





# **La legalità come libertà e come azione**

**Università, ricerca e impegno sociale in  
Giuseppe Acocella**

*a cura di*

Paolo Palumbo

Editoriale Scientifica

Napoli

Volume pubblicato con il contributo dell'Università Giustino Fortunato

*Tutti i diritti sono riservati*

© 2024 Editoriale Scientifica srl  
Via San Biagio dei Librai 39  
80138 Napoli  
[www.editorialescientifica.com](http://www.editorialescientifica.com)  
[info@editorialescientifica.com](mailto:info@editorialescientifica.com)

ISBN 979-12-5976-988-6

## INDICE

<i>Introduzione</i> di GIANNI LOCATELLI	1
<i>La cultura e la conoscenza per la salvaguardia della democrazia nell'era cognitive war</i> VINCENZO LOIA	3
<i>L'esempio di Giuseppe Acocella: umanità, rispetto e professionalità</i> PAOLO PALUMBO	15
<i>Il diritto come azione in Giuseppe Acocella</i> FULVIO TESSITORE	17
<i>Sull'opera di Giuseppe Acocella. La vastità di un pensiero e la pluralità delle sue forme</i> CARMINE DE ANGELIS	19
<i>Dal Dio di Vico al Dio di Pascal: continuità o frattura? Una lettura 'esistenzialista' di Capograssi</i> VINCENZO RAPONE	25
<i>Civiltà digitale e conoscenza socio-giuridica: quali sfide per la normatività</i> GIACOMO DI GENNARO	77
<i>Facoltà di Scienze politiche e il Liber amicorum</i> CARMELA CAPOLUPO	89

<i>La fondazione dell'Osservatorio sulla Legalità</i> ANTONIO IODICE	97
<i>Dieci anni dei "Materiali per una cultura della legalità" (2014-2023). Ricordi e riflessioni a margine</i> PAOLO DE NARDIS	103
<i>La collana Agonalis</i> MARIO DE DOMINICIS	121
Bibliografia degli Scritti (1973-2023) di Giuseppe Acocella	129

*Dal Dio di Vico al Dio di Pascal:  
continuità o frattura?  
Una lettura 'esistenzialista' di Capograssi*

VINCENZO RAPONE\*

1. *Giuseppe Capograssi filosofo del diritto*

L'inesausto lavoro di ricerca, di riflessione e di studio di Giuseppe Acocella<sup>1</sup>, pur investendo diverse figure e momenti della vita

\* Associato di Filosofia del diritto nell'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

<sup>1</sup> Giuseppe Acocella, filosofo morale e giurista, studioso delle dottrine politiche e del movimento sindacale, ha dedicato una congrua parte del suo inesausto lavoro di ricerca alla figura di Giuseppe Capograssi. A quest'autore, in particolare, sono dedicati: *Scienza del diritto e diritto naturale in Giuseppe Capograssi*, Napoli 1973; *L'esperienza etica come difesa dal male*, in AA. VV., *La filosofia dell'esperienza comune in Giuseppe Capograssi*, Napoli 1976, pp. 289-327; *Capograssi e l'insegnamento di Silvio Spaventa*, in AA. VV., *L'individuo, lo Stato, la storia. Convegno di studi su Giuseppe Capograssi*, (Roma, 8-10 maggio 1986), Milano 1990, pp. 199-222; *L'insegnamento di Capograssi. La disperata speranza: finitudine e mondo storico*, in AA. VV., *L'opera di Pietro Piovani*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1991, pp. 589-619; *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, Napoli 1992; *La scienza e la vita. Lo storicismo problematico di Giuseppe Capograssi*, in AA. VV., *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Milano 1997, pp. 540-556; *Il problema dello Stato dal corporativismo al costituzionalismo nel pensiero di Giuseppe Capograssi*, in «Sviluppo economico», Atti del convegno: *Economisti giuristi meridionalisti dallo Stato corporativo all'Assemblea Costituente* (Salerno, 4-5 ottobre 2001), vol. 6, nn. 1-2, gennaio-agosto 2002, pp. 95-111; *Attualità del pensiero di Giuseppe Capograssi: i diritti contro il diritto?* in: *La sapienza quotidiana nel pensiero di Giuseppe Capograssi*, a cura di G. De Biase, in «Itinerari». 1-2, 2009, pp. 223-235; *Etica, diritto, democrazia. La grande trasformazione*, Bologna 2010; *Giuseppe Capograssi e Norberto Bobbio: un confronto su Kelsen*, in AA. VV., *Norberto Bobbio: filosofo del diritto, filosofo della politica, storico del pensiero politico*, a cura di M. Griffo, Ogliastro Cilento 2019, pp. 11-29; *Il Marx di Capograssi*, in *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, a cura di C. Tuozzolo, Roma 2020, pp. 141-161; *Attualità di Giuseppe Capograssi. Una filosofia politica per i tempi nuovi*, Milano 2021.

politica e della storia istituzionale, italiana e non solo, trova in Capograssi<sup>2</sup> una figura di riferimento, essenziale nella sua formazione

<sup>2</sup> Giuseppe Capograssi è stato un importante giurista e filosofo morale italiano (Sulmona 1889 – Roma 1956). È stato professore, dal 1933, di filosofia del diritto a Sassari, Macerata, Padova, Napoli, Roma; dal dicembre 1955 è giudice della Corte Costituzionale. Si è occupato, oltre che dei problemi dell'esperienza giuridica e dello Stato (*Analisi dell'esperienza giuridica*, 1934; *Il problema della scienza del diritto*, 1937), di problemi di etica e di gnoseologia ispirandosi a Blondel e a Rosmini (*Analisi dell'esperienza comune*, 1930; *Introduzione alla vita etica*, 1953). Sensibile ai problemi posti dalla filosofia europea del primo Novecento, specie francese, attratto dalla problematica della filosofia dell'azione, si è formato attraverso la riflessione su Agostino e Vico, traendo dal secondo le intuizioni fondamentali della sua autonoma costruzione speculativa. Il suo storicismo, infatti, si sostanzia nel convincimento che il mondo dell'azione, oltre le intenzioni degli intelletti 'solitari', dirige le volizioni singolari degli individui attraverso l'immanente ubbidienza alle idee umane. Fra le opere maggiori *Il problema della scienza del diritto* (1937) indica i temi dominanti della sua riflessione. Postumi sono stati pubblicati *Pensieri dalle lettere* (1958), come anche la sua produzione raccolta in sei volumi di *Opere* (1959). Le *Opere* sono state raccolte in 6 voll., a cura di M. d'Addio ed E. Vidal, Milano 1959. Sono rimasti esclusi alcuni piccoli scritti, di cui cfr. le notizie date in V. Frosini in *Giuseppe Capograssi*, 1961, ai quali va aggiunta la *Nota a sentenza* della Corte di cassazione di Roma del 9 gen. 1915, in «Foro italiano», XL, 1915, 1, pp. 257-262. Inoltre: *Pensieri dalle lettere*, a cura di E. Opocher, Roma 1958. Sono stati ristampati a parte: *Il problema della scienza del diritto*, a cura di P. Piovani, Milano 1962; *Incertezze sull'individuo*, saggi a cura di S. Cotta, Milano 1969. Per un primo approccio all'opera di Giuseppe Capograssi, che non include i recenti molteplici studi di area partenopea: cfr.: A. Pagano, *L'esperienza comune*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», X, 1930, pp. 591-602; G. Perticone, *Teoria del diritto e dello Stato*, Milano 1937, pp. 172-175; G. Marchello, *La formazione ideale della scienza del diritto nell'analisi di Giuseppe Capograssi*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XVIII, 1938, pp. 446-471; R. Treves, *Empirismo e idealismo nel problema della scienza del diritto*, *ivi.*, pp. 189-201; G. Ambrosetti, *In ricordo di Giuseppe Capograssi*, ne «L'Osservatore romano», 3 giugno 1956; *Giuseppe Capograssi: senso e valore della sua testimonianza*, in «Iustitia», IX, 1956, pp. 331-349; G. Astuti, *Ricordo di un amico*, *ivi.*, pp. 97-101; F. Battaglia, *Ricordando Giuseppe Capograssi*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», X (1956), pp. 603-608; N. Bobbio, *Giuseppe Capograssi*, in «Atti della Accademia delle scienze di Torino», XCI, 1956-57, pp. 129-143; G. Bozzetti, *Ricordando Giuseppe Capograssi*, in «Rivista rosminiana», L, 1956, pp. 117-121; M. d'Addio, *Giuseppe Capograssi*, in «Annuario dell'Università di Roma», 1956-57, pp. 609-612; G. Del Vecchio, *Giuseppe Capograssi*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XXXIII, 1956, pp. 413-416; A. E. Cammarata, *Giuseppe Capograssi*, in «Temi», XI, 1956, p. 210; F. Carnelut-

di filosofo morale e di giurista, iscrivendolo, a pieno titolo, in un filone di ricerca legato alla militanza nell'ateneo partenopeo, che, a partire dallo stesso Capograssi, ha visto, quali successivi protagonisti, Pietro Piovani<sup>3</sup> e Fulvio Tessoro<sup>4</sup>.

ti, *Interpretazione di Capograssi*, Firenze 1956; A. Guzzo, *Due abruzzesi: Capograssi e Capone-Braga*, in «Filosofia», VII, 1956, pp. 584-588; G. Lombardi, *Ricordo di Giuseppe Capograssi*, in «Jus», n. s., VII, 1956, pp. 429-432; G. Marchello, *Giuseppe Capograssi*, in «Il diritto dell'economia», II, 1956, pp. 639-642; E. Opocher, *Giuseppe Capograssi*, in «Rivista di diritto civile», II, 1956, pp. 476-479; G. Peticone, *Ricordando Giuseppe Capograssi*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», VI, 1956, pp. 265-277; *In memoria di Giuseppe Capograssi* in «Studi sassaresi», XXVII, 1956, pp. 175-178; P. Piovani, *Itinerario di Giuseppe Capograssi*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XXXIII, 1956, pp. 417-438; S. Romano, *Ricordo di Capograssi*, ne «La Nazione», 1° maggio 1956; S. Satta, *Giuseppe Capograssi*, Roma 1956, e in «Studium», LII (1956), pp. 412-423; G. Semerari, *Ricordo di Giuseppe Capograssi*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XXXIII, 1956, pp. 792-794; R. Treves, *Giuseppe Capograssi*, in «Temi», XI, 1956, pp. 211-216..

<sup>3</sup> Pietro Piovani, filosofo della morale e del diritto, nasce a Napoli, il 17 ottobre 1922. Professore universitario di ruolo dal 1953, ha insegnato nelle università di Trieste, Firenze, Roma e filosofia morale nell'università di Napoli; ha diretto la *Collana di filosofia* delle edizioni Morano, fondata nel 1963 insieme con P. E. Lamanna, e la rivista *Studi vichiani*. Partito da un'interpretazione del socratismo come tentativo d'individuare una logica della vita morale (*Per una interpretazione unitaria del Critone*, Roma 1947) e da una personale rimediazione della filosofia dell'azione, Piovani ha sottoposto a critica tanto il solipsismo quanto l'attivismo, rivendicando il valore della finitezza umana: questa spinge il soggetto a socializzarsi, commisurandosi a una norma (*Normatività e società*, Napoli 1949). Il diritto è il segno della mediazione che s'instaura fra particolare e universale in quell'umano agire, onde il "volente non voluto" tende a razionalizzare la sua originaria irrazionalità (*Linee di una filosofia del diritto*, Padova 1958, 1968<sup>3</sup>; *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Milano 1963). In una sorta di ontologia deontologica e negativa, Piovani reincontra temi tipici dello storicismo critico e, lungi tanto dal formalismo quanto dall'etica materiale dei valori (*Giusnaturalismo ed etica moderna*, Bari 1961), propone una esistenzializzazione della storia insieme con una storicizzazione dell'esistenza (*Filosofia e storia delle idee*, Bari 1965; *Conoscenza storica e coscienza morale*, Napoli 1966, 1972<sup>2</sup>; *Principi di una filosofia della morale*, Napoli 1972; *Ragioni e limiti del situazionismo etico*, in *L'etica della situazione*, a cura di P. Piovani, Napoli 1974, pp. 519-51). Altre opere: *Momenti della filosofia giuridico-politica italiana*, Milano 1951; *Il significato del principio di effettività*, ivi 1953; *La teodicea sociale di Rosmini*, Padova 1957; *Elogio di Fausto Nicolini*, Napoli 1957; *Morte (e trasfigurazione?) dell'università*, Napoli 1969. Scomparso nel 1980.

<sup>4</sup> Fulvio Tessoro è uno storico della filosofia italiano (n. Napoli 1937). Docente

Filone di ricerca che – sulla base dello stesso radicamento in una città, Napoli, che ha saputo essere capitale culturale, prima che capoluogo – ha inteso tracciare le linee di uno storicismo per alcuni versi problematico, se non atipico, i cui prodromi sono stati rinvenuti nella figura di Giovanbattista Vico, e che è passato certamente per l'elaborazione dell'hegelismo di Silvio e Bertrando Spaventa, prima di pervenire in maniera compiuta alla sua elaborazione novecentesca. Dobbiamo a Frosini<sup>5</sup>, che di Capograssi è stato un profondo conoscitore, una scansione su base temporale della sua opera, che ne consente una divisione in tre tempi: il primo, è quello che corrisponde agli anni di formazione, che possono essere considerati compresi tra il 1914 al 1922: appare prevalente, in questa fase, l'interesse per lo Stato e per il problema politico: i contributi ad essa relativi sono: *Saggio sullo Stato* (1918); *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* (1921); *La nuova democrazia diretta* (1922).

L'accesso al secondo tempo della riflessione capograssiana sarebbe fornito, invece, dal saggio su Vico del 1925, sorta di introdu-

di storia della filosofia (dal 1975), senatore e deputato (2001-08), da decenni dedica i suoi studi allo storicismo e al pensiero politico. Ha dedicato scritti a V. Cuoco (*Lo storicismo di V. Cuoco*, 1965). Laureato in giurisprudenza, ha insegnato filosofia del diritto (1964), storia delle dottrine politiche (1965-75) ed è attualmente professore di storia della filosofia nell'università Federico II di Napoli, di cui è stato rettore dal 1993 al 2001. Socio corrispondente dei Lincei (1992), nazionale (2002); senatore della Repubblica (2001-06); deputato dell'Ulivo (2006-08). Tra le opere dedicate alla storia dello storicismo e del pensiero politico, si ricordano: *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt* (1965); *F. Meinecke storico delle idee* (1969); *Storicismo e pensiero politico* (1974); *Profilo dello storicismo politico* (1981); *Filosofia e storiografia* (1985); *Storiografia e storia della cultura* (1990); *Introduzione allo storicismo* (1991); *Schizzi e schegge di storiografia arabo-islamica italiana* (1995); *Introduzione a Meinecke* (1998); *Lo storicismo come filosofia dell'evento* (2001); *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo* (2002); *Storicismo e storia della cultura* (2003); *Interpretazione dello storicismo* (2006); *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo* (2007); *Stato e nazione. L'anomalia italiana* (2014); *Trittico anti-hegeliano da Dilthey a Weber. Contributo alla teoria dello storicismo* (2016); *Da Cuoco a Weber. Contributi alla storia dello storicismo* (2 voll., 2017). Gli è stato dedicato il volume *Filosofia, storia, letteratura: scritti in onore di Fulvio Tessitore* (a cura di G. Cacciatore et al., 2007).

<sup>5</sup> Cfr. V. Frosini, *Capograssi e l'ambiguità dell'esperienza etica*, in AA. VV. *La filosofia dell'esperienza comune di G. Capograssi*, Napoli 1976, p. 275.

zione alla seconda trilogia del filosofo di Sulmona, costituita da: *Analisi dell'esperienza comune* (1930); *Studi sull'esperienza giuridica* (1932); *Il problema della scienza del diritto* (1937). In questo periodo, il giusfilosofo scava nella crisi fascista e post-fascista, per giungere poi a *Il significato dello Stato contemporaneo* (1942).

Il terzo tempo, infine, avrebbe luogo a partire dal secondo dopoguerra, trovando il suo momento più significativo nella *Introduzione alla vita etica* (1953).

È nell'alveo del caleidoscopico movimento di posizioni legate alla "crisi dello Stato" d'inizio novecento che Capograssi costruisce, insieme a Santi Romano, le linee di un approccio al diritto significativamente differente tanto dalla teoria normativistica di Kelsen- (di cui il giusfilosofo è un severo critico<sup>6</sup>), che prolunga per certi versi la giuspubblicistica tedesca (Gerber, Laband, Jellinek)-, quanto dell'oggettivismo sociologico francese (Duguit, Hauriou, Renard).

Si tratta di impianti teorici, che, nella loro opposizione formale, finiscono per rispecchiarsi specularmente l'uno nell'altro<sup>7</sup>. L'opposizione tra teorie che privilegiano l'elemento soggettivo e quelle

<sup>6</sup> Su Capograssi, lettore di Hans Kelsen, cfr., G. Acocella, *Giuseppe Capograssi e Norberto Bobbio: un confronto su Kelsen*, in: AA. VV., *Norberto Bobbio: filosofo del diritto, filosofo della politica, storico del pensiero politico*, cit.

<sup>7</sup> Fulvio Tessitore chiarisce la contemporaneità storica e l'opposizione logico-assiologica delle teorie soggettivistiche e oggettivistiche in riferimento ad un'identica congerie culturale e politica, legata al bisogno di riconoscere, nella sua effettualità, la posizione dell'individuo all'interno dello Stato. Così (*Crisi e trasformazione dello Stato. Ricerche sul pensiero giuspubblicistico italiano tra otto e novecento*, Milano 1988, p. 188): «Ma proprio per tutto questo è vero anche che lo Stato si trovava in grado, nella nuova posizione di ente oggettivo personalizzato, di cedere ad una rinnovata assolutizzazione giurazionalistica. Perciò riconoscere il diritto all'individuo di fronte allo Stato significava riconoscere che accanto ed oltre lo Stato esisteva una diversa realtà, che chiedeva di affermarsi in piena autonomia; significava apprezzare il primo passo della scienza per procedere alla scoperta della realtà giuridica. In questo senso si spiega, si comprende la contemporaneità della dottrina di Jellinek con la negazione della sovranità dello Stato da parte di Duguit (la quale, si noti, non risolveva in una diversa, per quanto nuova posizione individualistica, ma in una concezione solidaristica della realtà giuridica). Per una riflessione sistematica sulla figura di Léon Duguit, mi sia consentito rimandare a: V. Rapone, *Solidarietà o Sovranità? La prospettiva giusrealista in Léon Duguit (1859-1928)*, Napoli 2020.

che considerano preminente l'ordinamento oggettivo nella teoria giuridica d'inizio '900 è complicata dall'irruzione del tema del vivente, della vita, cioè, nella sua dimensione a-razionale di negazione e resistenza ad ogni tentativo di irregimentarla logicamente e di disciplinarla normativamente, percepibile non solo nelle manifestazioni culturali e di pensiero, ma anche nella storia politica e istituzionale. Sul versante strettamente culturale – in questo senso, possiamo considerare probabilmente paradigmatica l'opera di Simmel – la prepotente affermazione del primato del vivente comporta una problematizzazione del rapporto tra vita e forme, che nella filosofia hegeliana trova una sintesi solo provvisoria, che, però, già attesta, in quanto tale, della gravità in cui si andavano ponendo i termini del problema. L'esito concettuale della filosofia di Hegel, infatti, consiste nella presa d'atto che ideale e reale, coscienza e corpo trovano una forma di mediazione, che è anche comunicazione e intellegibilità reciproca, e che non ha luogo nell'ambito del vivente: se il loro nesso è legato alla sfera del concetto, la differenza individuale resta indicibile, nonché, allo stesso titolo, incomunicabile<sup>8</sup>.

Quest'esito, che si sostanzia nella risoluzione sul versante della forma della tensione tra universale e particolare, che non è solo della filosofia hegeliana in quanto tale, ma che può essere considerato il punto di caduta dell'intera filosofia occidentale, è contraddetto, già a fine '800, dalle correnti irrazionalistiche. Tanto Schopenhauer con la sua lettura dell'opposizione irriducibile e non dialettizzabile tra mondo come volontà o come rappresentazione, quanto Kierkegaard, con la sua ripresa della decisione esistenziale e della frattura tra sfera dell'eticità e vocazione teologica, contro il primato dello spirito di sistema, quanto Nietzsche, che, a sua volta, tematizza la singolarità assoluta del corpo, contro ogni tentativo di liquidarne idealisticamente la portata, si muovono nell'ambito di una critica serrata all'hegelismo.

Resta vero, però, questo il tenore della critica di Capograssi, che

<sup>8</sup> «Perciò il pensiero moderno, l'idealismo e Hegel dovevano tornare alla vita, alla vita particolare, alla vita storica, alla vita dell'individuo», F. Tessitore, *Capograssi e il collettivismo dell'azione: i contatti ideali con Vico, Hegel, Proudhon e Marx*, in: *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, cit., p. 363.

tanto nell'idealismo hegeliano, quanto nell'irrazionalismo che gli si oppone, l'individualità concreta, l'io stesso, sono ridotti a puro epifenomeno di una realtà onnicomprensiva, che lo assorbe e lo ingloba. Da questo punto di vista, spirito hegeliano e volontà schopenhaueriana non differiscono: in queste filosofie, osserva il giusfilosofo: «Tutto quello che di individuale ha l'individuo non è essenziale né alla vita né alla vita umana, il vero essenziale dell'individuo è quello che non è l'individuo, è quello che lo supera. In modo che la vita dell'individuo, se possono usarsi queste parole che date le premesse sarebbero contraddittorie, deve essere una perenne soppressione di sé stesso»<sup>9</sup>.

Sulla base della considerazione che il soggetto filosofico-giuridico moderno dopo la sintesi hegeliana si ritrova scisso, la riflessione di Capograssi costituisce una rilettura e un tentativo di mediazione tra le correnti dominanti del suo tempo: nei primi anni del secolo scorso si assiste infatti ad un proliferare di indirizzi di pensiero che tentano un'elaborazione dell'irriducibile della singolarità, già al centro delle riflessioni dell'irrazionalismo filosofico, ripresa su diversi versanti: vitalismo, pragmatismo, contingentismo, modernismo, filosofia dell'azione, testimoniano dello sforzo di conferire forma all'irriducibile del vivente, espunto dalla, per molti versi grandiosa, sintesi hegeliana. La tematizzazione diltheyana della nozione di 'vissuto' è da considerarsi, in questo senso, tra le più significative testimonianze dello spirito dei decenni del primo '900, costituendo il fulcro della distinzione, rilevante talora rispetto all'oggetto, talaltra rispetto al metodo, tra scienze della natura (*Naturwissenschaften*) e scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*), tra approcci di tipo 'nomotetico' o 'ideografico', elaborazione in cui giocano un ruolo essenziale storicismo, neokantismo e fenomenologia. Possiamo, in questo senso, considerare paradigmatica e sintomatica l'elaborazione nella nozione, fenomenologica, di intenzionalità, nella concettualizzazione che ne dà Husserl: questo quadro filosofico, infatti, verte per intero, intorno ad una ricucitura dello strappo tra materia e forma, e, conseguentemente, tra idealismo e

<sup>9</sup> G. Capograssi, *L'analisi dell'esperienza comune* (1930), in *Opere*, Milano 1959, vol. II, pp. 7-8.

materialismo, che simbolizza, però, quello, ancor più radicale, perché interno alla coscienza, tra soggetto e oggetto.

Questa frattura, che si traduce nel senso dell'opposizione tra io e mondo e dell'impossibilità di ricondurre l'esperire individuale ad un senso compiuto, per cui soggettivismo solipsistico e oggettivismo positivistico sembrano gli esiti di un'identica incapacità di comprendere il reale nel suo movimento costitutivo e nella sua regolazione normativa, però, è anche il riflesso di una situazione storico-politica e istituzionale: la razionalità liberale, e con essa la borghesia quale classe universale, lungi dal validare le pretese di sovranità atemporale, di superiorità rispetto alla contingenza con la quale si erano potute affermare, si dimostrano vacillanti di fronte al sorgere di nuove realtà, portato dell'industrialismo. Il conflitto sociale, le rivendicazioni delle classi lavoratrici, il loro bisogno di emancipazione, l'affermazione di nuove realtà associative, mettono seriamente in crisi il modello liberale, centrato sul primato del rapporto proprietario, così come le pretese della borghesia nel costruirsi quale classe universale, cui corrisponde l'erezione della cittadinanza ad unico *medium* di mediazione tra interessi che, invece, nella società, appaiono sempre più stratificati. La dialettica conflittuale tra gli interessi è tale che con difficoltà trovano un minimo comune denominatore. Né si tratta di una dinamica limitata al quadro socio-economico: la costruzione giuridico-politica dello Stato liberale, i concetti di sovranità, di persona (fisica e giuridica), e, quindi, di personalità dello Stato, di diritto individuale, di diritto soggettivo, di legge come espressione della volontà generale, "verbo perfetto di Dio", nonché la costruzione, prima codicistica e poi esegetica del diritto privato, l'edificazione storicistica delle pandette, non si rivelano in grado di tradurre concettualmente e regolare normativamente il fenomeno associativo. La traduzione concettuale di un'astratta logica giuridica non riesce a comprendere la costituzione e la normazione del collettivo. Collettivo che, espunto dalla teoria politica liberale, rivela, ad un certo punto, una spiccata propensione a costituire sé stesso in una forma compiutamente normativa, entrando in competizione proprio con lo Stato, cui finisce col contendere espressamente il primato della definizione stessa di diritto.

Gli orientamenti teorici legati alla cosiddetta *École scientifique*, al pari delle formazioni legate alla ripresa giurisprudenziale del “diritto libero”, fanno fatica a smarcarsi dall’insieme di quelle correnti che vedono nel pieno sviluppo dell’industrialismo i germi di un’inevitabile “estinzione dello Stato”, che si sarebbe realizzata a favore di una compiuta autoregolazione della sfera economico-sociale, cui il movimento corporativo non è estraneo, che avrebbe realizzato una sorta di hegeliana “fine della storia”, colta però sul versante empirico: è il reale che assume, in quanto tale, forma razionale, costituendo la sfera economico-sociale in senso politico<sup>10</sup>.

Il contributo di Santi Romano, consacrato al tema della “crisi dello Stato”<sup>11</sup>, costituisce, in questo senso, l’indelebile testimo-

<sup>10</sup> Per Santi Romano, il ‘campione’ di quest’approccio è Proudhon, autore per altri versi caro anche a Capograssi, per motivi però inerenti a questioni di metodo, legati all’anticoncettualismo dell’intellettuale transalpino. Infatti (*Lo Stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale*, Milano 1969, pp. 16-17): «Senonché, se giova rilevare i punti in cui il vario movimento corporativo tende a coincidere, sarebbe assolutamente inesatto il non differenziare il movimento medesimo in due distinte correnti: ambedue sono alimentate, come già ebbe a notarsi, da fattori economici, ma l’una li accentua e li esagera oltre ogni misura e ne trae estreme conseguenze; l’altra invece si appoggia ad un sano idealismo e non dimentica che altri elementi oltre quelli economici, determinano e consolidano ogni conquista dell’umanità. La prima di tali correnti, è, com’è naturale, la più semplice, anzi la più semplicistica e, nella sua logica, non bada al precetto *cave a consequentiariis*. È, in altri termini, la concezione del «diritto economico» del Proudhon, che si sovrappone a quello politico, su cui rivendica una specie di primogenitura, che sarebbe stata inavvertita solo per effetto di un’illusione storica».

<sup>11</sup> Capograssi si sofferma a lungo sulle pagine romaniere, dedicate alla nozione di ordinamento; cfr., *Note sulla molteplicità degli ordinamenti giuridici*, in «Studi sassaresi», 1936, ora in *Opere*, cit., vol. IV. Per Santi Romano, il rapporto conflittuale tra Stato e fenomeni associativi si pone nei seguenti termini (*ivi*, p. 15): «Il diritto pubblico moderno dunque non domina, ma è dominato da un movimento sociale, al quale si viene stentatamente adattando, e che intanto si governa con leggi proprie. E mentre gli scrittori politici si abbandonano secondo i diversi temperamenti alle visioni o alle discussioni critiche; mentre si domanda se si verifica una specie di ricorso storico alle corporazioni medioevali; mentre si dubita se i moderni sindacati faranno divampare la lotta sociale e si questiona sulle loro possibili conseguenze circa l’energia del carattere individuale, il funzionamento dei pubblici poteri, l’avvenire del collettivismo e l’evoluzione in genere del mondo economico, le organizzazioni delle varie classi si moltiplicano in modo prodigio-

nianza dello sforzo per il cui tramite la scienza giuridica ha tentato di costruire quadri teorici volti al conferimento di una cornice istituzionale all'irruzione del fenomeno associazionistico nella società liberale, irruzione che è anche nell'ordine del pulsionale, cifra, a sua volta, dell'affacciarsi sulla scena della storia di masse, sorde, anonime, impersonali. In questo senso, possiamo considerare l'affermazione politica del totalitarismo nazi-fascista, con le necessarie specificazioni, una conseguenza dell'insieme di questi fenomeni, nonché un tentativo di organizzarne e disciplinarne le dinamiche conflittuali.

È questo il clima culturale nel quale Capograssi si forma: il giovane studioso si laurea, infatti, nel novembre del 1911, con una tesi, discussa con Vittorio Emanuele Orlando, *Lo Stato e la sua storia. Saggio sul realismo nel diritto pubblico*, che prende le mosse da un saggio di Ugo Forti<sup>12</sup>, di qualche anno anteriore, a sua volta dedicato alle tendenze realiste in materia di diritto pubblico, con particolare riferimento alla figura di Léon Duguit, che di quest'orientamento è in quegli stessi anni un importante esponente, se non il campione. Nel 1932, al termine di un contrastato *iter* accademico, contrastato anche per la sua scarsa affinità con il neo-idealismo di fatto monopolisticamente dominante nell'accademia, è nella terna dei vincitori di un concorso a cattedra di filosofia del diritto, ottenendo di essere chiamato presso l'Università di Sassari, che lascerà nel 1935 per Macerata, dove è anche Rettore. Subito dopo, sono gli atenei di Padova, Napoli, dal 1940, e infine, Roma, dal 1950, a vederlo docente di questa importante materia.

Supportati dalle riflessioni di Giuseppe Acocella, contenute in *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, si intende, in questa sede,

so». Per Fulvio Tessitore (*Crisi e trasformazione dello Stato. Ricerche sul pensiero giuspubblicistico italiano tra otto e novecento*, Milano 1988, p. 191): «Per tal via il problema dello *Stato di diritto* assumeva, nella riflessione del Romano, una dimensione nuova, capace di innovare, fino alla negazione, il problema stesso. Questo lavoro si svolse attraverso una minuta evoluzione, che si accompagnò, qua e là, con il lavoro di rinnovamento che delle antiche formulazioni della scienza, che impegnava, negli stessi anni, l'Orlando».

<sup>12</sup> Il riferimento è al saggio di Ugo Forti, *Il realismo nel diritto pubblico*, Camerino 1903.

evidenziare come, nel pensiero del giusfilosofo di Sulmona, emerga nella terza fase del suo pensiero una posizione che in una qualche misura ridimensiona la sfera etica, al punto da ritenerla non definitiva, non conclusiva, evidenziando però le conseguenze di tale posizione nell'economia generale del suo discorso. L'emergere di una posizione di questo tipo impone infatti, nell'*après coup*, una rilettura di importanti temi della riflessione di Capograssi, così come di ogni altro autore, del quale troppo spesso e con facilità si predica aprioristicamente l'unità, sulla base del primato preconcepito della personalità, considerata *una*, sull'opera.

Questa unità, ci chiediamo, è intrinseca all'oggetto della ricerca, o, invece, è un'affermazione di principio, una ricostruzione compiuta *a posteriori* dalla critica<sup>13</sup>?

## 2. Il soggetto filosofico-giuridico della modernità al vaglio della critica

È bene sottolineare sin da subito come una certa sensazione di vaghezza, che a tratti la lettura di Capograssi evoca nel lettore, sia generata dalla circostanza che, da autentico intellettuale e da profondo cattolico, il giusfilosofo ha proprie mire, che coincidono solo fino ad un certo punto con il campo del quale si occupa. A complicare la questione, vi è la modalità assolutamente realistica, che ne caratterizza la costruzione argomentativa, di cui i più attenti tra i suoi lettori non hanno mancato di rilevare la modalità: i dati vengono presentati con grande libertà, senza che siano dedotti da alcuno schema logico preconstituito. Formatosi nella temperie idealistica, nei confronti della quale mantiene una certa distanza, nemico del formalismo post-kantiano e neo-kantiano, così come di ogni acritica deduzione dell'essere dal pensiero, il filosofo di Sulmona evita con grande attenzione di forzare i fatti in schemi costruiti logicamente, o aprioristicamente dedotti, al punto che può aleggiare, sebbene

<sup>13</sup> Cfr., sul punto, le riflessioni assai stimolanti contenute in Michel Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?* (1969), trad. it., *Che cos'è un autore?*, in *Scritti Letterari*, Milano 1984, pp. 1-21.

per un istante, il dubbio che ci si confronti con un «sottile alogismo»<sup>14</sup>.

Circostanza condivisibile, anche se non del tutto sostenibile, soprattutto alla luce di una valutazione complessiva del percorso di ricerca di uno degli intellettuali italiani più originali del secolo scorso: resta il fatto, però, che, in Capograssi, come in Vico, il piano della ricostruzione immanente del piano discorsivo va considerato in rapporto al suo disporsi rispetto alla sfera del trascendente, solo rispetto alla quale acquista una sua intellegibilità. Con tutte le cautele del caso, diremo allora che, in prima istanza, la riflessione di Capograssi ruota essenzialmente su un asse da considerarsi portante e che è costituito dal tema dell'azione, il cui soggetto è identificato ne «l'uomo comune»<sup>15</sup>, sul cui tronco si innervano, in maniera logi-

<sup>14</sup> Fulvio Tessitore fornisce nei seguenti termini un'attenta disamina dello stile di scrittura di Capograssi (*Prefazione a «Incertezze sull'individuo»*, in Giuseppe Capograssi, *La vita etica*, a cura di F. Mercadante, Milano 2008, p. 456): «La puntigliosa raccolta e descrizione dei fatti, quasi con l'intenzione esclusiva di essere un amanuense, di farsi raccogliatore e conservatore dell'archivio dei fatti, deliberatamente mettendo da canto l'interpretazione dei fatti, come se fosse possibile per qualcuno – e in specie per un filosofo come Capograssi – raccogliere i fatti, descrivere i fatti senza interpretarli, senza cercarne e scorgerne il significato. Ed infatti proprio questa impossibilità, contrastata dall'intenzione continua di non uscire dalla conoscenza fenomenologica dei fatti, rivela la profonda teoreticità del discorso capograssiano, che parla di diritto ma invero affronta il significato e il valore della realtà, la realtà della vita del singolo e della comunità, la razionalità della realtà e i limiti di essa, contrastata, appunto, dalla forza arazionale dei fatti almeno nel senso che ciò che va cercato è la ragione dei fatti e non la razionalità della realtà, così da evitare il rischio di trascorrere dall'individuazione dell'eventuale razionalità della realtà all'identificazione tra realtà e razionalità. In tal senso anche questa filosofia ultima di Capograssi – che pur si era nutrito di idealismo, sempre originalmente avvicinato – rivela ancora una volta e perfeziona nelle pagine supreme la sua dimensione antidealistica in quanto è rifiuto (o rottura?) del nesso tra pensiero ed essere tipicamente idealistico, fino al punto da poter essere considerato come sostenitore di un sottile alogismo, il che non credo possa dirsi».

<sup>15</sup> Da non confondersi con l'«uomo qualunque», che ispirò, in quegli stessi anni, un partito nazional-populista, il noto *Fronte dell'uomo qualunque*, fondato nel 1944 dal commediografo e giornalista Guglielmo Giannini, tra i cui pochi meriti vi è quello di aver anticipato una tendenza nazional-populista che sarebbe esplosa con la definitiva crisi del tradizionale sistema dei partiti. Comune è l'uomo

camente successiva, riflessioni in tema di scienza giuridica, diritto, evoluzione dei sistemi normativi, autorità e Stato.

Come in parte anticipato, la stessa riflessione sull'azione vive, nel suo dispiegarsi nel corso dell'opera di Capograssi, di significative variazioni, che Acocella ha l'indubitabile merito di porre in evidenza sulla scia della ricostruzione del rapporto tra Capograssi e lo storicismo che Tessitore<sup>16</sup> restituisce alla platea degli studiosi e dei lettori di questo importante filosofo. È possibile, in questo modo, un avanzamento e una più chiara lettura retroattiva di alcuni momenti della riflessione di questo intellettuale così significativo, su cui, a parere di chi scrive, la critica – meritevolmente assorbita da un lavoro di ricostruzione spesso esegetica del suo pensiero, lavoro per lo più mosso da acribia filologica – non si è soffermata sempre con sufficiente dovizia, presa nella spirale dell'idealizzante edificazione di una figura di così alto profilo morale quale quella di Capograssi.

Più in generale, la problematica dell'«azione dell'uomo comune», di importanza dirimente nell'economia complessiva della sua opera, si iscrive in una disamina della modernità intesa come fenomeno filosofico-giuridico e nella sua critica: le tre fasi del suo pensiero, di cui, con così tanta precisione, Frosini ci dà la scansione, si iscrivono, infatti, per intero nella cornice di un serrato confronto con il pensiero moderno. Il tenore di questa critica si mantiene costante nel corso di tutta la riflessione capograssiana, accompagnan-

“senza nome vichiano”, che non per questo anonimo, la cui declinazione in contesti determinati è stata talvolta fonte di gravi equivoci. Il suo idealtipo, ad esempio, non può essere assolutamente avvicinato, come pure è stato fatto, al protagonista del dramma eduardiano *Il sindaco del rione sanità*. Con buona pace di Giovanni Marino (*Il diritto nel teatro di Eduardo. Note di lettura*, Napoli 2015), l'attività di Antonio Barracano, protagonista del dramma sopra citato, è tutto, tranne che l'incarnazione di ciò che Capograssi intende per “azione comune”: si tratta di un avvicinamento dettato da una semplice suggestione, privo però di qualsivoglia fondamento critico.

<sup>16</sup> Cfr., F. Tessitore, *Capograssi nello storicismo*, in *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Roma 2000, pp. 267- 311. Sullo stesso tema, cfr. F. Bianco, *Storicismo e filosofia dell'esperienza comune*, in AA. VV., *La filosofia dell'esperienza comune di G. Capograssi*, cit., pp. 191-231.

done le analisi dalla diagnosi del rapporto tra Stato e comunità internazionale alla fine del primo conflitto mondiale, fino all'avvento delle democrazie di massa, successivo alla fine del secondo conflitto, passando per l'avvento dei regimi totalitari di stampo nazifascista.

Profondamente cattolico, il giusfilosofo di Sulmona iscrive la sua riflessione nell'ambito della costruzione teorica moderna, distanziandosi dal fronte che riproponeva la metafisica tomista e il giusnaturalismo metafisico quale rimedio ai mali della secolarizzazione, del primato dello Stato e della relativa primazia del positivismo scienziato sul diritto di natura.

Il filosofo di Sulmona dispiega le sue analisi sul filo di una critica della modernità, che avrebbe elevato allo *zenith* lo statuto del soggetto, ma che finisce, questa la sua diagnosi, per essere elevato al rango di Dio stesso nell'idealismo – e, ancor di più, nell'attualismo gentiliano, che dell'idealismo è la deriva soggettivistica – dimenticando come, già in Descartes, il *cogito ergo sum* non significhi identificazione perfetta tra essere e pensiero.

Bisogna considerare infatti quest'identificazione solo tendenziale, essendo logicamente posteriore all'assunzione del primato dell'onnipotenza divina, che si sostanzia nella teoria della creazione continua delle verità eterne da parte di Dio stesso: al contrario del Dio di Tommaso, il Dio di Descartes partecipa direttamente alla costituzione del mondo, e potrebbe, se lo volesse, sconvolgere ciò che nel senso comune è dato per scontato. Una certa deriva teorica, di matrice idealistica, avrebbe elevato il soggetto moderno allo *zenith*, rendendolo integralmente creatore del reale, depurandolo in maniera fittizia da ogni residuo empirico, costituendo la sua volontà in senso trascendentale, nell'ambito di un dispositivo concettuale di cui lo Stato, inteso come persona giuridica, è parte integrante.

Capograssi recepisce a fondo il senso della critica antiformalistica<sup>17</sup>, in virtù della quale Stato e individuo, nella costruzione politica

<sup>17</sup> Sono frequenti i suoi riferimenti a Gaston Morin, *La révolte des faits contre le Code. Les atteintes à la souveraineté des individus. Les formes actuelles de la vie économique: les groupements. Esquisse d'une structure nouvelle des forces collectives*, Paris 1920. Per Paolo Grossi, quello di Morin è un "fortunato e assai inte-

liberale, – per come sono teoricamente fondati, sull’asse Rousseau-Kant-Hegel<sup>18</sup> – sono coessenziali alla costruzione formalistica, esito del soggettivismo moderno, che nega la sua costitutiva apertura al trascendente, risolvendosi in senso formale, finendo per questo col costituire, in senso squisitamente controfattuale la sfera normativa alla stregua di un semplice fatto. L’assunzione formalistica della volontà della maggioranza quale necessaria espressione della volontà generale, l’acritica assunzione dell’universalità all’interno della costruzione concettuale dell’imperativo categorico in Kant, l’identificazione tendenziale tra fatto e valore, sono l’effetto di processi di immanentizzazione, il cui esito è la traduzione senza resto del fatto in diritto. Essendo il prodotto di un’unica logica, individualistica, rispecchiandosi l’uno nell’altro, cittadino e Stato sono l’effetto del medesimo dispositivo concettuale: per questo, i diritti dell’uomo e del cittadino non sono strutturalmente in grado di limitare l’onnipotenza dello Stato: allora, non solo non si limitano a vicenda, ma il formalismo che ne sostiene la costruzione finisce per costituire la base della riduzione dell’esperienza giuridica a semplice e puro fatto, fine a sé stesso.

Per quanto le posizioni teoriche del filosofo di Sulmona si prestino a qualche rilievo – non si riconosce la complessa dialettica che si situa tra diritto sociale e diritti sociali, in virtù della quale questi ultimi costituiscono la negazione del potere normativo del sociale, sancendo piuttosto il primato della sfera politico-statuale; non si coglie la misura, in virtù della quale tanto nell’hegelo-marxismo, quanto nelle teorie istituzionalistiche di stampo oggettivistico la componente autoritativa della norma e della sfera normativa colta nel suo insieme tenda ad evacuare a favore di una concezione intrinsecamente relazionale, talora semplicemente funzionale alla regolazione empirica di rapporti determinati, è questo il caso del positivismo sociologico, del solidarismo giuridico e degli autori che vi

ressante libriccino”; cfr., P. Grossi, *Pagina introduttiva (ripensare Gény)*, in «Quaderni fiorentini», XX (1991), p. 27.

<sup>18</sup> Cfr., L. Duguit, *The Law and the State: French and German doctrines* (1917), trad. it., *Il diritto e lo Stato. La dottrina francese e quella tedesca*, a cura e con un *Saggio introduttivo* di V. Rapone, Soveria Mannelli 2012.

fanno riferimento –, la sua lettura dello “stato delle cose”, al termine del secondo conflitto mondiale, è del tutto condivisibile.

Capograssi coglie innanzitutto come il processo, di natura intrinsecamente conflittuale, che vede schierati su versanti opposti l’universalismo borghese della legge e la rivendicazione del primato degli interessi di classe, variamente definiti in sede teorica e altrettanto variamente composti in sede politica, abbia avuto come effetto la fagocitazione della società stessa.

Nella sua analisi, la seconda guerra mondiale, in quanto tale, cioè in quanto mondiale, avrebbe non certo inaugurato, ma portato allo *zenith*, una determinata declinazione della sfera dell’universale che si era già affermata. Progressivamente, si è declinata l’universalità quale generalità, asintoticamente estesa all’infinito: la massificazione della società, oggetto della sua critica, in questo senso, avrebbe anticipato ciò che, oggi, chiamiamo globalizzazione.

All’interno dello Stato, questo processo implica tanto il massiccio ingresso delle masse nella dialettica politica, quanto l’identificazione della volontà generale con la volontà della maggioranza, di cui il suffragio universale è il correlato. Da un certo punto in poi, la determinazione dell’universale intrinseco alla volizione politico-statuale non è più un fattore qualitativo, ma quantitativo: si tratta, semplicemente, di una generalità sociologica che asintoticamente è identificata all’universale. L’universale della volizione statuaria rimane dunque piegato sulla generalità delle istanze sociali, e la legge, piuttosto che riguardare e disciplinare la cittadinanza, luogo per alcuni ideologico di mediazione di interessi contrapposti, diventa solo regolazione degli interessi di classi di soggetti, interessi parziali, vertenti su oggetti determinati, strutturati in virtù di pretese di natura economica e sociale. Inglobata la società civile dello Stato, quest’ultimo è chiamato a farsi carico di una serie di istanze di natura sociale, con il risultato che l’autonomia e la legittimità della sfera politica sono profondamente turbate.

Se Capograssi, nel corso della sua riflessione, attribuisce la più chiaroveggente attenzione alla dimensione del vivente, considerato rispetto alla sua capacità di regolarsi normativamente, trovando in sé le ragioni teoriche di questo processo di qualificazione – pensiamo ai momenti del riconoscimento dei diritti individuali, ma anche

alla sua considerazione allargata della nozione di ordinamento giuridico, che in una certa sintonia con Santi Romano, considera a prescindere dalla positivista identificazione tra diritto e Stato, la stessa congruente attenzione ai fenomeni dell'antiformalismo giuridico d'oltralpe, alla lotta del diritto contro il codice Napoleone – questo stesso processo di costruzione della “forza normativa del fatto”, per dirla con Jellinek – che sembra, ad un certo punto, essersi inosterilito, in quanto costituito come “fine a se stesso” – trova le sue radici nella tematizzazione di esperienza comune, di cui si delineano le coordinate, che possiamo considerare l'asse portante dell'intera sua riflessione<sup>19</sup>.

Se la critica alla modernità è il “basso continuo” che caratterizza la riflessione di Capograssi, costituendo il “filo rosso” che ne determina la continuità, la sua *pars construens* appare meno uniforme: il suo sforzo di ripensamento della soggettività tramite la teoria dell'azione, infatti, vive di un'importante discontinuità. Se, nell'ambito di una critica radicale della modernità, esperienze totalitarie e regimi democratici sono considerati in una certa misura coesenziali, al punto che si è parlato, sul filo degli sviluppi teorici dell'analisi

<sup>19</sup> In un certo senso, è possibile affermare come: «Laicizzata la sovranità, fondata cioè sulla sua connessione-subordinazione alla società civile, lo Stato moderno si attegga come un ordinamento o insieme di norme e tecniche mediante le quali *garantisce* (dove appunto il moderno «garantismo») quella connessione: con ciò stesso si pone come *ordinamento giuridico* la cui «completezza» si accompagna al «principio di legalità». Ed è già possibile intravedere – a questo punto – come il processo di subordinazione politica dello Stato alla società terrena si risolve in un processo di subordinazione politica della società terrena allo Stato: da un lato lo Stato moderno, in quanto non più investito «per grazia di Dio» ma per «volontà della nazione» (o popolo), viene a muoversi in una sfera puramente terrena, da un altro, poi, in quanto si propone come «completo» ordinamento di sé e della società, viene a muoversi in una sfera terrena che non coincide con la sfera sociale, in una sfera mondana ma *ancora astratta*» (U. Cerroni, *Marx e il diritto*). Quest'analisi, portata avanti da un filosofo marxista, Cerroni, sarebbe stata condivisa da Capograssi in più punti, e, in particolare, nella sua chiosa finale: la fagocitazione della società civile da parte dello Stato non si risolve in una immanentizzazione della sfera normativa, rafforzando invece tendenze teoriche di stampo formalistico, legate all'astrazione, interne al corpus dottrinale del positivismo giuridico, che Capograssi avversa in tutto il corso della sua inesausta ricerca.

dell'azione, di una certa affinità tra la riflessione del filosofo di Sulmona e quelle di teorici radicali, quindi Arendt e gli esponenti della Scuola di Francoforte, la questione dell'azione comune appare sostanzialmente più sfaccettata.

Tra le riflessioni contenute ne *l'Analisi dell'esperienza comune* (1930) e quelle che caratterizzano invece *l'Introduzione alla vita etica* (1953), infatti, si dà un'importante discontinuità, relativa proprio alla capacità della stessa sfera etica di costituirsi come "conclusione risolutiva" dei dilemmi indotti dall'azione comune, discontinuità, a sua volta, foriera di altrettanto importanti conseguenze teoriche, che investono direttamente anche l'analisi dell'esperienza totalitaria, e, all'interno di quest'ultima la questione, assai spinosa perché di portata epocale, del campo di concentramento, quale archetipo concettuale del totalitarismo stesso, ma, soprattutto, offrendoci la possibilità di guardare l'intero itinerario concettuale di Capograssi in una prospettiva inedita.

Non sono stati molti i critici, e tra questi, sicuramente Riconda<sup>20</sup>, Tessitore e Acocella, che hanno evidenziato quella, che, per chi scrive, è quasi una frattura nel pensiero del filosofo di Sulmona, e che investe direttamente il tema delle potenzialità salvifiche della dimensione etica, a fronte dei dilemmi e dei problemi che l'azione stessa pone.

Ma che cos'è, sembra giusto chiedersi a questo punto, l'azione dell'uomo comune per Capograssi? All'analisi capograssiana dell'azione, che costituisce problematicamente l'asse portante della sua ricerca, costituendo il risvolto positivo della critica al soggetto filosofico-giuridico della modernità è sottesa la problematica essenziale della qualificazione della volontà umana: il terreno su cui la riflessione si installa, allora, è il medesimo della concettualizzazione che aveva condotto Rousseau a parlare di "volontà generale", Kant di "imperativo categorico", Hegel di statualità, come fenomenizzarsi di Dio nel mondo.

A sua volta, il tema della qualificazione della volontà presuppone, di ritorno, una precisa definizione concettuale della sfera del vi-

<sup>20</sup> Cfr. G. Riconda, "La vita etica non conclude", paragrafo 4 della *Prefazione a «Introduzione alla vita etica»*, in G. Capograssi, *La via etica*, cit., pp. 34-43.

vente, che per Capograssi si dà come progetto autocosciente, impossibile a concepirsi se non in un rapporto di coesistenzialità con una dimensione normativa, di natura prevalentemente ma non esclusivamente etica: la tensione concettuale di quest'autore consiste, fin dalle prime pagine de *L'analisi dell'esperienza comune*<sup>21</sup>, nell'avvicinare filosofia ed esperienza, nel presupposto, indefettibile, che la vita cerchi essenzialmente la verità e che le sia intrinseca la determinazione a costituirsi come autocoscienza: volontà, cioè, che vuole sé stessa, in quanto sa sé stessa.

### 3. I dilemmi dell'agire: l'Analisi dell'esperienza comune (1930)

Capograssi coglie il nesso tra la costruzione filosofica del soggetto della modernità, evidenziando la stretta continuità tra le sue declinazioni, e quella politico-giuridica, considerate, con assoluta pertinenza, in un rapporto di continuità: sulla base di una precisa diagnosi, in virtù della quale l'esito formalistico della ragione moderna avrebbe inaridito l'esperienza tanto in senso esistenziale quanto in senso giuridico, riducendola nel primo caso a cosa, nel secondo a fatto, possiamo dire come la sua mira teorica consista nel (ri-)costruire organicamente le coordinate dell'esperienza, ripensando come omogenee la volontà nell'individuo e la volontà nello Stato: non più, dunque, rispecchiamento formalistico di microantropo (individuo) e macroantropo (Stato) come nei dettami della dottrina individualistica, che avrebbe costituito la sfera pubblica e i soggetti collettivi a immagine e somiglianza dell'individuo: la sua ha l'ambizione di essere una teoria unitaria dell'azione, in grado di costituire la volontà come **μετά βασίσεις ἄλλογένοσ**, movimento virtuoso che prende le mosse dalla pulsione da cui utilitaristicamente

<sup>21</sup> G. Capograssi, *L'analisi dell'esperienza comune*, Roma 1930, ora in *Opere*, cit., vol. II, p. 5 e ss. All'analisi dell'esperienza comune in Capograssi si ispira con spirito filologico un giovane Aldo Moro, che ne dà una versione strettamente giuridica. Sul punto, ci sia consentito rimandare a V. Rapone, *La Sfera Normativa nel pensiero di Aldo Moro. Filosofia del diritto, Filosofia della pena, Valori Costituzionali*, con una *Presentazione* di Giuseppe Acocella, Napoli 2019, pp. 17-328.

diparte, movimento inclusivo di quella che in psicoanalisi Freud avrebbe definito sublimazione, ossia costituzione della volontà stessa, in rapporto ad un oggetto non più finito, ma assoluto, ossia, letteralmente, sciolto da ogni determinazione parziale.

È in questo senso che Capograssi evidenzia i limiti della scienza del diritto tradizionale nella teorizzazione dell'atto giuridico: la volontà, se vista nei suoi termini immediati, finisce per poter essere facilmente considerata come tradotta in schema, «come se si esaurisse in quel movimento in quel motivo in quella modificazione di quel fine»<sup>22</sup>. È considerato con spirito critico il movimento di parcellizzazione, astrazione, schematizzazione, in virtù della quale la scienza del diritto – più che non il diritto in senso oggettivo, nota acutamente Capograssi – eleva allo *zenith* l'individuo empirico, effetto dell'esclusione sistematica degli aspetti morale e ideale dell'esperienza, che ci si propone di reintegrare, centrando il discorso non più sul soggetto empirico, quanto, piuttosto, sull'«esperienza comune», il cui soggetto è l'«individuo senza nome», al centro anche della riflessione filosofica di Vico. Se la riflessione filosofica, come si è visto, tende a considerare la coscienza individuale un epifenomeno, annullandone la specificità sul versante dello spirito (Hegel) e della volontà (Schopenhauer), Capograssi ribalta la questione, partendo dal vivente, da un vivente di cui si presuppone l'autocoscienza quale intima mira, chiedendosi: «Ma la vita, che cosa pensa la vita di sé stessa? E vita significa l'esperienza pratica e attiva del soggetto»<sup>23</sup>.

Questo interrogativo trova il suo completamento logico nella considerazione della centralità assoluta della sfera pratica, a sua volta dominata dalla questione, spesso incombente, del primato della sfera del bisogno, nel cui ambito si realizza la conoscenza. Possiamo dunque definire l'azione in Capograssi come quel movimento, a partire dal quale l'individuo, per il tramite del bisogno, ossia della mancanza, esce dalla tautologica, atemporale e astorica identità con sé stesso, per andare incontro alle istanze del vivente, in un movimento che è di negazione e, al tempo stesso, di relazione con

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 8.

l'alterità, nel cui ambito, progressivamente, vengono inglobate quote progressive dell'ideale morale.

L'individuo diviene consapevole di sé in quanto finito, accettando di uscire dalla sfera della sua onnipotenza originaria, che caratterizza in senso squisitamente egosintonico il suo rapporto col mondo, chiamato a ciò proprio dal mondo dei bisogni e della prassi: in questo movimento – inclusivo del riconoscimento reciproco tra soggetti, di cui la dialettica signoria-servitù è considerato momento assolutamente centrale –, che ha la forma di un processo, la morte non gli è più qualcosa di esterno, da cui si difende nella modalità del servo (in senso etimologico il servo con-*serva* sé stesso), oggetto del celeberrimo passaggio hegeliano della *Fenomenologia dello spirito*, testo che Capograssi ha molto ben presente, anche, ma non esclusivamente, per il tramite del lavoro di restituzione in glossa di Silvio Spaventa<sup>24</sup>. L'azione è, allora, l'esito di quel movimento di nientificazione e mortificazione dell'esperienza immediata, realizzato tramite l'inserimento della morte nella trama del vivente, che sconvolge il piano della conservazione: è solo tramite questo sviluppo, che ha qualcosa di drammatico (**δρᾶμα**, in greco antico, sostantiva il verbo **δράω**=fare), per il cui tramite l'individuo accede alle dimensioni della temporalità e dell'alterità, nella prospettiva di una soddisfazione più intensa, inclusiva di quote significative dell'ideale morale e della verità stessa. L'esistenza, individuale e collettiva, è 'storica', nella misura in cui l'individuo, così come i gruppi, la iscrivono in una dialettica di temporalizzazione, accettando la morte come limite oggettivo e la disciplina ordinante che l'essere-per-la-morte impone. Questo movimento, che, al limite, coincide con l'amore, rileva, però, della circostanza che la morte stessa non sia l'ultima parola, e che l'uomo le sopravviva già nell'ambito dell'esperienza. Attraverso Vico, ancora una volta, Capograssi estrae, in senso squisitamente anticrociano, "il vivo" della filosofia hegeliana, di cui dà in questa fase una declinazione immanente: la

<sup>24</sup> Sull'importanza dell'hegelismo di Spaventa nella riflessione di Capograssi, cfr. G. Acocella, *Capograssi e l'insegnamento di Silvio Spaventa*, in AA. VV., *L'individuo, lo Stato, la storia. Convegno di studi su Giuseppe Capograssi*, (Roma, 8-10 maggio 1986), Milano 1990, pp. 199-222.

passione di Cristo consacra un movimento veritativo, la cui definizione, però, non si risolve nel formalismo schematico della triade tesi-antitesi-sintesi, con cui la filosofia di Hegel, fissa logicamente un movimento che è del vivente. E se nell'economia del pensiero di Hegel la civiltà servile non ha come sua missione storica il procedere nella conoscenza, perché in un movimento che è contemporaneamente di difesa da quella stessa morte che ne ha originato la costituzione e di idealizzazione dell'oggetto, elevato a cosa stessa (*das Ding*), insieme alla dimensione strumentale accettata acriticamente ed anteposta ai fini, prendere "sul serio" la vita, per Capograssi significa attestare di quell'esito del processo di costituzione dello spirito, inteso come sistema, nel quale si prende atto dell'insufficienza della risposta servile alla questione dello sviluppo dello spirito nel suo concreto sviluppo dalla certezza sensibile al sapere assoluto<sup>25</sup>.

Quale soggetto della prassi, l'uomo si "fa vero", accedendo alla conoscenza nella misura in cui la trasfigurazione della certezza in verità, che avviene sul piano dell'eterogenesi dei fini, tema vichiano per eccellenza, indipendentemente, quindi, dalle presunzioni soggettive, risponde ad un fondo oggettivo, ad un'istanza di verità che non è nella disponibilità dell'agente solo nell'immaginario, ma che lo trascende e lo supera di fatto e diritto, sicché il punto di caduta

<sup>25</sup> Per Hegel, un'esperienza o un pensiero che si neghi alla negazione, che «schivo della distruzione, inorridisca di fronte alla morte», che pretenda di tenersi in una «intatta uguaglianza e unità con sé» al riparo del divenire storico e dal totale sovvertimento di tutte le forme di vita che questo implica, manca di serietà. È considerato insipido e insignificante: la serietà nel prendere la vita, cui fa così spesso riferimento anche Capograssi, è perciò inseparabile da un movimento di estraneazione (*Entäusserung*), nel quale l'identico si sdoppia, si nega, diventa estraneo a sé stesso. In questo senso, è possibile evidenziare come (M. Perniola, *Georges Bataille e il negativo*, Milano 1977, p. 93): «Nella *Fenomenologia*, Hegel individua due forme fondamentali dell'estraneazione dell'identico: il lavoro (*Arbeit*) e la cultura (*Bildung*). Esse costituiscono le manifestazioni per eccellenza del conflitto e della serietà, proprio perché, secondo Hegel, costituiscono le espressioni più radicali ed estreme del negativo che opera nel processo storico. Il lavoro è serio perché è la conseguenza di una *lotta per la vita e per la morte* intercorsa tra colui che fa lavorare e gode immediatamente dell'oggetto, e colui che lavora ed è escluso dal godimento dell'oggetto, tra l'autocoscienza indipendente e la autocoscienza dipendente, tra il *signore* e il *servo*».

di questo ragionamento è che la volontà dell'individuo deve estrinsecarsi secondo una struttura necessaria: «Al di sotto di questa azione, al di sotto di questo sforzo, al di sotto di questa continua posizione di problemi e di tentativi a cui la vita si riduce, vi è un vasto e fermo organismo di convincimenti e intuizioni, un vero sistema di verità, che solo può sorreggere e spiegare tutta la organizzazione dell'esperienza, esso ben lungi dall'essere impegnato ad attendere alla riflessione filosofica è solo impegnato a risolvere i suoi problemi pratici; e tuttavia di esso può dirsi tanto che la sua attività è volta a conoscere la verità quanto che la sua attività è volta a realizzare la sua vita»<sup>26</sup>.

La vita trova e deve trovare il suo dispiegamento *sub specie necessitatis* nell'azione, considerata come: «[...] il risultato, anzi l'apparizione pratica e come il punto di manifestazione di tutta questa concretezza della coscienza, di questa profonda costituzione della volontà, di questo fine e destino che l'idea della vita prescrive al soggetto»<sup>27</sup>. Si misura, sul punto, la profonda distanza che divide la riflessione capograssiana dalle filosofie pragmatiste e vitaliste, così in voga nei primi decenni del novecento. Accade che: «Al di sotto di questo sforzo, al di sotto di questa continua posizione di problemi e tentativi a cui la vita si riduce, vi è un vasto e fermo organismo di convincimenti e di intuizioni, un vero sistema di verità, che solo può sorreggere e spiegare tutta la organizzazione dell'esperienza»<sup>28</sup>.

È, dunque, fondamentale ribadire come, al livello delle analisi del 1930, questo movimento non è semplicemente *verace*, non appaga le istanze immaginarie del soggetto, ma è, piuttosto, *vero*, sostenuto e sostanziato com'è, tramite il riferimento ad una dimensione oggettiva, che non è nella disponibilità del singolo, al punto che questi non ha il potere di trasformare in modo puramente volontaristico, cioè, a questo punto, magico, la finzione in verità, né, tantomeno, un'ipotesi utile in un oggetto di fede, perché il passaggio da certezza e verità, per il cui tramite l'individuo padroneggia in

<sup>26</sup> G. Capograssi, *L'analisi dell'esperienza comune*, cit., p. 10.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

una certa misura il reale, se ha luogo nella storia, è di natura veritativa. È questo il momento di un importante confronto con la tradizione storicistica, il cui esito relativistico è rigettato.

Il motore di questo movimento, però, è nell'ordine della fede.

Non tanto in virtù dell'attitudine al rischio, propria del *maître*, come in Hegel, quanto per il tramite di un atto di fede che lo iscrive in una dinamica retta da una logica oggettiva, il singolo fuoriesce dalla pacata beatitudine di chi vive un rapporto egosintonico con il mondo, cioè, in ultima analisi, l'idiota. Se questi è sempre in sintonica e beata indifferenza con la realtà che lo circonda, attraverso l'azione approda progressivamente – nell'ambito di un processo che normalizza e normativizza la volontà – ad una dimensione etica, compiutamente veritativa, la quale supera il momento utilitaristico e rende pienamente ragione, seppure *après coup*, della razionalità intrinseca dell'intero movimento dell'agire. Ora, nella misura in cui la volontà che è in gioco nel diritto e nell'esperienza giuridica è omogenea a quella dell'individuo, si annodano i fili dell'azione del singolo e di quella dell'istituzione: la volontà può allora configurarsi come un'entità unitaria, senza che entri in gioco «[...] l'individualità personale in quello che ha di profondamente unicamente originale»<sup>29</sup>.

Questo vuol dire, in sostanza, che la scienza non può, strutturalmente, farsi carico della singolarità del soggetto, dovendo, piuttosto rendere ragione del processo di generalizzazione del volere, dal momento che: «L'esperienza che la scienza coglie e pone a fondamento di ogni sua determinazione, è concepita come esperienza del mondo delle relazioni umane, ridotta a *ordinamento unitario*». In questo senso, la scienza, come specifica ancora Capograssi, consente la costituzione di una volontà tesa ad una costituzione unitaria del mondo umano dell'esperienza. «Nella conoscenza reale tutto questo e la visione della idea e il contatto della vita con la vita e il giudizio sull'esistenza della realtà, e la sua determinazione in essenze distinte, avviene in un'unica fusa accesa complessa operazione per cui lo spirito del soggetto si trova, quasi *omisso medio*, nella

<sup>29</sup> G. Capograssi, *Problema*, in *Opere*, cit., vol. II, pp. 426-427.

realtà delle altre vite»<sup>30</sup>: se l'individuo si apre all'alterità, come si è già in parte anticipato, è per il tramite di qualcosa che è nell'ordine della fiducia. Stando al dispiegamento stesso del pensiero del filosofo di Sulmona, nell'azione, l'individuo è immerso in una dimensione la cui cifra caratteristica è la certezza, propria di quella coscienza comune che nel relazionarsi agli altri non trova alcuna mediazione da parte di un terzo: essa ha luogo *omissio medio*: la dimensione simbolica, in altri termini, è interdotta all'agente, dal momento che il suo esperire di individuo ha luogo nella dualità, dualità del rapporto io-altro e io-mondo, ma anche dualità data dalla «[...] luce divina che fa pensiero il pensiero e dell'azione che le cose esercitano sulla sua azione, e che è indipendente dalla sua azione», dualità che è l'unico vero tramite tra individuo e mondo. Ora, prosegue Capograssi: «La profonda caratteristica di questo atteggiamento è che il soggetto non possiede, e lo sa, il suo segreto finale: e tuttavia esso forte della sua certezza positiva, e spinto a provvedere al suo vero destino, resta contento di quello che ha, e completa il sistema delle sue certezze, prestando fiducia all'idea e alla realtà, che lo condurranno in porto»<sup>31</sup>. Da un lato, a questo movimento è essenziale il prestare fiducia del soggetto, il cui fondamento risiede nell'apparire veritativo della realtà, pungolo di quell'atto di fede che mette in moto un movimento complessivo che è di apertura al mondo e, quindi, all'alterità. Dall'altro, attraverso questo stesso atto di fede, l'individuo «completa il sistema delle sue certezze».

Ma questa stessa sistematizzazione delle certezze, al pari del movimento che è contemporaneamente di apertura al mondo e di negazione di sé, è considerato, in definitiva veritativo: «La volontà nella concreta e diretta esperienza del soggetto interviene non a trasformare magicamente una finzione in verità, una ipotesi utile in soggetto di fede, ma a fermare la persuasione del soggetto alle verità fondamentali che gli bastano, a trattenerlo nella via delle ricerche estreme che sono disperate se astratte dall'intera vita e dall'intera esperienza»<sup>32</sup>. Attraverso un atto di moderazione, atto volontario e

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 38.

cosciente, in grado dunque di unificare intelletto e volontà, si rivela che il soggetto è solo apparentemente ‘gettato’ nel mondo; la ‘gettatezza’, al centro di molte delle riflessioni heideggeriane, è forse la prima ma non l’ultima parola sul soggetto, perché l’individuo è avviato inconsciamente all’appagamento veritativo di quella sete di spiegazione che gli inerisce essenzialmente e che costituisce la trama della sua più intima cifra esistenziale. Gli scettici, allora, non hanno del tutto torto nell’evidenziare che in questo movimento, ad essere essenziale, è un atto di fiducia che sfiora la fede, ma questo stesso atto è istallato su una precisa presa di coscienza che il modo di darsi della realtà, di costituirsi dell’oggetto agli occhi del soggetto, è veritativo, nel senso che vi è una sostanziale solidarietà tra l’apparire fenomenico e la verità. In questo senso, per Capograssi, in ultima analisi, i sensi non ci ingannano, ed è sulla base di una solida base realista che vive l’atto di fede: è questa base quella, in virtù della quale l’esperienza risponde coerentemente all’atto di affidamento del soggetto, sicché: «Può esserci l’inganno la frode la finzione, il segno può non significare la cosa significata, ma l’inganno è tale perché vi è la verità, e la frode, la quale è costretta a prendere l’aspetto e le parole della verità, è la vera conferma della verità. E perciò malgrado gli inganni e le frodi, nonostante tutte le ipocrisie, l’uomo continua ad affidarsi alla verità a tener fede alle congetture a non aspettare che gli sia dimostrata la vera realtà dell’altro per amarlo. Tutte le malizie della vita e della storia, tutto il tessuto degli inganni che è, ma alla sua superficie, la vita sociale non hanno potuto fargli perdere quella fede nella verità che è quasi l’elemento costruttivo della sua ragione più profonda»<sup>33</sup>. Certo e vero si convertono non all’interno del soggetto – di cui si presuppone, a priori, lo stato di veglia e la relativa capacità di intendere e di volere, come in Descartes, per il quale comunque è essenziale che questa conversione sia sospesa all’ipotesi dell’onnipotenza di Dio, strutturandosi dunque *sub specie aeternitatis* –, ma nella storia, secondo una scansione che richiama quel movimento oggettivo, che per Capograssi è la legge, e che ha anche un risvolto giuridico, trovando, come vedremo, nella scienza del diritto le sue assise. Certo e vero, dunque,

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 47.

come vedremo, si convertono nella prassi, secondo un movimento che richiede certamente fede, ma che, in ultima analisi è basato su un fondamento oggettivo e che ha luogo secondo una scansione che ha le forme e i modi della legge.

La scienza del diritto, quale scienza dell'esperienza giuridica, detta allora le linee e i contenuti della costituzione, veritativa, della semplice certezza.

#### *4. L'azione come difesa contro il male: l'esperienza tra morale e diritto*

È per il tramite della concettualizzazione dell'esperienza comune che Capograssi giunge a costituire unitariamente la volontà, creando un raccordo organico tra morale e diritto: in questo senso, essa si definisce in uno spazio che è, potremmo dire, interstiziale tra questi due ambiti. Il riconoscimento degli altri e dell'alterità in generale, di cui si rinviene l'archetipo concettuale nella dialettica signoria-servitù, per come Hegel ne delinea la dinamica nella sua *Fenomenologia dello spirito*, si realizza nella vita associata: in questo senso, l'esperienza è considerata in grado di ridurre l'individuo ad essere sé stesso, in un ambito che è interstiziale tra morale e diritto. L'individuo rinuncia a quel «diritto alla solitudine», che per molti esponenti dello storicismo era considerato vero e proprio rimedio all'incipiente portato di una modernità che gioca la *Civilisation* contro la *Kultur*: il contemporaneo processo di de-individualizzazione e di costituzione di una volontà unitaria, rileva così tanto sul versante della morale, quanto su quello del diritto. Sacrificare la propria personale intimità ha un preciso fine: quello, cioè, di poter riconquistare la propria identità ad un superiore livello di consapevolezza, accresciuta dal confronto con l'alterità secondo una legge che è di necessità e verità al tempo stesso. Gli altri non sono l'inferno, come vorrebbe un Sartre già molto in voga negli anni '40, per quanto il rischio di smarrirsi nell'impersonale anomia dei regimi di massa, democratici o totalitari che siano, che Capograssi avversa ad ogni piè sospinto, sia patente. Per completarsi attraverso il riconoscimento dell'altro-da-sé, per diventare persona, secondo l'insegnamento di Scheler e Rosmini, paradossalmente, il singolo deve

de-individualizzarsi, secondo una scansione oggettiva, che chiama in causa il diritto. In questo processo, il problema del male in Capograssi – cui Acocella dedica un importante saggio, dal titolo, per l'appunto, *L'esperienza etica come difesa dal male*<sup>34</sup> – assume un significato particolare. In questo saggio, assai denso, lo studioso di Andretta mette in evidenza in prima istanza come il problema del male assuma un significato del tutto particolare nell'ambito della riflessione di Capograssi, investito com'è di un duplice significato. In una prima accezione, infatti, il male è considerato «[...] un elemento 'costitutivo' addirittura della vicenda dell'esperienza comune, senza del quale non vi sarebbe soluzione di continuità tra l'apparizione dell'azione come punto di manifestazione della concretezza della coscienza e il raggiungimento di quei 'fini umani' che danno compimento all'esperienza 'tutta spiegata'. Il rapporto dialettico tra esperienza (storica) e male viene colto in partenza come elemento fondante la storia dell'individuo e della sua azione»<sup>35</sup>.

Il male può penetrare nell'immota e immobile identità che l'individuo condivide con sé stesso, spingendolo a fuoriuscire dal quadro identitario in cui vive, per aprirsi all'alterità, rendendo possibile una scansione in senso temporale dell'esperienza: inteso dunque dialetticamente, è al servizio del bene, nella misura in cui divide il soggetto, dando vita ad un processo in virtù del quale questi è chiamato successivamente ad individualizzarsi. Per potersi costituire nella forma dell'uno, l'individuo, non è un gioco di parole, deve potersi costituire come un *dividuum*, ed è proprio il male, che in quanto diabolico, in quanto, cioè, operatore della scissione ( $\delta\iota\alpha\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ =scindere) scandisce un movimento, in mancanza del quale il singolo è destinato a costituirsi come paranoico, cogliendo ed circoscrivendo il male fuori di sé. In questo senso, come sostiene Capograssi: «Il male nasce proprio in questa individualità agente, sul tronco di questa realtà dell'esperienza. Esso è sì può dire insieme la

<sup>34</sup> G. Acocella, *L'esperienza etica come difesa dal male*, in: AA.VV., *La filosofia dell'esperienza comune in G. Capograssi*, Napoli 1976, pp. 287-327; successivamente ripubblicato in: *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, cit., pp. 117-159.

<sup>35</sup> G. Acocella, *L'esperienza etica come difesa dal male*, cit., pp. 290-291.

sopravalutazione e la distruzione dell'individualità»<sup>36</sup>; Acocella si sofferma su questo punto, la cui importanza è dirimente, nei seguenti termini: «[...] il male, respingendo nell'isolamento e nella passione (la «*voluptas*») l'azione umana che invece solo nel perseguimento dei fini umani e nel riconoscersi non legata alla passione scopre la sua 'verità', acquista l'irriducibile ruolo di elemento 'storico' che consente, paradossalmente proprio con il suo negare, l'affermazione dell'esperienza comune [...]»<sup>37</sup>.

In quest'accezione, dunque, il male ha una valenza ambivalente, e non può essere diversamente, dal momento che non possiamo che pensarlo diviso in sé stesso, e, per questo, dividente: è l'operatore tanto dell'iscrizione dell'individuo nella storicità, quanto dell'insieme dei fenomeni che ascriveremmo alla 'destoricizzazione'. Se è vero che, come afferma ancora Capograssi, è solo «traverso la concretezza degli ordinamenti dell'esperienza, le generazioni degli uomini non passano come le generazioni degli insetti», ciò avviene nella misura in cui gli individui accettano il fardello delle precedenti generazioni, instaurando tra queste ultime una profonda continuità storica, che è, a tutti gli effetti, espressione di una solidarietà che problematizza però, sin dall'inizio, l'uguaglianza come valore. Se i membri delle generazioni che si succedono accettano, in quanto "debitori in solido", di accollarsi le colpe e le responsabilità delle precedenti generazioni, senza invocare uguale trattamento per scolarsi di dosso questo legame, ma assumendolo invece nella sua integrità, si iscrivono in una dimensione storica in cui il male è dialettizzato, e può trasformarsi nel suo opposto<sup>38</sup>: è altrettanto vero, però, che il male stesso, che è duplice per sua essenza, può indurre il singolo all'*a-patia*, cioè alla difesa ad oltranza della propria tautologica identità, quale forma di inazione, di difesa dall'azione, di difesa da sé stesso, atteggiamento, però, le cui conseguenze sono più gravi del suo accoglimento. In questo secondo senso, il male è il motore di fenomeni di destoricizzazione dell'esperienza, che Capograssi ri-

<sup>36</sup> G. Capograssi, *L'analisi dell'esperienza comune*, cit., p. 12.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>38</sup> «Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano», Matteo, 5, 44.

tiene affettivo significativamente le società occidentali, a partire dalla catastrofe che i campi di concentramento esemplificano, costituendo il momento apicale di dinamiche di questo tipo. In definitiva: «Ed in questo è la vera essenza del male: vedersi solo al centro di tutte le cose, poter prescindere da ogni cosa perché la propria profonda realtà solo è per sé, è il vero e occulto godimento del male. In questa profonda dialettica, in cui la soggezione è trasformata in dominio ed il godimento incluso in un'affermazione di valore, il male diventa prova argomento dimostrazione realizzazione della padronanza che il soggetto crede di poter assumere su tutto il reale»<sup>39</sup>.

In Capograssi, però, il male è considerato anche in un'altra accezione, radicale quanto questa, che però ha una maggiore attinenza con la sfera del diritto; come sottolinea Acocella: «Ma la prima individuazione del male come negazione subisce nella *Analisi dell'esperienza comune* un profondo accertamento che comporta l'emergere sul piano esplicito della citazione di una presenza che, pur percorrendo in varia misura l'opera capograssiana, solo talvolta viene apertamente evocata. La scoperta del soggetto che fa l'esperienza del male trova già in Hegel un'articolazione del discorso che sviluppa in maniera addirittura definitiva l'asserzione del male come negazione. Il fenomeno che Capograssi, in relazione alla novità apportata dal cristianesimo nei confronti dell'antichità, qualifica come lo «strano contrasto che ardeva nell'unico animo», viene definito da Hegel come «coscienza infelice», va superata nell'ammissione di un "divenire necessario" dello Spirito assoluto»<sup>40</sup>.

Da un certo punto in poi non è questione, semplicemente, di inazione: piuttosto, entra in gioco la dialettica universale-particolare: in un'accezione diversa dalla precedente, il male compiuto non è qualcosa di moralmente deprecabile in sé: piuttosto, il singolo pone in essere, sempre e comunque, la migliore delle azioni che può compiere, anche se comporta la rovina del suo simile. Semplicemente, non ritiene, o non è in grado, di compierne dal più elevato tenore etico: in questo senso, possiamo definire male: «[...]

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 89.

<sup>40</sup> G. Acocella, *L'esperienza etica come difesa dal male*, cit., p. 294.

il *liberum arbitrium* del soggetto singolo, che pretende di far valere la sua *particolarità* contrapposta all'*universalità* che è il bene»<sup>41</sup>.

In questa linea associativa, si giunge a qualcosa di incomprensibile dal punto di vista formale: obbedire alla legge per interesse egoistico equivale sostanzialmente a trasgredire. Ovviamente, affinché questa relazione non sia di sperequazione, occorre che la legge come espressione della volontà generale, la legge come “verbo perfetto di Dio” sia universale nella forma e nei contenuti: in caso contrario, il sacrificio del soggetto sarebbe supportato dalla sola fede, il che è del tutto improprio, trattandosi di rapporto cittadino-Stato.

Nell'ambito di questa problematica, il riferimento, è, ancora, ad Hegel, ma non più alla *Fenomenologia dello spirito*: Acocella indica infatti nei paragrafi 139 e 140 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel – all'interno della sezione terza (*Il bene e la coscienza morale*) della seconda parte, vertente su *La moralità*, questi sono i paragrafi immediatamente precedenti la terza parte, *L'eticità*, che costituisce il coronamento della triade, i cui momenti precedenti sono il diritto, e, per l'appunto, la moralità – il fondamento teoretico, a partire dal quale l'azione non è più rubricata sull'asse bene-male, che appartengono alla coscienza in quanto meramente soggettiva, quanto, piuttosto, su quello particolare-universale. Il paragrafo 139 recita: «L'autocoscienza, nella vanità di tutte le determinazioni altrimenti vigenti e nella pura interiorità della volontà, è altrettanto la possibilità di costituire a principio l'*universale in sé e per sé*, quanto sopra l'universale l'*arbitrio*, la *propria particolarità*, e di realizzarli grazie all'agire – la possibilità di esser *cattiva*»<sup>42</sup>.

Per il filosofo di Francoforte, inoltre: «L'*origine del male* in genere, risiede nel mistero, cioè nell'aspetto speculativo della libertà, nella di lei necessità di uscire dalla *naturalità* della volontà, e di essere *interiore* di fronte ad essa. È questa *naturalità* della volontà, una *naturalità* che in quell'opposizione viene all'esistenza come la contraddizione di sé stessa, la quale si determina ulteriormente co-

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse* (1821), trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari 1996, pp. 118-119.

me il male. La particolarità cioè è solo come ciò che è *duplice*, qui l'opposizione della naturalità contro l'interiorità della volontà, la quale in quest'opposizione è solo un esser per sé *relativo* e formale, che può attingere il suo contenuto unicamente dalle determinazioni della volontà naturale, da desiderio, impulso, inclinazione, ecc. Ora, di questi desideri, impulsi, ecc. si dice che essi *possono* esser buoni o anche cattivi», concetto specificato nel paragrafo successivo, in cui, per Hegel: «Poiché il soggetto autocosciente sa trarre in risalto nel suo fine un lato *positivo* (e il fine ne ha necessariamente, giacché appartiene al proponimento del *concreto agire reale*), ne segue che egli a cagione di tale lato, è in grado di affermare come buona per *altri* e per *se stesso* l'azione (il cui essenziale contenuto *negativo* sta in pari tempo *in lui*, inteso come riflesso entro sé e quindi consapevole dell'universale della volontà, nel confronto con questo contenuto): come buona *per altri*, ed è l'*ipocrisia*; come buona per sé stesso, – ed è culmine ancor più alto della *soggettività affermante* sé come l'assoluto»<sup>43</sup>.

Il portato della riflessione del filosofo francofortese in tema di costituzione della volontà in rapporto all'universale è allora ben chiaro a Capograssi nella misura in cui definisce il male: «[...]un preferire la propria volontà alla legge ed in sostanza tutto il contenuto dell'azione malvagia si riduce a questa preferenza»<sup>44</sup>.

Male è, dunque, l'azione il compimento della quale è mosso da un interesse particolare; male è quell'azione nella quale l'utile resta fissato su sé stesso, senza rivelarsi nella sua strumentalità, senza trascendersi nel bene, male è l'azione che si fissa sul godimento, restando, per questo incompiuta. Come nota ancora, pertinentemente, Acocella: «L'incompiutezza dell'azione, cioè il rifiuto di conseguire l'idea della vita e di realizzare l'esperienza al di là dell'abbandono individuale al godimento delle utilità, si presenta come l'elemento concettuale che sviluppa il tema della natura del male al di là dell'individuazione di esso nella negazione: la concezione del male come *privazione* porta allo scoperto, insieme con le influenze rosminiane, una delle fonti di ispirazione costanti nel pensiero di

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 119-120.

<sup>44</sup> G. Capograssi, *L'analisi dell'esperienza comune*, cit., p. 90.

Capograssi: Agostino»<sup>45</sup>. I temi della costituzione finita del soggetto a partire dell'esperienza del male (Agostino) e quelli dello sfondo ontologico su cui si costruisce l'istanza personalistica (Rosmini) sono funzionali alla costituzione unitaria dell'idea di azione. Se è vero che «L'esperienza del male insegna dunque che la sorte dell'azione dipende solo da una scelta della volontà: o eseguire l'azione veramente, fino a portarla a termine, o tradire e contraffare l'essenza stessa invece di arrivare fino in fondo», in definitiva, seguendo Capograssi sulla scia delle preziose indicazioni di Acocella, è ineccepibile il punto di vista in virtù del quale: «Questa “*ratio perveniens ad finem suum*” è proprio l'oggetto della speculazione filosofica ed il suo cammino è anche il cammino dell'esperienza»<sup>46</sup>: ma questa stessa *ratio* è anche quella che annoda, in maniera indefettibile, l'azione comune nel mondo morale e in quello giuridico: l'azione che «giunge a compimento» è l'azione *tout court*, e Capograssi riesce nel proposito di annodare singolo e Stato, senza restare impigliato nelle secche dell'individualismo giuridico formalista.

Per Capograssi, l'esperienza che la scienza pone a fondamento di ogni sua determinazione, è concepita come esperienza del mondo delle relazioni umane, ridotta però ad ordinamento unitario<sup>47</sup>. Ora, l'azione può avere, finalmente, la forma dell'*uno*, nel senso che si potrebbe costituire come unitario l'ordinamento nel quale essa ha effetti: il riconoscimento dell'alterità *sub specie veritatis* si realizzerebbe tanto nell'esperienza morale quanto in quella giuridica, quale «vita concreta dell'azione», cioè, in definitiva, *Mit-Dasein*, come direbbe Heidegger.

Ma questa posizione, ci chiediamo, è definitiva? Non sembra: vediamo perché.

<sup>45</sup> G. Acocella, *L'esperienza etica come difesa dal male*, cit., p. 296.

<sup>46</sup> G. Capograssi, *L'analisi dell'esperienza comune*, cit., p. 21 n.

<sup>47</sup> Conseguentemente (G. Capograssi, *Problema*, in *Opere*, cit., vol. II, p. 426): «[...] le volontà particolari che formano a modo loro il mondo dell'esperienza sono soggette a questa volontà che vuole appunto che le volontà particolari vogliano alla fine come mondo quell'esperienza che formano riportando la loro arbitrarietà alla certezza obiettiva delle sue valutazioni e delle sue posizioni».

### 5. *La scienza del diritto come problema*

In sostanza, nel momento stesso in cui si manifesta come regno dell'individualità, l'esperienza giuridica fa valere il soggetto come volontà, ma in quanto non ha nulla che lo caratterizza in quanto individuo: colui che agisce, universalizzando la propria volontà, muore come individuo 'privato', mosso dall'utile individuale, ma 'risorge' come soggetto di diritto, trasfigurando e sublimando quanto di parziale vi è in un porsi senza mediazione nei confronti dell'oggetto, che, in questo modalità, gli si presenta sempre 'esterno'. Esperienza, la cui pretesa fondamentale – lo nota con pertinenza Fulvio Tessitore – è quella di poter fissare sotto l'imperio della legge la posizione pratica tanto della personalità, quanto della scoperta 'pratica' della vita essenziale delle singole individualità. È quindi la scienza del diritto che scandisce, veritativamente, il processo di costituzione di una volontà che non ha valore in quanto particolare: nella misura in cui analizza, descrive e astrae dalle azioni concrete, tipizzandole, essa infatti individua e riporta ad un'unità superiore l'esperienza. La funzione generalizzante della scienza, in altri termini, garantisce, nella forma di una totalità organica, la forma giuridica, costantemente posta in feconda relazione con l'universale della legge, facendo fronte alla relativa variabilità del reale, cui oppone una struttura di senso veritativa. Se l'individuo può essere forzato dal diritto ad essere sé stesso, ad uscire dall'immediatezza del suo godimento 'idiota' per 'essere' ciò che "deve essere", ciò non può che accadere, dunque, che in virtù di una forza strutturata come vera. Il 'farsi' si fa 'fatto' secondo una legge, le cui modalità sono scandite dalla scienza del diritto, col suo costante collegare la continua formazione di particolarità all'unità concettuale dell'esperienza: la volontà diventa cosciente di sé solo come volontà giuridica: è solo la conoscenza dei principi, a loro volta forgiati dal lavoro della scienza giuridica come concetti, sottostanti l'azione, a rivelarsi in grado di 'costringere' l'uomo a de-singularizzarsi, ad essere ciò che è secondo una legge di verità, per lasciar emergere nell'azione l'essenziale della sua persona, la sua umanità. Ma ciò è possibile solo nella misura in cui l'azione dell'agente, che, molto opportunamente, con Vico, Capograssi riporta alla sua radice etimologica, che

è la medesima di autorità, è ricondotta al principio che struttura la sfera normativa, intesa come ordinamento.

Compito della scienza del diritto, allora, è ricostruire in senso unitario la volontà di ciascuno, quale organica a quella dell'ordinamento cui è soggetto, riportandola a quei principi sottostanti le volizioni che del soggetto individuale costituiscono la più vera determinazione volitiva: affinché il concreto sia elevato al livello del dover-essere, affinché il soggetto individuale trovi la propria volontà rispecchiata nell'unità sostanziale dell'ordinamento, i principi devono essere trasformati in concetti. Se è del campo morale la salvezza dell'agente e di pertinenza di quello giuridico la salvezza dell'azione, diremo che le due non possono darsi che coesenzialmente: è la scienza giuridica a esplicitare l'esperienza, rendendone la totalità: in questo senso, esperienza e scienza giuridica non si elidono, ma, al contrario, si completano.

Esperienza e scienza del diritto, dunque, si integrano più che essere intimamente antinomiche: ma, affinché questo dato, che è di ragione, abbia effetti, è necessario tornare a situare in modo corretto il metodo giuridico nei confronti del vivente. In questo senso, possiamo dire che, per Capograssi, lo spirito di sistema, da un lato, è necessariamente contro la storia, perché tende a fissare il divenire in un deposito universale, che in definitiva costituisce un diritto naturale intrinseco alle dinamiche di positivizzazione, ma che, dall'altro, la scienza del diritto è funzionale, se non utile, al vivente. Rispetto alla scienza del diritto intesa come problema, riannodare la dimensione storico-sociale del vivente e quella, astratta, della forma, che la scienza del diritto rende organica, significa tornare a confrontarsi con quello «spirito di sistema», che costituisce l'esito concettuale dello storicismo giuridico, che risolve in senso per l'appunto sistematico la ripresa dell'elemento consuetudinario, il relativismo sulla questione dei valori, la tensione antigiusnaturalistica e antiuniversalistica, facendo corpo con elementi propria della cultura legislativa post-codicistica, dalla cui critica pure prende le mosse. «Rivalutando ciò che vi è di vario e di variante, ciò che vi è di irrazionale e non riducibile a un concetto comune nella vita dell'umanità, e svalutando per contro le concezioni e gli ideali universalistici e razionalistici, lo storicismo romantico si trova dunque

agli antipodi del giusnaturalismo; l'idea di un diritto universalmente valido perché dettato dalla ragione e quella dei diritti innati spettanti all'uomo per sua natura razionale appaiono ingenuità contrastanti con l'esperienza della concreta realtà del diritto; i concetti che erano a fondamento del giusnaturalismo sei-settecentesco – stato di natura, contratto sociale – vengono irrisi come astrazioni mitologiche volte a spiegare con l'opera della ragione la formazione e lo sviluppo delle società, che sono invece spontaneo prodotto di forze irrazionali (o, meglio, razionali, di una più profonda razionalità)<sup>48</sup>: se è vero che lo storicismo giuridico prende le mosse da una serrata critica della “mitologia giuridica” formalistica, è altrettanto vero che il suo esito è di tipo logico-concettuale.

In sostanza, come evidenzia ancora Fassò, la scuola storica trasmuta nel suo opposto, fallendo nell'attuazione del programma scientifico che si era data: «Dall'approfondimento della conoscenza storica del diritto, comportato dalla teoria secondo la quale il diritto è storia, e la scienza del diritto è – come aveva detto il Savigny – nient'altro che la storia del diritto, la scuola storica giunge così per contro, a propugnare ed a realizzare una scienza giuridica costituita da una «genealogia di concetti» che consente di seguire nel senso ascendente e in quello discendente la provenienza di ognuno di essi attraverso tutto il processo logico (logico, si badi, non storico) che presiede alla sua formazione: accettando l'assunto della «scuola filosofica» sua iniziale avversaria, e riprendendone i motivi intellettualistici e formalistici fino a dividerne l'astrattismo»<sup>49</sup>.

Capograssi ha ben presente la critica dell'antiformalismo, che, a titolo di critica radicale dello storicismo giuridico, pone in tensione conflittuale il caso particolare, o, in modo simmetrico, la stessa singola volizione del legislatore, con le tendenze di un positivismo giuridico formalistico che ipostatizza, e universalizza, sostanziandoli, i risultati del metodo astrattivo, ergendoli a ragione assoluta: a questo proposito, non è superfluo ricordare come Kantorowicz, sotto lo pseudonimo di Gnaeus Flavius, sostiene in modo quanto mai provocatorio come, a causa di tre sole parole modificate dal legisla-

<sup>48</sup> G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, p. 41.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

tore, intere biblioteche di giuridiche potrebbero diventare, letteralmente, carta straccia<sup>50</sup>. Se nell'ambito dello storicismo giuridico la progressiva implementazione di strumenti di natura logico-formale, le c.d. costruzioni giuridiche, imbriglia la tensione antiformalistica e antiuniversalistica, che si sostanzia nell'attenzione al diritto consuetudinario, del quale si opera una *reductio ad unum* facendone rifluire la complessità nel semplificato concetto di *Volksggeist*, al punto che si fornisce ulteriore spinta ai fenomeni di positivizzazione e statualizzazione del diritto, nonché all'identificazione nel diritto romano di una ragione giuridica universale, Capograssi tenta di percorrere la difficile strada della ricostruzione organica del rapporto tra attività logica di astrazione e vita concreta.

Si recupera allora la critica antiformalistica nell'ambito di un più ampio progetto di una ricomposizione del rapporto tra intelletto e ragione; in questo senso, sulla base di una precisa diagnosi, relativa alla filosofia del proprio tempo, la quale si sarebbe orientata nel senso della negazione della capacità dell'intelletto di attingere al reale, Capograssi evidenzia come: «La ragione discorsiva ha alla sua base e alla sua cima la vita dello spirito che la tiene inclusa in sé: essa parte da certezze e mette capo a certezze che non sono opera sua. Tutta la questione dell'intelletto riflesso, è per ciò qui: se l'intelletto riflesso si colloca in questa storia dello spirito e si vede in quanto è incluso in questa storia, si coglie nella sua vera natura e nella sua imprescindibile funzione»<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> A proposito della così tanto criticata *Freirechtsbewegung*, è lo stesso Kantorowicz ad evidenziare come il nascente movimento intenda sovvertire la scienza giuridica tradizionale, a causa della sua inadeguatezza nel comprendere i valori storici. Si tratta di un giudizio severo, espresso nei seguenti termini (H. U. Kantorowicz, *Der Kampf um die Rechtswissenschaft* (1906), trad. it., *La lotta per la scienza del diritto*, Bologna 1988, p. 63): «Questo movimento, il quale ben *nuovo* possiamo chiamare, come quello che non si presenta per voci isolate, ma, per la prima volta, come vero movimento e con la caratteristica propria di essere sentito vagamente da tutti e pronunciato da voci indipendenti e diverse non ha altro scopo, nientemeno, di abbattere tutto il vecchio ideale e di istituirne uno nuovo, assolutamente opposto. Esso, quindi, si pare radicale e, come tale, condannato a fallire, a guisa di ogni radicalismo, per mancanza di comprensione di fronte ai valori storici».

<sup>51</sup> G. Capograssi, *Il problema della scienza del diritto*, cit., p. 165.

È necessario che quella che Capograssi definisce la ragione discorsiva sia ricondotta ai suoi limiti naturali, riconoscendo che il materiale che essa elabora le è preesistente, di fatto e di diritto: questo vuol dire che l'astrazione non è altro, se non l'atto con cui lo spirito può rendere ragione della totalità del concreto (concreto=con-crescere). Se, dunque, la causa della deriva formalistica dello storicismo è causato dall'aver assolutizzato l'implementazione di fenomeni logico-astrattivi, elevati al rango di ragione vera e propria, attraverso la ricomposizione organica del rapporto tra ragione e intelletto, Capograssi può tornare a pensare unitariamente l'ordinamento, e, con questo, la stessa esperienza giuridica.

In quest'ottica, è significativa la lettura che non contrappone l'ultimo Jhering, quello di *Lo scopo nel diritto*, allo Jhering discepolo di Savigny ed adepto al culto delle Pandette. L'interpretazione organica di Jhering gli serve per mostrare non solo come una vera uscita dallo spirito di sistema è impossibile, ma anche per chiarire come non vi sia una vera e propria contrapposizione tra culto della logica e dimensione dello scopo, che, in ultima analisi, mette capo al concetto di utile; il presupposto filosofico è sempre che la vita cerca intrinsecamente la norma, ragion per cui il riferimento dell'ultimo Jhering a Schopenhauer e ad una volontà che apre sul versante del pulsionale, non può essere fino in fondo rilevante per Capograssi. In questo senso: «L'astrazione è intrinseca al concreto poiché opera nel concreto e nasce nel concreto: essa è appunto l'atto col quale lo spirito che vive l'idea umana e crea il mondo concreto, con l'intelletto ne cerca di scoprire le forme e le ricchezze ora analizzando e sceverando queste forme ora cercando di esaminarle parte a parte»<sup>52</sup>. L'astrazione non altera il concreto, il quale viene, momentaneamente considerato in qualche sua parte: l'astratto, in questo senso, non è logicamente altro dal concreto, essendo solo e null'altro che il concreto visto in un determinato suo momento: è per questo che si organizza come sistema: in questo senso, l'esigenza sistematica non è la tautologica ricaduta dell'intelletto che si vuole totalità, ma è funzione del concreto.

Bisogna ora chiedersi: la scienza come sistema in Capograssi co-

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 169.

stituisce un sistema unitario o, piuttosto, tende ad un sistema unitario? Decisamente, tende ad un sistema unitario, in virtù, innanzitutto, della circostanza che la sfera normativa si configura in senso duale: essa vive sempre in una duplice dimensione: innanzitutto, essa è tanto un limite per la storia, quanto ne costituisce la più intima ragione; inoltre, con riferimento all'individuo, tanto è oppressiva, quanto è capace di garantirlo. Allora, nella sfera etica, quella che si sperimenta è una tensione, tensione che, in quanto tale, non può essere risolutiva: rispetto alle questioni qui in gioco, Acocella è molto chiaro, rivelandosi quanto mai lucido nell'individuazione del problema. Innanzitutto, lo studioso di Andretta, discutendo e mettendo a confronto le tesi contenute in *Dominio, libertà e tutela nel «De uno»* e in *Analisi dell'esperienza comune* evidenzia come l'uguaglianza non costituisca il punto d'arrivo della riflessione di Capograssi in materia di diritto; in questo senso: «La consonanza delle tesi esposte qui con quelle contenute nell'*Analisi dell'esperienza comune* trova un'ultima occasione di confronto e di verifica: quell'*idea* che suggella il superamento dell'esperienza del male, e «che è umana in quanto ispira l'azione e la condotta degli uomini, e fa il mondo umano», e nella quale «è la vera società dell'equo bono, che si trova realizzata» ha caratteri che sarà possibile ritrovare nell'*idea di eguaglianza* dell'opera maggiore»<sup>53</sup>. Se in questione vi è l'uguaglianza, è in quanto idea; infatti, si interroga, ancora, Acocella: «Ma dunque lo Stato è sufficiente, quale «somma socialità», ad apprestare le ultime e definitive difese contro il male? Dunque è nello Stato che si compie l'esperienza tutta, e l'eguaglianza è il punto massimo della sua realizzazione? In realtà nella difesa dal male contenuta nel *De uno* la risposta non si pone come la definitiva e conclusiva lotta contro il male, così come non lo è la prescrizione della legge morale nell'*Analisi dell'esperienza comune*»<sup>54</sup>. La risposta non può essere altro che una soluzione definitiva del problema è rinviata, sia in senso morale che in senso etico-giuridico: la giustizia può essere al più un'aspettativa soggettiva, un'istanza che vive nel cuore del soggetto. Vi è una logica stringen-

<sup>53</sup> G. Acocella, *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, cit., p. 145.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 146.

te dietro questa posizione, in virtù della quale Capograssi è da iscriversi a pieno titolo nel cattolicesimo liberale: per ciascuno, assumere il male all'interno di un'esperienza in cui componenti morali e giuridiche sono compresenti, vuol dire assumere la propria posizione in rapporto alla colpa. Bisogna potersi considerare colpevoli anche senza aver commesso alcunché di colpevole, e questo è vero in rapporto tanto alla costituzione dell'umanità (assunzione del peccato originale), quanto all'interno del meccanismo di solidarietà tra generazioni (ciascuno 'paga' per le colpe dei padri e delle generazioni che lo hanno preceduto).

Se è parte della costituzione storica del soggetto l'assunzione di questa responsabilità, la civiltà dell'uguaglianza, dei diritti, e, di conseguenza, il comunismo come "paradiso in terra", sono un effetto della civiltà che rifiuta la propria storicità, che tende, cioè, a destoricizzarsi. La civiltà che Nietzsche avrebbe definito dell'«ultimo uomo», quella, cioè, che ha inventato la felicità, nella quale il male, come la morte, è solo un accidente, che non riguarda nessuno in maniera diretta, e che, quindi, può essere accettata come un semplice accidente. Come nota giustamente Acocella, in Capograssi vi è l'affermazione del diritto contro i diritti, perché attraverso l'esperienza giuridica e il diritto sono messo a parte di ciò che mi riguarda e che può costituirmi come persona.

La civiltà dell'uguaglianza e dei diritti umani, invece, finisce con l'essere solidale con quel male che, in quanto inerzia, chiede di rifiutare l'alterità in quanto momento di negazione della tautologica prossimità, che ciascuno può conservare con sé stesso, rendendolo, per questo, asservito alla propria immagine narcisistica.

#### 6. *Dal Dio di Vico al Dio di Pascal: continuità o salto logico?*

Se il riconoscimento dell'uguaglianza come istanza interiore, istanza di desiderio iscritta nell'animo umano, sembra legato ad una precisa istanza morale, quella dell'assunzione di una responsabilità in grado di individuare il singolo anche rispetto a ciò che non ha commesso, in modo diseguale per ciascuno, questa posizione è, a tutti gli effetti, prelusiva di un più radicale disconoscimento della

capacità della sfera etico-giuridica di saldare universale ed esperienza comune, rendendo effettiva la vittoria definitiva sul male. Se il serrato confronto con le filosofie di Vico e Rosmini sembra dischiudere la possibilità di fissare in senso virtuoso la circolarità tra individualità e universalità, al termine del secondo conflitto mondiale, la posizione di Capograssi muta ulteriormente.

Ricostruendo il pensiero del filosofo di Sulmona, Acocella scandisce le tappe di un pensiero, il cui esito finale è la constatazione dell'«inconcludenza» della sfera politico-statuale nel rendere definitiva, in senso etico, l'esperienza comune.

In un primo momento, infatti: «Di Rosmini, Capograssi coglie la inequivocabile rivalutazione dell'individualità (il diritto è la persona), senza che questa gli appaia come una caduta nella dimensione particolaristica in cui l'azione umana, perseguendo gli interessi individuali, arriva ad isolare il soggetto rispetto al corso dell'esperienza. È la stessa operazione che Capograssi aveva riconosciuto nel pensiero vichiano, e che appunto ritorna in una conferenza di qualche anno posteriore, *L'attualità di Vico*, del 1943; come in Vico, in Rosmini è affidato all'individuo il compito di cogliere le «idee umane», di organizzare un'esperienza, secondo Vico, «alle cui radici stanno le idee umane»<sup>55</sup>.

Se, ad un certo punto, può sembrare che nell'esperienza comune l'individuo sia riuscito a salvare effettivamente l'agente e l'azione, «strappandola ai suoi fini immediati ed egoistici e reinserendo, pur attraverso la faticosa esperienza della «lotta delle utilità», l'agente, l'individuo, nella comunione della vita generale dell'umanità e dei suoi fini comuni»<sup>56</sup>, questa costruzione non è definitiva. Nel 1953, due anni prima della sua morte, nel momento in cui vi è la lucida consapevolezza che la 'catastrofe' dei totalitarismi non ha ridato linfa al meccanismo dialettico di costituzione dell'azione nell'universale e di sublimazione della volontà, Capograssi, significativamente, scrive *L'introduzione alla vita etica*, come a dire che l'esperienza intramondana non può costituire nulla di più che un momento preliminare, un conato, nella direzione della salvezza.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 153.

Nel contributo del '53 un paragrafo, il secondo, ha per titolo, in modo estremamente significativo, *Ma la vita etica non conclude*<sup>57</sup>, che si apre con una dichiarazione per certi versi sconcertante: «Effettivamente l'animo dell'individuo, la sua vita, la sua mente, la sua volontà si adeguano a questo compito, a questo oggetto connaturato, al primo slancio della volontà, a questo orizzonte, che la vita etica gli rivela come suo? A questa domanda, l'esperienza dice di no. L'individuo rimane inadeguato all'azione, che egli stesso crea, e l'azione rimane inadeguata al suo slancio, alla intuizione e alla legge, con cui nasce»<sup>58</sup>.

Il Capograssi che aveva sdegnosamente commentato l'aforisma sartriano «*l'enfer, c'est les Autres*», conviene con l'intellettuale francese che l'esperienza intramondana è scacco; l'esperienza umana, infatti, in questa lettura del '53, è considerata una sperequazione, il cui culmine, ancor più che nell'ambito dello Stato, vive nell'esperienza morale.

Affermare, come fa Capograssi in questo scritto, che la legge, con san Paolo, è «*ministratio mortis*», sostenere come, contestualmente: «La legge mi dà senso di morte, perché mi fa perdere l'incanto della vita che vivo, e non mi fa arrivare a quella vita piena, fusa, libera, interamente adeguata alla pienezza del concreto, che tuttavia crudelmente mi mostra»<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Cfr., *Ma la vita etica non conclude*, paragrafo II di *Introduzione alla vita etica* (1953), in G. Capograssi, *La vita etica*, cit., p. 128 e ss.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 148. Il riferimento paolino di Capograssi, quello relativo alla morte come *ministratio mortis* è quanto mai significativo, perché nel passo presente nella *Seconda Lettera ai Corinti*, lettera e spirito non sono in rapporto armonico, non rendono, cioè, l'unicità della volontà del legislatore supremo. Per Paolo di Tarso, infatti (*Seconda Lettera ai Corinti*, 3.7, in San Paolo, *Le lettere*, ed. a cura di C. Carona, Torino 1999, p. 111): «Cominciamo a raccomandarci di nuovo? o abbiamo bisogno come altri di lettere di raccomandazione per voi o da voi? Voi siete quella nostra lettera, inscritta nei nostri cuori, conosciuta e letta dall'umanità intera, poiché voi siete manifestamente una lettera di Cristo da noi allestita, scritta non con l'inchiostro ma con lo Spirito del Dio vivente, non su *tavole di pietra* ma sulle *tavole di carne del vostro cuore*. Tanta fiducia riponiamo in Dio per mezzo del Cristo. Non che da noi soli siamo adeguati a considerare alcunché come proveniente da noi; ma è un'adeguatezza che ci viene da Dio, il quale ci rese anche adeguati al

Ma il giusfilosofo si spinge ancora oltre: la legge, quale «*ministratio mortis*», non solo non è tramite né del raggiungimento di quel sommo bene che il conato dell'azione lascerebbe presagire, ma neanche di un accesso all'esperienza del male. Piuttosto, esercita solo una funzione di limite, è morte che si metonimizza su sé stessa, senza dare accesso né al bene, né al male, intese come esperienze assolute; in questo senso, per Capograssi: «Quello che è forse più aspro per l'individuo, quello in cui più la legge è «*ministratio mortis*», è che l'apparizione di essa mi rende impossibile persino il gettarmi francamente nel male: perché l'apparizione di essa mi turba persino quella serenità nel male, che, per quanto orribile fosse, era almeno allo stesso individuo un elemento di riposo»<sup>60</sup>.

Come evidenzia, da par suo, Acocella: «Quando sul piano della storia l'esperienza etica sembra essersi dimostrata la conclusiva difesa dal male, e la lotta contro il male sembra possa dirsi dunque conclusa, *nel momento stesso in cui* sembra di poter finalmente ricondurre l'esperienza, e dunque la vittoria sul male, all'*individuo*, unico vero protagonista della lotta e della successiva riconquista dell'universale, nascono nuovi interrogativi»<sup>61</sup>.

Queste pagine, di grande chiarezza e lucidità intellettuale, destano nel lettore una certa inquietudine: il rapporto tra vita e regola non si tiene più unitariamente: la morte sembra poter vanificare l'intera esperienza del soggetto, il quale resta sospeso al *responsum mortis*, che gli renderà la cifra oggettiva del suo agito.

La «prescrizione di vivere», esito della costatazione dell'eccezione della vita stessa di fronte al destino dell'individuo, gli impone il compimento della vita stessa, quale «vita assoluta», che «supera l'esperienza umana e corona l'esperienza etica sopraindividuale»<sup>62</sup>.

Due sono le vie d'accesso alla «vita assoluta», una, immanente, che non contiene nessuna soluzione per il problema dell'individuo,

servizio di una nuova alleanza, non di lettera ma di spirito: poiché la lettera uccide, e lo spirito vivifica».

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 149.

<sup>61</sup> G. Acocella, *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, cit., p. 153.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 156.

nella quale «l'azione è un continuo compirsi nell'assoluta vita dell'io universale», l'altra, trascendente. La vita della finitudine, della chiusura tautologica nella propria identità è la via della disperazione, mentre è nella prospettiva di una radicale trascendenza, che, come specifica ancora Acocella «contrappone alla prima la speranza in Dio», che la salvezza è possibile, per cui, in definitiva, si ha che: «E davvero qui il cerchio della lotta contro il male si chiude, la lotta ha finalmente termine con il ricongiungimento al Principio che Capograssi aveva sempre riconosciuto come l'Omega dell'esistenza e dell'esperienza, il Punto cui la vita nella sua profonda essenza è rivolta perennemente, e al cui richiamo l'itinerario dell'azione umana si compie costruendo la storia tutta, l'esperienza, la comunione delle esistenze»<sup>63</sup>.

Solo nella misericordia di Dio, l'uomo, di fronte alla morte, assalito dal *responsum mortis*, può salvarsi in quanto persona, raggiungendo ciò che è in sé, ed è nella morte che, per questo, trova la sua liberazione; per Capograssi: «Come Giobbe, il soggetto nell'ombra stessa della morte pronuncia la parola della vita: *scio quod Redemptor meus vivit*. Qui col desiderio e la speranza di un nuovo principio di vita l'azione umana veramente finisce. Solo Dio può continuarla. E Cristo la continua»<sup>64</sup>.

In sintesi, per Acocella: «La vittoria definitiva sul male non può essere che quella vincente *anche* sulla morte, scacco irrimediabile di ogni vicenda umana, che sa rendere il soggetto quotidianamente vittorioso sul male eternamente costretto alla sconfitta definitiva.

Finalmente, la vita etica può aver compimento solo riconoscendo l'incompiutezza dell'esperienza umana (completa per sé stessa, ma non per la verità dell'Eterno), finalmente "*perveniens ad finem suum*"»<sup>65</sup>.

Fin qui Acocella, cui va l'indubitabile merito di avere sviscerato la questione dell'inconcludenza della sfera prima politico-statuale e poi etica di fronte alla questione della vittoria sul male: la sua analisi annoda sulla problematica della morte *Analisi dell'esperienza co-*

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>64</sup> G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, cit., pp. 206-207.

<sup>65</sup> G. Acocella, *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, cit., p. 153.

*mune* e *L'introduzione alla vita etica*, facendo valere l'ipotesi di una sostanziale continuità nell'opera di Capograssi. Ipotesi parzialmente condivisa da chi scrive, per il quale, però, se vi è una sostanziale continuità nell'opera del giusfilosofo di Sulmona, essa consiste nel suo sforzo di dare legittimità teorica ad un'concetto, ammesso che lo possa ritenere tale, che percorre sotterraneamente tutta la sua opera: quello di sacrificio.

Da un certo punto vista, è possibile sostenere che l'obiettivo teorico di Capograssi consista nel rendere credibile il sacrificio dell'uomo non solo agli occhi di Dio – il sacrificio di Cristo non può essere non 'gradito' a Dio, perché Cristo è «generato non creato, della stessa sostanza del Padre» – ma anche a sé stesso, ed è questo l'aspetto "umano troppo umano" di questa questione. Non dimentichiamo, ad esempio, che il saggio sull'autorità e la sua crisi<sup>66</sup> anticipa l'avvento del fascismo, ma segue la diagnosi presente nel testo giovanile sullo Stato, in virtù del quale il destino della statualità sarebbe consistito nella sua morte e trasfigurazione, a favore della comunità internazionale. Ma perché ciò potesse avvenire, lo Stato doveva essere sorretto da una qualità particolare, in grado di qualificarlo come antitetico alla dimensione fattuale: l'autorità come opposta alla forza, allora, ha, in questa lettura, la funzione di elevare l'ordinamento al livello del dover-essere, rendendo il sacrificio dello Stato gradito a Dio. L'ordinamento, allora, *deve* essere sostenuto dall'autorità.

La funzione antropologico-religiosa del sacrificio nelle società primitive consiste nell'elevare la comunità che presiede al rito sacrificale al rango della divinità, con l'effetto complessivo di una riconciliazione, che, per essere effettiva, richiede che ciò che è sacrificato

<sup>66</sup> Cfr., G. Capograssi, *L'autorità e la sua critica* (1921), in *Opere*, cit., volume I, pp. 151-403. Non casualmente sul tema dell'autorità, le riflessioni di Capograssi sono state spesso avvicinate, per contrasto, ad un esponente dello scetticismo, quale Giuseppe Rensi. Cfr., ad esempio, E. De Mas, *La crisi di autorità politica nel giudizio di Rensi e Capograssi*, in *La prassi che si rovescia e il tempo dell'individuo nel pensiero di Capograssi*, in *Due convegni su Giuseppe Capograssi. Atti*, a cura di F. Mercadante, Milano 1990, pp. 623-631; A. Montano, *L'autorità e la sua crisi in Giuseppe Rensi e Giuseppe Capograssi*, in «Filosofia e Teologia», 2013/3.

sia consustanziale al dio cui si sacrifica: è allora questo il senso, nel quale che possiamo dire che il sacrificio è 'gradito' al dio.

Per questo, oggetto del rito totemico è generalmente lo stesso animale da cui il gruppo ritiene di essere discendente. Con la religione ebraico-cristiana, si ha un importante spostamento, perché la costituzione dell'umanità è opera di un Dio, che crea l'uomo stesso a «sua immagine e somiglianza», il che sposta la questione sacrificale sull'uomo. Non casualmente, i sacrifici umani sono tendenzialmente interdetti nell'ebraismo (si pensi all'episodio biblico del sacrificio di Isacco) e regolati dal Cristianesimo attraverso il sacrificio di Cristo, che, alla luce della ricerca antropologica, a partire dagli studi di Robertson Smith, è considerato alla stregua di un sacrificio totemico. Idea che si rafforza, se intendiamo la costituzione della fratellanza tramite l'introiezione orale del corpo di Gesù, alla stregua di un pasto totemico reiterato e ritualizzato.

Ha ragione Fulvio Tessitore quando, molto acutamente, evidenzia come: «Dunque, il prezzo che consta la costituzione della scienza come ragione dell'azione, sistema della vita, difesa del "sistema di permanenze" sottostante alle "variazioni superficiali della storia" è alto, gravoso per l'individuo»<sup>67</sup>. Una volta affermata in linea di diritto la consustanzialità tra uomo e Dio attraverso la Passione, si tratta però di elevare, nella storia, l'essere al dover-essere, anticipando in terra il Paradiso. Bisogna, allora, che questo sacrificio "di secondo livello", che spetta all'umanità nel suo insieme, ma anche a ciascuno in particolare, ma che si materializza nella storia, sacrificio successivo temporalmente e logicamente alla Passione di Cristo, sia tanto legittimabile quanto credibile. Se Paolo sostiene che: «Prima che sopraggiungesse la fede, la Legge ci custodiva, rinchiusi, in attesa della fede che si rivelasse; così la Legge divenne il nostro precettore fino a Cristo, affinché fossimo giudicati in forza della fede. Ma una volta sopraggiunta la fede, non siamo più sotto un precettore. Infatti siete tutti figli in Dio per la fede in Cristo Gesù; poiché, quanti siete stati immersi in Cristo, di Cristo vi siete rivestiti. Non vi è giudeo né greco, non vi è servo né libero, non vi è maschio e

<sup>67</sup> F. Tessitore, *Capograssi e il collettivismo dell'azione: i contatti ideali con Vico, Proudhon e Marx*, cit., p. 399.

femmina. Tutti siete uno solo in Cristo Gesù. E se siete di Cristo, allora siete la discendenza di Abramo ed eredi secondo la promessa»<sup>68</sup>, è sempre vero che l'unità in Cristo, nella quale solo ha senso parlare di uguaglianza, per avere senso, per non declinarsi nell'indistinto, deve rendere ragione della coesistenzialità tra uomo e Dio.

Nel caso di specie, questa specifica caratterizzazione dell'essere deve poter coincidere con la stoffa ideale del reale, con la configurazione della *Wirklichkeit* come un dover-essere, non inteso nel senso imperativo del termine. Altrimenti, rischia di diventare qualcosa d'altro.

Ad un certo punto, però, Capograssi si accorge che questo dispositivo di conferimento di valore e di senso è irrimediabilmente inceppato, rischiando di risultare irrilevante ai fini della dinamica sacrificale. Il campo di concentrazione, per come lo considera il giusfilosofo, può essere considerato il momento di non ritorno di questa dialettica.

In poche pagine, dedicate a questa terribile esperienza, contenute ne *Il diritto dopo la catastrofe*, Capograssi rende il senso antropologico dell'annientamento degli ebrei reclusi, lasciando trasparire la perfetta conoscenza del dibattito in materia di organizzazione delle masse, con riferimenti solo impliciti non solo all'Ortega y Gasset de *La ribellione delle masse*, diffusamente presente nella sua opera, ma anche al Le Bon di *Psicologia delle folle*<sup>69</sup> e al Freud di *Psicologia delle masse e analisi dell'io*<sup>70</sup> e di *Totem e tabù*<sup>71</sup>.

<sup>68</sup> *Ai Galati*, 3. 23-29, in: San Paolo, *Le lettere*, cit., p. 111.

<sup>69</sup> G. Le Bon, *Psychologie des foules* (1895), trad. it., *Psicologia delle folle*, Milano 1970. Capograssi è, tra l'altro, autore di un attentissimo necrologio di Le Bon – che da solo meriterebbe uno studio *ad hoc* – necrologio nel quale, a parte un timido accenno a Mussolini che sembra avere la forma di una sommessa quanto timida *captatio benevolentiae*, dà dimostrazione di comprendere a fondo la costruzione concettuale sottesa all'idea di psicologia delle masse, ben oltre la critica successiva, che ha misconosciuto la profondità del pensatore francese, il cui giudizio è ingiustamente appiattito sulla simpatia che gli fu tributata dai totalitarismi di destra. Cfr., in questo senso, G. Capograssi, *Gustavo Le Bon (1841-1931)*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», pp. 810-815.

<sup>70</sup> S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), trad. it., *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in *Opere*, vol. 9, Torino 1989, pp. 261-330.

<sup>71</sup> S. Freud, *Totem und Tabù. Übereinstimmung im Seelenleben der Wilden*

Capograssi evidenzia come l'esperienza dei regimi totalitari in generale e del campo di concentramento in particolare, sia caratterizzata dalla sostituzione di un *totem* al Dio della religione monoteista ed abbia l'effetto di tradurre tutti gli appartenenti al gruppo in feticci, semplici cose, funzionali al raggiungimento di uno scopo che non è umano, riducendo l'individuo a forza vuota, plasmabile a piacimento. «Nella storia, come le ricerche sociologiche hanno asodato, individuo e gruppo vanno di conserva; l'uno e l'altro sono, per usare la parola precisa di un filosofo italiano, formazioni naturali: il gruppo primitivo determina l'individuo nel senso che questi è per così dire vissuto dal gruppo; individuo e gruppo sono, letteralmente, un'anima sola. Qui invece non è più una formazione naturale, ma una formazione arbitraria l'assorbimento dell'individuo nel gruppo»<sup>72</sup>: nel campo di concentramento, allora, a materializzarsi è la circostanza che la morte non è più in una relazione dialettica con l'essere e che, conseguentemente, l'azione non è più un elemento originario, essendo, piuttosto, derivato da circostanze esterne.

Il contesto può assorbire e nientificare l'individuo, rendendo impossibile l'azione. Ciò però avviene attraverso un maneggiamento dell'impianto rituale che presiede al sacrificio: al Dio della religione ebraico-cristiana si sostituisce un *totem*-feticcio, che rende l'uomo stesso un feticcio, cioè un oggetto disponibile: «Si cerca di abolire il pensiero abolendo il suo oggetto, abolendo quasi si direbbe tutto l'essere e al suo posto, in questa inaudita *tabula rasa*, facendo rimanere solo lo scopo il *totem* il valore fissato dal gruppo dominante»<sup>73</sup>. L'umanità non è più un dato indiscutibile.

Le fonti antropologiche di Capograssi non sono esplicitamente specificate: resta il fatto che la lettura di queste pagine lascia poco adito a dubbi: la realtà del campo di sterminio è formalmente rubricabile nel quadro del pensiero di Vico come ritorno all'origine, nella forma di una destoricizzazione radicale, ma nei contenuti, è a

*und der Neurotiker* (1912-13), trad. it., *Totem e Tabù. Concorde nella vita psichica dei selvaggi e dei neurotici*, con *Introduzione* di K. Kerény, Torino 1997.

<sup>72</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 485.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 486.

tutti gli effetti una regressione nel senso psicoanalitico del termine, che non riporta alla luce alcunché di autenticamente arcaico, il che sarebbe impossibile, ma solo elementi strutturali (dimensione dell'origine), impiantati su un tessuto storicamente dato (dimensione dell'inizio).

In questo senso, la realtà del campo ha un rapporto lasco con l'analisi della modernità, intesa come filosofico-giuridica come accade in letture contemporanee, si pensi ad Agamben: piuttosto, è un evento fuori-scena, nel quale il male appare 's-catenato', ossia impossibile da risituare in una relazione dialettica con l'essere: il campo di sterminio è, letteralmente, 'o-sceno' (fuori-scena)<sup>74</sup>, fuori dalla "grazia di Dio".

Il tentativo di considerare la catastrofe, con Vico, il motore di una ripartenza etica, tendenzialmente, fallisce: la società mostra importanti quanto non recuperabili tratti di destorificazione, che sono oggetto di puntuale disamina in *Incertezze sull'individuo*<sup>75</sup>: nel se-

<sup>74</sup> Paolo chiarisce nei seguenti termini la religiosità dei primitivi (*Lettera ai Romani*, 1. 24-25): «Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, tanto da disonorare fra loro i propri corpi, perché hanno scambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno adorato e servito le creature anziché il Creatore, che è benedetto nei secoli». Tuttavia, Tommaso d'Aquino cita Giacomo, per il quale (Giacomo, 1,13): «Dio non consegna gli uomini all'impurità (al peccato) perché *Dio non tenta al male*».

<sup>75</sup> Così (*Incertezze sull'individuo*, in G. Capograssi, *La vita etica*, cit., pp. 543-544): «Necessariamente questo individuo senza individualità ha perso la individualità, per così dire, delle sue passioni e dei suoi sentimenti, come si vede nella vita politica, che prima era fonte di grandiose e lucide passioni, ed è diventata ora fonte di fanatismi, e il fanatismo è appunto la passione sempre più individualità, uno stato di accensione quasi si direbbe a freddo, che non ha più altro contenuto e non è suscettibile più di altro contenuto che questo stato di accensione scopo a sé stesso. Il fanatismo è proprio la passione dell'individuo, che è rimasto senza individualità, non riesce, se vuol vivere una vita intensa, che a viverla come pura passività. E a questo si riporta il fatto notato da tante parti, della perdita del senso storico – del senso del passato, del senso del legame con le generazioni – così caratteristica dell'individuo contemporaneo. È naturale che venuta meno l'idea del durare, venuta meno l'idea e il senso della profonda e vivente unità individuale della propria vita, per cui la propria vita è una formazione nella quale il passato è pieno del presente e del futuro, e il presente e il futuro sono pieni del passato, è naturale sia venuta meno il senso del durare della vita sociale, il senso della conti-

condo dopoguerra, il pessimismo capograssiano è palpabile: l'«ultimo uomo», che per Nietzsche avrebbe 'inventato' la felicità, così come la coazione imperativa al godimento, prendono sempre più piede, la filosofia dell'uguaglianza soppianta l'idea della solidarietà necessaria tra generazioni, tema su cui Capograssi si dimostra assai congruente con un autore spagnolo, mai citato, anch'egli lettore di Vico, Donoso Cortes<sup>76</sup>. Ma il gesto teorico, costituito dal ripiegare sull'assolutizzazione del sacrificio è esso stesso un gesto storico<sup>77</sup>. Ora, se la morte è irriducibile alla dialettica tra identità e alterità, se costituisce un evento non dialettizzabile, questa posizione va retroagita, nel senso che l'incedere della civiltà potrebbe non essere scandito veritativamente, ma nel senso simulacrale del termine: se la morte non è 's-catenata', c'è il rischio che ogni religione, come vuole Vico, sia una religione idolatrica, e che il Cristianesimo come forma storica corrisponda ad una semplice economia. A questo punto, saremmo nell'indistinzione e potremmo dover ammettere che la verticalizzazione della pulsione, nella forma della sublima-

nuità storica della vita».

<sup>76</sup> Cfr. J. Donoso Cortés, *Filosofia de la Historia. Juan Bautista Vico* (1938), trad. it., *La filosofia della storia. Giovambattista Vico*, con Prefazione di G. Cacciatore, Roma 2011. Per Cortés (*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Bouère 1851, p. 17): «Questa responsabilità comune, che chiamiamo solidarietà, è una delle più belle e solenni rivelazioni del dogma cattolico. Grazie alla solidarietà, l'uomo, innalzato alla più grande dignità, alle più alte sfere, diventa qualcosa di più che non un semplice atomo dello spazio, o un momento nel tempo e la sua vita si prolunga per tutta la durata del tempo, diffondendosi ovunque. Questa parola, priva di senso nelle società antiche, grazie al cristianesimo è diventata l'espressione della sostanziale unità della natura umana, e della estrema affinità che fa di tutti gli individui una sola e medesima famiglia».

<sup>77</sup> Scrive Aldo Masullo (*La prassi che si rovescia e il tempo dell'individuo nel pensiero di Capograssi*, in *Due convegni su Giuseppe Capograssi. Atti*, cit., p. 279): «In realtà, salvo che non si voglia abolire alla Grazia provvidenziale un così pesante ed espropriativo interventismo da vanificare ogni senso di libertà e di esperienza etica, occorre riconoscere che il salvataggio dal perdersi nella storia e il ridestarsi dalla «distrazione» senza cedere sfiduciati alla follia o al suicidio, insomma l'oltrepassamento religioso della storia, costituiscono pur sempre un'azione storica, un evento la cui intenzionalità ed effettività appartengono insieme all'intrecciato concorrere di forze e processi del mondo storico, e non possono pertanto non restare coinvolti nella temporalità e nella finitezza».

zione, di una volontà universale, avrebbe il senso di rendere il sacrificio credibile e accettabile nella sfera civile, e che quest'ultimo avrebbe solo una funzione economica, nel senso che costituirebbe la più razionale delle forme di conservazione in vita.

Certamente più razionale del capitalismo, che, lungi dal tenere a freno la pulsione di morte, la cavalca, aizzandola, orientando verso la distruzione l'intero processo economico e sociale.

Una conclusione definitiva di questo tipo, però, sarebbe per Capograssi inaccettabile: essa subordinerebbe l'opera di differimento del godimento a ragioni empiriche più che teologiche: allora, la forbice *deve* tornare ad aprirsi: il sacrificio tornerà a distribuirsi sul versante dell'immanenza o della trascendenza, in un drammatico *aut-aut*, che però, letteralmente inteso, vanifica lo sforzo di cogliere in senso veritativo l'agire umano, perché a questo punto, la sfera dell'agire economico non è propedeutica più a nulla, in assenza di una radicale disposizione verso la fede. Resta "fine a sé stessa".

Per chi scrive, in definitiva, l'opera di Capograssi andrebbe riletta nel senso della possibile giustificazione-legittimazione della logica sacrificale<sup>78</sup>; l'autore è lapidario sul punto: «L'essenza delle cose si scopre nella sua tremenda semplicità: non è che il sacrificio. Tutti questi fini che mi si danno sono pretesti. Il vero fine è il sacrificio»<sup>79</sup>.

L'imperativo concettuale, allora, è salvare le ragioni del sacrificio, al pari della plausibilità del sacrificio: bisognerà quindi sempre poter distinguere tra l'individuo che sperimenta il finito e che, conseguentemente, nel finito dispera, dall'individuo che si apre, in senso radicale, alla trascendenza, per il quale solo il sepolcro di Cristo tornerà ad aprirsi e ci sarà risurrezione. *Tertium non datur*. Nel linguaggio concettuale di René Girard, diremmo che Capograssi tenta di riportare il sacrificio all'interno della sfera del sacro, sottraendolo alla sfera della santità, inaugurata proprio col sacrificio di

<sup>78</sup> Per una ricognizione sulla logica sacrificale, cfr. H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1898), ed. it., *Saggio sul sacrificio*, Brescia 1981.

<sup>79</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 206.

Cristo. L'unico modo di giustificare la logica del sacrificio è renderla ingiustificabile.

Rispetto alla problematica qui analizzata, sembra allora calzante la citazione di Pascal, che Tessitore antepone, senza commentarla, al suo testo *Capograssi nello storicismo*: «Il faut se connaître soi-même: quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste»<sup>80</sup>: leggiamo questa citazione di Pascal nel senso che il movimento complessivo di Capograssi è di natura squisitamente esistenziale.

Resta il fatto che, se quanto detto ha ragion d'essere, il passaggio, dal Dio di Vico, Dio situato prima della storia, e il Dio di Pascal, che si rivolge all'uomo sospeso «entre ces deux abîme de l'infini et du néant»<sup>81</sup>, non può che esserci una radicale quanto profonda soluzione di continuità. Il che non impedisce per niente, anzi, di indirizzare uno sguardo, intriso di sospetto, a quanto di «umano troppo umano» c'è in questa vicenda teorica, che si interseca, per intero, con la storia europea del '900, rendendone, peraltro, maestosamente la cifra.

<sup>80</sup> B. Pascal, *Pensées*, texte de l'édition Brunschwig, a cura di Ch. M. des Granges, Paris 1961, n. 66, p. 86 (cfr. trad. it. di P. Serini, Torino 1962, n. 173, p. 81). La citazione è tolta da F. Tessitore, *Capograssi nello storicismo*, cit., p. 265. Cfr. anche G. Acocella, *Pascal e il modello nella filosofia giuridica e morale di Capograssi e Piovani*, in «Archivio di stato della cultura», A. XVI, 2003, pp. 311-328.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 120.