

ABSTRACT

L'articolo analizza uno dei principali apporti al dibattito filosofico-politico di Italo Mancini, apporto che si consolida nella riproposizione del nesso fra etica e politica. Questa riproposizione non è affatto scontata per due precisi motivi: a) in un momento, come l'attuale, in cui la sfera politica è largamente deprezzata e fortemente malintesa, rappresenta un contributo su cui riflettere con grande attenzione; b) Mancini affronta il tema secondo una prospettiva interpretativa assai originale. Infatti, per Mancini la relazione fra etica e politica non è estrinseca, ma fondativa e si basa sul tema – aristotelico ma anche hegeliano – dell'*ethos*, ossia dell'intreccio dinamico fra il dato concreto dei costumi e delle consuetudini, e la capacità soggettiva della *proairesis*, del "proponimento", ossia la presenza del governo della ragione sul sostrato dell'abitudine. Mancini legge questo intreccio dinamico di "oggettivo" e di "soggettivo", come qualcosa che ha pregnanza "ontologica", nel senso che la dimensione etica è qualcosa che dimora all'interno della realtà della vita giuridico-politica, anche se non sempre riesce ad emergere nell'esperienza storica dell'Occidente.

*The article analyzes one of Italo Mancini's main contributions to the philosophical-political debate, consolidating in the re-proposal of the connection between ethics and politics. This re-proposal is by no means a given for two specific reasons: a) in a moment, like the current one, in which the political sphere is largely depreciated and enormously misunderstood, it represents a contribution to reflect on with great attention; b) Mancini approaches the theme according to a very original interpretative perspective. In fact, for Mancini, the relationship between ethics and politics is not extrinsic but foundational and is based on the theme – Aristotelian but also Hegelian – of *ethos*, that is, the dynamic intertwining between the concrete data of customs and the subjective capacity of *proairesis*, of "purpose", i.e. the presence of the government of reason on the substratum of habit. Mancini reads this dynamic intertwining of "objective" and "subjective" as something that has "ontological" significance, in the sense that the ethical dimension is something that dwells within the reality of juridical-political life, even if it is not always successful to emerge in the historical experience of the West.*

PAROLE CHIAVE

Italo Mancini, Etica, Politica, Ethos, Aristotele, Platone, Ernst Bloch.

KEY WORDS

Italo Mancini, Ethics, Politics, Ethos, Aristotle, Plato, Ernst Bloch.

MARCO CANGIOTTI*

ETICA E POLITICA NEL PENSIERO DI ITALO MANCINI

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. Tradizione e modernità. 3. La via perenne. 4. Tracce nella storia filosofica dell'Occidente. 5. Conclusione.

1. Premessa

Il 2023 è stato l'anno del trentesimo anniversario della scomparsa di Italo Mancini e, sia pure con un minimo di ritardo su tale anniversario, è importante tornare a riflettere su un autore che, a distanza di tre decenni, continua ad essere pubblicato¹, letto e studiato², ovvero, mostra di essere del tutto contemporaneo. Molti sono certamente i motivi di tale perdurante interesse per il suo pensiero, e in questa sede non abbiamo né lo spazio né l'intenzione di recensirli nella loro estensione, ma fra tutti ve ne sono due che hanno un carattere per così dire riassuntivo e che mette conto segnalare.

Il valore per il tempo presente dell'opera filosofica di Italo Mancini è messo in risalto, in primo luogo, dall'ampiezza degli interessi e dei settori che la connotano: dalla filosofia teoretica, alla filosofia della religione, dalla teologia del XX secolo, alla filosofia del diritto e della politica. Già in questa dimensione allargata è contenuta una profonda nota critica e, per questo potenzialmente correttiva, della asfittica connotazione

* Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

¹ L'editrice Morcelliana è impegnata, da alcuni anni, nella ripubblicazione di alcune opere fondamentali (Opere scelte) di Italo Mancini. Sono già stati editati 5 volumi, e nel 2024 e 2025 se ne prevede l'uscita di altri tre.

² Per citarne alcuni recenti: P. GRASSI (a cura di), *Dalla metafisica all'ermeneutica. Una scuola filosofica a Urbino*, Vita e Pensiero, Milano 2023; D. SCALZO, *Per un ethos del futuro tra Jean-Paul Sartre e Italo Mancini*, in *Hermeneutica* (2022); A. AGUTI, *Modernità e filosofia neoclassica in Italo Mancini*, in *Aquinas LXV* 1 (2022); ID., *Modernità, filosofia, religione in Italo Mancini e Giuseppe Cristaldi*, in *Memorie e Rendiconti*, 7 (2022); M. CASCIVILLA, *Diritto, giustizia e prassi in Italo Mancini*, Morcelliana, Brescia 2021; E. TIZZONI, *Kerygma ed Ethos. Costituzione della fede e ricerca della giustizia*, Glossa, Milano 2019.

iperspecializzata e, insieme, autoriduzionistica che sembra caratterizzare oggi l'esercizio del discorso filosofico. Infatti, lungi dal rappresentare il segno di una ecletticità tanto estesa quanto rapsodica, tale ampiezza testimonia lo sforzo di un pensiero che, armato di una fondamentale intonazione ermeneutica, ha cercato di porre di nuovo in onore la conoscenza filosofica quale elemento irrinunciabile della coscienza dell'uomo contemporaneo e, quindi, quale attività deputata a vagliare criticamente ogni ambito o settore dell'esperienza umana. In tal senso, l'intento di Mancini non è mai stato quello di costruire un "sistema", ma – e qui sta il secondo elemento di valore – quello di condurre a termine due correlate battaglie: da una parte, la battaglia per riaffermare la presa "veritativa" della ragione filosofica e, dall'altra parte e come sua decisiva declinazione, la battaglia per ristabilire lo statuto della ragione che, sottratta alla miopia di naturalismo e positivismo, si presenta sobriamente aperta alle dimensioni della trascendenza o, come lui amava chiamarla, dell'*oltrechiusura*. È del tutto evidente che entrambe rappresentano la proposta di un convincimento e di un atteggiamento decisamente oppositivo sia rispetto agli sfinimenti del "pensiero debole" e del "pensiero negativo", sia rispetto agli infondati imperialismi di una attardata epistemologia fisicalista su cui riposa, purtroppo, una importante parte dell'elaborazione filosofica contemporanea.

Ciò premesso come sfondo generale di riferimento, vorrei precisare che in questa sede mi occuperò solamente di un preciso capitolo della complessità del pensiero manciniiano, e precisamente di quello che ritengo essere uno dei suoi principali apporti al dibattito filosofico-politico, apporto oggi più che mai pertinente perché sostanzialmente si consolida nella riproposizione, a mio giudizio ermeneuticamente originale, del nesso fra etica e politica, riproposizione che in un momento, come l'attuale, in cui la sfera politica è largamente deprezzata e fortemente malintesa, rappresenta un contributo su cui riflettere con serissima attenzione.

2. Tradizione e modernità

Ho appena enunciato la tesi che il pensiero politico di Mancini mette a tema una originale interpretazione della relazione necessaria fra etica e politica; debbo subito precisare che egli non lascia ambigualmente indefinito il significato di tale "relazione", ma lo precisa subito affermando

che si tratta di una *relazione fondativa*, ossia e precisamente di una relazione in cui l'etica rappresenta la "radice" della politica, «perché ogni *ethos* diventa politico e ogni politica deve partire dall'*ethos*. E non c'è vita morale al di fuori di questo circolo che va dall'etica alla politica per fare quindi il suo ritorno alla vita etica»³. In ciò emergono due elementi che meritano di essere sottolineati: il primo è rappresentato dal concetto di *fondamento* o, meglio, dall'idea che la sfera della politica abbia un fondamento che la regge. Il secondo costituisce la conseguente indicazione del *contenuto di tale fondamento*, contenuto che viene identificato nella dimensione etica.

La questione del fondamento della politica è dunque la questione centrale, e Mancini, prima di procedere nella sua originale declinazione, sente la necessità di "fare i conti" con le due prospettive interpretative che su tale questione si fronteggiano elidendosi a vicenda, la prospettiva della tradizione e quella della modernità.

Cosa significa ciò? Significa che Mancini non è né un pensatore "tradizionalista", né un pensatore "moderno", ma un filosofo del tutto contemporaneo e che, dunque, nel registro e nelle corde della sua teoresi sono ben presenti due forti caposaldi. Il *primo* è quello della insufficienza della prospettiva tradizionale, che ne rende impossibile la semplice riproposizione. Tale insufficienza si sintetizza bene nella questione della definizione di cosa sia ciò che definiamo "etico" nella sfera della prassi politica e giuridica, che è poi il vero "diamante" della riflessione filosofica politica e giuridica antica e medievale. La risposta tradizionale si è incentrata sul tema della "legge di natura", ma Mancini, *che pure condivide l'assunto ontologico che sta alla sua base*, ritiene che con l'introduzione di questo tema non si sia chiuso il problema, perché questo stesso tema è, in se stesso, qualcosa di permanentemente inattinto e ben lungi dall'essere stabilito una volta per tutte. Al riguardo egli è convinto che

l'itinerario etico del mondo non sia, per un verso una specie di epopea del progresso e dell'incremento, e non sia, per altro verso, una "sequela disgregata di immagini", ma un cammino irto, difficile, ribollente, pieno di discontinuità e di sconfitte, e insieme sempre sostenuto e retto dal fuoco

³ I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, con una introduzione di M. Cangiotti, Morcelliana, Brescia 2015, 436.

interiore [...] non si tratta di un *ordo more geometrico demonstratus*, ma dell'ordine stesso della natura che fa fatica a trovare se stessa⁴.

Certamente la natura e la sua legge rappresentano il fulcro della dimensione etica e quindi del fondamento della *polis*, ma esse non sono affatto un già-conquistato, bensì un non-ancora che “fa fatica” a rendersi pienamente manifesto. E, nonostante ciò, esso non va abbandonato ma deve essere in qualche modo mantenuto.

Il *secondo* caposaldo è che, proprio in forza di questo carattere permanentemente insoddisfacente e prospettico del “diamante” della tradizione, la modernità ha elaborato una diversa e divergente prospettiva. Precisamente, il principio della valorizzazione della soggettività, a partire dal quale il pensiero moderno pone la *volontà* quale fonte primaria della norma e quindi quale fondamento della politica e del diritto. Di fronte a questo principio che sintetizza in sé la novità moderna, Mancini assume un atteggiamento che in buona sostanza corrisponde a quello che abbiamo visto posto in opera per il versante della tradizione, ossia ne condivide l'elemento di fondo – la valorizzazione del soggetto –, che così entra a giocare un ruolo specifico, e a questo punto irrinunciabile, accanto al mai da lui negato versante ontologico-costitutivo. Nel contempo, però, Mancini mantiene una forte riserva critica sulla modalità di gestione di questo versante, che vede troppo spesso inquinata da una inaccettabile pretesa di assolutizzazione. Se tale assolutezza venisse mantenuta il risultato sarebbe triplice: la totale separazione e incomunicabilità dell'esperienza politica e dell'esperienza etica; la conseguente formalizzazione anassologica della politica, a cui rimarrebbe solamente la prospettiva di ricercare fini e motivazioni in se stessa (il potere) o al massimo nella dimensione dell'utilità (l'economia); l'altrettanto conseguente progressiva svalutazione del versante rappresentato dalla dimensione della *norma agendi*, a vantaggio esclusivo di quello della *facultas agendi*, con l'inevitabile venire meno di qualsiasi ulteriorità critica che non sia quella generata dal conflitto fra le volontà concorrenziali per la conquista del potere.

Tradizione e modernità si presentano così come due momenti in entrambi i quali è presente un elemento condivisibile e, insieme, un limite da cui guardarsi con attenzione critica. Questo convincimento consente a

⁴ *Ivi*, 99.

Mancini di non cadere nella troppo facile e usuale modalità di porre il problema del rapporto fra le due “età assiali” della nostra cultura, ossia la modalità di una dialettica oppositiva e reciprocamente escludente. Piuttosto, con una mossa teoretica che ne mostra tutto lo spessore filosofico, egli propone un diverso e originale percorso in cui la dialettica oppositiva è sostituita da quella che vorrei definire una “composizione complessa”, che vada “al di là” di entrambe le gestioni e della loro insufficienza.

Tale “al di là” è rappresentato da una dimensione filosofica che Mancini non esita a chiamare quella della *via perennis*⁵. Con questa espressione egli intende indicare il convincimento che all’interno del luogo, laborioso, spesso contraddittorio, percorso della cultura occidentale si sia depositato qualcosa che supera l’epocalità relativa, ponendosi come patrimonio permanente in ogni tempo. La categoria che a mio giudizio meglio riassume tale convincimento è una categoria che in realtà Mancini non ha esplicitamente adottato ma che appartiene ad un pensatore con cui egli si è a lungo confrontato, Ernst Bloch, ed è la categoria della *Ungleichzeitigkeit*⁶, letteralmente: la non-contemporaneità. Dire che qualcosa è *Ungleichzeitigkeit* non deve essere inteso nel senso dell’essere arretrato rispetto al fronte storico attuale, ma nel senso del suo essere dotato di una riserva di significato e di una carica di ulteriorità che fa sì che esso si sottragga alla sequenza di passato-presente-futuro, ponendosi come *permanente* perché sempre eccedente lo sfinimento e la consumazione che il rotolare del tempo impongono. Chiaramente, rispetto alla “liquidità” che sembra contraddistinguere il momento attuale, e agli spaesamenti che ciò produce, la posizione di Mancini rappresenta una radicale alternativa.

3. La via perenne

Gli autori con cui principalmente dialoga Mancini, nell’esplorazione della *via perennis* alla ricerca del fondamento della politica, sono Platone, Aristotele ed Ernst Bloch. Forse non è azzardato dire che il primo dà avvio,

⁵ *Ivi*, 51: «*via perennis*, perché non si tratta più di un’età culturale, ma qualcosa di perennemente orientatore».

⁶ E. BLOCH, *Eredità di questo tempo*, ed. it. a cura di L. Boella, Mimesis, Milano 2015.

il secondo perfeziona e il terzo contestualizza all'orizzonte medievale e moderno.

Platone⁷, dunque, rappresenta per Mancini la scoperta del punto di avvio per avvicinarsi al fondamento etico della politica. Tale punto di avvio è rappresentato da quello che usualmente viene definito il “principio antropologico”⁸. A tale principio Platone giungerebbe attraverso il passaggio dalla rappresentazione ancora mitologica della giustizia, identificata ipostaticamente nelle due divinità di *Themis* e *Dike*, alla sua matura comprensione filosofica, passaggio che è segnalato anche da una innovazione terminologica per la quale Platone abbandona il termine *dike*, preferendogli quello di *dikaiosyne*⁹. Mentre nella sapienza del mito greco, la giustizia si presentava come una sorta di criteriologia per ottenere il riequilibrio rispetto alla violazione della norma, sostanzandosi quindi nel carattere formale della retribuzione compensativa, il concetto platonico di giustizia la definisce come una *virtù personale* attraverso la quale l'individuo apporta il proprio contributo – facendo la “cosa propria”¹⁰ – alla complessiva conformazione della polis. Decisivo è qui il fatto che la virtù etica dei singoli individui risulta essere il vero fondamento che regge la sfera politica; la polis altro non è se non un “*macroanthropos*”¹¹ e il suo carattere di fondo è il risultato del carattere morale di ciascuno dei suoi cittadini. «C'è al fondo una verità più alta ed essenziale che preme a Platone: non sarà giusto nella polis chi non è giusto nella vita privata. Non ci sarà buona politica se non ci sarà un vigoroso esercizio morale»¹². Detto in sintesi, per Mancini, Platone ha stabilito che la politica ha un fondamento e che tale fondamento è quello etico della giustizia dei singoli

⁷ I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente* cit., 337-387.

⁸ E. VOEGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, ed. it. con una introduzione di N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1986; M. VEGETTI, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.

⁹ *Ivi*, pp. 354-357. Mancini si confronta con le osservazioni di E.A. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, ed. it. con una introduzione di M. Piccolomini, Laterza, Roma-Bari 1981. Il riferimento diretto di Mancini è qui a PLATONE, *La Repubblica*, ed. it. con testo greco a fronte con una introduzione di M. Vegetti, Laterza, Roma Bari 1997, 330d-331d.

¹⁰ *Ivi*, 433d-434a.

¹¹ «Non solo la buona polis è un uomo scritto più in grande ma ogni polis scrive più in grande il tipo d'uomo che è socialmente dominante in essa», E. VOEGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone* cit., 126.

¹² I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente* cit., 384-385.

cittadini, dunque non un fondamento di tipo tecnico-formale ma di tipo antropologico.

Poco sopra abbiamo detto che Aristotele rappresenta il momento del perfezionamento del fondamento etico della politica messo in luce da Platone, e con il concetto di perfezionamento occorre intendere non il suo senso etimologicamente immediato, ossia una fissazione ma, e paradossalmente, il suo contrario, ovvero la sua dinamizzazione. Nell'interpretazione manciniiana, se con Platone è emerso che la giustizia è il fondamento della politica e che tale fondamento è di tipo etico, e se Aristotele – come vedremo – conferma questa acquisizione, fra i due pensatori compare però anche una notevole differenza metodologica¹³. I termini adeguati a definire questa diversificazione sono indicati così: per mettere a fuoco il concetto di giustizia, Platone ha usato un «deduzionismo logico-intuitivo»¹⁴, mentre Aristotele «attuò una linea di ricerca anche empirica che lo portò allo studio di ben 158 costituzioni [...] e non per starsene alla narrazione puramente documentaria»¹⁵. Da una parte, dunque, «il fulgore dell'idea platonica e del Sommo Bene che la irraggia»¹⁶, dall'altra i «beni concreti [...], visto che la politica e la morale devono ricercare soltanto beni *umani* e non l'astratto bene in sé»¹⁷. Va precisato che Mancini non dimentica di annotare che questa diversità metodologica non deve in alcun modo essere letta come un abbandono, da parte di Aristotele, della dimensione ontologica che, al contrario, nel suo complessivo pensiero è e rimane fondativa. Quello che Mancini vuole invece sottolineare è una diversa complessità del filosofare aristotelico, per la quale parla di «compresenza dei due piani»:

Nonostante che Platone cerchi l'immutabile e Aristotele proprio il divenire e la progressione, ontologica e conoscitiva; [*Aristotele*] non

¹³ Per Mancini, questa impostazione metodologica non investe solo il campo della filosofia pratica, ma anche quello della riflessione teoretica. Al proposito, afferma che «È un canone sempre presente in Aristotele. Non ha egli scritto nel primo libro della *Metafisica* un'intera storia della filosofia presocratica allo scopo di avere luce sul suo concetto di filosofia come ricerca ultima attraverso la quadruplici causa (materiale, formale, efficiente e finale) delle cose?», *ivi*, 398.

¹⁴ *Ivi*, 389.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, 379.

¹⁷ *Ibidem*.

trascura, dicevo, la “filosofia prima”, che per entrambi, e proprio in Aristotele con maggiore consapevolezza, è di natura teologica¹⁸.

Per meglio illustrare questa tesi interpretativa, Mancini – e si deve dire con felice originalità – cita un passo tratto da *Parti degli animali*:

Delle realtà che sussistono, per natura, alcune, ingenerate e incorruttibili, esistono per la totalità del tempo, altre, invece partecipano della generazione e della distruzione [...]. Circa le prime che sono nobili e divine ci tocca di avere minori conoscenze [...]. Quanto invece alle cose corruttibili, piante e animali, la nostra conoscenza di esse è più agevole [...]. Ma entrambi i campi della ricerca hanno la loro bellezza. Per quanto poco noi possiamo attingere delle realtà incorruttibili, tuttavia, grazie alla nobiltà di questa conoscenza, ce ne viene più gioia che da tutto ciò che è intorno a noi¹⁹.

Ciò precisato, la differenza metodologica rimane e necessariamente si manifesta anche a livello di contenuti.

Il confronto di Mancini con la prospettiva aristotelica è ancor più denso e insistito di quello dedicato a Platone; tuttavia, nel contesto di questo scritto non è possibile, e forse nemmeno utile, offrirne una ricostruzione analitica. Ciò che conta, infatti, è mettere in luce l'elemento di novità contenutistica che la originale metodologia dialettica²⁰ aristotelica produce. Rimane dunque fermo che la giustizia è il fondamento etico della politica, ma sorge la domanda su cosa sia, per Aristotele, la giustizia. Per rispondere non è sufficiente ricordare che, come è ben noto e come bene sintetizza Mancini, la giustizia si condensa nel “dovere dell'uguaglianza”, mentre in Platone compariva come il “fare la cosa propria”, ma occorre mettere in rilievo che tale concezione trova il suo adeguato significato alla luce del tema dell'*ethos*. Aristotele, infatti, rende dinamico il nesso fra morale e politica proprio attraverso il *medium* dell'*ethos*.

Diciamo subito che in Aristotele la relazione che passa fra dimensione etica e dimensione politica è una relazione complessa. Per un verso, è certo

¹⁸ *Ivi*, 391.

¹⁹ ARISTOTELE, *Parti degli animali* in ID., *Opere*, vol. V, tr. it. di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 2001, 645 a-b.

²⁰ ARISTOTELE, *Organon: Topici, Confutazioni sofistiche*, in ID., *Opere*, vol. 2, tr. it. di G. Colli, Laterza, Roma-Bari 1994.

che la politica rappresenti il punto di sintesi o se si vuole di condensazione di tutta la sfera della vita pratica. «Il primato tocca alla politica come quella che “è architettonica in massimo grado” (*Et Nic* I 2, 1094 a) e “architetta” per Aristotele vuol dire che “subordina a sé le altre”. E “le altre” non sono soltanto le scienze pratiche, ma tutte»²¹. Tale primato, tuttavia, non deve essere interpretato come la statuizione di una svalutazione dell’etica o, peggio, di una sua sostanziale *riduzione* alla politica. Per quale motivo? Per rispondere all’interrogativo Mancini assume la linea interpretativa di Gauthier e Jolif²², secondo la quale occorre tenere nel debito conto il fatto che, per Aristotele, il “bene propriamente umano”, scopo della politica, può essere identificato solo in rapporto al “bene supremo”, e che quest’ultimo è oggetto specifico dell’etica, che così è deputata alla formulazione della norma morale, cioè della regola dell’azione privata; la norma morale verrà poi assunta dalla politica come base della norma positiva, cioè della regola dell’azione pubblica. Sintetizza Mancini:

il discorso aristotelico che serve a metter in risalto e in posizione “architetta” la politica, comporta anche il rischio di stemperare in essa la specificità morale. Questo non corrisponde al genuino pensiero di Aristotele. Gli interpreti hanno individuato una soluzione interessante che distingue tra i due aspetti della prassi, dove qualcosa è identico e comune e qualcosa è invece proprio e peculiare²³.

La sfera della pratica non è dunque monolitica o unilaterale, ma il risultato, sempre mobile, di una tensione dinamica fra dimensione etica e dimensione politica: «Convergenza (identità differenziata) di etica e politica»²⁴. Per Mancini, la realtà dell’*ethos* esprime esattamente questo; per ben comprendere, occorre chiarire il significato che Mancini, facendolo proprio, annette a tale tema. Come presto vedremo, e come già accennato, decisiva risulterà la sua dinamicità.

Pur riconoscendo che «il trionfo dottrinale dell’*ethos*, che in tal caso assume i panni dell’eticità (*Sittlichkeit*), è stato decretato da Hegel [...], la

²¹ I. MANCINI, *L’ethos dell’Occidente* cit., 404.

²² R.A. GAUTHIER, J.Y. JOLIF, *Introduction*, in ARISTOTE, *L’Étique à Nicomaque*, 3 voll., Publications Universitaires/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1970.

²³ I. MANCINI, *L’ethos dell’Occidente* cit., 404-405.

²⁴ *Ivi*, 435.

maturazione definitiva deve dirsi avvenuta con Hegel»²⁵, Mancini evidenzia e valorizza il fatto che tale tema debba la sua fondamentale formulazione proprio ad Aristotele il quale, però, prende le mosse da quanto aveva già detto Platone. A quest'ultimo, infatti, si deve la sottolineatura del suo statuto per così dire "articolato", quando osserva che «tutto il carattere si ingenera in tutti nel modo più profondo attraverso l'abitudine»²⁶. Aristotele assume questa osservazione per la quale parte costitutiva dell'*ethos* è il dato concreto dei costumi, delle consuetudini, dei comportamenti abituali, ma anche quello delle istituzioni come la famiglia o la religione, delle consorzierie amicali o delle solidarietà corporative; ma, nel contempo, non si arresta a questo, che altrimenti avremmo solo un quadro deterministico e, dunque, assolutamente lesivo della libertà morale. Ciò che Aristotele introduce è la presenza – necessaria per avere vero *ethos*, vera virtù etica – della *proairesis*, del "proponimento", ossia la presenza del governo della ragione sul sostrato dell'abitudine. «La dimensione etica scansa per Aristotele, nonostante la vitale dipendenza, la soggezione etologica. Non è infatti poca cosa la deliberazione del proponimento»²⁷.

Dunque, si parte dalla dimensione dell'"abitudine", ma la *dinamicità* dell'*ethos* implica che essa venga assunta all'interno di una rielaborazione che è affidata al lavoro del proponimento guidato dalla ragione, per cui nell'*ethos* non vi è nulla di meramente meccanico, di passivo o, per meglio dire, di puramente "oggettivo", ma un contenuto che è tale in quanto l'"oggettivo" è stato – dice Mancini con espressione hegeliana – «assunto dalle intenzioni del soggetto»²⁸.

Con quanto appena detto, abbiamo in qualche modo raggiunto il risultato della messa in chiaro del contributo aristotelico secondo l'interpretazione manciniiana; ma non possiamo trascurare il fatto che questa sua interpretazione appare essere la plastica declinazione della lettura critica – di cui avevamo detto nel paragrafo 2 – dei lasciti,

²⁵ Ivi, 65. Il riferimento è a G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, ed. it. a cura di G. Marini, con le *Aggiunte* di E. Gans, Laterza, Roma-Bari 1999. E con questo anche Hegel entra a far parte della *via perennis*.

²⁶ PLATONE, *Leggi*, tr.it. di A. Zadro, in ID., *Opere complete*, vol. VII, Laterza, Roma-Bari 1979, VII 792 e.

²⁷ I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente* cit., 63.

²⁸ Ivi, 68.

insufficienti ma irrinunciabili che, per Mancini, tradizione e modernità hanno consegnato: il riferimento all'oggettività del dato naturale e il contemporaneo riferimento alla soggettività della volontà. L'avere richiamato questo elemento dell'ermeneutica manciniiana non è motivato da una mera volontà di coerenza espositiva di questo scritto, ma dal ritenere che in esso si collochi il "fulcro" originale del pensiero manciniiano su questo tema. Intendo dire che Mancini legge questo intreccio dinamico – che costituisce l'*ethos* – fra il versante "oggettivo" dell'abitudine, dei costumi e delle istituzioni e il versante "soggettivo" del proponimento razionale, come qualcosa che ha pregnanza "ontologica", nel senso che la dimensione etica è qualcosa che dimora *all'interno della realtà della vita pratica*. Con chiarezza e adeguata ricapitolazione, Mancini afferma che la sua ricerca sull'*ethos* in Aristotele non ha né un motivo né un fine "storiografico", ma che

si tratta di molto di più, del tema o della tesi stessa di questo nostro libro [il nesso fondativo fra etica e politica] che [...] intende sostenere come proprio dentro al diritto [e alla politica], come c'è e come si è costituito dentro la storia [...]; come proprio dentro al diritto [e alla politica] viva una radice morale, non solo in quanto esigenza, ma come realtà²⁹.

Giunti a questo punto è necessario cercare di fare chiarezza sulla caratura "ontologica" della questione, che Mancini non si limita a suggerire con l'osservazione – come abbiamo appena ricordato – che la *radice morale* è una "realtà" oggettiva e non appena una "esigenza" soggettiva, ma declina in maniera efficace anche se sintetica. Anche in questo caso il termine di riferimento è Aristotele, e precisamente la sua concezione della natura come fine, che Mancini trae esemplarmente da un passo della *Politica*: «E la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa»³⁰. Mancini, in primo luogo, osserva che qui Aristotele stabilisce una "equazione" d'identità fra *il* fine e *la* fine, alla luce della quale entrambi i concetti acquistano un preciso significato che risulta in

²⁹ *Ivi*, 436.

³⁰ ARISTOTELE, *Politica*, tr. it. di R. Laurenti, in ID., *Opere*, vol. IX, Laterza, Roma-Bari 1986, I 2, 1252 b.

qualche modo identico, ossia la *maturazione* dell'ente, il suo *compimento*³¹. In secondo luogo, ricorda come questa equazione trova il suo principio nella concezione aristotelica della costituzione dinamica dell'essere, ossia nel fatto che la legge della realtà è quella del divenire, dell'ente che si muove, per l'appunto, verso la propria realizzazione. Questa costituzione dinamica per cui ogni ente è in tensione verso il proprio compimento non vale solo per le cose naturali, ma anche per quella classe di realtà rappresentata dalla sfera della prassi.

Così è per le istituzioni, le leggi, gli stili di vita. Lasciandoli divenire, maturare, assestarsi e purgarsi via via secondo la legge del loro finalismo, essi giungono alla *fine*, alla maturazione completa, e così raggiungono il loro *fine*. L'istituzione veste i panni della natura. Dentro al positivo, comunque sorto, si annida la radice morale che fermenta e regge la maturazione³².

Se ci si arrestasse a questa perentoria affermazione, sarebbe del tutto lecito il giudizio critico di chi l'accusasse di essere una sorta di inno all'ineluttabile progresso della coscienza e della civiltà umana, inno possibile solo al prezzo di rimuovere tutte le ampie e incontrovertibili smentite che tale credenza ha ricevuto e continua a ricevere dalla concreta vicenda storica dell'umanità. Al "teologo" Mancini, oltretutto e per di più, sarebbe da imputare anche l'aggravante della rimozione di un principio fondamentale della concezione cristiana, quello del peccato originale. Le cose però non stanno così, ed è possibile affermare che per Mancini l'*emersione* di questa radice, che è e rimane indubitabilmente reale, non può in alcun modo essere considerata una acquisizione permanente e scontata, ma piuttosto il risultato provvisorio, e quindi sempre da perseguire, di un insonne "fronte di lotta" e di precise condizioni storiche e antropologiche che possono anche non darsi o venire meno. Per parafrasare un celebre titolo di uno dei più importanti classici giuridici, la visione manciniiana è quella di una "lotta per il diritto"³³, come dire che la politica ha il suo fondamento nell'etica, ma non è necessariamente

³¹ Mancini non lo cita esplicitamente, ma Aristotele prosegue il proprio ragionamento con questa altra affermazione: «Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio», *ivi*, I 2, 1253 a.

³² I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente* cit., 443-444.

consapevole di ciò e, soprattutto, non è necessariamente conformata ad esso. La maturazione, che la radice morale potrebbe far fermentare, può benissimo non riuscire. Ma con ciò non è detto tutto, perché accanto alla constatazione del fallimento ricorrente della maturazione, proprio il tema della “lotta” che permane, permette a Mancini di formulare un nuovo e basilare concetto, quello di *traccia*, ovvero gli permette di cogliere e sottolineare che, pur all’interno del contesto della contraddittoria vicenda medievale e moderna, la radice morale della politica non cessa di essere presente; certo, mai declinata pienamente, ma anche mai annichilita. A segnale eloquente di questo suo convincimento sta quello che potremmo chiamare l’ultimo tratto della *via perennis*, tratto che Mancini definisce, per l’appunto, “cultura delle tracce” e che percorre con un “compagno di strada” che non appartiene all’orizzonte classico della filosofia, ma a quello contemporaneo, Ernst Bloch.

4. Tracce nella storia filosofica dell’Occidente

Mancini si è molto occupato del pensiero blochiano, con particolare riferimento ai temi, connessi, del “principio speranza” e dell’utopia³⁴; tuttavia, nel nostro contesto il riferimento è a un’opera, *Diritto naturale e dignità umana*³⁵, che costituisce una sorta di svolta³⁶ nel percorso del pensiero blochiano, perché accanto al tema dell’utopia compare quello del diritto naturale come fattore fondamentale per l’edificazione di una *polis* giusta.

Il passaggio a questa terza tappa viene introdotto da Mancini con l’osservazione, già significativa nel nostro contesto, che «l’*ethos* non può fermarsi al traguardo fissato da Aristotele [...]. Il mondo è cambiato»³⁷. E

³³ R. VON JHERING, *La lotta per il diritto e altri saggi*, ed. it. a cura di R. Racinaro, Giuffrè, Milano 1989. Ovviamente non vi è rapporto fra l’idea di “lotta per il diritto” di Jhering e quella manciniana.

³⁴ I. MANCINI, *Teologia Ideologia Utopia*, con una introduzione di G. Ripanti, Morcelliana, Brescia 2011.

³⁵ E. BLOCH, *Diritto naturale e dignità umana*, tr. it. di G. Russo, Giappichelli, Torino 2005.

³⁶ Su ciò, mi permetto di rimandare a M. CANGIOTTI, “Di cosa è fatta la speranza”. *Lettura di Bloch*, QuattroVenti, Urbino 1985.

³⁷ I. MANCINI, *L’ethos dell’Occidente* cit., 447.

con il concetto di cambiamento non è intesa poca cosa, perché con esso viene sinteticamente indicato sia l'avvento del cristianesimo sia quello della modernità filosofica. Allo stesso tempo, però, il cambiamento non va inteso come l'ingresso di nuovi contenuti e l'abbandono di quelli fin ad ora esplorati, perché il contenuto rimane lo stesso, la radice etica della politica che si incarna nell'*ethos*. Come intenderlo, quindi, questo cambiamento? Mancini, risponde alla domanda precisando che il cambiamento in questione è quello della "coscienza", per cui il tema diventa quello di investigare lo stesso contenuto alla luce della novità che nella storia si è generata: «Cosa ha da dirci questa ulteriore forma della coscienza riguardo all'*ethos* [...]?»³⁸.

Se si pensa che quello che viene qui interessa è un percorso lungo duemila anni, e che perdipiù si tratta di un percorso pieno di diversificazioni a volte anche radicali, si potrebbe dubitare della sua riuscita se non della sua sensatezza, e Mancini ne è ben consapevole. «Sarebbe un progetto folle, se non avessimo la possibilità di far uso di una finestra che ci permetta di ritrovarci di fronte a un panorama mobile, vario e sterminato»³⁹. La finestra a cui si riferisce è rappresentata, per l'appunto, dalla ricerca giuridica di Bloch che, pertanto, è assunta come un momento della via perenne, il momento in cui, dopo l'avvio platonico e il perfezionamento aristotelico, appare la contestualizzazione all'intero percorso filosofico dell'Occidente. Per Mancini, infatti, il concetto blochiano di "diritto naturale" «è molto lontano dalla pretesa giusnaturalistica, quella di leggi sopra le leggi [...], ma si avvicina, direi anzi che coincide, con la posizione aristotelica, quella dell'*ethos* che avanza finalizzato verso la natura. Radice etica del diritto [*e della politica*], dunque, più che diritto naturale vero e proprio»⁴⁰.

Non avrebbe senso, né spazio, offrire una ricognizione completa dell'analisi di tutta la filosofia giuridica blochiana che Mancini mette in campo; quello che invece interessa è il suo risultato che consegna, tanto per quello che riguarda il cristianesimo quanto per quanto concerne la filosofia moderna, ossia e come abbiamo detto la testimonianza della non

³⁸ *Ivi*, 448.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, 450.

automaticità della maturazione storica del fondamento etico della politica e, nel contempo, *la costante emersione delle sue tracce*.

Per segnalare – in estrema e certo riduttiva sintesi – tali tracce, si deve partire dalla “scoperta” stoica che *nomos* e *physis* sono realtà che si abbracciano e corrispondono, con la conseguenza della «rivendicazione di una legge universale valida per tutti e per tutti dignitosa, legge di natura che è nello stesso tempo legge divina»⁴¹. Troviamo poi, entrati in ambito cristiano – e già dire così, assumendo la sua complessità e ricchezza in una sintesi estrema, potrebbe apparire talmente sommario da risultare poco fondato –, l’assunzione “dialettica” che Mancini opera della interpretazione blochiana. Bloch, infatti, prende avvio dalla constatazione che con il cristianesimo irrompe un radicale cambiamento della coscienza che avviene alla luce del tema del peccato originale, della *natura lapsa* per l’appunto. Per Bloch, questo significa che «ora la natura sembra ergersi nemica, e va domata, vinta»⁴², e la politica, con il suo apparato giuridico, viene investita del compito di porre rimedio alla degenerazione introdotta del peccato. Si tratta di una frattura profonda del nesso fra *ethos* e politica che, però e paradossalmente, sembra stabilire un nuovo e perverso rapporto fra le due dimensioni. Bloch conia a questo proposito le formule di “diritto naturale assoluto” e di “diritto naturale relativo”, ossia della frattura fra una politica e un diritto che prendano «sul serio la libertà e la dignità, l’uguaglianza e la liberazione dal bisogno»⁴³, e una politica e un diritto che vengano interpretati e agiti nella «logica dell’espiazione e della pena»⁴⁴. Per Mancini, questa lettura se può essere accettabile in ordine al luteranesimo, risulta erronea rispetto alla concezione cattolica, e ricorda che

in Tommaso d’Aquino si cerca un equilibrio fra i due momenti e si parla di “gradazione”, non di rottura, sì che la stessa legge naturale, se non vien fatta identica, come negli Stoici, alla legge divina, è pur detta *participatio*, partecipazione, un modo di essere che gli appartiene⁴⁵.

⁴¹ *Ivi*, 458.

⁴² *Ivi*, 463.

⁴³ *Ivi*, 461.

⁴⁴ *Ivi*, 463.

⁴⁵ *Ibidem*.

In realtà, l'interpretazione cattolica del tema del peccato originale tematizza che esso non abbia distrutto la natura umana ricevuta dal Creatore, ma che l'abbia ferita, indebolita e che, pertanto, essa conservi comunque una dignità e un valore insopprimibili e necessari anche in ordine alla "redenzione", come è ben riassunto nel «principio noetico fondamentale del tomismo che *gratia non destruit, sed perficit naturam* che sta alla base di tutta la *Weltanschauung* cattolica»⁴⁶ Nel cattolicesimo, dunque, rimane una radicale istanza critica rispetto al potere che domina, istanza che si spinge sino alla teorizzazione tomistica di un "diritto di resistenza"⁴⁷, che sarà ripresa e sviluppata dai gesuiti Roberto Bellarmino e Juan de Mariana. E tutto ciò sta sotto la categoria delle *tracce*.

Passando al percorso politico-giuridico moderno – e usando necessariamente lo stesso criterio di sintetizzazione estrema – se, per Bloch, le figure di Machiavelli e di Hobbes rappresentano un polo negativo in cui si ritrova l'assunto di una antropologia del tutto pessimistica e di una natura "pestifera" con la conseguente crisi della razionalità ridotta a puro calcolo, assunto che sfocia in un assoluto privilegiamento della forza, vi sono anche le figure di quelli che lui stesso «chiama *Gründer der Naturrecht*, i fondatori del diritto di natura, e la cosa [...] andrebbe ridimensionata se si pensa al diritto naturale nel senso pieno del termine»⁴⁸, ma mantiene comunque un significativa pregnanza. I nomi citati sono quelli di Althusius, Bodin e Grozio, per ognuno dei quali, ferme le significative differenze, la natura appare integra e positiva, pienamente in accordo con la razionalità umana. A loro – anche se non solo a loro – si debbono la tesi dell'origine contrattuale dello Stato e la conseguente tesi della sua possibile revoca da parte del popolo nel caso di un tralignamento dei governanti. Ancora *tracce*.

Il pensiero politico-giuridico moderno conosce però anche un terzo versante dove compare una idea della natura che, pur non essendo vista in termini negativi, viene concepita come limitata oppure come ambigua e da potenziare nel suo versante volto al bene, per cui necessita di essere assunta e, se così si può dire, soccorsa. I nomi che qui compaiono sono quelli di

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Una ottima ricerca sul tema è quella di E. MORONI, *Diritto di resistenza*, Quattro Venti, Urbino 1989.

⁴⁸ I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente* cit., 473.

Spinoza, Locke e Kant, e anche per loro, ferme le notevolissime differenze, viene individuato un elemento comune nella tesi che il soccorso debba venire dall'opera della ragione che, si badi bene, deve esplicitarsi attraverso lo Stato – ovvero, politica e diritto -, visto come attore benefico. Per Spinoza, esso

rappresenta la via comune per la salvezza, la via per tutti [...]. Lo Stato avrà anche qui un carattere forte, ma non esiste nel contratto cupidigia di assoggettamento: uniti si è più forti [...]; ma non per questo chi ha l'autorità può comandare cose contrarie alla natura⁴⁹.

In Locke, la carenza principale della condizione naturale è quella della mancanza del giudice, del terzo che dirima i possibili conflitti. «Lo Stato dovrà sopperire a questa deficienza e avrà così una natura liberale [...]; il contratto avrà una portata “storica”, contingente e non necessaria e un “diritto di resistenza”, espressione coniata dallo stesso Locke»⁵⁰. Venendo infine a Kant, la sua tesi di fondo è quello dell'insufficienza della natura per la vita politica – ma, a dire il vero, anche per quella religiosa e morale -; la mancanza in questione è quella della perentorietà del diritto o, specularmente, della sua provvisorietà; come dire che in natura, anche se il diritto appare ed è ben chiaro, nessuno è autorizzato a farlo valere e nessuno ne ha la forza sufficiente. Per tale motivo va istituito, attraverso il contratto, lo Stato, pensato come la fonte e insieme l'attore efficace di quel bene pubblico indispensabile che è la vita giuridicamente regolata. Per Kant,

lo Stato allora è un bene grande, e se anche erra nel comandare, va obbedito ugualmente, perché davanti a un bene pubblico e di tutti, il privato si può anche sacrificare, subendo iattura; e non si parli quindi di resistenza [...]. Ma qualcosa, e di natura molto illuministica, deve pur rimanere di fronte a questa possibilità degenerativa: Kant la chiama “libertà di penna”. Sapeva come era grande il suo potere⁵¹.

Siamo sempre in presenza di *tracce*.

⁴⁹ *Ivi*, 482-483.

⁵⁰ *Ivi*, 481-482.

⁵¹ *Ivi*, 483-484.

5. Conclusione

Mancini, diremmo ovviamente, è pienamente consapevole che la sua indagine sulle tracce è servita «più per indicare un itinerario, che per compiere una vera trattazione»⁵², ma la ritiene sufficiente quanto al risultato, che non è stato solo quello di segnalare la presenza costante della radice morale della politica che, pur fra contraddizioni e smemoratezze, a volte pienamente colpevoli, mai è venuta meno, ma anche quello di incontrare, alla fine, la sua adeguata *Aufhebung* nell' «impianto, totalmente nuovo, di Hegel»⁵³, dove riemergerà di nuovo il tema dell'*ethos*, maturando nella nuova veste “dialettica” dello spirito oggettivo. Come già detto e citato, «il trionfo dottrinale dell'*ethos*, che in tal caso assume i panni dell'eticità (*Sittlichkeit*), è stato decretato da Hegel [...], la maturazione definitiva deve dirsi avvenuta con Hegel»⁵⁴.

Con tutto ciò, possiamo ritenere esaurito il compito, che ci eravamo proposti, di illustrare il convincimento manciniano di un fondamento etico della politica, ma non possiamo dire che il discorso di Mancini si arresti qui. Infatti, raggiunto questo cospicuo risultato, egli lo rende di nuovo, e stavolta doppiamente, dinamico. *In primo luogo*, lo dinamizza attraverso una vera e propria svolta teoretica passando dal concetto di giustizia alla realtà dell'uomo giusto:

si vorrà fare riferimento non più a un contenuto dell'oggetto ossia a valori precisi del concetto di giustizia, per puntare sui modi di agire del soggetto, quello che fin dai tempi biblici è chiamato *vir iustus*, uomo giusto, o, per ripetere l'espressione di Aristotele, “la giustizia vivente”⁵⁵.

E la cosa sarà così ricca ed articolata da mettere capo a una inedita “filosofia del popolo”. *In secondo luogo*, lo dinamizza mettendo in campo un ultimo passaggio che potremmo definire di natura “profetica”, in quanto dedicato a una riflessione che lui stesso definisce di ordine immaginativo e che, non per nulla, chiama “l'*ethos* del futuro”:

⁵² *Ivi*, 473.

⁵³ *Ivi*, 480.

⁵⁴ *Ivi*, 65.

⁵⁵ *Ivi*, 487.

dopo aver dato un certo compimento alla nostra convinzione che esiste una radice morale del diritto [*e della politica*], ci deve pur essere consentito di *immaginarne* una nuova, o meglio un suo tratto nuovo che guardi verso il futuro, precisamente verso l'*ethos* del futuro⁵⁶.

Ma analizzare e illustrare questi proseguimenti non era compito di questo articolo, e al risultato che speriamo di avere raggiunto dobbiamo arrestarci⁵⁷.

⁵⁶ *Ivi*, 543. Il corsivo è mio.

⁵⁷ Per i due ulteriori temi ci permettiamo di rimandare a M. CANGIOTTI, *Ethos/popolo. La filosofia politica di Mancini fra Aristotele, Agostino e Paolo*, in *Humanitas* LXIX 2 (2014); ID., *Introduzione* a I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente* cit.

