Antonio Luongo

Crisi e ragioni filosofico-giuridiche dello Stato costituzionale. Giuseppe Capograssi

Com'è noto le crisi sono terreno fertile per il pensiero. A differenza dei periodi di relativa stabilità e cosiddetta normalità in cui esso esercita la funzione di sistemare l'esistente e di con-tribuire a sostenerlo dall'interno e dall'esterno, i periodi di crisi alterano i riferimenti noti, le garanzie intellettuali, le certezze del tempo. Le crisi, in quanto tempo di "scissione", richiedono atti di coraggio del pensiero che si faccia carico della rottura di schemi consolidati e del rinnovamento delle scienze e dei suoi metodi.

Di grande interesse e difficoltà sarebbe ricostruire il concet-to di crisi[1], delle sue periodizzazioni e scansioni interne almeno a partire

1 Si deve sicuramente a Koselleck la più approfondita ricerca circa la complessità semantica del concetto di "crisi" ripensata complessivamente all'interno dei "di-versi modelli di interpretazione del tempo storico", di volta in volta sottesi. Può essere utile riportare un testo densissimo, che nella sua sinteticità, rappresenta, probabilmente, il risultato finale delle sue ricerche. In *Crisi. Per un lessico della mo-dernità*, introduzione di G. Imbriano e S. Rodeschini, postfazione di A. Zanini, Ombre corte, Verona, 2012, egli così scrive: "1) Prendendo a modello l'uso medi-co, politico e militare della parola, "crisi" può riferirsi a sequenze di eventi, in cui son implicati differenti attori, le quali conducono tutte ad un punto risolutivo. 2) Prendendo a modello la promessa dell'imminenza dell'"ultimo giorno", la "crisi" può indicare la decisione storica ultima, dopo la quale la qualità della storia stessa si trasforma completamente. Una crisi di questo tipo non è ripetibile. 3) Già mag-giormente distinte dalle possibilità originarie dei campi semantici della medicina o della teologia sono le seguenti espressioni di nuovo conio: "crisi" come categoria di durata o circostanziale (*Dauer-oder Zustandskategorie*), che rimanda al contempo a un processo, a situazioni critiche che si riproducono continuamente oppure an-cora a situazioni gravide di decisioni. 4) Infine, "crisi" può servire come concetto che indica una trasformazione immanente alla storia, dove il fatto che la fase di passaggio conduca verso condizioni migliori o peggiori e quanto allungo duri dipende dal tipo di indagine. In tutti i casi si tratta di un tentativo tangibile di guadagnare una possibilità espressiva specificatamente temporale, che concettua-lizzi l'esperienza di un'epoca nuova, la cui origine viene indagata a diversi gradi di profondità e il cui futuro incerto sembra lasciare spazio libero a tutti i desideri e le ansie, a tutte le paure e le speranze. "Crisi" diventa un tratto distintivo dell'epoca moderna", ivi, pp. 51-52. Inoltre,

dalla Rivoluzione francese e per tutto l'Ottocento, per giungere alla prima metà del Novecento, in cui la cultura europea è attraversata dalla drammatica autoconsapevolezza delle proprie contraddizioni storiche e del proprio stesso destino.

In relazione a ciò, la creazione degli stati 'sociali', nella forma giuridica degli Stati costituzionali come la nuova forma giuridica di una democrazia pluralista[2], all'indomani della secon-da Guerra Mondiale, chiudono l'età della catastrofe e della grande 'crisi' storica e rappresentano una fuoriuscita dallo stato di cose precedenti, suo 'punto risolutivo' sulla base di una 'decisione storica' e politica che produce una trasformazione comple-ta nella speranza e fiducia che nulla sarà come prima.

Lo stato costituzionale si realizza, dal punto di vista giuridico, attraverso due processi connessi: la «normativizzazione» della Costituzione, la «costituzionalizzazione» dell'ordinamento giuridico. Le recenti democrazie, consapevoli delle possibili derive totalitarie fondate sul 'consenso delle masse', tentano di mettersi al riparo incorporando la sovranità popolare entro la cornice della costituzione, dei suoi limiti e delle sue forme.

Riconosciuta come norma suprema nella gerarchia delle fonti, essa sprigiona il suo potenziale normativo attraverso un'opera di unità e di omogeneizzazione dell'ordinamento di grande portata. I princìpi costituzionali, nella loro triplice funzione di orientamento per la legislazione, di suo limite e di strumento decisivo per l'interpretazione e applicazione del diritto, hanno creato le condizioni giuridico-costituzionali del nuovo poderoso processo di legittimazione delle democrazie costituzionali contemporanee, attraverso il riconoscimento, l'espansione, la garanzia dei diritti fondamentali.

Tale legittimazione democratica, presentandosi come una fitta rete di ponti fra la società civile del pluralismo e le istituzioni dello

si vedano gli ormai classici, M. CACCIARI, *Krisis: saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano, 1976 e K. POLANY, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della no-stra epoca* (1944), trad. it. R. Vigevani e intr. A. Salsano, Einaudi, Torino, 2010.

2 Così V. OMAGGIO, *Scritti sullo Stato costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 9 e ss.

Stato democratico, hanno avuto la straordinaria funzione di rispondere, contemporaneamente, ai limiti dell'integrazione dello Stato liberale di diritto con la sua tendenziale separatezza fra Stato e società civile e alla loro catastrofica identificazione nei regimi totalitari.

Ora che nel tempo presente il concetto di crisi è diventato di nuovo uno schema di rappresentazione della condizione storica, ai più diversi e importanti livelli e gli Stati costituzionali, in particolare in Europa, tentano di resistere ma con la ormai chiara necessità di produrre radicali trasformazioni, può forse diventare utile l'analisi che Giuseppe Capograssi sviluppò sulla catastrofe del Novecento e sulle ragioni filosofico-giuridiche dell'approdo allo Stato costituzionale.

1. Dell' 'ambiguità' della crisi del Novecento

L' 'età della catastrofe', come il noto, è il termine utilizzato da Hobsbawm per indicare la prima metà del '900 nel suo celebre libro *Il secolo breve 1914-1991*. Si potrebbe dire che l'opera di Capograssi ne sia una straordinaria anticipazione critico-descrittiva. In un testo riassuntivo presente in *Ambiguità del diritto contemporaneo* del 1953, Capograssi, con toni epici da ricordare l'amato Vico, si esprime nella seguente maniera:

> materialmente le grandi guerre hanno distrutto città ricchezze sistemi produttivi territorio. Appena si è cominciato a distruggere qualche cosa che esisteva, è caduto tutto il rispetto per tutto l'esistente. Alle distruzioni materiali si sono aggiunte le distruzioni che possiamo dire metafisiche. Tutto quello che esisteva è caduto dagli animi ed è caduto dalla realtà. Sono cadute leggi morali, e insieme formazioni e organizzazioni sociali e storiche. Gerarchie sociali, frontiere di stati, tipi di economia, sistemi coloniali: cade tutto. L'universo diventa catastrofico. Un'immensa insofferenza si è manifestata contro tutti gli ordini esistenti, il morale, il politico, il sociale, giuridico. Si può dire che il mondo si è stancato di stare nell'ordine"[3].

3 G. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, in *Opere*, vol. V, a cura di M. D'Addio, E. Vidal, Giuffrè, Milano, 1959, pp. 389-90.

La specificità della riflessione di Capograssi, colma della semantica della crisi, è quella di averne compreso una doppia valenza, sia, cioè, quella strettamente di 'catastrofe storica' e materiale, più drammatica della storia del mondo, sia, quella che egli, specificamente, denomina 'catastrofe metafisica', di cui, quella 'filosofico-giuridica' ne è parte importante, qui, però, semplicemente accennata. Vediamo, in primo luogo, cosa egli intenda per crisi e, specificamente, come essa storicamente si è presentata.

La caratteristica della crisi consiste nella sua 'ambiguità': infatti, la storia della seconda metà dell'Ottocento e i primissimi anni del Novecento non possono essere definiti immediatamente da tale concetto in quanto quel mondo storico era sostenuto da una forte "volontà d'ordine". L'ambiguità, allora, consiste nel fatto che occorre rilevare un altro tipo di crisi nel fatto, cioè, che quell'ordine era 'apparente'. La crisi consiste proprio nella esistenza di un 'disordine segreto' e ciò, secondo Capograssi, è il sintomo di una crisi profondissima perché quel mondo tendeva a farsi 'astratto' e reggersi solo attraverso 'forme di dominio'. Insomma, la crisi di quel mondo era proprio nella mancanza di crisi[4].

Tuttavia, dice Capograssi, qualche 'osservatore' testimoniò, la 'fragilità' di fondo di questo ordine apparente e con la sensibilità di un 'malato' o di un 'angelo' comprese in profondità "il segreto nichilismo delle forze della storia e della cultura europea e prevede, invoca la catastrofe"[5].

È, dunque, a questo livello della riflessione che avviene l'incontro fondamentare di Capograssi con Nietzsche, uno dei suoi 'autori' fondamentali al quale egli, esplicitamente, rinvia per capire la 'storia interiore dei nostri tempi', su cui ci soffermeremo qui di seguito.

La potenza semantica del testo capograssiano, che gene-ralmente si articola attraverso costruzioni classicheggianti del periodo, con stile 'ciceroniano', si direbbe, con una complessità ipotattica, analitica,

4 G. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo* [1953], in Opere, cit., vol. V, spec. pp. 387-389.
5 G. CAPOGRASSI, *Il significato dello stato contemporaneo* [1942], in *Opere*, cit., vol. IV, spec. pp. 379-80.

fluente come la prosa romantica fino alla quasi eliminazione della punteggiatura, qui, nel testo appena citato, si manifesta, invece, in un andamento paratattico e icastico, fino allo stile della 'sentenza' adeguato ai momenti supremi della sintesi definitiva. Vorrei, inoltre sottolineare l'uso prorompente della metafora, dove la figura retorica si giustifica come *surplus* semantico-filosofico, 'cognitivo', per dirla alla Blumenberg. E così l'espressione "il mondo si è stancato di stare nell'ordine" diviene, alla fine della riflessione di Capograssi, in *Considerazioni sullo Stato*, un concetto per definire una delle modalità più pregnanti per la descrizione dello Stato e dei 'fatti' e 'bisogni' che sono alla sua base.

Infatti, egli distingue il "bisogno di ordine", il "bisogno di liberazione dall'ordine", il "bisogno del potere". L'ordine è un bisogno «immediato e originario di sicurezza», ordine significa ancora «provvedere ai mezzi di sussistenza», che sia in grado di soddisfare, tendenzialmente, le "deficienze" umane, di affrontare, cioè, la condizione dell'uomo come "ente difettivo", costitutivamente "incompleto", allo scopo "di dare al mondo della vita l'assetto regolare e intelligibile prevedibile dell'opera della ragione". In esso c'è, dunque, una profonda volontà razionale e lo Stato nasce, pertanto, come atto di riduzione a "trame ragionevoli e geometriche [della] selvaggia vegetazione della vita"[6]. Se volessimo ridurre a una formula essenziale questo primo fatto posto a base dello Stato, si potrebbe dire che esso nasce dal 'bisogno di ordine' il quale germina dall'interno stesso della condizione umana "difettiva", "esposta" al pericolo, al disordine, al rischio di una vita "inattuale", perché inattuabile è la vita "immediata", fissata, còlta nel suo "stato naturale", intimamente disordinata.

Orbene, è proprio in relazione al "secondo fatto" che sta alla base dello Stato che è opposto al primo e alla ragione che ritroviamo la potente metafora. Infatti, all'origine dello Stato vi è, ora, il bisogno e la "volontà di liberazione dall'ordine" che si basa sul desiderio di "dominio" che è una "esigenza che la storia dimostra potentissima, fonte dei più irresistibili moventi delle azioni e dei movimenti storici".

6 Le espressioni sono in G. CAPOGRASSI, *Considerazioni sullo Stato,* in *Opere*, cit., vol. III, pp. 331-33.

La manifestazione di tale bisogno esplode nella guerra come "volontà di conquista, di presa sulla storia". La guerra è l'esercizio della libertà di un popolo, "un'affermazione di sovranità sul reale", una "superiorità sulla storia", "un'assoluta libertà di arbitrio". Essa è la "categoria dell'atto gratuito", il frutto di una decisione; in una parola, la volontà di liberazione dall'ordine consiste nel bisogno umano di «disordine», derivante, appunto, ecco ancora la metafora, dalla «noia dell'ordine». Come si può notare, questi due fatti che sono all'origine dello Stato, il bisogno e la "volontà dell'ordine" e quella della "liberazione dall'ordine" si strutturano secondo coppie concettuali oppositive: vita-morte, sicurezza-pericolo, pace-guerra, ragione-arbitrio, normalità-eccezione. Ma, e ciò è decisivo, non di antinomie, né di contraddizioni logiche si tratta, in quanto questi due bisogni costituiscono il "fondo inesauribile" dal quale emana il concreto, il divenire storico[7].

Se queste sono, dunque, le categorie di fondo attive nella loro dinamica e tragica ma intrinseca connessione, allora la volontà di ordine e quella opposta di liberazione dall'ordine "sono tutte e due positive, tutte e due non fanno che porre il mondo storico come mondo vivente, come mondo che cerca di esprimere di seguire di interpretare le profonde vocazioni e le profonde spinte verso non si sa che (verso non si sa che, perché effettiva-mente le vocazioni dell'uomo sono spinte verso l'infinito), che fanno tutta la realtà della vita umana"[8].

2. La 'crisi storica' del Novecento…

Le caratteristiche della 'crisi' storica della prima metà del Novecento sono il frutto di una ininterrotta riflessione sullo Stato già a

7 *Ivi*, p. 336, ove, conclusivamente si legge: "si può dire che l'opera dello Stato non è altro che una dura e sofferta meditazione sopra questo bisogno dell'ordine come salvezza della vita. E d'altra parte si può dire pure che l'opera dello Stato è un continuo approfondimento di questa specie di oscura esigenza di affermazione, di liberazione, di presa sulla storia, di vera e propria creazione, creazione non si sa di che, di vera e propria attività gratuita, con cui l'umanità non cessa di tentare di dimostrare, quasi si direbbe a se stessa, la sua indipendenza (da che cosa? e da chi?)".

8 Le citazioni sono *ivi*, pp. 333-37.

partire dal 1911 fino al 1922, in quattro ricerche significative sulla c.d. crisi dello Stato[9].

Gli elementi caratterizzanti la catastrofe storica sono stati oggetto analisi specifica entro ricerca di Capograssi. Qui, a mo' di riepilogo, può essere utile far riferimento all'analisi condotta da Capograssi della fine dello Stato liberale ottocentesco; alla sua connessione alle rivoluzioni industriali e ai grandi mutamenti antropologico-sociali del 'lavoro moderno' da lui specificati in un serrato rapporto con l'analisi di Marx; alla riflessione sui gravi conflitti di classe e alla rottura delle diverse forme dell'autorità che hanno alterato e reso complesso il rapporto fra società civile e Stato politico. Infine, aggiungerei, la straordinaria analisi che egli compie circa il carattere costitutivo dell'accelerazione del tempo storico moderno: con le parole del Koselleck di Futuro passato, la società moderna ha sempre più ricondotto nello 'spazio dell'esistenza' del presente entro 'l'orizzonte delle aspettative' del futuro, così rilevanti per la scienza giuridica attraverso le due esemplificazioni novecentesche della 'nomodinamica' di Hans Kelsen e l'idea della 'legislatore motorizzato' di Carl Sch-mitt.

2.1 …e la 'crisi metafisica': oltre il nichilismo, per una lettura alternativa della modernità

Ritorniamo all'inizio e proviamo ora a comprendere il carattere 'metafisico' della catastrofe. Che cosa in profondità Nietzsche leggeva nella storia interiore dei nostri tempi?

"Egli vide in questo mondo così apparentemente pieno, niente altro che il vuoto, la mancanza, la totale assenza di cose credute e sperate,

9 Si tratta della Tesi di laurea discussa presso l'Università di Roma, nel 1911, *Lo Stato e la storia. Saggio sul realismo nel diritto pubblico*, in G. CAPOGRASSI, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi.* (Appendice inedita: *Lo Stato e la storia*), a cura di M. D'Addio, Giuffrè, Milano, 1977, pp. 237-83; del *Saggio sullo Stato* [1918] in *Opere*, cit., vol. I, Giuffrè, Milano, 1959, e, infine, di due saggi di grande rilievo, il primo, di carattere più politico e filosofico, *Riflessioni sull'autorità della sua crisi* [1922], in *Opere*, cit., vol. I, il secondo con un impianto più propriamente di riflessione giuridica e costituzionale, *La nuova democrazia diretta* [1922], in *Opere*, cit., vol. I.

anzi la certezza che non c'è nessun valore e in definitiva che la vita non ha valore (…), vede il segreto nichili-smo delle forze della storia e della cultura europea e prevede in-voca la catastrofe"[10].

Se questa è l'essenza del nichilismo, allora quel problema fondamentale può essere così riarticolato: è possibile rimettere in "valore" il mondo, attraverso le "categorie" di "fine", "unità", "essere" come "verità"? Ovvero, è possibile una nuova e "con-creta" "mediazione" fra ragione e storia, ma, si badi bene, attraversando le "ragioni del nichilismo", che hanno avuto proprio il merito di aver disoccultato il "senso" della "storia interiore dei nostri tempi"?

Questa domanda, il modo in cui è posta, contiene, contemporaneamente, tutto l'apprezzamento del pensiero di Nietzsche, del nichilismo, e, al tempo stesso, la via, la decisione filosofica per l'uscita da esso. Infatti, per un verso, a Capograssi, Nietzsche appare come colui il quale ha svelato l'essenziale scis-sione del mondo contemporaneo, il "vuoto" di un 'apparente pieno', in una parola, il nichilismo del mondo moderno. Tale condizione storica e umana è tutta dentro la sua profezia. Egli ha il merito di esercitare in modo potente un pensiero critico e dissolvente di quella condizione. Per altro verso, tuttavia, egli non accede agli esiti finali del nichilismo e l'attraversamento delle "ragioni del nichilismo" sono prodromiche del suo superamento. A tale scopo, Capograssi sviluppa, nei confronti di Nietzsche, una complessa riappropriazione critica, che opera su due piani, uno storiografico e un altro, più propriamente filosofico, strettamente connessi.

Quanto al primo, in un ideale confronto, egli si opporrebbe alla lettura del nichilismo data da Heidegger, per il quale esso, nell'opera di

10 G. CAPOGRASSI, *Il significato dello stato contemporaneo* [1942], in *Opere*, cit., vol. IV, p. 380. Solo allo scopo di cogliere la profondità dell'interpretazione capograssiana, riporto un testo di Nietzsche della *Volontà di potenza*, in cui si legge: "Si raggiunse il sentimento della mancanza di valore, quando si comprese che non è lecito interpretare il carattere generale dell'esistenza né con il concetto di "fine", né con il concetto di "unità", né con il concetto di "verità". Con ciò non si raggiunge niente; nella molteplicità dell'accadere manca un'unità che permei tutto; il carattere dell'esistenza non è "vero", è falso (…), non si ha assolutamente più ragione di favoleggiare un mondo (…). Insomma – conclude Nietzsche –: le categorie di "fine", "unità", "essere" [essere come verità], con cui avevamo introdotto un valore nel mondo, ne vengono da noi nuovamente estratte – e ora il mondo appare privo di valore", in F. NIETZSCHE, *Opere, Frammenti postumi 1887-1888*, a cura di G. Colli-M. Montinari, vol. VIII, tomo II, Adelphi, Milano, 1964, p. 256 e ss.

Nietzsche, significa fine della metafisica occidenta-le da lungo tempo preparata, ovvero "morte di Dio", del "Dio cristiano", che "ha perduto il suo potere sull'ente e sulla desti-nazione dell'uomo". Il "Dio cristiano" è al tempo stesso la rappresentazione-guida che sta per il "soprasensibile" in generale e per le sue diverse interpretazioni, per gli "ideali" e le "norme", per i "principi" e le "regole", per i "fini" e i "valori" instaurati 'sopra' l'ente per dare all'ente nel suo insieme uno scopo, un ordine e – come in breve si dice – per "dargli un senso". Il nichilismo è il percorso storico attraverso il quale il "sopra-sensibile" viene meno e vede annullato il suo dominio, e di conseguenza l'ente stesso perde il suo valore e il suo senso[11]. Al contrario, per Capograssi, il pensiero di Nietzsche deve essere "storicamente situato" e precisamente definito come quel «nichilismo euro-peo», sorto all'interno del "positivismo", a partire dalla seconda metà del XIX secolo[12]. In tal modo, cioè, la crisi e la catastrofe non sono l'esito finale, il tramonto della metafisica e il "destino" dell'Occidente, ma solo un "momento", sia pur drammatico e decisivo, della 'dialettica della modernità'. In prima approssimazione, si potrebbe dire, cioè, che Capograssi dialettizzi quella filosofia nel senso che essa non è filosofia del «nulla assoluto», della negazione assoluta della ragione moderna, bensì solo «negazione determinata», seppur, in alcuni casi catastrofica, della storia del mondo.

3. Verso la seconda metà del Novecento: lo Stato costituzionale, universalità dei diritti e nuovo diritto internazionale

Il problema, per Capograssi, consiste allora, nel pensare e contribuire a realizzare un nuovo ordinamento giuridico capace di opporsi, evidentemente, al totalitarismo, ma, al tempo stesso, di rispondere al fallimento dello Stato liberale di diritto, il quale, per tanti versi, aveva costituito, almeno, il quadro generale della crisi, il terreno di coltura della catastrofe.

11 M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003, p. 29.
12 *Ibidem*.

Rispetto al primo, come già visto, il giudizio di Capograssi si manifesta in svariate forme per scandagliarne i più riposti significati. Ancora un testo, utile allo scopo: «quasi illuminata dallo spavento per la funebre idea dell'uomo disponibile e vuoto che minaccia di conquistare la storia, essa ha intuito come in un lampo che la verità era nell'antitesi di questa idea»[13].

Provando a ripetere la "semplicità" e al tempo stesso la pregnanza della risposta capograssiana, l' "antitesi consiste nel creare ordinamenti giuridici nazionali e internazionali e Costituzioni, dunque, nuove forme di "esperienza giuridica", fondate sull'"idea-principio" del «rispettare la vita (…), fare in modo che la vita sia vita per tutti»[14], perché, ora, "alla base di tutto il mondo umano della storia è (…), al di là di ogni determinazione, l'uomo come tale (…), l'uomo come valore originario e finale con i suoi diritti fondamentali"[15]. Ma, evidentemente, per una filosofia della prassi e dell'esperienza giuridica, rispettare la vita di tutti "significa formarla (…); che l'umanità possa diventare attuale, diventare realtà attuale nella vita di ognuno (…), pieno sviluppo della sua libera natura umana in tutte le sue direzioni"[16]. Questa ritrovata "dignità dell'uomo", allora, intanto ha senso solo come "assoluta concretezza", cioè, "solo se" l'uomo viene messo nella condizione "di poter essere uomo", attraverso il riconoscimento e la tutela dei diritti di libertà e di quelli sociali. Ebbene, è proprio a questo livello che l'"antitesi" al totalitarismo si congiunge alla critica dello Stato di diritto ottocentesco e al liberalismo moderno. Di questo, dice Capograssi, con profondo acume, va colta la sua "lacuna fondamentale", consistente nell'adozione teorica e nella pratica politica di un concetto "astratto" di libertà: paradossalmente, "il principio di libertà [da parte del liberalismo] non è stato colto nel suo necessario svolgersi nel mondo dell'esperienza giuridica (…) non è stato colto nel suo connettersi con l'individuo [sic!] (…), riguardava popoli e collettività e assicurava la libertà generale dell'umanità in generale"[17].

13 G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, in *Opere*, cit., p. 192.
14 *Ivi*, p. 183.
15 *Ivi*, p. 191.
16 *Ivi*, p. 183.
17 *Ivi*, p. 179.

Ma, come sempre, Capograssi non intende illudersi, né illudere. Egli sa che tutto ciò che si sta formando dopo la catastrofe sono dei "germi", ma, al tempo stesso, ancora una volta, essi segnano una possibilità di oltrepassarla: "perché il bilancio sia come deve essere esatto è necessario che sia completo e che nessuna partita ne resti fuori né al passivo né all'attivo: bisogna registrare e non far passare inosservate le partite di morte, ma bisogna riconoscere che c'è anche una partita di vita e di verità nella trepida e complessa ambiguità della nostra epoca»[18].

Tuttavia, come ogni nuovo "germe" che nasce nell'esperienza umana, esso non è naturalisticamente garantito nel suo "svolgimento", che, invece, avviene entro apparenti o effettive antinomie storiche determinate. Egli, specificamente, comprende come le nuove esperienze giuridiche e costituzionali, nei propri stessi princìpi costitutivi, contengono "l'antinomia fra sovranità dell'individuo e quella dello Stato, tra questa e la indispensabile sovranità della comunità internazionale; e più profonda e più segreta l'antinomia fra i diritti di libertà e i diritti (sociali) a condizioni di vita adeguata a una vera vita di libertà"[19].

È da ribadire, ancora, che ciò avviene all'interno del tragico contesto storico-teorico del totalitarismo e della legge ingiusta, del torto legale che facilmente avrebbe potuto condurre, eticamente, ad opporre edificanti concetti di giustizia naturale e diritti umani. Capograssi ha avuto consapevolezza di ciò ed è ritornato sul tema in modo consapevole, in un testo dedicato a *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato*, del 1950, in cui, in modo abbastanza semplice, alcuni nodi teorici relativi al diritto naturale vengono, si direbbe, spontaneamente, chiariti. In primo luogo egli elenca, in dettaglio i "fatti" che costituiscono la "storia esterna" della *Dichiarazione*, dallo storico messaggio del 5 gennaio 1941 del Presidente Roosevelt al Congresso degli Stati Uniti, al 10 dicembre del 1948 con l'approvazione da parte dell'Assemblea delle Nazioni Unite. Quanto, poi, al suo "significato", Capograssi lo connette, immediatamente alle "fondamentali esigenze che l'umanità contemporanea ha sentito e sente in conseguenza delle

18 *Ivi*, p. 194.
19 *Ivi*, p. 195.

esperienze a cui è stata sottoposta"[20], senza le quali "il valore di questi documenti sfuma"[21]. Rimangono solo "proposizioni generali, che sono una serie di tautologie o ripetizioni di vecchie e logore formule (…) squallidi componimenti (sic!)"[22]. Al contrario, la *Dichiarazione* che non "nasce da deduzioni astratte, o si riporta a vecchie metafisiche, o a vecchi cataloghi del diritto naturale, è (…) il più potente atto di riflessione che le Nazioni Unite hanno portato sull'esperienza storica delle società contemporanee"[23]. Ma, evidentemente, per ogni filosofia della prassi e dell'esperienza giuridica in particolare, diventa centrale misurare il "valore pratico effettuale giuridico" di tale forma, di tale "fonte" del diritto. Capograssi riconosce che la Dichiarazione ha il valore di "prima parte", di una "positiva disciplina giuridica internazionale dei diritti dell'uomo"[24], fatta, contemporaneamente, di diritti civili e politici ma anche di quelli sociali ed economici. Essi compongono "un tutto unitario e inscindibile" che forma un "sistema", "un potente atto pratico di volontà, fatto per affermare e inserire un complesso di principi e criteri nella realtà storica"[25]. È una «scelta» contro "l'età della catastrofe" verso "l'età dell'oro". Ma, si badi, nessuna rimozione della prima, né ingenua illusione sulla seconda. Con pensoso realismo, egli, infatti, rivela che, da una parte, l'età della catastrofe non è stata "qualche cosa di episodico: ha dato vita non solo a dottrine politiche, ma soprattutto a legislazioni positive, a istituzioni giuridiche, a consolidate prassi di Stati" dall'altra, è ben consapevole del fatto che tali princìpi «non ancora scendono nella prassi di tutta la storia contemporanea»[26]. Pur

20 G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e il suo significato*, in *Opere*, cit., vol. V, pp. 38-39. Inoltre, egli aveva connesso lo stesso tema dei diritti umani al nuovo ordine internazionale in fieri nella voce, appunto, *Diritti umani nella Enciclopedia italiana* apparsa nel 1948 (in *Opere*, cit., vol. V, pp. 3-8), in cui nell'affermare che essi si fondano su un «nuovo concetto dell'uomo [che] mette capo all'idea cristiana ed europea dell'uomo come ragione e libertà» (p. 8), con-temporaneamente, rileva che il "vero problema" consiste nella capacità effettiva, da parte dell'ordinamento internazionale, di "garantirli".

21 *Ivi*, p. 41.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ivi*, pp. 44 e 45.

25 *Ivi*, p. 46.

26 *Ibidem*.

nel quadro di un consapevole realismo, e verrebbe da dire, proprio per questo, che Capograssi può affermare che "è grande cosa che la verità sia dichiarata, che la condanna, sia pure teorica, ci sia; che quello che è negativo sia dichiarato come negativo, che la violazione sia qualificata come violazione"[27]. Ciò che pare importante sottolineare, infine, è che tale testo, che, come è stato efficacemente rilevato, si alimenta, contemporaneamente, di "radicale scetticismo" e "invincibile utopismo", può essere anche letto per comprendere cosa propriamente Ca-pograssi intenda per diritto naturale.

Infatti, come si è visto, la relazione dialettica fra diritto e storia, fra l'idea-principio del diritto e la sua vocazione ad attualizzarsi, è, costitutivamente, incompiuta, nel doppio significato indicato, di "ritardo" fisiologico rispetto alla storia, o, invece di "anticipazione" di essa. Insomma, fuori dall'ipotesi nichilistica di "prassi che rovescia", la nuova idea-principio del diritto si presenta come il *genius saeculi*, che nascendo dalla storia come risposta alla catastrofe, cerca di realizzare la sua validità giuridica ed effettività pratica.

Oggi, quello straordinario tentativo sembra giunto alla fine. Con la fede che la storia sia "governata dalla ragione" e che essa sia un "progredire", il nostro compito consiste nella ricerca di una "nuova forma, cioè di una forma superiore, di un principio che in parte conserva e in parte trasfigura"[28].

27 *Ivi*, p. 47, corsivo mio. Ancora Capograssi, quasi a sigillo della potenza immanente dell'"idea" del diritto: «l'importante è che nessuno abbia osato pronunciare le parole opposte (…); che si debbano usare, che tutti siano costretti ad usare le grandi parole di personalità, dignità umana, libertà, diritto, che sono le parole della civiltà. Sotto questo punto di vista, anche se fossero solo parole quelle della Dichiarazione (ma di queste Amleto non direbbe che sono parole!), è cosa mirabile che solo queste parole gli Stati osino e possano pronunciare quando parlano ad alta voce e tutti gli uomini stanno a sentire. Se anche queste parole non fossero volute per tutto il valore che hanno, se anche fossero insincere, questo proprio dimostrerebbe l'enorme forza di queste parole che né volontà contrarie né interessi opposti, hanno il coraggio di soffocare», *ivi*, p. 48.

28 Evidentemente, G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, trad. it. G. Calogero, C. Fatta, "La Nuova Italia" Editrice, Firenze, 1978, pp. 56-57.