapevole che la funzione generale che essa svolge, in ordine alle condizioni del vivere e del convivere, è sempre la funzione di un momento parziale

---

<sup>14</sup> La gravità di una politica considerata inutile è sottolineata da G. Bianchi, *Politica o antipolitica? Tra passione e qualunquismo*, Cittadella, Assisi 2013.

<sup>15</sup> Ho proposto una versione “mite” della utopia in F. Totaro, *Utopia e mitezza*, in G. Schiavone (a cura di), *L’utopia: alla ricerca del senso della storia. Scritti in onore di Cosimo Quarta*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 39-53.

nel contesto del vissuto individuale e delle relazioni comuni. La politica è insomma, nelle concretizzazioni istituzionali e organizzative che la caratterizzano, una *parte* dell'umano chiamata a svolgere una funzione di ordine *generale*<sup>16</sup>.

#### 8. Beni comuni e bene comune

In questo contesto di apprezzamento e, insieme, di delimitazione della politica vengono a proposito i discorsi sul bene comune e sull'etica del bene pubblico<sup>17</sup>. Si deve ammettere che nel dibattito attuale la nozione di bene comune viene spesso introdotta come rimedio taumaturgico alle tendenze dell'individualismo e della chiusura negli interessi particolaristici<sup>18</sup>. Affinché la nozione non si presti a rimanere formula generica, occorre uscire il più possibile dalla vaghezza concettuale con la quale viene spesso evocata. Cerco di fare un tentativo in tale direzione, riferendo il bene comune alla persona, con l'avvertenza però che il bene della persona ha un'ampiezza più grande di quella coperta dall'idea di bene comune.

Si può iniziare con il dire che ci sono delle condizioni *senza le quali* la persona rischia di non poter tendere alla propria realizzazione e di venire esclusa dalla possibilità di compimento del proprio bene in vista di una vita felice. Su queste condizioni l'agire politico si deve di volta in volta concentrare per darne una interpretazione il più possibile comprensiva e pertinente. Tali condizioni attengono primariamente alla gamma dei *beni comuni* al plurale, nel senso di beni vari di cui nessuno dovrebbe soffrire la privazione. Alcuni di essi, come l'aria e l'acqua, e più in generale i beni naturali e ambientali, o sono preservati per tutti oppure si corrompono e deperiscono per tutti. Altri beni definiscono le possibilità effettive per una esistenza decente, si concretizzano cioè nella dotazione, per ognuno, di un equipaggiamento esistenziale che dia contenuto effettivo al *diritto-di-essere* di ogni persona. L'equipaggiamento esistenziale comprende l'abitare, il vestire, la salute, l'istruzione, il lavoro, il libero movimento, l'informazione, la relazione con altri; l'elencazione dei suoi fattori non è in ogni caso esaustiva perché evolve storicamente (anche il "decalogo" redatto in proposito da Martha Nussbaum, in *Diventare persone*, è da ritenersi provvisorio). L'attribuzione più o meno diffusa e partecipata di questi beni, di cui nessuno dovrebbe essere privato, determina i rapporti di eguaglianza o

<sup>16</sup> Su questi binari correva lo Jacques Maritain di *L'uomo e lo Stato* (1951), tr. it. di A. Falchetti con *Introduzione* di V. Possenti, Marietti, Milano-Genova 2003. Le posizioni di Maritain hanno influenzato le elaborazioni più alte e avvedute del cattolicesimo democratico.

<sup>17</sup> Ho trattato più ampiamente il tema in F. Totaro, *L'etica pubblica questione cruciale della democrazia*, in «Archivio di filosofia», n. 3, 2013, pp. 17-31.

<sup>18</sup> Il bene comune viene da alcuni identificato immediatamente con il carattere relazionale dei beni, mentre è intuitivo che qualcosa può essere di godimento comune senza essere necessariamente di fruizione relazionale (è bene che tutti possano bere dell'acqua se hanno sete, ma non è detto che l'acqua cessa di essere bene comune, cioè per tutti, se chi beve dell'acqua non la beve con un altro).

di diseguaglianza, di cui l'agire politico è responsabile a cominciare dalla vigilanza sul loro uso distorto o piegato a interessi esclusivi.

Una politica che si adoperi per fornire i beni basilari, o idonei a dare opportunità di esistenza decente per tutti, è, nel suo insieme, una politica che assume come meta *il bene comune*, inteso come bene che compete a tutti. Si dovrebbe però precisare che il bene comune, nella sua definizione storicamente adeguata e non semplicemente preso in astratto, è oggetto di interpretazione continua e incessante, spesso conflittuale. Il paniere dei beni comuni può insomma modificarsi nel tempo e, con esso, può variare il contenuto con cui può essere riempito concretamente il concetto globale di bene comune. Di conseguenza, nessun soggetto o aggregato politico può presumere di esaurire la ricchezza del bene comune e nemmeno di avere il monopolio della sua interpretazione. Le diverse rappresentazioni del bene comune, che di fatto si possono dare in una condizione storica determinata, sono piuttosto chiamate a competere legittimamente per la sua interpretazione la migliore possibile.

Questa visione delle cose dovrebbe costituire l'*immaginario di fondo* della pratica politica democratica, laddove per "immaginario" – come suggeriscono Charles Taylor o anche Cornelius Castoriadis – si intenda un quadro ideale diffuso e condiviso che dà luogo a comportamenti appropriati. Una pratica politica è autenticamente democratica se le parti in essa operanti si rapportano secondo il modello di una competizione plurale orientata alla comprensione e all'attuazione la più valida possibile del bene comune, il quale di per sé non è possesso ovvio né appannaggio indiscutibile di nessuna delle parti. Questo permetterebbe pure di sganciare la democrazia dall'associazione, da alcuni ritenuta indispensabile (penso a Remo Bodei, a Giulio Giorello o a Gustavo Zagrebelsky, di cui pure sono preziose le critiche "antidogmatiche"), con una visione relativistica del vero e del bene e di agganciarla invece a un'idea, mai definitiva e sempre perfettibile, di *verità antropologica*. Un'idea del genere dovrebbe essere alla base dello sforzo, irrinunciabile per tutti i soggetti dell'agire politico, di interpretare al meglio la dignità e il valore dell'umano.

Si può dire perciò che la convivenza è orientata al bene comune quando consente a tutti e a ciascuno di perseguire un modello di *vita buona* nella distinzione, e insieme nell'armonia, con altri possibili modelli di vita buona. È acquisizione concettualmente valida, infatti, che il concetto di vita buona non coincide con un modello monolitico e astratto, ma va radicato nella capacità per ognuno di dare pienezza o fioritura alla *peculiarità* del proprio essere.

### 9. L'etica del bene pubblico

Qui all'etica del bene comune si associa l'etica del bene pubblico. Il bene pubblico non riguarda primariamente, come spesso si è portati a pensare, il complesso dei beni che non appartengono ai privati. Bene pubblico è anzitutto l'ambito

dell'attribuzione e della fruizione universale di beni che competono a tutti coloro che sono partecipi dello *status* di cittadini o, più semplicemente, appartengono alla cittadinanza. Quindi l'etica del bene pubblico è quella per cui i soggetti della convivenza si dispongono a considerare i problemi e a offrire le soluzioni che possono avere una valenza universale o possono ottenere il maggiore riconoscimento possibile, dando anche ad altri analoghe *chances* di interpretazione e di proposta. In concreto i contenuti dell'etica pubblica emergono nel dibattito pubblico, attraverso il confronto tra una pluralità di visioni che sono orientate anche allo sbocco in decisioni normative e legislative.

Agisce secondo l'ottica del bene pubblico chi, anzitutto, presenta la propria posizione non come partito preso, ma come tesi espressa a mezzo di argomentazioni che si offrono come le più idonee a far fronte ai problemi in questione; chi, inoltre, cerca di inglobare nella propria posizione le ragioni più probanti della posizione altrui fino ad accogliere l'eventuale falsificazione della propria o a correggerla negli aspetti palesemente inadeguati alla specificità della questione in campo. In tal modo, grazie al dibattito pubblico da cui nessuna delle voci in campo viene esclusa, si pongono le condizioni di una decisione che incroci nel modo migliore due variabili: il massimo grado possibile di *comprensività*, nell'accogliere tutte le motivazioni in gioco argomentate con *ragioni*, e il massimo grado possibile di *coerenza* con la posizione propria. Come si vede l'etica del bene pubblico riveste caratteri di schietta laicità, dal momento che si affida – o dovrebbe affidarsi – all'autorità dell'argomentazione e non alla preminenza di posizioni presupposte.

Dopo queste annotazioni, possiamo dire che riconoscere i limiti della politica è importante anche per temperare tra loro le visioni cosiddette sostantive o complessive del bene e, in ciascuna di esse, moderare la pretesa, a rischio di fondamentalismo, di occupare in modo unilaterale la scena dell'etica pubblica. Tra le visioni complessive del bene, nessuna può presumere che i propri valori possano essere travasati interamente in norme e vincoli legislativi. Anzitutto perché coloro che sono portatori di valori sanno che ai valori non si aderisce per legge o per decreto. In secondo luogo perché a una politica correttamente intesa secondo uno statuto di parzialità, nel senso della sua non assolutezza, non si possono affidare le sorti di visioni del mondo complessive, associandole forzatamente a norme prescrittive di comportamenti che non rispetterebbero convinzioni e valori diversamente ispirati. Le stesse esclusioni dei comportamenti lesivi della dignità-di-essere delle persone (l'esempio più cospicuo è quello della pratica delle infibulazioni femminili) dovrebbero essere giustificate con argomentazioni basate su una ragione comune.

Per questi motivi non è il caso di lesinare gli apprezzamenti per quelle teorie della convivenza giusta – come quella rawlsiana<sup>19</sup> – che ritengono prioritarie le intese su procedure di decisione, nell'ambito dell'etica pubblica, per una relazione tra

---

<sup>19</sup> Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008.

soggetti che vogliono onorare termini equi di cooperazione nel reciproco riconoscimento di dignità e di libertà. La concordia, quanto ai modi del decidere, è certamente un interesse di “ordine sommo” per la convivenza civile.

Bisognerebbe aggiungere che nell'alveo della politica, come si accennava in precedenza, non si può travasare nemmeno tutta la ricchezza del bene personale. Ogni persona è infatti portatrice di una visione originale del bene da realizzare per sé e, quindi, non suscettibile di appiattimento su standard assiologici impersonali. È il caso di ricordarlo per sfuggire alla inflazione dei discorsi che mirano a coniugare sia la politica sia l'economia con la felicità personale. Economia e politica possono certamente offrire le *condizioni* per una vita personale felice, sia nel senso che non le facciano da impedimento sia nel senso che aiutino a promuoverla, ma la realizzazione della felicità si qualifica in ogni caso come un'impresa della persona nella peculiarità della propria vocazione. Occorre dotare ciascuna persona della capacità di *scegliere* di essere felice (come direbbe Amartya Sen) e non derivare la scelta da stereotipi di felicità precostituiti.

#### 10. Un riassunto e un'appendice sulle “virtù” dell'attore politico

Ho cercato di mostrare che la distanza tra l'etica e la politica dipende dalla restrizione del fine che la politica assegna a se stessa. Con l'allargamento delle sue finalità, in corrispondenza con i processi storici che modificano profondamente la composizione dei soggetti politicamente attivi e il quadro delle esigenze di cui essi sono portatori, l'iniziale povertà etica della politica cede il passo a un arricchimento di stimoli radicati nelle istanze dei mondi vitali e, quindi, nel sistema della eticità concretamente intesa. Quando la politica è sfidata a dare spazio alla dimensione della *dignità* di ciascuna persona e della sua collocazione relazionale con le altre persone e con la natura nella varietà delle sue forme, essa si apre a un fine più ampio che ingloba i fini dell'ordine e dell'utile. Così, la sua evoluzione verso la qualità etico-antropologica raggiunge il culmine, senza trascurare al tempo stesso i motivi che consigliano una *misura* della politica. Questi suggeriscono di mettere a tema i suoi limiti e la sua valenza parziale, in ordine alla realizzazione della stessa “pienezza” antropologica, la quale rimane pur sempre un compito peculiare per ciascuna persona informata intorno alle proprie capacità e messa nella condizione di scegliere liberamente.

Il discorso che è stato svolto può risultare carente a chi lo volesse completare con una riflessione sulle “virtù morali” dell'uomo politico o delle donne e degli uomini che si impegnano in politica. In effetti, non mancano, oggi come nel passato, cataloghi e decaloghi delle virtù del politico. Certamente l'attore politico dovrebbe avere tutte le virtù che si trovano enunciate, a vasto raggio, già nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele: il coraggio, la liberalità, la magnificenza, la magnanimità, il giusto amore per gli onori, la bonarietà, l'affabilità, la sincerità, il garbo, il pudore e, soprattutto, il senso della giustizia e dell'amicizia. Peraltro, quando Aristotele parla

della liberalità anticipa l'*etica del dono*: «liberali sono chiamati quelli che donano [...] Gli uomini liberali, poi, sono amati quasi di più di tutti quelli che sono amati per la virtù, perché sono benefici, e l'essere benefici consiste nel donare»<sup>20</sup>. Potremmo semplificare l'elenco dicendo che l'uomo politico dovrebbe essere dotato delle quattro virtù cardinali: prudenza, giustizia, fortezza, temperanza. In negativo, inoltre, potremmo chiedere al soggetto della politica che si astenga dai vizi capitali: superbia, avarizia, lussuria, invidia, gola, ira, accidia. Alcuni di essi sono certamente sorgente di vizi pubblici oltre che privati. Ma forse sarebbe pretendere troppo. Più semplicemente, oggi si può chiedere a chi agisce in politica le virtù dell'onestà e della sobrietà, come antidoto alla corruzione e allo spreco.

L'attore politico, in ogni caso, sa bene che le sue virtù morali dovrebbero essere, né più né meno, che le virtù della persona ben fatta o ben riuscita, magari con un supplemento di esemplarità e di coerenza. La differenza paradossale sta però nel fatto che l'ingresso nella politica sembra esigere la rinuncia a essere persone moralmente ben riuscite, per diventare invece politici di successo. Siamo di nuovo all'analisi disincantata di Machiavelli? Al politico, soprattutto al capo politico, si chiede la disponibilità, necessaria perché necessitata, a «intrare nel male»? In quanto prima ho detto non ho inteso dare a questa domanda una risposta moralistica, che sarebbe ovvia e scontata quanto irrilevante. Mi sono sforzato di mostrare che è dall'arricchimento etico-antropologico del fine dell'agire politico che possiamo aspettarci il superamento della situazione tragica, o della lacerazione inevitabile tra virtù "umane" e virtù "politiche", descritta da Machiavelli nella persuasione che bisogna considerare gli uomini "effettuali" e non per come "sarebbe bene" che fossero. Una politica che si adoperi in trasparenza per la qualità del vivere individuale e collettivo non potrebbe aspettarsi niente di serio e di risolutivo da attori politici costretti a *entrare nel male* o, peggio ancora, che scelgono di *entrare nel male* per realizzare un tale obiettivo. Impegnarsi a fare *bene* il bene: è lo slogan che può fare da corona alla nostra riflessione

---

<sup>20</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, Libro IV, 1, 1120a 19-23, p. 153.