



Mario Sirimarco*

Oltre il nichilismo: il realismo cristiano di Giuseppe Capograssi**

SOMMARIO: - 1. Premessa. - 2. Una filosofia dell'individuo. - 3. L'inabitabilità della casa neohegeliana. - 4. La fenomenologia del presente. - 5. La pedagogia della crisi: oltre il nichilismo. - 6. Capograssi nostro contemporaneo.

1. Premessa

L'importanza crescente di Giuseppe Capograssi nella storia della cultura giuridica e politica italiana è inversamente proporzionale alla sua generale notorietà tra i non addetti ai lavori. Eppure non mancano i dati per rendersi conto della portata etica e culturale del filosofo di Sulmona.

Quando i giuristi cattolici, all'indomani della «catastrofe» della seconda guerra mondiale (a cui, lo vedremo, Capograssi dedica pagine di straordinaria profondità sia nella elaborazione di una pedagogia della crisi sia in una prospettiva filosofica che può essere ancora d'aiuto a leggere la contemporaneità¹), si ritrovarono per riflettere sulla ricostruzione costituzionale, in quella esperienza conosciuta come Codice di Camaldoli, ebbero in Capograssi un punto di riferimento autorevole, indiscusso, essenziale; nonostante la sua firma non compaia poi sul testo pubblicato, per tutta una serie di ragioni, nessuno ha mai potuto dubitare della matrice capograssiana di alcuni degli argomenti trattati².

Quando si trattò di presentare al lettore italiano la traduzione della Dichiarazione dei diritti dell'Uomo, Capograssi venne chiamato a scriverne la *Prefazione* e quando nel 1948 alcuni

* Ricercatore presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Teramo.

** Contributo sottoposto a *double blind peer review*.

¹ G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Opere di Giuseppe Capograssi*, V, Milano, Giuffrè, 1959, successivamente in G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, a cura di S. Cotta, Milano, Giuffrè, 1969 e ora in G. CAPOGRASSI, *La vita etica*, a cura di F. Mercadante, Milano, Bompiani, 2008.

² F. MERCADANTE, *Introduzione a G. CAPOGRASSI, La vita etica*, cit. Per una ricostruzione, a questo punto definitiva, della questione rinvio a G. CAMPANINI, *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, Roma, Studium, 2015. L'Autore, che ha avuto modo di consultare l'Archivio Paronetto donato all'Istituto Sturzo, è arrivato alla conclusione che, specialmente con riferimento alla *Premessa* e al capitolo sullo Stato (inseriti nel vol. VII delle *Opere*), siamo in presenza «di un testo capograssiano nella sostanza ma non nella forma» (98).

intellettuali, tra cui Gaetano De Sanctis, pensarono di lanciare un appello per la libertà, dopo lo «sciagurato ventennio», riunendo laici e cattolici, chiamarono Capograssi a redigere il manifesto *Europa, cultura e libertà*, firmato tra gli altri da Croce, Einaudi, De Sanctis, Silone, Parri³.

E quando il Presidente della Repubblica del tempo, Gronchi, su suggerimento del ministro Guido Gonella e nonostante le titubanze dell'interessato, dovette procedere alla nomina dei giudici della Corte costituzionale di sua competenza, pensò a Capograssi, primo e unico filosofo del diritto come giudice, purtroppo per pochissimo tempo, della Suprema Corte⁴. E non fu certamente casuale questa nomina. Capograssi non era solo un filosofo di riferimento per tanti cattolici impegnati in politica e nel governo, ma era anche il filosofo che in pieno idealismo aveva saputo coniugare le esigenze della scienza giuridica e della filosofia del diritto costruendo un ponte tra due mondi che si volevano antitetici. Quello che potrebbe essere visto come il più “metafisico” filosofo del diritto riconosceva, infatti, la centralità della scienza giuridica e quindi del lavoro del giurista nella formazione dell'esperienza giuridica⁵, contribuendo a quella necessaria *actio finium regundorum* tra scienza e filosofia del diritto, tanto avvertita dalla cultura giuridica del tempo⁶. Ma che ha ben chiaro, naturalmente, il ruolo della filosofia del diritto⁷.

³ F. MERCADANTE, *Introduzione*, cit., p. XI. Questo scritto di Mercadante, oltre ad essere, come al solito, intenso dal punto di vista letterario, rappresenta, a mio avviso, uno dei più importanti lavori su Capograssi ponendosi come un punto di obbligato passaggio per quanti intendano muoversi nell'oceano di pensiero di Capograssi per trovarvi una sorta di guida. Cfr. G. MORELLI, *La protezione internazionale dei diritti dell'uomo in Giuseppe Capograssi*, in F. MERCADANTE (a cura di), *Due convegni su Giuseppe Capograssi (Roma-Sulmona 2006)*, Milano, Giuffrè, 1990.

⁴ Una testimonianza in G. LOMBARDI, *Ricordo di Giuseppe Capograssi*, in “Ius”, IV/1956. Per una ricca biografia di Capograssi, arricchita da diversi inediti, si rinvia a M. D'ADDIO, *Giuseppe Capograssi (1889-1956). Lineamenti di una biografia*, Milano, Giuffrè, 2011. Altrettanto preziosa la ricostruzione biografica fatta da G. LOMBARDI, *Premessa*, a G. CAPOGRASSI, *Pensieri a Giulia*, Milano, Giuffrè, 1978 e C. VASALE, *Contributo alla biografia di Capograssi*, in *Due convegni*, cit. Merita una citazione anche la nota biografica curata da G. PAPPONETTI, *I sogni antichi di Giuseppe Capograssi*, Milano, Giuffrè, 1993.

⁵ E. OPOCHER, *La filosofia dell'esperienza*, in R. ORECCHIA (a cura di), *La filosofia del diritto in Italia nel secolo XX*, Milano, Giuffrè, 1976, 82-83: «La filosofia dell'esperienza giuridica riuscì, attraverso la tesi della interiorità della scienza nell'esperienza, a superare proprio ciò che più indisponeva e tuttora indisponibile il giurista nei confronti della filosofia del diritto: la pretesa del filosofo di insegnargli un lavoro che, generalmente, conosce meglio di lui». Capograssi «insegna che il filosofo del diritto per cogliere il valore dell'esperienza giuridica deve seguire anche e soprattutto il lavoro del giurista e riesce a dare a tale lavoro tutto il significato speculativo che effettivamente ha». Cfr. G. FASSÒ, *La filosofia del diritto dell'Ottocento e del Novecento*, Bologna, Il mulino, 1988, 275-276.

⁶ Un'ottima ricostruzione delle diverse posizioni sul problema del rapporto tra scienza giuridica e filosofia del diritto in A. DE GENNARO, *Crocianesimo e cultura giuridica italiana*, Milano, Giuffrè, 1974. Nella filosofia giuridica italiana merita di essere ricordata la tesi di Cammarata ricostruita da T. SERRA, *Angelo Ermanno Cammarata e la critica gnoseologica della giurisprudenza*, ESI, Napoli, 1988. Sulla complessa personalità di Cammarata, filosofo ma anche fine giurista, sia consentito rinviare a M. SIRIMARCO, *Tra Tito e De Gasperi: l'esperienza triestina di A.E. Cammarata*, in *Elite e Storia. Semestrale di studi storici*, 1/2003.

⁷ G. CAPOGRASSI, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in *La vita etica*, cit.: «questa opera di cogliere nell'eccezionale il nuovo normale che si profila, e nell'occasionale il nuovo permanente che comincia, è cosa che spetta, che dovrebbe spettare direttamente, più che al giurista di diritto positivo, a colui che cerca di studiare speculativamente il diritto, al cosiddetto filosofo del diritto, il quale se ha qualche cosa da fare, accanto agli altri che lavorano nel campo della cultura giuridica, ha da fare quello che in genere fa il filosofo, il quale assiste al continuo nascere della vita nelle sue forme essenziali e nelle sue forme storiche, e cerca di darne notizia, di dare notizia delle nuove esigenze, delle nuove direzioni e dei modi nuovi con i quali l'esperienza si va configurando: toccherà poi allo scienziato del diritto, al giurista teorico e pratico di esprimere in concetti istituiti sistemi le nuove produzioni della vita, una volta arrivate a maturità, o anche per farle arrivare a maturità. Non si è mai saputo bene quale sia la funzione della filosofia del diritto considerata come disciplina autonoma, ma forse era vera l'idea così vecchia che essa fosse inventrice e promotrice di giustizia; era vera nel senso che questa vecchia idea può indicare questa funzione, che colui che specula sul diritto dovrebbe avere, di essere l'annunziatore del nuovo che nasce, della eccezione che sta per diventare regola».

C'è, infine, un altro significativo episodio che permette di cogliere, forse ancor meglio, la eccezionalità del filosofo che abbiamo di fronte. Racconta Eugenio Cannada Bartoli, importante processualcivilista, che, da giovane laureato, gli fu consigliato da Pietro Piovani di seguire le lezioni di Filosofia del diritto di Capograssi e con sua grande meraviglia si trovò a dividere il banco col professor Emilio Betti anch'egli intento a seguire il suo coetaneo, ma accademicamente più giovane, collega filosofo⁸. Non mi sembra una scena abbastanza usuale nelle aule universitarie italiane!

Questi veloci esempi certamente aiutano a capire perché Capograssi sia stato definito come il «Socrate cattolico»⁹ e considerato il successore di Antonio Rosmini e Giovambattista Vico, come l'erede della nostra più gloriosa tradizione filosofica¹⁰. Tutto ciò nonostante la ritrosia del personaggio, il suo carattere schivo e riservato, la sua proverbiale e francescana modestia («un dilettante, che ha soltanto origliato alla porta dei filosofi»¹¹), direi anni luce lontano dal target del filosofo contemporaneo che vive e concede in pillole, e naturalmente dietro compenso, la sua presunta saggezza sui media e social media. Non a caso Francesco Mercadante lo ha definito uno scrittore postumo¹², in parte ancora «inedito» (come ama dire conversando di Capograssi, che non ha direttamente conosciuto ma che ha amato e ama più di un qualsiasi devoto allievo), che ha ancora tanto da dire, che può essere ancora punto di riferimento per nuove generazioni di studiosi.

Ed Enrico Opocher, un filosofo che ha sviluppato in modo originale alcune tematiche capograssiane tanto da poter essere definito un allievo e «continuatore»¹³, ha colto la sua «inattuale attualità» chiarita in questi termini: «credo che Capograssi sia oggi estremamente inattuale ed al tempo stesso sorprendentemente attuale. Può sembrare un paradosso. Ma, in realtà il pensiero di Capograssi è portatore di una testimonianza che costituisce per il nostro tempo una specie di pietra di inciampo. La 'moralità' o, se si preferisce, la 'filosofia' dei nostri tempi è [...] lontanissima dalla sua [...] Lo è nella filosofia che si è sempre più allontanata dalla vita fino a rivendicare e a teorizzare la sua totale estraneità a ciò che la vita comporta ed esprime nell'interiorità della coscienza e che, sul piano morale, sembra addirittura vagheggiare un'etica senza verità. Lo è nella vita che sembra ad ogni livello stritolare sempre più l'individuo e distruggerne i centri vitali a incominciare dalla famiglia, nella morsa dell'automatismo e, quindi, di una alienazione ben più radicale di quella denunciata dal marxismo. Ma questa 'inattualità' di Capograssi nasconde una

⁸ E. CANNADA BARTOLI, *A lezione da Capograssi in compagnia di Emilio Betti*, in *Due convegni*, cit., 608.

⁹ A. C. JEMOLO, *Prefazione* a G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, Roma, 1976. Anche E. OPOCHER, *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*, cit., 14, riprende questa definizione: «egli muoveva sempre con i suoi interlocutori, dalla periferia dell'esperienza e, attraverso una serie di domande apparentemente banali, puntava, come attraverso una serie di cerchi sempre più stretti, al cuore della coscienza fino ad evocare i massimi problemi della vita e della morte».

¹⁰ Cfr. V. FROSINI, *Capograssi: la struttura dell'esperienza giuridica*, in *Rivista di diritto pubblico*, 1996, 593.

¹¹ È come dice di sé in G. CAPOGRASSI, *Sull'attualità di Vico*, in *Opere*, IV, 397. In altre occasioni invece si è autodefinito, per Mercadante come espressione ironica del suo celestinismo, «scriba», «amanuense», «archivista» ed anche «ignorante».

¹² F. MERCADANTE, *Introduzione*, a G. CAPOGRASSI, *La vita etica*, cit., p. VI: «Né colleghi, né discepoli, né studiosi sapranno dove e come leggere i suoi libri: e non li leggeranno che in un secondo tempo».

¹³ T. SERRA, *Quid ius? Riflessioni sul diritto e le sue trasformazioni*, a cura di M. Sirimarco, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2008.

profonda conferma della sua prospettiva»¹⁴. Colpisce soprattutto la sua straordinaria capacità di continuare a parlarci, di continuare ad essere sempre una guida intellettuale, colpisce il suo essere nostro contemporaneo.

Rischia, allora, di essere estremamente riduttivo, se non adeguatamente precisato, definire Capograssi come filosofo del diritto. In tutto il suo pensiero, infatti, «non si affaccia il filosofo, ma il giurista, o se si vuole il filosofo si affaccia come giurista [...] E non è senza ragione, poiché nel diritto egli ha visto l'individuo creare se stesso, uscire dalla sua brutale empiricità, costruire la sua azione, che [...] dalla gioiosa e spensierata aurora si incammina attraverso il sacrificio alla consapevole volontà di se medesima, riconoscere gli altri, formare la sua esperienza, che è appunto il diritto, farsi persona, diventare stato, scrivere la sua storia»¹⁵. E quindi l'essere stato qualificato come filosofo del diritto ha contribuito probabilmente in qualche modo a offrire di Capograssi una immagine riduttiva, come una sorta di filosofo di categoria, "per giuristi". Forse non comprendendo che «il metodo del pensare riduttivo-partecipativo, che il Capograssi ha avuto il merito di applicare alla filosofia del diritto, fa di questa, per la prima volta, non una filosofia seconda, alla maniera in cui Aristotele intendeva questa espressione, ma un vero e proprio accesso originario e diretto al centro dell'esperienza, all'essere, come, secondo un detto celebre, si può accedere al centro da qualunque punto della circonferenza»¹⁶.

Ma se Capograssi non ha il posto che invece merita nella storia della filosofia italiana del secolo passato, parte, o gran parte, delle responsabilità sono da attribuire alla cultura cattolica che, non solo non ha riconosciuto e continua a non riconoscere i suoi meriti, ma che spesso ha relegato «nei recinti accademici un'eredità che poteva essere preziosa specialmente per tutti coloro che non avessero voluto strumentalizzare la religione alla politica. Nulla poteva essere più fruttuoso di un pensiero che aveva operato con estrema lucidità la difficile distinzione del patologico e del fisiologico in una esperienza tragica dello Stato contemporaneo, che ha segnato un cambiamento irreversibile nei rapporti tra la politica e i valori del mondo umano»¹⁷.

¹⁴ E. OPOCHER, *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*, cit., p. 49. Cfr. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontogenomologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1991, 26, «per la sua riconduzione di senso comune, esperienza, teoria scientifica e teoresi filosofica a una coerente unità di senso, il pensiero di Capograssi è oggi valido forse più di ieri, quando restò in gran parte isolato». E direi anche, a volte sottovalutato: F. D'AGOSTINO, *La filosofia del diritto in Italia negli ultimi settanta anni*, in *Cosmopolis. Rivista di Filosofia e Teoria politica*, n. 2/2019, ricorda che Giovanni Tarello invitava i giovani studiosi a non leggere Capograssi definendo le sue riflessioni come *fumisterie*. Abbastanza liquidatorio e ingiusto sembra anche il giudizio di L. FERRAJOLI, *La cultura giuridica nell'Italia del Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999, 84, per il quale Capograssi era amato e apprezzato solo perché assecondava e concelebrava la filosofia dei giuristi.

¹⁵ S. SATTA, *Giuseppe Capograssi*, in ID., *Soliloqui e colloqui di un giurista*, Padova, Cedam, 1968, 416, testo poi ripubblicato nel 2005 dalla casa editrice Ilisso di Nuoro.

¹⁶ P. PRINI, *Giuseppe Capograssi e la fondazione della metafisica civile*, in ID., *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, 1997, 205. Questa centralità del giuridico nell'esperienza umana serve a capire la distanza tra Capograssi, che pur ne accoglie alcune suggestioni, e Blondel. La filosofia di quest'ultimo infatti è "rifiutata perché incapace di comprendere che non c'è filosofia dell'azione che non sia filosofia dell'azione giuridica. Una filosofia dell'azione non va costruita e ricercata, perché già esiste: la filosofia dell'azione è il diritto. Ed è anche, in tutti i sensi, filosofia attiva: di salvezza, di redenzione. Proprio perché conosce l'azione nel suo vero essere, proprio perché sa spogliare l'azione dal suo accidentale, il consapevole diritto salva l'azione, le impedisce di abortire. La salva costringendola all'essenziale" (P. PIOVANI, *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana*, Milano, Giuffrè, 1951, 72).

¹⁷ P. PRINI, *Giuseppe Capograssi*, cit., 215. Sul rapporto non facile tra Capograssi e la cultura cattolica credo che molto debba ancora essere ricercato e scritto. Soprattutto sull'influenza del filosofo di Sulmona sulla formazione e sul pensiero di alcuni importanti esponenti di quel mondo. Penso, per esempio, ad Aldo Moro le cui *Lezioni di filosofia del diritto* tenute a Bari, e

2. Una filosofia dell'individuo

L'individuo (quello definito, di volta in volta, statistico, empirico, comune, l'individuo nella sua concretezza, «l'individuo anonimo perduto nella folla anonima di questi tempi»¹⁸) è il fulcro della riflessione capograssiana. Francesco Mercadante giustamente lo ha definito il «filosofo dell'individuo», ma anche filosofo dello Stato e delle autonomie sociali¹⁹. L'individuo come teatro della storia, come concreto, proprio perché nell'individuo «giungono alla luce e si fanno evidenti quali problemi incarnati, decisivi per il destino dell'uomo e di ogni uomo, tutti i problemi dell'esistere. I (cosiddetti) piccoli come i grandi: dalla frivolezza all'impegno, dal lavoro al riposo, dal diritto alla politica, dal male alla speranza, dalla storia a Dio»²⁰.

Il mistero dell'individuo, per dirla con Salvatore Satta (altro insigne giurista e notevole scrittore che avuto in Capograssi, definito forte e dolce amico, un punto di riferimento certo), è, allora, il filo conduttore del pensiero capograssiano; mistero perché «nulla sembra più inconcepibile del

raccolte inizialmente nel volume *Lo Stato*, Cedam, Padova, 1943, sembrano ispirarsi alla filosofia di Capograssi, come del resto aveva notato N. BOBBIO, *Il giovane Aldo Moro*, in ID., *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, Milano, 1997. Sul legame Capograssi-Moro, è tornato recentemente P. RIDOLA, *Capograssi, lo stato e i Costituenti*, in AA.VV., *Giuseppe Capograssi e l'impegno dei cattolici in politica*, Sulmona, 2020, per il quale, di contro a tanta parte del pensiero cattolico del tempo, «il tema dello Stato è invece assai presente nel pensiero del giovane Moro, che sembra alieno dal pregiudizio di formazioni sociali che debbono essere difese dalla sopraffazione dello Stato, e piuttosto incline a sottolineare la dimensione comunitaria della statualità. Mi sembra di poter cogliere in questo approccio, della dimensione della socialità come fondativa e costitutiva della statualità, approccio peraltro decisivo per inquadrare il contributo di Moro in Assemblea costituente, evidenti suggestioni capograssiane». Mi sembra una tesi molto convincente e molto utile anche per ricostruire uno dei temi più controversi sulla formazione di Moro e per comprendere la posizione del giovane costituente che mi sembra possa essere vista come una posizione di mediazione tra le diverse componenti dell'arcipelago cattolico. Alla base di questa mediazione c'è proprio l'atteggiamento verso lo Stato e il tentativo di attenuare le tesi antistatualistiche presenti in molti suoi colleghi di partito. In questo compito essenziale svolto da Moro in Assemblea costituente non secondario è il riferimento alla riflessione di Capograssi, una riflessione, sostiene Ridola, «meno condizionata dalla elaborazione, mediata dalle encicliche sociali della Chiesa, del principio di sussidiarietà, la quale sembrava relegare lo stato ad un ruolo ausiliario, o residuale, nella ordinata disposizione delle formazioni sociali» (79) e «sarà Moro, tra i costituenti di parte cattolica, a condividere l'approccio capograssiano del riferimento imprescindibile al ruolo dello Stato, inteso non come apparato coattivo, ma come esperienza, storica e concreta, di un gruppo sociale organizzato» (81). Direi, insomma, che in Moro la condivisione della necessità di superare il pregiudizio antistatualistico affonda capograssianamente la sua genesi nella struttura stessa della esperienza comune, come esperienza giuridica, dell'individuo e del suo percorso nella vita etica dove costruisce, come tappe essenziali, come modalità dell'esperienza, il diritto e lo Stato. Ricordo che le sue lezioni baresi di filosofia del diritto, che poi negli anni successivi Moro riprenderà come una specie di introduzione al corso di Istituzioni di diritto e procedura penale alla Sapienza, partano proprio dal tema della vita e della esperienza. Sulla figura di Moro cfr., M. SIRIMARCO, *Tra l'amore e il dolore. Note sulla filosofia-giuridica di Aldo Moro*, in corso di stampa e ID., *Il diritto penale dal volto umano. Introduzione alla filosofia giuridica di Aldo Moro*, in ID. (a cura di), *Itinerari di cultura giuridica e politica. Omaggio a Francesco Tritto*, Roma, Aracne, 2007. Sui temi solo velocemente accennati in questa nota, rinvio anche a F. MERCADANTE, *Fiat aequilitas. L'individuo tra diritti e bisogni*, cit., 1196 ss., che si sofferma, tra l'altro, sulla polemica Capograssi-Dossetti.

¹⁸ Di cui si propone di tracciarne una storia in G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, ora in *La vita etica*, cit., uno dei suoi capolavori, dove trova sistemazione la sua etica. Con la consueta finezza così ha scritto P. Grossi, *Uno storico del diritto in colloquio con Capograssi*, in *Rivista di diritto agrario*, 2006, 15, Capograssi «sente l'esigenza di scendere dall'usuale piedistallo dei filosofi e di fare della vita quotidiana delle strade e dei mercati il suo banco normale di lavoro, ponendo in essa – nel suo turbine di ogni giorno – il proprio osservatorio privilegiato, mettendosi dalla parte dell'uomo della strada, quel povero pellegrino della storia umana, assolutamente anonimo, assolutamente ignorato, entità insignificante senza poteri e senza lustro, spesso perseguitato dagli eventi, ma pur sempre frammento indispensabile della complessità sociale precisamente con le sue passioni e le sue sofferenze, con le grandezze e le miserie di cui ogni vita individuale è portatrice».

¹⁹ Tra i tanti lavori che Francesco Mercadante ha dedicato a Capograssi rinvio al fondamentale saggio *Fiat aequilitas. L'individuo tra diritti e bisogni*, in *Due convegni*, cit. Cfr., anche, ma la bibliografia è su questo aspetto ormai vastissima, U. POMARICI, *L'individuo oltre lo Stato. La filosofia del diritto di Giuseppe Capograssi*, Napoli, Editoriale scientifica, 1996.

²⁰ S. COTTA, *Introduzione a G. CAPOGRASSI, Incertezze sull'individuo*, cit., p. IX.

finito che condiziona l'infinito: e in realtà nulla è più misterioso di questo individuo che a guardarlo quasi svanisce, inserito com'è in cose che appaiono più grandi di lui, quali la società, lo Stato, la storia, insomma la Vita. La tentazione di sopprimerlo, di risolvere anche lui nell'infinito o in qualcosa che gli rassomigli è più che naturale. E infatti si pone il problema – eterno problema – della sua esistenza. Esiste veramente l'individuo?»²¹.

La centralità dell'individuo anonimo statistico permette di cogliere un primo nucleo problematico, che occorre velocemente sviluppare per meglio cogliere il suo pensiero, che riguarda il superamento dell'iniziale idealismo²², se mai Capograssi sia stato un vero idealista, o più in generale il suo rapporto inevitabile con l'idealismo, tema che riguarda tanti intellettuali e filosofi, e filosofi del diritto in particolare, del tempo (e che tocca inevitabilmente anche il problema dei rapporti col regime fascista²³).

Richiamando velocemente i tratti essenziali della Filosofia del diritto italiana della prima metà del secolo passato, come moltissimi autori hanno fatto²⁴, e in particolare degli anni in cui Capograssi inizia il suo percorso di ricerca, mi sembrano essenzialmente tre i punti fermi da sottolineare: la strabordante egemonia dell'idealismo di Croce e Gentile sul piano filosofico e culturale, il grande peso di un filosofo come Giorgio Del Vecchio sul piano accademico e la

²¹ S. SATTA, *Giuseppe Capograssi*, in *Soliloqui e colloqui di un giurista*, 415. Sul rapporto Satta-Capograssi, cfr. F. MERCADANTE, *Il 'giurista Capograssi' nell'interpretazione di Salvatore Satta*, in *Quaderni sardi di filosofia e scienze umane*, 15/16, 1986-87.

²² In uno scritto del 1913, due anni dopo la tesi di laurea di stampo dichiaratamente crociano, l'angustia della proposta idealistica è già chiara al giovane studioso: «E c'è già qualche segno di un prossimo – e forse più maturo – esame dell'etica hegeliana. A chi scrive pare che occorrerà ripensare seriamente quest'etica, per fare una filosofia della pratica nella quale siano veramente libertà moralità e spirito. L'etica crociana non ci soddisfa più e non ci appaga: essa ora comincia a rivelare il suo vizio profondo e la sua intrinseca immobilità: già spuntano qua e là, denegazioni, critiche, ribellioni. Bene a proposito perciò appare la traduzione della filosofia giuridica di Hegel [...] Là dentro vi è viva e vera l'indicazione razionale del compiuto processo dello spirito: vi è il più nobile tentativo di pensare tutto lo spirito etico, che è irrequietudine, lotta, passaggio, farsi continuo». Mi sembra un programma di ricerca ben chiaro. Ecco perché, per esempio, F. TESSITORE, *Capograssi nello storicismo*, in ID., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 2000, sostiene che in un certo senso la critica capogrossiana «è una critica interna alla problematica idealistica». Per un quadro completo sull'idealismo italiano, da ultimo, T. SERRA, *A partire da Hegel. Momenti e figure dell'idealismo italiano*, Padova, Cedam, 2009, 158 ss., per la quale la filosofia dell'individuo di Capograssi ha svolto una funzione di guida alla correzione dell'attualismo gentiliano di Cammarata indirizzandolo verso il recupero dell'individualità concreta. Sempre utile, per l'altro versante neo-hegeliano, A. DE GENNARO, *Crocianesimo e cultura giuridica italiana*, cit., il quale sostiene che «benché i temi affrontati dal Capograssi e lo stesso concetto di esperienza giuridica come totalità onnicomprensiva di tutti i momenti della vita del diritto, attestassero chiaramente la consonanza con la contemporanea filosofia del diritto ispirata all'idealismo storicistico, nondimeno i presupposti del pensiero di questo autore erano al di fuori dell'immanentismo idealistico e potevano essere rintracciati, di volta in volta, in Vico, Agostino, Blondel, Rosmini, secondo una prospettiva culturale assai personale» (343). Cfr., anche, V. FROSINI, *L'idealismo giuridico*, in *La filosofia del diritto in Italia nel XX secolo*, cit., 15 che ricorda, a proposito di Croce, che pur non avendo avuto un'influenza pari a quella di Gentile nel pensiero giuridico italiano, la sua efficacia «è stata simile [...] a quella di una buona purga, essendo servita a liberare quel pensiero dai vecchi umori e dai residui di una cultura mal digerita». Ma la bibliografia su questi temi è naturalmente sterminata.

²³ Capograssi, al di là del giuramento che comportò una “partecipazione indiretta” e che pesò terribilmente sulla sua coscienza, ebbe sempre verso il fascismo un atteggiamento di diffidenza e di distacco. Nei *Pensieri a Giulia* dei giorni immediatamente prima e subito dopo la marcia su Roma, si intravede una sorta di speranza sulla possibilità di rinnovamento per cacciare “la mala gente” annidata nei centri di potere. Ma le speranze sono prestissimo deluse e i suoi rilievi critici sono netti sia sul tipo di regime che si sta instaurando sia sulla figura di Mussolini. Sul piano del pensiero filosofico e politico la distanza è ancora più netta perché, come ha scritto P. PRINI, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, cit., p., 204, «la filosofia dell'esperienza comune, svolta da Capograssi durante il ventennio fascista, è una delle contestazioni critiche più rigorose dello Stato onnipotente e totale». Per una puntuale ricostruzione della posizione di Capograssi durante lo “sciagurato ventennio” rinvio alla puntuale ricostruzione storica e filosofica di F. MERCADANTE, *Introduzione*, cit., p. XXXII ss.

²⁴ Ho ripreso soprattutto la ricostruzione di S. COTTA, *Cinquant'anni di Filosofia giuridica in Italia*, in ID., *Diritto Persona Mondo umano*, Torino, Giappichelli, 1989. Ma meritano di essere ricordate le relazioni gli atti del convegno, *La filosofia del diritto in Italia nel XX secolo*, cit.; e ancora T. SERRA, *A partire da Hegel*, cit. e F. D'AGOSTINO, *La filosofia del diritto in Italia*, cit.

straordinaria originalità e solitudine della personalità di Giuseppe Capograssi. Lontano dagli idealisti nonostante evidenti contatti, e non crociano nonostante la presenza di Croce, non giusnaturalista nonostante sicure assonanze, non delvecchiano nonostante la collaborazione e la stima accademica. E si potrebbe continuare. Non positivista, non marxista, non misticista, non bergsoniano, non giusnaturalista... La figura di Capograssi, insomma, si staglia alta con la sua autonomia e, ripeto, originale solitudine e con la sua capacità di cogliere o spesso anticipare fermenti nuovi, fenomenologici ed esistenzialistici, ermeneutici di matrice europea.

Certamente non sono mancate altre figure di spicco nel campo neohegeliano (Teresa Serra ha in modo brillante e completo il quadro del tempo analizzando alcuni importanti filosofi²⁵), così come non sono mancati filosofi di spessore nel campo neogiusnaturalistico e delvecchiano, ma «obbiettivamente la loro attività si svolge entro l'orizzonte segnato, in un modo o nell'altro da quei tre maestri. Questi ultimi condizionano in maniera decisiva l'orientamento della ricerca giusfilosofica di quegli anni»²⁶. E questo spiega perché nel secondo dopoguerra quelle egemonie si spengono inevitabilmente sul piano teoretico e si intravedono all'orizzonte nuove sensibilità filosofiche in linea con tutto ciò che si stava muovendo nella cultura europea.

Ma soprattutto, i filosofi del diritto che vivono la stagione dell'idealismo si trovano ad affrontare il difficile se non impossibile compito di superare la ben nota riduzione idealistica del diritto, alla economia in Croce, alla politica in Gentile. Tentativi destinati a fallire perché, come è stato detto, «per superare le negazioni neo-hegeliane del diritto era necessario rinunciare all'idea di apportare una correzione interna al loro sistema, mantenendone l'architettura esterna. La casa neo-hegeliana è inabitabile per il giurista, il quale del resto si limitava già allora a prestarle un omaggio verbale, quando non se ne disinteressava del tutto. Occorreva perciò abbandonarla e le ragioni per farlo non mancavano a chi intendeva [...] rivendicare la specificità dell'attività giuridica»²⁷. Occorreva, soprattutto, superare il punto di partenza dell'idealismo *l'io trascendentale*, «inteso quale superbo e libero creatore tanto della verità quanto di ogni realtà – così di quella dell'altro quale semplice non-io come di quella delle relazioni inter-umane»²⁸.

Nell'etica capograssiana, con la sua filosofia dell'individuo comune, del soggetto senza soggettivismo, del concreto dell'esistenza si ha il netto, radicale superamento del punto di partenza idealistico. Utilissima ancora la ricostruzione di Cotta che ha insistito molto più di altri sulla radicale rottura tra Capograssi e l'idealismo: «in apparenza, sul piano lessicale, tutto sembra immutato rispetto alle impostazioni precedenti, ma la sostanza è radicalmente diversa. Il punto di partenza è sempre lo stesso soggetto, con la sua attività [...] e la sua volontà. Ma il soggetto

²⁵ T. SERRA, *A partire da Hegel*, cit., diffusamente.

²⁶ S. COTTA, *Cinquant'anni di Filosofia giuridica in Italia*, cit. 4. Si tratta di una tesi molto drastica ma abbastanza condivisibile. Il solo Widar Cesarini Sforza, mi sembra, possa essere in qualche modo recuperato, e in parte lo si è fatto: penso soprattutto alla sua opera *Il diritto dei privati* che si presenta certamente come un testo di notevole attualità e probabilmente uno dei tentativi meglio riusciti di superare l'idealismo. Ma il discorso meriterebbe un approfondimento che non è possibile fare in questa sede.

²⁷ S. COTTA, *Cinquant'anni di Filosofia giuridica in Italia*, cit., 17.

²⁸ S. COTTA, *Cinquant'anni di Filosofia giuridica in Italia*, cit., 18. Cfr. T. SERRA, *A partire da Hegel*, cit., 164: «L'idealismo, nella sua versione attualistica, non è stato esente dalla critica del rischio dell'identificazione dell'Io con l'Atto creatore, quindi del rischio della divinizzazione dello stesso Io come Pensiero; ciò comporta di conseguenza che, risolvendosi tutto nel Pensiero, il particolare, che solo nella totalità finisce con l'avere realtà, viene a vanificarsi».

non è più l'idealistico *io trascendentale* [...] bensì è l'io comune, testimone sicuro dell'universale esperienza della coesistenza del reale, condizionante il pensare e l'agire umani. Di conseguenza, l'azione non è affatto l'atto puro o impuro dei vari prassismi [...] creatore dell'universo, bensì è il momento che rivela al soggetto la sua realtà e la sua relazione con la realtà del mondo»²⁹.

Detto in altri termini, Capograssi e l'idealismo presentano un elemento comune cioè concepiscono il soggetto non come un ente naturalmente dato, ma come lo spazio e il luogo di una attività. Ma mentre nell'idealismo, gentiliano, la dialettica è immanente all'atto che è soggettivo, «per cui il soggetto già in sé contiene quella totalizzazione o dover essere che deve divenire. In Capograssi questa stessa dialettica si fa nel soggetto allusiva nei confronti di un atto che costituisce il limite della soggettività finita». Ecco perché «la contrapposizione fondamentale rimane allora quella che si può riconoscere tra una riflessione che sviluppa all'estremo limite le proprie premesse immanentistiche ed un pensiero intimamente legato ad una prospettiva di tipo trascendentistico»³⁰.

Riassumendo i termini della questione, si può sostenere conclusivamente che, da un iniziale hegelismo, dove la presenza del momento religioso si cerca di conciliare con l'immanenza della costruzione idealistica, il pensiero di Capograssi percorra un itinerario diverso per approdare ad una visione dove, la centralità del momento religioso e trascendente, che si è affermato nella sua vita e nella sua filosofia, diventa chiaramente e teoreticamente inconciliabile con qualsiasi ipotesi immanentistica³¹.

²⁹ S. COTTA, *Cinquant'anni di Filosofia giuridica in Italia*, cit., 19-20. Ed ecco la piena sintonia col rinnovamento filosofico europeo: «si è ormai fuori dell'egemonia dell'idealismo e si è invece in sintonia con i nuovi orientamenti della contemporanea filosofia europea. In primo luogo, va registrata la partecipazione a quel vasto movimento di "riscoperta dell'oggetto" di cui Husserl ha segnato una tappa fondamentale di contro alla soggettività assoluta dell'idealismo. Da ciò derivano l'accettazione di contro al formalismo della ragione kantiana, d'un metodo fenomenologico di osservazione del reale, che trova in Blondel e in Bergson i punti di riferimento più diretti, e quindi un anti-intellettualismo che, come in Scheler, riscatta le ragioni del sentimento dalla condanna kantiana. Ne consegue una riproposizione del rapporto tra l'essere e l'esistere che presenta singolari consonanze con il tema di Heidegger, sebbene se ne differenzi per la valorizzazione dell'esperienza comune. Ma sia il contatto, diretto o indiretto, che il parallelismo tematico con codesti grandi pensatori sono innestati in feconda originalità di riflessione sulla tradizione più schietta della metafisica cristiana: quella di S. Agostino, S. Tommaso e Rosmini liberati dalle incrostazioni degli innumerevoli commentatori».

³⁰ G. ZACCARIA, *Esperienza giuridica, dialettica e storia in Giuseppe Capograssi*, Padova, Cedam, 1976, 104. Scrive ancora Zaccaria: «Capograssi sembra cogliere alcune premesse idealistiche (identificazione del tutto con l'Assoluto, comprensività del tutto, parte come palesarsi dell'essere), ma per riportarle alla sua prospettiva: l'individualità – che costituisce la più reale manifestazione della parte – acquista significato, proprio se inserita in una totalità che la trascende, senza negarla o disconoscerla; il finito empirico rivela il suo valore nel rapportarsi ad un infinito metaempirico» (39). Nelle prospettive idealistiche «il soggetto è sempre inteso come soggetto universale, come spirito assoluto, idealisticamente rappresentante tutti i soggetti e ricomprendente in se stesso l'empirico e l'universale, e perciò continuamente esposto, secondo Capograssi, al rischio di superare i limiti dell'individualità singola» (p. 44). Cfr. F. TESSITORE, *L'origine della concezione capograssiana dello Stato tra idealismo e storicismo*, in *Due convegni*, cit., 114, per il quale l'idea che il diritto come fatto spirituale (e dello spirito come atto nel suo dinamismo), se rappresenta «il punto massimo di adesione di Capograssi all'idealismo, segna anche il punto di partenza di Capograssi dall'idealismo, proprio in nome dello spirito come attività dell'uomo, addirittura dello spirito identificato con l'uomo».

³¹ Ha sottolineato questo aspetto, col solito acume, A. DEL NOCE, *L'autorità come valore costitutivo del mondo umano*, in *Due convegni*, cit., 553-554: «Dobbiamo parlare di un hegelismo iniziale, nettamente immanentistico, a cui sarebbe successivamente sopravvenuta la conversione religiosa? Non saprei: certo la devozione che mostra oltre che per Silvio Spaventa, per suo fratello Bertrando, potrebbero farlo pensare. D'altra parte, occorre però ricordare che in quegli anni il conflitto era tra idealismo e positivismo, e non pochi pensavano, e successivamente penseranno, a una conciliazione tra idealismo e cattolicesimo [...] Mi sembra che nei primi scritti di Capograssi domini la preoccupazione di una conciliazione tra idealismo filosofico e religioso. Con le *Riflessioni* a questo *et et* si sostituisce l'*aut aut* tra immanenza e trascendenza». Su questa linea interpretativa anche E.

3. *L'inabitabilità della casa neohegeliana*

Contribuisce alla rottura con l'idealismo, quindi, soprattutto la riscoperta di Dio e il suo ritorno alla religione tradizionale. Nelle pagine dei *Pensieri a Giulia*, lo abbiamo accennato, questo tema è ampiamente sviluppato in termini straordinariamente mistici e letterari. Non è importante capire se siamo di fronte ad una conversione che ha una data precisa, rintracciabile nel dicembre del 1918 quando inizia il suo fidanzamento con Giulia, o se, invece, siamo di fronte all'ultima tappa di un percorso di ripensamento iniziato anni prima³² (ma raggiunto e completato solo grazie a Giulia³³), importante è prendere atto del cambiamento radicale che questo evento provoca, non solo in termini biografici, ma anche e soprattutto in termini filosofici.

Nella sua vita cambia tutto, tutto quello che era nero diventa bianco, dice, e aggiunge, a dimostrazione della radicalità del cambiamento: «Ero veramente un uomo finito, senza speranza e senza verità, senza regola e senza letizia, senza vita e senza amore. Ero un disertore della vita e della verità e della norma: e facevo la vita randagia e fuggiasca e orribile del disertore. Ed ecco che a poco a poco per le sue vie coperte, dolci, insensibili, il Signore delle Misericordie ha voluto (per il prodigio della sua Carità) chiamarmi a sé: quanto ha aspettato, Giulia mia, quanto ha patito, quanto ha lavorato, prima di avere nelle sue mani, docile il mio spirito notturno! [...] E poi, contemporaneamente, ha ispirato nel mio cuore stanco e vergine, l'amore per te, questo amore che si è ora immedesimato con la mia vita» (n. 29).

OPOCHER, *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*, cit., 35: «Dell'idealismo [...] Capograssi conserva nel suo pensiero, come una cangiante crisalide: la prospettiva antropocentrica che pone il soggetto al centro dell'esperienza, un senso acutissimo della mobilità dello spirito del quale il soggetto è portatore, il profondo senso dell'unità dei problemi, la ricerca continua del concreto ed il conseguente disprezzo per il pensiero astratto, il culto per il mondo della storia [...] Ma l'influenza dell'idealismo sul pensiero di Capograssi viene addirittura capovolta in tutti i campi dalla decisa tesi capograssiana della individualità dello spirito e quindi del soggetto individuale come centro dell'esperienza e della storia. È l'antropocentrismo cristiano che si sovrappone a quello idealistico e lo soverchia, e trasfigura il significato idealistico delle consonanze delle quali parlavo e che perciò restano, per l'appunto, morte, per quanto splendide, crisalidi».

³² Mi sembra che sottolinei maggiormente questa prima idea Mercadante nella *Introduzione* più volte citata, più propenso all'altra ipotesi M. D'ADDIO, *Giuseppe Capograssi (1889-1956)*, cit., 21-22, per il quale «la lettura dell'*Epistolario ascetico* di Rosmini avvenuta nel 1912 era stata per Capograssi una profonda e per certi aspetti radicale esperienza spirituale, una vera illuminazione che gli aveva indicato nell'ascesi rosminiana, l'essenziale premessa per la soluzione di quel problema che gli stava a cuore, il rapporto fra la scienza, il pensiero e la fede. Problema che lo richiamava a quelle esigenze di profondo rinnovamento critico del cattolicesimo tradizionale che si erano espresse in occasione della vicenda del modernismo».

³³ I primi mesi dell'epistolario testimoniano il cammino non sempre agevole che ha portato Capograssi a riscoprire la fede grazie alla presenza di Giulia senza la quale le difficoltà del percorso non sarebbero state superate. Riporto alcuni Pensieri, che dimostrano l'intrecciarsi e il confondersi dell'amore per Giulia e della fede in Dio; n. 8: «qualche volta io non mi abbandono interamente, totalmente, perdutamente a Lui, e la mia nemica, l'irrequietezza, mi salta allora alle spalle a flagellarmi senza respiro. Oramai io voglio che questo più non accada: io voglio tenermi stretto, aderente, legato, fuso, alla Divina Misericordia del Signore: voglio riposare e abbandonarmi tutto in Lui. Voglio fare come te, o Giulia, che sei come le grandi montagne le quali ai piedi e ai fianchi hanno le nuvole, la folgore, la tempesta, il lampo, ma alla cima hanno solo l'azzurro del cielo, e la pace delle grandi altitudini candide. *Pacem summa tenent*. Così voglio essere. Come vedi, voglio essere sempre più te, voglio trasferirmi sempre più in te, voglio confondere e placare la mia tempesta nella tua serenità, nell'azzurro pacato e profondo che corona la cima del tuo spirito». E ancora n. 17: «tu sei stata a riportarmi al Signore Misericordioso; che tu, che mediante te, il Signore ha lavorato il mio spirito ansioso e arido, e mi ha portato all'amara contrizione dell'averlo lasciato, e alla soave emozione del perdono, e alla ineffabile, profonda, sovraumana consolazione del congiungersi con la sua Divina Sostanza». Per un approfondimento, cfr. G. LOMBARDI, *Dall'ombra della morte alla luce della speranza. La crisi spirituale di Capograssi ricostruita attraverso i "Pensieri a Giulia"*, in *Due convegni*, cit. e P. PRINI, *Autobiografia e storia del mondo nei "Pensieri a Giulia"*, in *Due convegni*, cit.

In termini filosofici, è il momento pascaliano dell'esistenza nel percorso della vita etica, è il momento in cui l'individuo, solo e lontano dal clamore e dalle distrazioni, si trova con se stesso e si rende conto che tutto è destinato a non durare, a sparire; non dura la sua vita, non durano le relazioni sociali, non durano le istituzioni. Si rende conto che la liberazione che è andato cercando e che cerca faticosamente con la sua azione nel mondo storico non è avvenuta. È il momento in cui l'individuo scopre che questa liberazione non è avvenuta soprattutto per la sua indigenza, per la sua imperfetta costituzione; scopre che i mali sociali hanno la loro radice nell'individuo stesso. È il momento in cui l'individuo si rende conto di essere «arrivato al limite estremo del suo essere, del relativo, del finito»³⁴. È il momento in cui prende coscienza che per tutta la sua vita non ha fatto altro che lottare con tutte le sue forze e non disperare del finito ma, di fronte a tutte le negatività, al male e alla morte, «nasce uno sperare in qualche cosa, in qualche aiuto che sta oltre il relativo della vita». È il momento, insomma, in cui l'individuo disperando del finito e sperando nell'infinito si accorge dell'esistenza di Dio.

E questo avvenimento, se inteso con coerenza, in particolar modo per il cristiano, in tutta la sua portata, cambia inevitabilmente il modo di intendere la vita dell'individuo a partire dalla considerazione dei bisogni essenziali (eguaglianza amicizia speranza) che solo nella prospettiva cristiana trovano compiutezza. Ed è comunque un avvenimento che, anche quando lo si neghi, come avviene nelle diverse forme di nichilismo, ateismo, irreligiosità o secolarizzazione, comunque costringe a fare i conti con questa presenza-assenza³⁵.

Nell'ambito di quella che si potrebbe chiamare filosofia cattolica (in modo direi abbastanza problematico), la filosofia di Giuseppe Capograssi rappresenta uno dei tentativi più importanti e riusciti di coniugare, o comunque di interpretare in termini diversi i rapporti tra cristianesimo e modernità, secondo quella linea di pensiero che ritiene che «la filosofia cattolica, piuttosto che trattarsi nei falsi concetti dell'antimodernismo o del postmoderno, ha rilevato una direzione diversa della modernità – quella teologica da Cartesio a Rosmini, accanto e contro quella atea da Cartesio a Nietzsche – aprendo la strada alla fondazione di una metafisica civile, finalmente libera dalla mistificazione degli assoluti terrestri»³⁶. In questa prospettiva filosofica che rifiuta di

³⁴ G. CAPOGRASSI, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in *La vita etica*, cit., 657.

³⁵ Nell'ultimo capitolo di *Introduzione alla vita etica*, cit., una delle pagine più belle della sua opera, che ha per titolo *Suicidio e preghiera*, il tema trova ampio spazio. Non basta annunciare che Dio è morto o negare in altri modi la religione assoluta perché l'avvento del Cristianesimo, con Dio che si fa misericordia, tutta la vita è orientata verso questa «rivelazione di follia». Si può affermare o negare questa religione, come si fa quotidianamente, «ma il centro della vita diventa quella presenza o quell'assenza [...] Sparisce Dio; ma appunto resta la traccia di Dio che non c'è più, resta [...] vuoto il posto di Dio; sparisce la promessa, ma resta la traccia di questa promessa di vita eterna [...] Ormai so che c'era Dio, anche se mi dicono che è morto; ormai so che c'era la promessa della vita eterna, anche se non è più creduta» (139). Domina ormai nella storia una profonda esigenza di infinito, come paradigmaticamente dimostra ancora una volta Leopardi che rappresenta «l'individuo moderno colto nella sua volontà essenziale. Vuole che tutta la vita sia giovinezza (la giovinezza che voleva Leopardi, cioè la vita eterna), un intenso pieno illimitato infinito godimento, non lo è e dispera. Ma dispera perché non ha la vita eterna. L'individuo Leopardi non si ferma a questa disperazione: la trasforma in poesia celeste» (140). Su questa compresenza, non dialettica, di assenza/presenza ha riflettuto in un saggio profondo e in parte inesplorato I. MANCINI, *Suicidio e preghiera (Teologia del paradosso in Giuseppe Capograssi)*, in *Due convegni*, cit.

³⁶ P. PRINI, *La filosofia cattolica del Novecento*, cit., p. VII. Su questa tesi ha riflettuto a lungo Augusto Del Noce in diversi importanti contributi. Per esempio, in *Teosofia di Rosmini*, in A. DEL NOCE, *Da Cartesio a Rosmini*, Milano, Giuffrè, 1992, 539-540, scrive: «effettivamente da Leibniz a Nietzsche vi è una linea ininterrotta di dissoluzione del pensiero metafisico-teologico [...] però, una più approfondita revisione, conseguente, a mio giudizio, alla necessità di situare l'ateismo nella storia della

considerare la filosofia moderna come processo verso, grazie alla morte di Dio, all'assoluta immanenza si riscopre anche l'importanza della filosofia italiana e di due autori, capograssiani come Vico e Rosmini.

L'accettazione e la centralità dell'individuo sono un indizio essenziale di una filosofia che si colloca nella modernità. È l'individuo anonimo statistico che agisce e che fa la storia, che vive dentro di sé la catastrofe la guerra i totalitarismi pagando in prima persona ma che resiste e continuamente ricostruisce il mondo storico, che ha dentro di sé la speranza che lo proietta oltre la disperazione del finito, verso un infinito come compimento della vita etica.

Tutta la sua visione dello Stato è compresa nell'orizzonte della modernità; emblematici i riferimenti costanti ai classici della libertà, ai cattolici liberali, a Rosmini, a Gioberti, a Manzoni ai quali resterà sempre legato³⁷; sono molto significativi anche gli innumerevoli *Pensieri* dedicati a sottolineare, pur evidenziandone i limiti, l'importanza della modernità³⁸.

Per questi (ed altri) motivi, molti autori hanno pensato di collocare senza ombra di dubbio Capograssi nella corrente del personalismo, pur rimarcando sempre il dato della sua filosofica originalità³⁹. In un recente lavoro, Giorgio Campanini ha ripreso questa tesi, da tempo da lui sostenuta, parlando di un personalismo cristiano di intensa ispirazione religiosa. E, poiché il

filosofia, porta a distinguere nel pensiero moderno due direzioni essenziali: quella che parte da Cartesio e che recupera e va sino agli esiti che si sono detti; e un'altra che procede anch'essa da Cartesio e che recupera progressivamente, approfondendole, le grandi tesi tradizionali del pensiero greco-cristiano; essa ha storicamente inizio con Malebranche, il continuatore agostiniano di Cartesio che trovò il suo proseguimento piuttosto in Italia che in Francia, prima in Vico, poi nella cultura savoiardopiementese da Gerdil a Gioberti, e appunto in Rosmini». Si veda naturalmente, A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il mulino, 1964. Riconosce N. MATTEUCCI, *Filosofi politici contemporanei*, Bologna, Il mulino, 2001, 105, che «Hegel e poi Gentile, i padri dell'idealismo, vedono nel Cartesio del *cogito* l'inizio della filosofia moderna, la vittoria del soggettivismo sull'oggettivismo, dell'immanenza dell'assoluto sulla trascendenza. Del Noce, al contrario, ricostruisce nel Seicento un asse rappresentato da Cartesio (delle *Meditazioni*), da Malebranche, da Pascal e da Vico, che rappresenterebbe il momento della Riforma (non Controriforma o Restaurazione) cattolica contro la sfida della modernità: lo scientismo meccanicistico e il libertinismo ateo. Una nuova risposta partendo dalla virtualità della tradizione».

³⁷ F. MERCADANTE, *Introduzione*, cit., p. XXX. Per M. D'ADDIO, *Giuseppe Capograssi*, cit., 34: «il liberalismo di Capograssi ha certamente una forte connotazione etico-politica (Tocqueville), un preciso radicamento nell'etica e nella filosofia cristiana (Manzoni, Rosmini), ed assume pertanto un atteggiamento critico nei confronti delle interpretazioni utilitaristiche (Bentham, Stuart Mill) o individualistiche ed industrialistiche (Spencer); è caratterizzato infine da un vivo interesse per le questioni sociali, la cui soluzione diventa determinante nella vita dello Stato moderno». E ancora: «Capograssi proponeva un cattolicesimo profondamente rinnovato da un continuo confronto con il pensiero moderno, con le esigenze più vive e le acquisizioni più importanti della civiltà e della società moderna, facendo valere in questo confronto i principi e le verità essenziali dell'esperienza religiosa cristiana, secondo il motto paolino *veritatem facere in charitate*» (49). Su questo terreno avviene probabilmente la rottura con gli ambienti della Cattolica e con padre Gemelli, come emerge dai citati lavori di Mercadante e D'Addio.

³⁸ Per esempio: «è possibile [...] negare tutto quanto quello che è la storia dello spirito moderno? È possibile togliere fede e negare valore, alla bontà stessa della civiltà moderna? A quello che di vero, di vivo, di profondo, di vitale ha provveduto e ha costruito il pensiero e l'arte moderna? Non è possibile procedere in queste negazioni: se si nega tutto il patrimonio della cultura moderna, si deve anche negare tutto il pensiero, tutta la civiltà e tutta la storia» (G. CAPOGRASSI, *Pensieri a Giulia*, cit., n. 520). Per P. PIOVANI, *Una analisi esistenziale dell'esperienza comune*, in ID. (a cura di), *La filosofia dell'esperienza comune di Giuseppe Capograssi*, Napoli, 1976, 251, capire la modernità dall'interno è stata istanza profonda capograssiana. Cfr. anche G. MARINO, *Analisi azione diritto uomo comune. Cinque saggi per Giuseppe Capograssi*, Massa, Napoli, 2006, 149.

³⁹ G. ZACCARIA, *Esperienza giuridica dialettica e storia in Giuseppe Capograssi*, cit., 58 parla di un originale personalismo sviluppato «secondo le forma di un singolare spiritualismo, che riprende fondamentali temi idealistici, capovolgendoli ed originalmente rivisitandoli in nome della fedeltà alla tradizione cristiana e di una umanistica e neoromantica difesa, attraverso il diritto, della individualità concreta». Il sugello alla collocazione personalista viene dato da G. ACOCELLA, *Giuseppe Capograssi*, in *Enciclopedia della persona nel XX secolo*, a cura di A. Pavan, ESI, Napoli, 2008. Anche G. GALEAZZI, *La neoscolastica, Maritain e le filosofie neoclassiche*, in *Le filosofie del Novecento*, a cura di G. Fornero e S. Tassinari, Milano, Bruno Mondadori, 2002, colloca Capograssi nel personalismo cristiano.

termine persona compare abbastanza raramente nei testi capograssiani (compare in particolare con riferimento a Rosmini ma non, per esempio, nel saggio *Incertezze sull'individuo* che è tra i più significativi per cogliere la sua filosofia dell'individuo), propone la sostituzione del termine individuo con quello di persona, a suo dire quasi sempre interscambiabili, perché, in definitiva, «in Capograssi l'iniziale punto di partenza è rappresentato dall'individuo, ma lo sbocco finale dalla persona»⁴⁰. Un personalismo non ortodosso, dunque, un po' alla Blondel, ma comunque un personalismo, un «umanesimo personalista»⁴¹, soprattutto per la sua valenza antitotalitaria, per il suo richiamo alla dimensione della relazionalità e quindi della centralità della giuridicità nella vita e nella difesa della vita.

Mi sembra però che la questione essendo relevantissima meriti qualche, seppur rapida, considerazione e precisazione. Tralasciando le traversie che il termine persona ha subito nella storia del pensiero e alla sua rinascita col cristianesimo⁴², e tenendo conto delle diversissime valenze del personalismo, esso si caratterizza però, nelle sue linee generali, per una netta distinzione/opposizione, che è essenzialmente assiologica soprattutto in Gabriel Marcel ma anche in Maritain⁴³, tra individuo e persona, dove individuo è elemento statistico materiale naturalistico passivo inautentico chiuso egoistico di contro alla persona che è attività spiritualità autenticità apertura relazionalità⁴⁴.

Non è così in Capograssi che parla di individuo anonimo e statistico, reso senza individualità dalle diverse forme di totalitarismo e di massificazione, ma che resiste come soggetto di tutta la vita. E anzi, lamentando il fatto che la cultura filosofica non abbia studiato in modo adeguato questo individuo statistico⁴⁵, sostiene che «esistere ed essere individuo sono la stessa cosa» e che

⁴⁰ G. CAMPANINI, *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, cit., 26.

⁴¹ G. CAMPANINI, *Giuseppe Capograssi. Nuove prospettive del personalismo*, cit., 40.

⁴² Efficacemente ricostruite da S. COTTA, *Persona*, in *Diritto Persona Mondo umano*, cit., 59 ss.

⁴³ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Brescia, Morcelliana, 1963, 20: «l'essere umano è preso tra due poli: un polo materiale, che non concerne, in realtà la persona vera e propria, ma piuttosto l'ombra della personalità o ciò che noi chiamiamo, nello stretto senso della parola, l'individualità; e un polo spirituale, che concerne la *personalità vera e propria*. È al polo materiale, e all'individuo divenuto centro di tutto, che si riferisce il detto di Pascal [“l'io è odioso”]; è al polo spirituale, al contrario, e alla *persona*, fonte di libertà e di bontà, che si riferisce il detto di San Tommaso [“la persona è ciò che v'è di più nobile e di più perfetto in tutta la natura”]». Cfr., tra i tanti, P. VIOTTO, *La riflessione sulla persona in Jacques Maritain*, in *Alpha Omega*, n. 3/2004, sul tema, abbastanza controverso, della influenza di Maritain sui cattolici italiani, M. PAPINI, *Maritain nella cultura dei cattolici italiani*, in *il Mulino*, n. 2/1997 e, sulla sua sostanziale marginalità accademica di contro al suo successo quale ispiratore di molti costituenti cattolici, cfr. A. RIGOBELLO, *Jacques Maritain e la riflessione filosofica in Italia*, in *Angelicum*, n. 1/1987.

⁴⁴ S. COTTA, *Persona*, cit., 67, per il quale sono essenzialmente due le prospettive che contrappongono individuo e persona: «La prima prospettiva comporta la prevalenza del criterio 'valutativo' su quello conoscitivo [...] Persona e individuo sono materialmente il medesimo dato esistenziale, che tuttavia va apprezzato positivamente o negativamente (svelandosi autentico o inautentico) a seconda che abbia o non abbia valore [...] L'opposizione non è strutturale (non siamo di fronte a due enti, ma a uno solo), bensì assiologica: persona è categoria etica [...] La seconda prospettiva definitoria comporta la prevalenza del criterio dell'agire su quello dell'essere [...] Sotto questo profilo l'individuo è presentato come un dato naturalistico, come passività. Così si esprime drasticamente Maritain: 'in quanto individui, siamo sottomessi agli astri'. Invece la persona è definita dal suo agire, dal suo dinamico farsi». Cfr. G. LIMONE, *Persona? La pietra scartata dai costruttori di teorie. La paradoscia di un'idea radicale come contraddizione virtuosa*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, n. 2/2006.

⁴⁵ G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, in *La vita etica*, cit., 538-39: «è un fatto che l'individuo, l'individuo cosiddetto empirico, non è studiato come tale in genere dalla cultura contemporanea. È un fatto che le ricerche e le meditazioni di questo tempo trascurino questo oggetto di studio. Si studiano i gruppi che gli individui formano, e specialmente quell'insieme di gruppi, che viene chiamato società; si studia la persona, l'uomo, l'individuo in genere: sono temi nobili, nobili soggetti di meditazioni, cose che hanno valore. Ma questo povero individuo empirico è trascurato, non è considerato, tutti lo considerano come oggetto trascurabile di studio».

questo individuo, pezzo della stessa stoffa degli altri pezzi (che solo esteriormente si determina per negazione dagli altri individui grazie ad una serie di accidenti, *forma, figura, locus, stirps, nomen, patria, tempus*), scopre un *quid* interno, un punto dove vanno a confluire quegli accidenti esterni. Questo *quid* è il suo determinarsi come «una vita positiva nella sua individualità, come una vita che in tanto agisce, in quanto nella sua azione non fa altro che realizzare porre presentare determinare in tutti i modi questo suo essere individuale o individualità»; questo *quid* è, dunque, il fine profondo che l'individuo nel suo agire si propone: «se mi guardo a fondo veggo che c'è in me, io sono una volontà profonda la quale [...] è certo che non vuole altro che porsi come una vita unica e unitaria, che perché unica non si confonde con nessun'altra, e che perciò raccoglie e dà unità e significato a quelle circostanze e accidenti, che perciò diventano contrassegnanti. L'individuo è proprio questa volontà costitutiva, la quale ha per oggetto e per direzione proprio questo trasformare il fatto negativo e accidentale dell'individuo in vera e propria individualità»⁴⁶. Individuo, volontà costitutiva, individualità: siamo nel cuore della sua filosofia dell'esperienza.

Ma se questa volontà è costitutiva all'individuo e se la individualità è «lo svolgimento faticoso del germe che ha in seno»⁴⁷, non può esserci separazione o contrapposizione tra individuo e persona come emerge anche dagli scritti, fondamentali, che Capograssi dedica a Rosmini (e che certamente contribuiscono a riabilitarne il pensiero spesso dimenticato dalla cultura cattolica)⁴⁸.

Per Capograssi, il tutto del pensiero di Rosmini si può sintetizzare nella tesi che «l'individuo è persona» (a cui poi si ricollega, come è noto, tutto il problema del diritto) e la persona è «l'individuo nei suoi atti culminanti di vita come atto di amore, avidità di unione, volontà di affermazione» o ancora meglio «potenza di affermare tutto l'essere». La prosa capograssiana raggiunge livelli altissimi in queste pagine: «Affermare significa riconoscere, cioè volere che l'essere nelle infinite sue posizioni sia e sia nella sua pienezza; cioè amare l'oggetto connaturale dell'amore l'essere; e sentire l'unione con l'essere cioè arrivare alla pienezza dell'appagamento, alla felicità. La persona è questo destino, è questo infinito destino, in quanto individualità empirica. È l'individualità vivente nella sua particolarità carnale temporale e spaziale, nella sua realtà più

⁴⁶ G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, cit., 530 ss. Cfr. G. CAPOGRASSI, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, in *Opere*, I, cit., 193: «Per diventare personalità l'uomo ha bisogno di porsi come coscienza di sé stesso in quanto uomo, di fare un vero e proprio sforzo per liberarsi dalla molteplicità che forma la sua individualità empirica e trasformare tutta la sua esperienza secondo la sua umanità. Per essere personalità non basta all'uomo di pervenire alla coscienza del suo cogito o del suo volere, ma gli è necessario di vedere sé stesso nella realtà di mettere nella sua azione non il suo fine empirico ma sé stesso come ragione vivente ed umanità concreta. Perciò la personalità è vera individualità perché è coscienza della propria universalità rintracciata ed individualizzata nella propria esperienza concreta». E ancora nel saggio, che è una sorta di compendio di tutta la sua etica, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, cit., 664, questa ricerca della individualità diventa il bisogno essenziale, che sintetizza i tre bisogni che caratterizzano la vita dell'individuo (bisogno di uguaglianza, bisogno di amicizia, bisogno di speranza): «quello per cui l'individuo è uomo: in ultima analisi il bisogno incessante di superare sé stesso, e perciò di non accettare il già fatto, di lavorare per modificarlo, di non accettare i dati, e quindi di costruire ed elaborare un'altra e nuova realtà, la quale supera e trasforma i dati stessi e la sua stessa natura».

⁴⁷ G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, cit., 537: «Questo germe ha in sé tutte le virtù del germe, che non vuole germinare, e che per germinare ha bisogno di tutto il mondo della vita; e forse è esso che costituisce il vero principio di individuazione, la vera positività della *petreitas*, perché è proprio questa la forza sempre nuova e fresca, che pone, che dà la vita, che alimenta incessantemente l'incessante formarsi dell'esperienza».

⁴⁸ Si vedano in particolare i saggi espressamente dedicati a Rosmini, che però è presente in tanta parte dell'opera capograssiana: *Per Antonio Rosmini* del 1935, *Il diritto secondo Rosmini* del 1940 e *Il diritto dopo la catastrofe* del 1950, tutti ripubblicati in *La vita etica*, cit.

limitata e più sua, nella sua vita emozionale di dolore e di piacere, che arriva a trovare nel suo cuore più segreto nella parte più segreta di sé stessa una aspirazione infinita che investe l'essere in tutte le sue forme e che fa la sua forza la sua pace e il suo problema. Qui è la connessione profonda tra individualità empirica e infinito che costituisce la persona [...] l'individuo è sé stesso in quanto è questo destino, questa spinta verso il suo infinito destino, che regge organizza e spiega tutto il suo sé stesso empirico e non empirico. Perciò l'individuo è persona»⁴⁹.

Questa premessa, per Capograssi, permette di cogliere la tesi centrale e, direi, soprattutto l'attualità, della filosofia giuridica rosminiana secondo cui il diritto è la persona. Che significa «che tutta l'esperienza concreta e storica del diritto, le autorità le leggi le obbedienze che la compongono, mettono capo a questo unico punto vivo che è la persona»⁵⁰.

Conclusivamente su questo punto si può dire, con Cotta, che «è certamente vero che la riflessione cristiana – oltre ad aver fissato la valenza semantica del termine – ha posto un accento ancor più preciso e vigoroso sulla persona, in quanto ne ha fatto la nozione che esprime la congiunzione, per partecipazione e analogia, dell'uomo col Dio personale. Ma è altrettanto vero che tale riflessione non traccia alcuna distinzione tra individuo e persona. Ogni singolo uomo – senza distinzione di età, sesso, posizione sociale, razza e cultura – e non soltanto la persona è immagine e somiglianza di Dio»⁵¹.

4. *Una fenomenologia del presente*

Anche la collocazione di Capograssi nell'ambito dell'esistenzialismo necessita di alcune puntualizzazioni perché, come è noto, la definizione di esistenzialismo è uno dei temi più controversi della storia della filosofia soprattutto per la difficoltà di inquadrare in una unitaria prospettiva filosofica opzioni teoretiche estremamente divergenti se non antitetiche. Non a caso è stato proposto, stante la inutilizzabilità storiografica dell'espressione, di parlare di

⁴⁹ G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, in *La vita etica*, cit., 759-760. Ritorna anche l'amato Leopardi in queste pagine, accomunato a Rosmini nella inattuale sfida al tentativo di ridurre l'individuo alla sua dimensione empirica. Anche Leopardi come Rosmini vede «col suo primo sguardo, col suo sguardo anteriore per così dire alla sua riflessione, riconosce la santità della vita, la pura essenza di amore della vita, e la pura bellezza delle cose e delle creature: anche egli vede la persona come esigenza di un destino infinito [...] Ma Leopardi si ferma a questo: la sua natura angelica, la sua sete di infinito erano tali che non sopportava il tempo: egli conosceva e voleva solo la vita eterna. E poiché la sua esperienza era e non poteva non essere nel tempo, per eccesso di fede nella vita concluse, ma solo in sede riflessa, per il valore negativo della vita [...] È paradossale che tutti e due il poeta e il filosofo si siano incontrati nella loro inattualità sulla soglia stessa del mondo moderno, che nel suo tratto caratteristico non è che un accanirsi affannoso per sprofondare l'individuo come tale nella sua nuda empiricità, per togliere all'individuo come tale ogni speranza d'infinito, per convincerlo che la sua sola sorte è di essere, nel suo in sé e per sé, in quanto individuo, mortale e morto. Proprio sulla soglia di questo mondo vengono questi due italiani a cantare in prosa e in verso uno dei più alti inni che siano stati cantati a questa povera realtà che è l'individuo e, quello che è più, a porla al centro di tutta l'esperienza concreta e storica» (781-782). Per un approfondimento su Rosmini, cfr. C. VECCHIET, *Dall'essere alla persona. Contributo ad un'interpretazione fenomenologico-realistica dell'ontologia personalista di Antonio Rosmini*, in *Divus Thoms*, n. 2/2011.

⁵⁰ G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, in *La vita etica*, cit., 761.

⁵¹ S. COTTA, *Persona*, cit., 71. Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., 519: «Preferisco il termine individuo a quello di persona perché il secondo è oggi troppo spesso usato in un senso per cui l'aspetto comunitario diventa del tutto prevalente. Del resto, questa preferenza è condivisa da molti; ricordo il Capograssi e due studiosi cattolici a lui strettamente associati, per affinità di esperienza morale, Sergio Cotta e Gabrio Lombardi».

“esistenzialisti” o di “filosofia dell’esistenza” o, ancora meglio, di “atmosfera” di pensiero che, «anziché essere una scuola o un corpo sistematico di dottrine ruotanti intorno a un ben preciso nucleo teorico», mette insieme «una serie di autori, i quali in un determinato momento della loro elaborazione teorica [...] si sono trovati a essere partecipi di essa, sebbene, in seguito, alcuni di essi abbiano intrapreso altre strade»⁵². Come, emblematicamente, dimostra il percorso di Heidegger.

A creare questa atmosfera contribuiscono una serie di “consonanze” che troviamo anche in Capograssi: il tema centrale dell’esistenza come «modo d’essere proprio dell’uomo» che si presenta come *rapporto* con l’essere concependo «l’esistenza non come una realtà compiuta e autosufficiente, ma come un’entità qualificata dalla *trascendenza*, ossia aperta a un oltre» (certamente non sempre intesa in senso tradizionale) e quindi dalla sua accettazione della finitudine⁵³.

Esistenzialismo nel senso di una filosofia che coincide con la vita, di una filosofia che all’idea di incomunicabilità e di inevitabile scacco dell’esistenza e alle visioni variamente immanentistiche, contrappone un realismo profondamente cristiano: «La verità [...] che i maestri del pensiero moderno si sforzano con ogni modo di nascondere a sé stessi e agli altri, è che la vita è infelicità, vista con gli occhi del loro sistema. La sola maniera per comprendere l’individuo è di vederlo traverso Dio. Solo vedendo Iddio si comprende l’individuo: e poiché noi in questo non possiamo che intravedere Iddio, così noi possiamo intravedere quell’abisso di pace e di infinito, che è l’individuo»⁵⁴.

Anche Teresa Serra ha parlato di esistenzialismo a proposito di Capograssi, partendo, opportunamente, dalla distinzione tra un esistenzialismo negativo di matrice heideggeriana e un esistenzialismo positivo di matrice cattolica che affrontano in modo diverso la questione teoretica e pratica dell’identità, dell’altro e della relazione (e quindi del significato del giuridico nella vita): nel primo si sottolinea l’estraneità della relazione e l’estraneità dell’altro e di conseguenza l’insignificanza e la valenza alienante eteronoma e inautentica del giuridico, nel secondo si esalta,

⁵² G. FORNERO, *L’esistenzialismo come atmosfera culturale e filosofica*, in *Le filosofie del Novecento*, cit., 631-632. Cfr., anche per una ricostruzione storica, tra i tanti, N. ABBAGNANO, *Scritti esistenzialisti*, Torino, Utet, 1988, 503, per il quale è esistenzialismo ogni filosofia che si concepisca ed eserciti come analisi dell’esistenza, e P. PRINI, *Storia dell’esistenzialismo*, Roma, Studium, 1989.

⁵³ G. FORNERO, *L’esistenzialismo come atmosfera culturale e filosofica*, cit., 638 ss., che aggiunge, «quanto si è detto spiega perché l’esistenzialismo, nel momento stesso in cui si collega a Kierkegaard, prenda le distanze da tutte quelle filosofie, non solo ottocentesche, ma anche novecentesche che: a) misconoscono la finitudine esistenziale. Identificando l’uomo con una qualche realtà assoluta (l’Io, l’Idea, la Natura ecc.); b) risolvono la singolarità dell’individuo in un processo impersonale o totalizzante (lo Spirito, la dialettica della Storia ecc.) nel cui ambito il problema del singolo cessa di avere importanza; c) ignorano le situazioni-limite dell’esistenza (la nascita, il dolore, la morte ecc.) e gli stati d’animo che le accompagnano (la paura, l’angoscia ecc.); d) usano la categoria della necessità come strumento interpretativo privilegiato, non rendendosi conto che l’unica categoria adeguata per descrivere l’esistenza è la *possibilità*; e) negano l’iniziativa e la scelta, riducendo l’esistenza a un momento necessario dello Spirito o a un veicolo altrettanto necessario di impulsi e di strutture; f) manifestano una concezione ottimistica del reale fondata sulla credenza nell’ordine perfetto del mondo e nel progresso infallibile della Storia, concepita, quest’ultima, come una linea ascendente di passaggi obbligati, mettenti capo a un risultato finale (la libertà, il comunismo ecc.) garantito da forze immanenti o trascendenti (l’Idea, la Provvidenza, la Dialettica, l’Evoluzione ecc.)».

⁵⁴ 13 G. CAPOGRASSI, *Pensieri a Giulia*, cit., nr. 1104. Cfr. E. OPOCHER, *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*, cit. 36 ss., per il quale le maggiori assonanze esistenzialistiche sono con gli esistenzialisti francesi che attraverso Pascal e Agostino aprono l’esistenza alla speranza riscoprendo, come Capograssi, Dio.

invece, la strutturale coesistenzialità dell'esistenza e la centralità del diritto come una delle modalità della coesistenza stessa⁵⁵.

Emblematico di questo approccio esistenzialistico in senso lato, il suo intenso e appassionato, dicotomico e continuo dialogo con Leopardi, definito come «pallido, disperato amante di Dio», che «morì per aver troppo amato Dio e per non averlo trovato». E ancora: «Soltanto quando gli uomini sanno ritrovare Iddio, solo allora questa sequela di albe e di crepuscoli, di sole e di stelle, di nascita e di morte che chiamiamo vita, acquista un senso, prende una fisionomia, diventa una cosa degna di essere vissuta. Un nostro grande spirito, un grande poeta infelice, che è andato tutta la vita ramingando alla questua di Dio, e non l'ha trovato, ed è morto di disperazione e nella disperazione, chiedeva alla luna che cosa facesse in cielo, e poi chiedeva a sé stesso che cosa facesse sulla terra, e concludeva con disperata tristezza che a chi nasce è funesto il dì natale. Il povero, grande Leopardi, che sapeva tutte le cose e tutte le scienze, tutta la poesia e tutta la filosofia, ignorava la scienza povera e infinita della Verità»⁵⁶.

Con tutte queste precauzioni si può avvinare Capograssi all'esistenzialismo in un senso molto generico soprattutto tenendo conto che «se ci proiettiamo in anni lontani, in cui ancora non era di moda, è giusto dire che l'antitesi di Capograssi a Croce è in nome dell'esistente contro lo storicismo»⁵⁷.

Alla fine, se proprio si vuole trovare una categoria nella quale meglio inquadrare, e sintetizzare, il suo pensiero, non resta che attenersi alle sue parole, e quindi parlerei di un realismo cristiano coerentemente sostenuto già dai primi saggi importanti; un realismo inteso come fenomenologia del presente, per dirla con Tessoro, come ricerca del concreto, dell'individuo nella vita quotidiana, come osservazione della realtà, come raccolta e descrizione dei fatti.

5. *La pedagogia della crisi: oltre il nichilismo*

Il diritto occupa, lo abbiamo accennato, un posto centrale nell'etica capograssiana. Il diritto non inteso positivisticamente o formalisticamente come un assetto insieme di norme e di istituti, ma come espressione della vita, come esperienza. Capograssi, come Rosmini, vede nel diritto l'uomo, la sua azione e, quindi, con Vico, la storia. La giuridicità, o meglio, l'esperienza giuridica, acquista, infatti, in Capograssi il significato di segno e di sintomo dello stato dell'umanità, la prova che l'individuo esiste e resiste⁵⁸. Ma, soprattutto, l'esperienza giuridica è la preparazione dell'esperienza morale, «sono la stessa esperienza etica, l'una richiama l'altra»⁵⁹; entrambe,

⁵⁵ T. SERRA, *Quid ius?*, cit., 154-155. Cfr. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza*, cit. e P. SAVARESE, *Il diritto nella relazione*, Torino, Giappichelli, 2000.

⁵⁶ G. CAPOGRASSI, *Pensieri a Giulia*, cit., rispettivamente nr. 513, 462, 49. Cfr. M. D'ADDIO, *Capograssi e Leopardi*, in *Due convegni*, cit.

⁵⁷ A. DEL NOCE, *L'autorità come valore costitutivo del mondo umano*, cit., p. 559. Sul problema dello storicismo e dello storicismo in Capograssi, cfr. F. TESSITORE ...

⁵⁸ 7 Cfr. G. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, in *Incertezze sull'individuo*, cit., 119.

⁵⁹ G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, cit., 45-46: «Lo Stato e il diritto mi ricordano che sono qualche altra cosa, oltre a quello che voglio essere [...] C'è qualche cosa che è più profonda di me. Sono uomo. Vale a dire, sono tutti i fini e tutti gli

esperienza giuridica ed esperienza morale, contribuiscono a dare il senso della sua filosofia pratica che è quello di un «esorcismo metafisico» contro la presenza del Male, che indica la morte spirituale e la perdita dell'identità dell'agente: la filosofia del diritto diventa la difesa dell'azione, della vita dell'individuo che agisce⁶⁰.

Questi temi troveranno occasione di riflessione in nuova prospettiva con l'emergere della catastrofe.

Capograssi è, infatti, il filosofo che meglio di altri ha descritto la crisi del secolo passato e del mondo contemporaneo, le tragedie e le miserie dei totalitarismi, ma che ha saputo anche individuare dei segni di speranza indicando all'individuo la necessità di essere se stesso, di non lasciarsi massificare e omologare, di preservare la propria personalità e dispiegare le proprie potenzialità di umanità, per evitare il pericolo, sempre latente del resto, della scissione tra individuo e individualità che impedisce il perseguimento della personalità e lascia, come vedremo, l'individuo in balia e nella disponibilità dei detentori del potere, che lo piegano ai propri fini, col rischio che l'uomo diventi «superfluo» secondo l'ammonimento sempre attuale espresso da Hannah Arendt⁶¹.

Inevitabile, quindi, il confronto col nichilismo e con il nichilismo giuridico di conseguenza, un confronto sempre presente nel pensiero capograssiano ma che assume toni più intensi «dopo la catastrofe».

Ci sono due momenti che segnano un primo e un dopo nel suo pensiero. Il primo, con una cesura davvero radicale, è quello dell'amore per Giulia e della riscoperta di Dio, come abbiamo visto, e che rappresenta del resto la sua prima reazione al nichilismo. Il secondo momento, in questo caso non in rottura con la sua precedente riflessione, ma come occasione per orientarla verso la sua piena maturazione e compiutezza e di proiettarla nel futuro, è dato dalla percezione, prima, e dalla constatazione, poi, della catastrofe. In questa prospettiva assume ancor più rilievo il suo confronto/scontro con Nietzsche e con le ragioni del nichilismo europeo. Ma inevitabilmente tutta la sua etica assume un tono decisamente diverso rispetto alla riflessione precedente⁶².

interessi che fanno umana la vita [...] Non c'è nessun lavoro intellettuale da fare, nessuna ricerca. C'è soltanto da resistere alle profonde tendenze che tenderebbero a gettarsi, e a fermare le correnti della vita, o nel piacevole o nell'utile o in uno degli altri fini costitutivi dell'umanità della vita e a subordinare tutti gli altri fini a quest'uno; e quindi, riportata l'anima nel proprio dominio, nel dominio di sé stessa, lasciarsi vivere secondo le inclinazioni della volontà, che vuole appunto vivere la vita nella totalità e nell'ordine dei suoi interessi e dei suoi fini umani. Perciò la morale è virtù e libertà [...] L'esperienza morale è proprio l'esperienza nella quale l'uomo vive nella pace della sua natura totalmente spiegata in tutte le sue forze e le sue direzioni.

⁶⁰ Cfr. V. FROSINI, *Capograssi: la struttura dell'esperienza giuridica*, cit., 593.

⁶¹ Sul pensiero della Arendt, anche per coglierne interessanti nessi con la filosofia capograssiana, cfr. T. SERRA, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, Torino, Giappichelli, 1997. Sarebbe interessante approfondire i tratti di tangenza tra questi due pensatori, non classificabili in determinate scuole o correnti, sui temi del totalitarismo, della condizione umana e dell'agire.

⁶² Lo ha notato, con riferimento alla *Introduzione alla vita etica*, E. OPOCHER, *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*, cit., 47, per il quale la nuova concezione etica capograssiana è «molto più concreta e puntuale di quella precedente. Le pagine sull'aurora dell'azione, sullo stato come guerra, sul diritto come egoismo, sull'esperienza morale come ripugnanza e sulla società come oppressione, sono profonde novità che in buona parte discendono dalle sue nuove meditazioni. Mentre tutta l'ultima parte non è che una commossa risposta all'angoscia dell'individuo contemporaneo immerso in un contesto storico che minaccia di distruggerlo».

Questa fase del suo pensiero è aperta da un saggio del 1942, *Il significato dello Stato contemporaneo*, dove la registrazione della crisi in atto con la percezione della imminente catastrofe è in sintonia con la profezia di Nietzsche: «tuttavia vi era qualche osservatore che vedeva la fragilità di quella solidità e in mezzo a quella pace viveva come in una prossima certezza di catastrofe. Uno dei più chiaroveggenti è stato Nietzsche, che è uno di quelli a cui bisogna guardare per rendersi conto della storia interiore dei nostri tempi. Ora Nietzsche vide in questo mondo così apparentemente pieno niente altro che il vuoto, la mancanza, la totale assenza di cose credute e sperate, anzi la certezza che non c'è nessun valore e in definitiva che la vita non ha valore. Con quella sua sensibilità non si sa se di malato o di angelo Nietzsche vede il segreto nihilismo delle forze della storia e della cultura europea e prevede ed invoca la catastrofe»⁶³.

Il nichilismo, così come tematizzato da Nietzsche⁶⁴, come pensiero del nulla, come venir meno della verità, dell'unità, del fine, del valore, della risposta al perché, spiega la catastrofe, spiega

⁶³ G. CAPOGRASSI, *Il significato dello stato contemporaneo*, ora in *La vita etica*, cit., 1215-1216. Cfr. anche *Ambiguità del diritto contemporaneo*, in *La vita etica*, cit., 571: «Solo qua e là dei poeti sentivano e testimoniavano il dolore nascosto sotto l'ordine di quella vita e solo un pallido mattoide sentì, come egli stesso disse, l'astrazione di quella vita e predisse un avvenire terribilmente concreto. Il quale è avvenuto, e ha fatto capire a noi posteri, che la crisi di quel mondo era proprio la mancanza di crisi». Cfr. B. ROMANO, *Scienza giuridica senza giurista. Il nichilismo perfetto*, Torino, Giappichelli, 2006 e *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico. Postumanesimo Noia Globalizzazione*, Torino, Giappichelli, 2004, 41, per il quale «nella condizione contemporanea, la profezia filosofica di Nietzsche trova [...] un pieno compimento nel procedere tecno-scientifico», e il postumanesimo «registra l'affermazione della figura di uomo annunciata da Nietzsche nel trapasso verso il super-uomo, l'oltre-uomo, svelatosi il post-uomo, esito della pienezza del nichilismo, finora solo annunciato in profezie filosofiche ed oggi concretizzato e vissuto nella spiegazione scientifica dell'uomo» (36). Nella condizione attuale, qualificata da un processo di globalizzazione legato al convincimento che l'uomo sia «una entità spiegabile scientificamente», «si raggiunge così la pienezza del nichilismo giuridico [...] che senza differenze ontologiche accomuna l'uomo e il non-umano nell'ibridazione del biologico e del macchinale [...] L'uomo viene configurato come post-uomo, entità omogenea alle cose ed ai viventi non umani, che non istituiscono il diritto, non esercitano la terzietà del giudizio giuridico e certo non sono giudicati secondo norme istituite dal terzo legislatore» (11). Quindi la principale conseguenza è il venir meno del nesso tra diritto e libertà dell'uomo.

⁶⁴ A livello introduttivo, F. VOLPI, *Il nichilismo giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2009 e V. POSSENTI, *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012. Per i necessari approfondimenti, la trilogia (pubblicata da Armando Editore) di V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione* (2004), *Il realismo e la fine della filosofia moderna* (2016), *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna* (2019); K. LÖWITH, *Il nichilismo europeo. Considerazioni sugli antefatti spirituali della guerra europea*, Roma-Bari, Laterza, 1999 e, naturalmente, M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003. Sul 'problema' della interpretazione di Nietzsche, cfr. J.P. FAYE, *Il vero Nietzsche. Guerra alla guerra*, il melangolo, 1998. Sono tante le pagine nicciane di Capograssi da dove emerge l'attenzione per un filosofo non facile da maneggiare in quel tempo. Capograssi ne riconosce la grandezza e l'importanza anche per la filosofia giuridica oltre alla acutezza profetica nel cogliere la catastrofe. Resta naturalmente la siderale distanza tra una concezione del nichilismo che, attraverso l'annuncio della 'morte di Dio', sostiene la fine della metafisica occidentale e quella di chi, come Capograssi, riscopre la fecondità di quella metafisica anche se allora (come oggi) lacerata dal nichilismo nelle sue varie forme. Per rappresentare questa distanza mi sembra significativo ricordare le due diverse letture del tema della compassione. In Nietzsche la compassione, così come elaborata dall'etica cristiana, non è altro che la negazione della vita poiché essa «ostacola in grande misura la legge dell'evoluzione, che è la legge della selezione» e quindi «la compassione è la pratica del nichilismo» (F.W. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, Sant'Angelo di Romagna, Rusconi, 2010, 7-8). Per Capograssi, invece, proprio il venir meno o l'abolizione del sentimento cristiano della compassione è indizio per cogliere il nichilismo che ha generato la catastrofe: «rare volte ha accaduto che l'uomo sia stato posto alla mercé dell'altro uomo così completamente in esperienze così razionalmente organizzate ad hoc. In questa posizione di dominio assoluto dell'uomo sull'uomo, senza timore di nessuna forza umana (sparito il timore di Dio, che solo poteva trattenerne la creatura scatenata nella sua feroce voluttà di sangue), l'uomo ha freddamente trattato la tortura, il dolore, l'agonia dell'altro uomo come un'impresa industriale [...] Bisogna forse concludere che la compassione non è nella storia dell'animo umano un punto di partenza ma un punto di arrivo. Arrivare alla compassione è insomma, per lo meno in germe, arrivare alla carità: cioè al culmine della vita morale, in cui, bisogna dire di fronte alle terribili esperienze attuali, l'umanità misteriosamente supera sé stessa» (G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, cit., 491). Tutto ciò perché Capograssi è ben consapevole del significato profondo della compassione ai fini della costruzione del rapporto umano, emblematicamente e universalmente rappresentato da Lucia e dall'Innominato: «il rapporto di oppresso e oppressore, di schiavo e di padrone, è veramente la nascita del rapporto umano; non in quanto tale (in quanto tale è la negazione del rapporto umano), ma solo in quanto nasce la pietà nell'uno e

come è stato possibile considerare l'uomo un essere disponibile, malleabile, addomesticabile, annientabile, e spiega pure come è stato possibile che lo Stato e il diritto siano degenerati a strumenti di morte dopo che l'individuo nel corso della storia li ha concepiti invece per tutelare la sua vita. Il nichilismo giuridico è diretta conseguenza del nichilismo filosofico, e, giustamente, non è possibile «trattare compiutamente del nichilismo se non ci si interroga su quello giuridico», come non è possibile per il giurista «illustrare il nichilismo nel suo campo se non si cerca di elaborare una posizione complessiva sulla sua matrice e genesi»⁶⁵. Nichilismo giuridico è la constatazione del diritto ridotto alla pura forza, è l'affermazione del più rigido positivismo, dell'esclusivo e totale dominio della volontà umana che produce le norme dal nulla (e che nel nulla possono essere ricacciate)⁶⁶.

È stato sostenuto da diversi autori che la filosofia capograssiana rappresenti oggi una risposta al nichilismo e che Capograssi ci sia in qualche modo contemporaneo⁶⁷; è stato sostenuto che egli, attraversando le ragioni del nichilismo, ne arrivi al superamento compiendo un percorso che da Nietzsche riporta ad Hegel, un percorso cioè «non da Hegel a Nietzsche, per dirla alla Löwith, non secondo il piano inclinato della deriva della modernità che culminerebbe con Hegel, per poi giungere al nichilismo attraverso Schopenhauer, Marx, Nietzsche e Heidegger e gli irrazionalismi dei diversi colori»⁶⁸. In altri termini, secondo questa tesi, grazie al suo mai dimenticato idealismo, almeno sottoforma del metodo della dialettica hegeliana⁶⁹, Capograssi ha potuto attraversare il nichilismo superandolo.

nell'altro dei poveri protagonisti del povero dramma». Pietà che sorge solo con l'invocazione di Dio (e cioè col contrapporre alla forza dell'oppressore un'altra forza) che genera una pretesa di misericordia che crea il rapporto umano (G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, in *Opere*, III, cit., 164-165). Sulla cosiddetta “dialettica schiavo-padrone”, discutendo le tesi di Hegel e Kojève, è ritornato, poco prima di morire, R. BODEI, *Dominio e sottomissione, Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, Bologna, il Mulino, 2019, 175 ss., a cui si rinvia per le opportune puntualizzazioni teoriche.

⁶⁵ V. POSSENTI, *Il nichilismo giuridico*, cit., 14. Per questo autore «il nichilismo giuridico è un affare della tarda modernità e della postmodernità, quando il razionalismo moderno si è rovesciato in sfiducia nella ragione: in tal modo il soggetto si è trovato a non avere più una sua terraferma su cui posare i piedi. Quella stessa ragione che riteneva di poter trovare il fondamento di tutto, di illuminare con la sua luce l'intero, ora indietreggia e si limita all'indifferenza verso il significato e la ricerca del vero» (10).

⁶⁶ N. IRTI, *Nichilismo giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2004, 7. Il giurista marsicano, come è noto, ha riflettuto a lungo sul nichilismo giuridico. Da ricordare, tutti editi da Laterza, *Il salvagente della forma* (2007), *Diritto senza verità* (2011) a cui ha fatto seguito, *L'uso giuridico della natura* (2013), dove ha sviluppato anche i temi emersi nel suo ormai celebre dialogo con Emanuele Severino (*Dialogo su diritto e tecnica*, del 2001).

⁶⁷ G. MARINO, *Analisi azione diritto uomo comune*, cit., 155.

⁶⁸ A. LUONGO, *Capograssi e la critica del nichilismo europeo. Da Nietzsche a Hegel*, Torino, Giappichelli, 2013, 12. Questo autore ricorda, a tal proposito e da altro punto di vista, la posizione di Bruno Montanari, allievo di Cotta, che misura la distanza tra Capograssi e il suo maestro proprio facendo riferimento a questo mai sopito idealismo. In definitiva, Capograssi non si sarebbe liberato fino in fondo del modello dialettico e «la conseguenza è tale per cui l'indipendenza dell'individuo dallo Stato e il radicamento del diritto nell'esperienza esistenziale dell'individuo finiscono per avere rilievo filosofico e giuridico come momenti di un processo dialettico il cui esito riconciliativo è nel primato dell'ordinamento giuridico (o, anche, della loro possibile pluralità) che attribuisce significato sociale e comune all'individuo come soggetto di diritto» (B. MONTANARI, ‘Soggetto umano-soggetto giuridico’. *Il diritto nella prospettiva ontologico-esistenziale di Sergio Cotta*, in *Teoria e Critica della Regolazione sociale*, Quaderno 1, *Il senso del diritto. Ricordando Sergio Cotta*, Università di Catania, 2008). Per un altro allievo di Cotta, F. D'AGOSTINO, *La filosofia del diritto in Italia negli ultimi settanta anni*, cit., la distanza tra i due filosofi è data dal fatto che in Capograssi non si compie il passaggio alla dimensione ontologica per ancorare la dimensione giuridica e quindi la sua resta una antropologia originale ma “etera” nelle sue configurazioni dottrinali.

⁶⁹ A. LUONGO, *Capograssi e la critica del nichilismo europeo*, cit. Ma ricordo di contro la tesi di I. MANCINI, *Suicidio e preghiera (teologia del paradosso in Giuseppe Capograssi)*, in *Due convegni*, cit., p. 943, secondo cui «nessuno ha recitato più di lui il *de profundis*

Naturalmente è pienamente da condividere la tesi che la filosofia capograssiana rappresenti, ancora oggi, una delle risposte più efficaci al nichilismo ma, mi sembra, che Capograssi segua un percorso diverso, tutto interno a quel pensiero cattolico a cui facevo riferimento nelle pagine precedenti. È l'apertura verso la speranza, verso l'infinito, verso Dio e sul piano giuridico verso la dimensione rosminiana del diritto come persona a far uscire dal nichilismo. Per questo assumono rilievo centrale i saggi scritti dopo il 1942 e in particolare il fondamentale *Il diritto dopo la catastrofe* del 1948 (ed è un vero peccato che Capograssi non abbia potuto completare quella risistemazione della sua filosofia del diritto a cui stava lavorando negli ultimi tempi, come invece era avvenuto sul piano della morale e della politica⁷⁰). Questa nuova prospettiva aiuta a superare alcune obiezioni sul suo tentativo di superare il nichilismo, in particolare penso alla ricostruzione critica fatta da Natalino Irti.⁷¹

Ma seguiamo il discorso capograssiano.

Come è stata possibile la catastrofe? Alla radice della crisi c'è per Capograssi l'affermazione di una particolare e falsa concezione dell'umanità secondo la quale essa «non ha valore per sé: l'individuo non è (più) un essere intelligente e morale che ha una legge e una sua verità: non è che un astratto paradigma di forze, un'astratta capacità di obbedienza, una forza puramente passiva»⁷², che ha valore solo se e in quanto funzionale ad uno scopo prefissato e imposto dal gruppo dominante. Un individuo, insomma, privato della sua individualità e diventato un essere di cui avere la piena disponibilità.

Corollario drammaticamente dirompente di questa tesi è la convinzione che non tutti gli uomini sono uguali con buona pace del secolare travaglio con cui si stava cercando di affermare la verità cristiana secondo la quale, invece, «ogni uomo è uomo». Da qui alle conseguenze che ci hanno fatto capire la portata della catastrofe il passo è breve: chi non partecipa allo scopo è un *quid facti* dannoso da sopprimere; l'individuo può essere plasmato in quanto essere disponibile soprattutto perché il processo di disindividualizzazione si compie non facendogli vivere la vita che vuole e non facendolo pensare in modo autonomo; si dà vita ad «un mondo sociale di secondo grado» per questi individui la cui umanità è ridotta a passività; si crea quindi una nuova morale che mette da parte il vecchio precetto di non fare male all'altro e, con conseguenze che si proiettano ai nostri giorni⁷³, ci si avvale di una tecnica che ha sviluppato sempre più la sua sofisticata potenza distruttiva diventando strumento di dominio, verso gli uomini e verso la natura. E proprio l'alleanza tra scienza e tecnica, che conduce in realtà alla consacrazione della

per la dialettica [...] che gli pare una riconciliazione solo a parole e per nozioni, mentre a lui preme di salvare l'azione e la sua vitalità».

⁷⁰ E. OPOCHER, *Giuseppe Capograssi filosofo del nostro tempo*, cit.

⁷¹ N. IRTI, *Il nichilismo giuridico*, cit., 109, per il quale la formula esperienza giuridica contiene inganni e leggerezze e Capograssi non riesce a superare il nichilismo ma ne rimane inevitabilmente legato: «Capograssi fa confluire unità totalità razionalità dell'esperienza, chi vuole un'individua e concreta azione vuole insieme il tutto. La volontà è sempre volontà del tutto [...] la volontà totale è rivelatrice, non già di una verità eterna, ma di un assetto storico: il valore si risolve nella forza di società e *sumum*, di sovranità e proprietà [...] La mistica interiorizzazione della volontà legislativa nella volontà individuale, che così impara il valore del proprio volere, si denuda, e si scopre obbedienza, soggiacere di una ad altra volontà. L'appello alla esperienza giuridica serve soltanto a nobilitare una forza della volontà, a nascondere come volontà ed a rappresentarla come verità».

⁷² G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, cit., 483.

⁷³ M. SIRIMARCO, *Percorsi di filosofia della crisi ecologica*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2012.

supremazia della tecnica, è la conseguenza dell'affermazione della «rivoluzione del nichilismo» che fa della tecnica non uno strumento di progresso ma di dominio.

Ma come è stato possibile che questa falda idea si sia potuta annidare, quasi «banalmente»⁷⁴, in così tanti uomini? È stato possibile perché «qualche cosa manca nella vita e nell'animo di molti nostri contemporanei per cui, in questo stato di carenza, è stato possibile l'introdursi e il diventare valida nell'azione e nella pratica, di una tale idea dell'uomo, che nega l'uomo [...] il punto centrale della crisi è una carenza, ma in questo appunto consiste il male, in un venir meno del positivo della vita, e quindi in un rimanere la vita fondata sul vuoto [...] e con tutto il mondo dell'essere, è colato a picco Dio che lo creava lo ordinava gli dava le sue leggi e il destino e lo garentiva»⁷⁵.

In questo vuoto ha potuto agire lo Stato, o meglio i gruppi che se ne sono impossessati utilizzandolo come mezzo e che hanno perseguito i loro fini utilizzando come strumento il diritto, diventato pertanto mezzo del mezzo. Lo Stato, perdendo il suo ruolo di *moderamen* contro la deriva assolutistica del potere, ha trovato questo vuoto e «si è insediato in esso: ha trovato l'individuo disoccupato e l'ha occupato attirandolo nella sua azione ma soprattutto [...] esso si è accorto che questo nihilismo della coscienza moderna portava il nihilismo della vita sociale, questo vuoto si traduceva in un vuoto sociale, nella società come vuoto, nella quale il vincolo sociale era cessato»⁷⁶. E quindi interviene un fatto nuovo rispetto al mondo moderno che Capograssi vede come uno dei tratti essenziale dello Stato contemporaneo e cioè lo Stato si pone come creatore del mondo sociale sostituendosi alle libere determinazioni dell'individuo: «lo Stato anteriore lasciava fare, nel senso che supponeva la società, supponeva la costruzione della realtà sociale misteriosamente elaborata nel segreto e nell'inconscio dell'esperienza concreta, lo Stato contemporaneo riprendendo l'opera proprio alle origini, pretende di scoprire le origini, di sorprendere il mistero delle fonti [...] si impianta nel mezzo del mondo concreto come intelligenza e volontà e disegna i piani della Storia».⁷⁷ Ma, diventato strumento di quelle forze, lo Stato perde la sua essenza e diventa mero strumento, puro apparato coattivo, mera esteriorità: «nell'atto stesso dell'esaltarlo, del porlo come assoluto di fronte all'individuo, le forze storiche hanno ridotto lo Stato a puro apparato coattivo, cioè lo hanno rilevato per quello che è, quando nessuna legge di verità lega gli uomini: gruppi di uomini che cercano di piegare ai loro disegni gli altri uomini»⁷⁸.

⁷⁴ G. CAPOGRASSI, *Significato dello stato contemporaneo*, cit., 1228: «nulla di più orribile della 'banalizzazione' che ha subito l'individuo moderno, perduto nei futili sogni del benessere e dell'aspra ascesi del guadagno o della superbia di che crede di aver creato il mondo».

⁷⁵ G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, cit., 493. E questo vuoto va riportato a un fatto che Nietzsche, «profeta della catastrofe», aveva previsto: «da rivolta dell'istinto, dell'incoscienza, dell'oscuro, dell'immaturo, del violento contro tutte le cose opposte a queste, si può dire contro la ragione il pensiero lo spirito la moralità. Entrato l'uomo nella sfera dell'istinto, dell'oscuro tendere, del torbido aspirare, tutto quello che è pensiero idea fede nell'invisibile, destino e valori fondamentali della vita e quindi Dio, sono caduti. E al loro posto sono subentrate forze naturali o pseudo-forze naturali assolutizzate o deificate» (494). Prima tra tutte la razza ...

⁷⁶ G. CAPOGRASSI, *Il significato dello Stato contemporaneo*, cit., 1216. Sulla idea dello Stato come *moderamen* cfr. G. CAPOGRASSI, *Considerazioni sullo Stato*, in *La vita etica*, cit.

⁷⁷ G. CAPOGRASSI, *Il significato dello Stato contemporaneo*, cit., 1217-1218.

⁷⁸ G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, cit., 498.

E il diritto? Che ne è del diritto nella crisi? Perché l'ordinamento, pensato per essere la difesa della vita, non è stato in grado di arginare la catastrofe? Lo abbiamo accennato, il diritto diventa mezzo del mezzo, «e qualunque scopo che un gruppo dominante impone alla vita diventa diritto [...] Il diritto è proprio la politica della forza [...] non è più nulla per sé, non ha per sé nessuna legge, nessun contenuto, nessuna verità. Il diritto è lo scopo che vince nella storia. Il diritto è la forza»⁷⁹.

Questo snaturamento del diritto rispetto alla sua originalità è iscritto, costitutivamente, in un falso principio che caratterizza il diritto moderno, cioè che esso sia fondato sulla volontà dello Stato sovrano. Falso principio che ha dimostrato la sua carica dirompente quando lo Stato non si è posto più come rappresentante della società ma ha preteso di essere il creatore del mondo sociale. E le idee di sovranità, di libertà, di legge e di esperienza giuridica ne sono uscite radicalmente trasformate. La sovranità è stata concepita sempre più come sovranità assoluta; la libertà intesa solo come l'esiguo spazio che la legge statale lasciava alla autonomia dell'individuo e delle formazioni sociali; la legge giuridica ridotta a volontà onnipotente e onnipresente di coloro che detengono lo Stato, e tutta la esperienza giuridica è diventata terreno delle invenzioni della politica perdendo ogni legame «con i principi e i fini costitutivi della coscienza e del mondo umano della storia»; ecco perché «la vera crisi è che la vita è senza ordinamento giuridico, e l'ordinamento giuridico è senza vita»⁸⁰. Ecco, appunto, il nichilismo giuridico se con nichilismo giuridico si intende una concezione del diritto che riconduce l'essenza della giuridicità alla forza con la sola garanzia della forma, del salvagente della forma per dirla con Irti.

Per uscire dal nichilismo non c'è altra via che «reintegrare nell'ordine giuridico la vita umana il tutto il suo effettivo contenuto», come ha cercato di fare la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, riscoprire il nesso tra diritto e libertà che non è altro che «il principio di lasciare che la vita si svolga secondo la profonda verità del suo destino» per permettere all'individuo «di adeguare perfettamente e rendere attuale l'umanità potenziale ed implicita che è nella sua vita».

E in questa visione, il faro è naturalmente Rosmini con la sua affermazione che la persona, cioè l'individuo nella pienezza della sua individualità, è il diritto. E mi sembra che Rosmini sia sempre più presente in questo itinerario dell'ultimo Capograssi anche e soprattutto rispetto alla intenzione accennata di rivedere, in una sorta di descrizione o topologia, la sua filosofia dell'esperienza giuridica «dopo la catastrofe» e di fronte alla dimensione del potere politico e del potere della tecnica. Negli *Appunti sull'esperienza giuridica*, scritto incompleto e poco studiato, ma straordinariamente importante, nella prospettiva indicata, la visione del giuridico di Rosmini è alla base della idea sulla intrinseca connessione del diritto con l'economia e la morale e di quella definizione del diritto come «ordinamento universale perché affermazione universale di giustizia»

⁷⁹ G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, cit., 499-500.

⁸⁰ G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, cit., 503 ss.: «quando lo Stato, rigettati da sé questi fini e questi valori, ha preso e posto effettivamente la sua pura e nuda volontà, il suo assoluto arbitrio come diritto, come il diritto, l'ordine giuridico ha perso ogni fondamento; è apparsa l'inconsistenza di questo ordinamento giuridico fondato sopra un puro fatto. Cfr. altri due fondamentali saggi di G. CAPOGRASSI, *Impressioni su Kelsen tradotto* (1952) e *L'ambiguità del diritto contemporaneo* (1953), in *La vita etica*, cit.

(da qui anche la sua attenzione crescente per il tema dei diritti dell'uomo⁸¹) perché solo quando l'individuo è visto nel suo rapporto con l'assoluto il diritto «diventa la persona stessa cioè questa attività dell'individuo diretta all'assoluto, illuminata dalla verità, chiamata alla felicità, in relazione di partecipazione e di amore con tutto l'essere e quindi tale che diventa inviolabile la sua attività, inviolabile ogni rapporto che lo lega alle cose, inviolabile la sua attività diretta al suo destino»⁸².

6. Capograssi nostro contemporaneo

Ma i pericoli per l'individuo non sono cessati, la crisi è ancora in atto, in forme e modalità diverse e Capograssi ne percepisce i sintomi in alcune pagine fortemente premonitrici dei suoi saggi della maturità, dove parla della società di massa, della invadenza della tecnica e dell'automatizzazione della vita umana, della distrazione dell'individuo rispetto ai bisogni fondamentali, della necessità per l'individuo del suo legame con la vita della terra e degli altri esseri⁸³. Ritornano in queste pagine un tema e una preoccupazione. Negli ultimi giorni della sua esistenza terrena, alcune sue pagine e diverse testimonianze, confermano come egli fosse tormentato dal tema della frivolezza e soprattutto da tutte le sue conseguenze sul piano della vita etica, a partire, ed ecco la preoccupazione, dal rischio concreto che l'individuo possa distrarsi dai bisogni essenziali, i soli che lo spingono a perseguire la sua individualità: e senza questa tendenza all'individualità l'individuo rischia di essere più facilmente preda delle più o meno nuove forme di totalitarismo⁸⁴.

⁸¹ G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e il suo significato* (1950), ora in *La vita etica*, cit.

⁸² G. CAPOGRASSI, *Appunti sull'esperienza giuridica*, in *Opere*, cit., III, 439-440. Questo recupero della filosofia rosminiana per uscire dal nichilismo, nelle diverse forme assunte nel corso del Novecento, è al centro del tentativo portato avanti con notevole sforzo teoretico da Augusto Del Noce, indubbiamente una delle figure filosoficamente più importanti nel panorama italiano del Novecento, in diversi scritti tra cui il capolavoro *Il problema dell'ateismo*, cit. Cfr. F. MERCADANTE, *Rosmini, Augusto Del Noce e la filosofia cristiana nel XXI secolo*, in *Da Cartesio a Rosmini, da Vivo a Del Noce. Saggi su Augusto Del Noce nel trentesimo anniversario della scomparsa*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 3-4/2019 (a questo doppio numero monografico si rinvia per una ricostruzione del pensiero di Del Noce ad opera dei suoi più autorevoli studiosi e allievi).

⁸³ G. CAPOGRASSI, *Agricoltura diritto e proprietà*, in *La vita etica*, cit. Su questo saggio, cfr. M. SIRIMARCO, *L'unione delle vite. Spunti capograssiani su diritto e vita*, in ID., *Percorsi di filosofia della crisi ecologica*, cit.

⁸⁴ In uno dei suoi capolavori, *Introduzione alla vita etica*, in *Opere*, III, il tema è trattato nel capitolo finale significativamente intitolato *Suicidio e preghiera* si legge: «Questi divertimenti dell'individuo, il diventare elemento di un meccanismo crudele e gigantesco, il distrarsi nelle avventure del gioco e della guerra, non sono che un resistere alla tentazione di disperare del finito, un allontanare il momento della disperazione [...] In sostanza quale è il segreto di questi sistemi se non questo, di cercare di far dimenticare all'individuo se stesso? [...] In sostanza tutto il segreto è di far cessare l'individuo di essere individualità vivente, di essere secondo la vecchissima parola, così desueta, così dimenticata e perfino così derisa, un'anima, e di farlo diventare una funzione, oppure un complesso di atti, secondo la definizione dell'individuo dato dalle filosofie moderne, le quali interpretavano perfettamente così (ma non lo sapevano!) lo spirito e il sistema dei divertimenti odierni». Se a questo, aggiungiamo con Capograssi, un sistema politico che deresponsabilizza l'individuo rispetto ai problemi del vivere comune (che è alla base della crisi delle odierne democrazie rappresentative) «il divertimento è quasi perfetto» (146). Un'emozionata, oltre che autorevole testimonianza, di questi interessi dell'ultimo Capograssi, cfr. S. SATTÀ, *op. cit.*, 427: «Giunto alla fine si accorse che questi [eguaglianza, amicizia, speranza] erano i bisogni dell'individuo serio, mentre esiste anche l'uomo frivolo e ha i suoi non meno fondamentali bisogni. Subito gli apparve l'urgenza di studiare con assoluta serietà questi bisogni, e fedele al suo metodo si tuffò nella contemplazione della vita frivole, si mise ad ascoltare alla radio i reso-conti delle partite di calcio, si fece portare le riviste a rotocalco, interrogò coloro che vivevano nel mondo, e poiché la frivolezza non è solo in queste cose, ma anche nelle opere apparentemente serie che si presentano come opere di scienza, si mise ad analizzare queste opere».

Al di là delle implicazioni teoretiche lucidamente toccate in quanto parte di quella visione nichilistica a cui abbiamo accennato (e che meriterebbero ben altro spazio di trattazione)⁸⁵, Capograssi, vichianamente, vede in questi segni un vero grande rischio che si possa ripetere nella storia l'affermazione di quelle false idee dell'umanità e della vita che procedono proprio dal privare l'individuo della sua individualità.

Il vero rischio per l'individuo è la passività, l'inerzia, la non partecipazione. Il vero rischio è che da protagonista della storia e del mondo l'individuo si trasformi in un suo ospite; un ospite marginalizzato, automatizzato e robotizzato, asservito ad un potere che si costituisce sempre più lontano dalla realtà esistente concentrando tutta la sua forza nel creare un consenso senza controllo da parte dei cittadini. L'uso acritico della tecnologia, il diffondersi della virtualità e l'affermarsi di una globalizzazione senza globalismo nascondono, infatti alcuni grandi pericoli: il rischio del dissolvimento della vita nell'apparenza della vita, della riduzione all'immagine e dell'allontanamento dalla realtà⁸⁶.

Una simile condizione dell'uomo contemporaneo comporta conseguenze dirompenti sul piano della politica, intesa come la intendeva Hannah Arendt, che non a caso guarda alla *polis* greca, come luogo di incontro, di confronto, di partecipazione. Le conseguenze sono la progressiva spoliticizzazione e de-responsabilizzazione del cittadino verso la sfera pubblica, la degenerazione degli istituti rappresentativi, il venir meno della reciprocità democratica che deve caratterizzare il corretto rapporto fra governati e governanti⁸⁷. La conseguenza è la politica abbandonata alla sola logica del potere «che non vede altro che questo, e perciò fa suoi mezzi non solo gli individui, sopprimendoli come ostacoli, ma principi idee verità che vuota di ogni valore e riduce a pure immagini verbali»⁸⁸.

Capograssi era consapevole di molti di queste tematiche che sono oggi al centro della riflessione giuridica e politica: «Il pericolo è che invece di prendere la via lunga di portare

⁸⁵ Questa società dei divertimenti maschera uno degli aspetti più drammatici (e folli), oltre che filosoficamente più complessi, del nichilismo così come magistralmente enunciato da Nietzsche nella teoria dell'eterno ritorno, visto infatti come la forma più estrema di nichilismo. E cioè questa società poggia sull'idea che la vita del tempo sia l'unica realtà e «poiché è unica è essa stessa eterna» con le drammatiche (e insostenibili per dirla con Milan Kundera) conseguenze che Capograssi coglie in una delle sue pagine più belle su Nietzsche: «Tutto è già stato e sarà ancora come è già stato. Qui la disperazione diventa l'essenza stessa delle cose, poiché tutto si risolve qui in un movimento essenzialmente inutile, che non porta a nulla, che non finisce mai di muoversi e di essere inutile. E allora accade l'inevitabile, per questo individuo che ha visto lucidamente l'essenza della vita. L'individuo si adegua all'universo che ha scoperto. Questo universo come un folle si muove in un automatismo infinito ed inconcludente, e l'individuo assume la stessa forma dell'universo. E Nietzsche ci dà con tutto sé stesso, con il santo sacrificio di sé stesso, l'esempio dell'individuo eroicamente coerente con la coscienza, che ha del suo destino e del destino universale della vita. La sua pazzia, prima di essere una malattia, è la profonda soluzione che dà con tutto sé stesso, con la sua vita stessa al problema della vita. Si andava cercando questo eterno nel tempo, e si ottiene. Come la vita universale si muove in un continuo moto di distruzioni e di rifacimenti che saranno distrutti, che è tutta la sua sete e tutto il suo fine, così la vita individuale si converte nell'almanaccare del folle, nel ritornare perenne del maniaco sulla stessa idea, che è come la vita sorda e soffocata della pianta» (G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, cit., 152). Follia, diversa dalla sana follia del cristianesimo, e suicidio, dunque, in luogo della via della preghiera (e di Cristo) la sola che conduce alla pienezza della vita etica.

⁸⁶ M. SIRIMARCO, *Ancora su apocalittici ed integrati: ovvero tra Hermes e Narciso*, in ID. (a cura di), *Informatica diritto e filosofia*, Roma, Aracne, 2007.

⁸⁷ Cfr. T. SERRA, *La democrazia redenta. Il cammino senza fine della democrazia*, Giappichelli, Torino, 2001, che ha dedicato tanti lavori a questi temi come ho ricostruito e discusso nel mio, *Democrazia e tecnologia (nella filosofia giuridica e politica di Teresa Serra)*, in G. SORGI - P. SAVARESE (a cura di), *Filosofia politica e diritto: questioni di confine. Scritti in onore di Teresa Serra*, Milano, Franco Angeli, 2017.

⁸⁸ G. CAPOGRASSI, *Considerazioni sullo Stato*, in *Opere*, III, cit., 346.

l'esperienza così automatica com'è ad arricchire la vita spontanea ed intangibile dell'individuo [...] si voglia portare l'individuo alla vita automatica dell'esperienza, renderlo omogeneo all'automatismo dell'esperienza organizzata; si voglia invece di umanizzare l'esperienza, automatizzare l'individuo [...] sopprimere, rendere impossibili, spegnere le profonde vocazioni umane dell'individuo, quelle che hanno dato vita a tutte le invenzioni e alla sfere concrete della vita storica, dall'economia alla religione, che sono quelle che ne fanno un essere intelligente morale e libero, fonte di tutte le novità le scoperte e le imprevedibili creazioni della storia»⁸⁹.

La via da seguire per l'individuo è quella di vivere la vita pazientemente e secondo le idee che fanno l'umanità della vita secondo quel modello universalizzato da Renzo Tramaglino, contrapposto al dottor Faust (che pretendendo di portare in termini assoluti la vita relativa è costretto a scendere a patti con demonio) o al 'superuomo' di Nietzsche (come il solo capace di sopportare il pensiero terribile dell'eterno ritorno e che supera l'uomo tradizionale nella prospettiva della trasvalutazione di tutti i valori).

Il protagonista della storia resta sempre, e la catastrofe lo conferma nella sua paradossalità, l'individuo. L'individuo comune, anonimo, statistico, perduto nella folla dei nostri tempi, ha un nome, è Renzo Tramaglino, «l'uomo ateoretico, che non conosce altro che il suo povero sogno di fondare una famiglia, e invece di chiedere aiuto al demonio lotta col demonio invoca contro di lui l'aiuto degli uomini e con parole che gli uomini non capiscono l'aiuto di Dio, e resta fedele alla sua vocazione e ottiene che tutta la storia si muova ad aiutarlo in questa opera che crea il mondo umano della storia»⁹⁰.

Capograssi era altresì consapevole, ed anche questo lo rende nostro contemporaneo, che, a differenza di tanti odierni cantori di sciagure, la crisi, pedagogicamente intesa, contiene anche elementi di speranza: «è necessario avere la follia o la stoltezza di essere persuasi, che ognuno di noi può e perciò deve trasformare il mondo; che ognuno di noi, che uno qualunque di noi può, se riesce a salvare l'umanità in sé stesso, a realizzare pienamente l'umanità in sé, a vincere veramente il male, a credere veramente in Dio, può salvare la storia; salverà la storia. La vecchia Europa, in quella parte donchisciottesca di essa, che costituisce veramente la sua grandezza, non è stata altro che questa follia [...] manteniamoci fedeli a questa follia»⁹¹.

⁸⁹ C. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, cit., 118.

⁹⁰ G. CAPOGRASSI, *Significato dello Stato contemporaneo*, cit., 1225-1226. Per una riflessione sulle presenze manzoniane in Capograssi, cfr. S. ACCARDO, *Capograssi e Manzoni*, Milano, Giuffrè, 1993. E i *Promessi sposi* lo accompagneranno negli ultimi suoi giorni di vita.

⁹¹ G. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, cit., p. 121 e, sulla incredibile follia della religione cristiana, il capitolo *Suicidio e preghiera*, in *Introduzione alla vita etica*, cit., 131 ss. Cfr. V. FROSINI, *Un dialogo con Capograssi*, in ID., *Saggi su Kelsen e Capograssi*, Milano, Giuffrè, 1988, che ricorda alcuni frammenti di una delle sue ultime conversazioni con il grande maestro un'altra delle sue straordinarie suggestioni letterarie: «Don Chisciotte è ritenuto folle, ma la sua è una santa follia, perché è proprio la follia dei santi; è, cioè, la credenza nell'ideale, la fede, la contraddizione e il paradosso della vita. Don Chisciotte è salvo perché crede; e finché crede, egli è Don Chisciotte, e non un qualunque hidalgo di provincia [...] Don Chisciotte è in realtà il vero eroe dello spirito, che porta la croce della sua unicità, che è solo con se stesso, anche se scortato da Sancho».

ABSTRACT

Questo saggio affronta alcune delle tematiche essenziali della filosofia di Giuseppe Capograssi cercando innanzitutto di chiarire la sua particolare, originale e solitaria, concezione, difficilmente inquadrabile nelle correnti di pensiero del suo tempo. Una volta tratteggiato, seppur a grandi linee, il suo realismo cristiano, o fenomenologia del presente, si discute dell'attualità della sua etica che ha saputo cogliere, nel passaggio dallo stato moderno allo stato contemporaneo, i tratti di una crisi che è ancora presente, in forme e modalità diverse. In particolare, il pensiero del grande filosofo può essere di aiuto per affrontare alcune questioni teoretiche e pratiche attuali, soprattutto sul terreno della riflessione filosofica sul diritto di fronte alle sfide lanciate dal nichilismo giuridico.

This paper addresses some fundamental issues of Giuseppe Capograssi's philosophy and tries to clarify his specific, original and solitary conception which is distinct from the schools of thought of his time. Having described his christian realism, or phenomenology of the present, albeit in broad terms, the paper discusses the modernity of his ethics which, in the transition from the modern State to the contemporary one, has captured the elements of a crisis that is still present in different forms and modalities. Particularly, the thought of the great philosopher can help to tackle some current theoretical and practical questions, especially in the field of the philosophical reflection on how the law has to face the challenge posed by the juridical nihilism.