

## Il bisogno della speranza. Alcune riflessioni sul pensiero di Giuseppe Capograssi

È oggi comunemente condivisa l'idea che si vive un tempo di crisi. Reinhart Koselleck sostiene che la "crisi", infatti, sia un «tratto distintivo dell'epoca moderna»<sup>1</sup>: cioè, una parola concettuale attraverso cui un intero mondo storico si autocomprende. Ma cosa si intende per crisi? Nell'analisi di Koselleck si scorge che il concetto ha assunto significati diversi sin dal suo apparire nella Grecia classica. Il senso della parola "crisi", almeno nel suo significato originario, infatti, è stato abbandonato, per dare spazio, nel tempo, ad acquisizioni "relazionali". È indubbio che una lingua si strutturi anche secondo uno spazio e un codice sociali, secondo gruppi e relazioni sociali che mutano col mutare della storia, ma ciò non deve fare escludere il significato originario che una parola ha acquisito nel suo costituirsi in quanto parola. La parola è la sua etimologia. La parola è l'astrazione simbolica che nasce accanto all'oggetto o all'azione che rappresenta.

Nella sua origine greca, appunto, κρίσις (*krisis*) derivando da κρίνω (*krino*), come ci fa notare Pierre Chantraine<sup>2</sup>, aveva principalmente il significato di *separare*, in virtù della propria radice, ed è connesso con la trebbiatura. In pratica, indicava l'attività di *separare* la granella del frumento dalla paglia. La crisi, dunque, contiene in sé una scelta sorta dopo una *separazione*, un *taglio*. Questa accezione di *krisis* è, per Koselleck, la parola chiave della politica, utilizzata principalmente tra la fine del XVIII secolo e nel XIX secolo<sup>3</sup>.

Questo atto 'positivo' del *separare* e del *tagliare*, che non era riducibile all'idea di fine e di perdita, è stato successivamente assimilato all'idea di *improvviso mutamento* o *passaggio*, che nell'imporre a una persona la perdita o la rinuncia a qualcosa impone una *scelta*, una *soluzione*. Quindi, una visione di "crisi", quest'ultima, esclusivamente negativa: segnala il rapido peggioramento di una condizione personale o di una fase storica. Si evince, da ciò, che la parola "crisi" ha subito, nel tempo<sup>4</sup>, una traslazione 'radicale' che, nell'immagine mentale di ciascuno di noi, corrisponde all'idea di disagio. Un disagio che è manifestazione di un sentimento di confusione e di trasformazione, tipica delle fasi di mutamento o di passaggio, non solo di una persona, ma anche di una intera società. È la crepa che si intravede tra due cocci incollati: il piccolo spazio, cioè, che si crea e che intercorre tra i due pezzi (che separati sono la rappresentazione di un momento difficile), è rivelativo di un passaggio da uno stato ad un altro, racchiude il ricordo di ciò che era prima e mostra l'immagine assunta dopo essere stata ricomposta. Così come la nuova immagine prende il posto di quella precedente alla rottura (che è anche la soluzione alla rottura), così una crisi

---

<sup>1</sup> R. Koselleck, *Krise*, in O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 voll., Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1997, vol. 3 (1982), pp. 617-650; trad. it.: *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona 2012, p. 52.

<sup>2</sup> P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Volume 2, Klincksieck, Paris 1968, pp. 584-585.

<sup>3</sup> R. Koselleck, *Crisi. Per un lessico della modernità*, cit., p. 33.

<sup>4</sup> Per un approfondimento della questione fare riferimento al testo *Crisi* di Koselleck, già citato. L'autore, nel testo, esprime la tesi per cui è in particolare tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo che si sia prodotta una vera e propria trasformazione semantica della parola, in forza della quale si sviluppa un nuovo vocabolario concettuale. In tutti i casi semantici, però, si tratta del tentativo di guadagnare una possibilità espressiva specificatamente temporale, che concettualizzi l'esperienza di una epoca nuova.

trova in una soluzione l'attuazione del passaggio. La soluzione data è dell'uomo. Quel mutamento è stato dato dall'uomo. Esso ha modificato qualcosa per sempre. Non è un caso che nel *Grande Dizionario di Lingua Italiana*, il Battaglia, nella terza e nella quarta accezione di "crisi", fornisce le seguenti descrizioni: (3) profonda perturbazione nell'esistenza di una persona, che produce effetti più o meno gravi e dolorosi, incidendo sull'intera condotta morale e concezione delle cose; (4) turbamento vasto e profondo nella vita di una collettività, di un gruppo, di una società, di uno Stato (e anche nella vicenda delle attività spirituali: arte, letteratura, ecc.); momento difficile e decisivo, che preannuncia e determina mutamenti, trasformazioni ingenti<sup>5</sup>.

Queste due descrizioni della parola sottolineano un turbamento che colpisce persone singole o comunità. E la comunità è ciò che aspira a diventare, al suo termine, persona<sup>6</sup>. La crisi colpisce la persona: muove dalla persona e ritorna alla persona. Sia che si parli di crisi della finanza o di crisi dei valori e dei diritti sociali (esempi tipici delle acquisizioni sociali e politiche del termine crisi), si è sempre avanti a questioni che sono costitutivi dei passaggi storici, ovvero, di quegli eventi in cui si concretizzano le azioni degli uomini sia in quanto singoli sia in quanto comunità. Se così non fosse, "saremmo costretti" a cercare il costituirsi degli eventi storici negli eventi accidentali e mutevoli nel tempo e non nei bisogni veri e perduranti degli individui concreti. Ciò indurrebbe a concludere che non è l'uomo, soggetto patico-razionale finito e individuale, ma non isolato, a fare la storia muovendosi dai suoi bisogni fondamentali, ma sono le condizioni esterne che, imponendosi agli individui, li spingono casualmente, di volta in volta, in una o in altra direzione. Si aderisce, quindi, ad un'idea della storia quale evento accidentale, come sequenza di eventi privi di significato. Oppure a quella in cui si nega il primato del soggetto, del concreto e vitale individuo, della sua libertà, della sua continua ansia a cercare e trovare il senso vero del mondo e del proprio agire in esso. Si cercherebbe, in sintesi, il motore della storia fuori dall'"esperienza immediata" del soggetto. Si giungerebbe a far proprio quel "pensiero astratto", non legato all'esperienza concreta della vita, che Vico aveva stigmatizzato come «boria dei dotti»<sup>7</sup>.

Un pensiero, quello "astratto", individuabile nella modernità, in particolare, nella filosofia classica tedesca. L'idealismo di Hegel, ad esempio, pur riconducendo il soggetto alla sua prerogativa essenziale del pensare, appena lo considera lo depotenzia. Sulla questione il giurista e filosofo Giuseppe Capograssi (1889-1956) sosteneva: «Lo corona per scoronarlo, lo esalta per umiliarlo anzi per annientarlo»<sup>8</sup>. Lo immerge «nella realtà universale», spossessandolo della sua concreta, naturalissima individualità e riducendolo a una «tappa del cammino dello spirito»<sup>9</sup>. Un cammino dialetticamente necessitato, niente affatto prefigurato o realizzato liberamente dal soggetto. Con la conseguenza che ancora una volta a muovere la storia, a immaginare e a realizzare il futuro, non è l'individuo concreto con i suoi concretissimi bisogni.

Da una tale visione della storia come «caso» o della storia come «necessità», non può mai derivare un'etica dell'uomo concreto, dell'individuo spinto da questioni soggettive, rette e guidate dalla speranza. Non emerge, inoltre, mai il concetto della storia come «responsabilità» etica, come impegno fattivo del soggetto responsabilmente aperto alla cooperazione con altri. Nel primo esempio viene fuori un'etica dell'indifferenza: qualunque scelta un individuo possa prendere, la storia procede per eventi accidentali esterni che si impongono a lui indipendentemente e dalla propria libertà e dalla personale speranza. Nel secondo esempio l'etica non è del soggetto storicamente determinato e caratterizzato dal desiderare, dall'agire e dal soffrire. È l'etica della ragione universale, incarnantesi nelle istituzioni pubbliche, nello Stato, meglio nello Stato etico

---

<sup>5</sup> S. Battaglia, *Grande Dizionario di Lingua Italiana*, Vol. I, Utet, Torino 1961, p. 975.

<sup>6</sup> E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, tr.it. L. Fuà, Comunità, Milano 1955, p. 58.

<sup>7</sup> G. Vico, *Principj di Scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Torino, Mondadori 1976, 3 voll., vol. I, cpv. 127, p.

72.

<sup>8</sup> G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, in G. Capograssi, *Opere*, cit., vol. I, p. 371.

<sup>9</sup> Ivi, p. 371.

quale incarnazione dello Spirito. Anche in questo caso si tratta di un'etica da cui è cancellata la speranza che si profila esile e leggera sulla tragedia dell'esistenza umana contemporanea<sup>10</sup>.

Capograssi in quanto filosofo che meglio di altri ha saputo descrivere la crisi del secolo passato e del mondo contemporaneo, evidenziando le tragedie indotte dai totalitarismi, insegna ad individuare i segni di speranza, nutrita da un bisogno a riemergere dalla crisi, mostrando all'individuo «la necessità di essere se stesso, di non lasciarsi massificare e omologare, di preservare la propria personalità e dispiegare le proprie potenzialità di umanità, per evitare il pericolo, sempre latente del resto, della scissione tra individuo e individualità che impedisce il perseguimento della personalità e lascia, come vedremo, l'individuo in balia e nella disponibilità dei detentori del potere, che lo piegano ai propri fini, col rischio che l'uomo diventi 'superfluo' secondo l'ammonimento sempre attuale espresso da Hannah Arendt»<sup>11</sup>.

Il punto centrale da cui partono le considerazioni di Capograssi sui bisogni<sup>12</sup> delle persone e, in particolare, sul bisogno della speranza non è una «ragione universale o attività universale», avente come carattere essenziale la capacità «di contenere l'individuo, di avere in sé l'individuo come momento provvisorio, di risolvere in sé l'individuo»<sup>13</sup>, è, invece, l'individualità etica, il soggetto d'esperienza, l'individuo concreto che, a partire dai suoi bisogni fondamentali, diventa protagonista di una relazione intersoggettiva raggiunta con l'impegno assiduo di ogni singolo soggetto. In questa visione della vita l'uomo avverte di essere costruttore «di questa stranissima e incerta storia, piena di slanci, (da cui nasce il mondo umano dell'esperienza), e piena di delusioni, (da cui nascono tutti i regressi ed anche tutti i progressi dell'esperienza)» e si misura «nelle sue effettive e quotidiane capacità, nella banalità e insieme nella vastità dei suoi desideri e delle sue vocazioni»<sup>14</sup>.

### **Cristo fonte di speranza**

In Capograssi si scorge spesso l'influenza del pensiero di Vico, dal quale aveva ricevuto «la lezione più congeniale e severa di anticartesianesimo»<sup>15</sup>. Aveva appreso che la verità dell'uomo non può essere evidenziata dalla «nuda esistenza del soggetto pensante» e aveva accolto l'idea della filosofia come descrizione e comprensione dell'agire degli individui nel corso della storia, «nell'aspra via della vita concreta»<sup>16</sup>. E sempre da Vico vedeva confermata la sua fede nel divino: una fede in Dio come realtà superiore a cui rivolgersi nel momento del bisogno, quando cioè l'individuo disperava del finito e si sente «messo in croce». Il centro della fede di Capograssi, infatti, è Cristo quale vero «rappresentante dell'umanità», ossia «l'individuo contemporaneo»; è Cristo, che

---

<sup>10</sup> Questi saggi furono raccolti in una pregevole ed agile edizione G. Capograssi, *Incertezze sull'individuo*, Giuffrè, Milano 1969. Suddetta raccolta con la *Prefazione* di Fulvio Tessitore è ora disponibile integralmente in G. Capograssi, *La vita etica*, Bompiani, Milano 2008, con *Introduzione* di Francesco Mercadante, pp. 453-828.

<sup>11</sup> M. Sirimarco, *Oltre il nichilismo: il realismo cristiano di Giuseppe Capograssi*, in "Nomos. Le attualità del diritto" 1 (2021), pp. 1-26. Cfr. T. Serra, *Virtualità e realtà delle istituzioni. Ermeneutica, diritto e politica in Hannah Arendt*, Giappichelli, Torino 1997.

<sup>12</sup> Cfr. S. Satta, *Giuseppe Capograssi*, in ID., *Soliloqui e colloqui di un giurista*, Cedam, Padova 1968, p. 416, testo poi ripubblicato nel 2005 dalla casa editrice Ilisso di Nuoro, p. 427: «Giunto alla fine si accorse che questi [eguaglianza, amicizia, speranza] erano i bisogni dell'individuo serio, mentre esiste anche l'uomo frivolo e ha i suoi non meno fondamentali bisogni. Subito gli apparve l'urgenza di studiare con assoluta serietà questi bisogni, e fedele al suo metodo si tuffò nella contemplazione della vita frivole, si mise ad ascoltare alla radio i reso-conti delle partite di calcio, si fece portare le riviste a rotocalco, interrogò coloro che vivevano nel mondo, e poiché la frivolezza non è solo in queste cose, ma anche nelle opere apparentemente serie che si presentano come opere di scienza, si mise ad analizzare queste opere».

<sup>13</sup> G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, D'Addio M-Vidal E. (a cura di), *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. II, p. 6.

<sup>14</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, Edizioni Studium, Roma 1976 (I ed. 1953), p. 9.

<sup>15</sup> F. Mercadante, *Fiat aequalitas. L'individuo tra diritti e bisogni*, in F. Mercadante (a cura di), *Due convegni su Giuseppe Capograssi*, Milano 1990, pp. 1177-1239, qui p. 1179.

<sup>16</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 9.

«sulla croce deve riconoscere e riconosce, con la più amara delle sue parole di agonia, che Dio lo ha abbandonato»; è Cristo, «vero eroe della disperazione umana, [...] immagine dell'ovvio e quotidiano destino di questi individui che noi siamo»<sup>17</sup>.

Quanto descritto evidenzia perché Capograssi legge l'espressione vichiana «la storia la fanno gli uomini» nel senso letterale: «la storia la fa l'uomo, perché quel che l'uomo ci mette, quello ci trova»<sup>18</sup>, e non come l'avevano letta gli idealisti traducendo il termine «uomini» con quello di «spirito» e per giunta «universale». E, ancora con Vico, avverte che l'individuo concreto e storico «si realizza nella dialettica tra finito e infinito, quindi nel processo possibile, non necessario, dell'esperienza, che è conoscenza come effettiva creazione dell'uomo e non semplice adeguazione della mente al suo contenuto»<sup>19</sup>. Da tutto questo nasce l'esigenza di procedere all'analisi dell'esperienza dell'individuo storico, da cui deriva tutto il mondo umano.

I bisogni concreti degli uomini comuni e non i bisogni indotti dalla tensione al comando, dallo spirito di dominio di eroi e superuomini, per Capograssi, rappresentano la molla vera della storia. A dare valore all'azione sociale e a fornire la norma di tutte le valutazioni che la sollecitano sono i tanti individui anonimi che hanno preso coscienza del valore e del significato profondo della propria vita empirica ed elementare. A scandire il ritmo della storia è «l'individuo e la sua vita assicurata nelle sue capacità vitali. Non è un'idea di teorici e addottrinati – aggiunge Capograssi –, ma una vera e propria idea motrice che orienta l'azione e la muove»<sup>20</sup>.

E la storia è fatta di uomini, i quali per rinnovarsi devono «scendere nell'umiltà, non solo nella vita, ma anche nella storia. Bisogna farsi umili, poveri, anonimi per rinnovarsi: avere la grande idea e la grande fede nella quale sia soppresso il se stesso. Il se stesso individuale [...], l'“io” che nessuno mai soddisfa». E conclude: «Tutto sommato, il vero nemico della vita e della storia è l'“io”, che vuol vivere bene, parere, sopraffare, dominare. Occorre incatenarlo»<sup>21</sup>.

Il costruire la storia è azione «legata all'individualità». È sorta dall'individuo ed è connessa alla vita, intesa come «l'esperienza immediata la coscienza pratica e attiva del soggetto»<sup>22</sup>. La vita degli esseri umani è una auto-fondazione compiuta nel tempo storico, e la ricerca della normatività che è in essa è ricerca della responsabilità etica, e la socialità è l'individuazione dell'azione creatrice di ogni singola persona.

Da quanto riportato, è facile intuire che, per Capograssi, la funzione dell'uomo nel mondo «è una funzione pratica. Adempiere i mille doveri le mille azioni le mille esigenze della propria situazione pratica, provvedere alla giornata e agli anni, pensare ma pensare a sé e agli altri, è il nucleo profondo della coscienza ordinaria, con la quale l'individuo costruisce la sua vita»<sup>23</sup>. L'individuo capograssiano, nel costruire la sua vita, costruisce la vita della società. Nel tentativo di realizzare i propri bisogni, elabora i principi che gli consentono di concretizzare la storia personale e di costruire con gli altri una comune e cooperante storicità. Ciò che regola il movimento della vita umana è la «legge del lavoro» perché ogni azione, asse portante della filosofia di Capograssi, posta in essere dall'individuo «non è destinata in ultima analisi che a provvedere alla propria salvezza (di ogni genere e da ogni pericolo) non è volta e non è fatta che per l'esistenza propria e altrui»<sup>24</sup>. È questo il modo con cui i singoli individui si aprono alla dimensione storica. Mostrano di «essere disposti a risalire ai principi, dunque di essere pronti ad ammettere, col fatto, con la testimonianza decisiva dell'agire, che non c'è azione che possa pretendere di essere per se stessa, perché ogni

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 182.

<sup>18</sup> G. Capograssi, *L'attualità di Vico*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. IV, p. 401.

<sup>19</sup> F. Tessitore, *Capograssi e il collettivismo dell'azione: I contatti ideali con Vico, Hegel, Proudhon e Marx*, in AA.VV., *La filosofia dell'esperienza comune di Giuseppe Capograssi*, Napoli 1976, p. 77.

<sup>20</sup> G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 487.

<sup>21</sup> G. Capograssi, *Pensieri piovania Giulia [1918-1924]*, a cura di G. Lombardi, prefazione di G. Savarese, Milano, 2007, pensiero n.72, p. 106-108.

<sup>22</sup> G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, cit., p. 8.

<sup>23</sup> Ivi, p. 9. Cfr. Sciacca, *La filosofia dell'azione di G. Capograssi*, in G. Capograssi, *Il secolo XX*, 2 voll., Milano 1942, pp. 676-683.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

azione si lega con l'altra nel legame della comune umanità»<sup>25</sup>. È l'azione a legare gli uomini tra loro e a produrre i valori e i principi del mondo umano. L'individuo per la sua stessa sussistenza «ha bisogno di tutte le cose che gli sono intorno», ma soprattutto ha bisogno «dell'altro uomo»<sup>26</sup>.

Per comprendere in profondità le motivazioni che stanno alla base dell'agire umano, Capograssi ritiene si debba unire il concetto della vita a quello dell'individuo colto nella profondità della sua tensione all'infinito e al vero. È convinto che sul nascere dell'azione, al cominciare della vita attiva, «gli uomini agiscono seguendo le loro profonde inclinazioni, il loro piacere» e non «il proprio piacere momentaneo empirico sensibile, ma il proprio piacere profondo e totale, che nasce dal vivere come si vuole, dal vivere secondo la propria profonda e totale preferenza»<sup>27</sup>. In questa fase l'individuo è tutto rivolto a se stesso. Non si sente gravato da nessun dovere. Non sente di dover costruire il mondo della storia<sup>28</sup>. S'accorgerà dopo che la vita è fatica, è espressione di una «stentata strategia dell'intenzionale, del voluto, del riflesso», e, quindi, che la vita: «non è più godimento, ma calcolo», e che nel mondo si palesano sentimenti di contrasto e di divisione. È la fine dell'incanto. L'azione si presenta come fatica e sforzo<sup>29</sup>. Quell'azione che «era per me vita, adesso per me è lavoro». La fatica del vivere è la fatica del percorrere la lunga processione degli istanti, di opporre resistenza al tempo. Ma è proprio l'aver intuito che la vita è un dramma tra l'io e la circostanza in cui ciascun uomo è inserito, che obbliga ogni singolo ad intervenire attivamente nella realtà.

Il peso dell'azione, avvertito a causa del disincanto, rompe l'unità dell'azione e della vita. Si scopre che, per orientarsi tra le strade della vita, è necessaria la conoscenza, un lavoro che richiede un enorme sforzo<sup>30</sup>. Da qui nascono emozioni, come la paura, e reazioni, come la superbia. E nasce il mondo giuridico dei diritti e dei doveri. L'individuo avverte il peso della responsabilità e sente la società come oppressione. S'accorge che nella considerazione delle cose che contano e conferiscono valore alla sua vita «è entrata proprio la sua vita nelle sue condizioni elementari ed empiriche [...]». Questa è diventata l'idea che dà valore all'azione sociale, che costituisce in certo modo la norma di tutte le direzioni e valutazioni che guidano l'azione sociale: l'individuo e la sua vita assicurata nelle sue capacità vitali»<sup>31</sup>.

L'individuo comune anonimo statistico ha maturato la coscienza della sua vita elementare ed empirica, del «tenore di vita da elevare», come valore, come parte essenziale «delle cose che valgono, che danno valore al suo vivere», come l'idea «che costituisce in certo modo la norma di tutte le direzioni e valutazioni che guidano l'azione sociale»<sup>32</sup>.

Per Capograssi «il vero principio di azione» è la «volontà dell'individuo», che si propone di «liberarsi» da tutte le condizioni negative che intimidiscono incessantemente e rendono incerta la stessa esistenza fisiologica, e quindi ogni basilare possibilità di sviluppo della vita umana dell'individuo. Maturata l'idea di come le forme organizzative esistenti nella realtà sono e di come diversamente dovrebbero essere nasce, nella persona, il rifiuto dell'«assetto sociale esistente» e la pretesa di modificarlo secondo l'immagine maturata nel proprio pensiero. La molla della storia, perciò, non è da ricercare solo nella durezza delle condizioni economiche, ma anche nella disuguaglianza tra queste e l'idea di vita analizzata dall'individuo stesso. Il principio della dialettica storica è quindi ravvisabile solo in una realtà umana. Per quanto dure, le condizioni oggettive non hanno un qualcosa al proprio interno che possa far nascere e sviluppare un movimento di superamento, di trascendenza, basato su una valutazione negativa di esse. È sempre e solo

---

<sup>25</sup> P. Piovani, *Introduzione a Capograssi*, in P. Piovani (a cura di) *Il problema della scienza del diritto*, Milano 1962, pp. XXIV-XXV.

<sup>26</sup> G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, in G. Capograssi, *Opere*, cit., vol. I, p. 202.

<sup>27</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 16.

<sup>28</sup> Ivi, p. 15.

<sup>29</sup> Ivi, p. 29.

<sup>30</sup> Ivi, p. 31.

<sup>31</sup> G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 507, p. 503.

<sup>32</sup> Ivi, p. 487.

l'individuo storico che valuta la situazione e, nel considerarla insufficiente alle proprie esigenze, decide di superarla, di trascenderla. È qui che va ricercata la molla della storia.

Le considerazioni di Capograssi sull'argomento, si spingono fin alla radice della vita umana, dove ritrova tutti i bisogni fondamentali da soddisfare, senza i quali non esisterebbe individuo, la società e la storia umana. E ritrova la libertà, anche all'interno stesso del bisogno di eguaglianza. La realizzazione della eguaglianza è strettamente connessa alla libertà sia come possibilità di agire sia come possibilità di liberarsi dalle negatività che incombono sull'esperienza comune degli individui<sup>33</sup>. La libertà si presenta come condizione indispensabile per produrre l'eguaglianza. Non solo. È la condizione necessaria per la realizzazione della storia umana. Attraverso di essa si attua la lotta per il cambiamento consapevole delle condizioni sociali. Libertà ed eguaglianza, perciò, sono correlate: l'eguaglianza si realizza tramite la libertà, la libertà è fonte dell'eguaglianza.

Nel momento in cui è divenuta chiara la centralità dell'uomo nella storia e lo si è percepito «come valore originario e finale», il tema dell'eguaglianza e con esso il tema della libertà sono stati colti «con assoluta concretezza». L'uomo può essere riconosciuto come tale solo se può godere di entrambe. Libertà ed eguaglianza, inoltre, nell'assicurare all'uomo la realizzazione piena della propria umanità, garantiscono anche la pace, «sono la condizione non solo dell'ordine giuridico all'interno di ogni società, ma soprattutto per la formazione di un assetto internazionale o mondiale in cui la pace sia assicurata»<sup>34</sup>. L'eguaglianza, infatti, è figlia del limite, del contenimento dell'egoismo ed è madre della pace e della giustizia. È il fondamento di un modello di sviluppo storico che consente all'individuo di orientarsi nell'enorme e disordinata congerie di eventi e, perciò, di sottrarsi a una sorta di improduttivo casualismo. Nell'ottica di Capograssi il compito della nuova società, dopo due guerre mondiali, consiste proprio nell'edificazione di un mondo storico-umano, contemporaneamente «giusto di una giustizia realizzata con mezzi giusti; e libero, di una libertà realizzata per mezzo della libertà»<sup>35</sup>. Né l'una né l'altra possono essere sacrificate. Entrambe costituiscono, anzi sono la persona umana. L'uomo è quello che è grazie alla sua libertà. Ed è nella lotta per il raggiungimento dell'eguaglianza, che l'uomo recupera la propria dignità morale e conferisce alla sua azione un alto valore etico. Grazie a «questa lotta l'individuo non si sente estraneo, straniero al mondo sociale di cui fa parte»<sup>36</sup>, non si sente suddito, ma cittadino. La lotta per l'eguaglianza insomma è lotta «per la liberazione dalle condizioni negative [...], che impediscono appunto una vita propria dell'individuo»<sup>37</sup>. L'eguaglianza è – al pari dell'amicizia – un bisogno rivolto alla comunità al rapporto esteriore con gli altri.

Nonostante una tale acquisizione, a Capograssi non appare sufficiente la spinta a valori irrinunciabili quali l'eguaglianza, la libertà e l'amicizia per confrontarsi con le sfide della vita. Anzi lì dove l'eguaglianza e la libertà sembrano trovare una estemporanea soddisfazione «mostrano all'individuo tutte le insufficienze e le miserie costitutive della sua vita»<sup>38</sup>. E fanno emergere un altro bisogno che è rappresentato dal desiderio, dalla speranza di una «vita propria, libera, di disinteresse, sicura di durare»: il desiderio di eternarsi. Desiderio che, però, «si spezza di fronte a questo fatto della sua vita da ogni parte deficiente, che a un certo punto incomprendibile la morte taglia»<sup>39</sup>. La consapevolezza di dover morire muta del tutto il modo in cui l'individuo si rapporta alla vita e all'esperienza storica. S'accorge di non poter fare nulla contro questo accidente: «Si accorge di essere arrivato a toccare il limite della sua realtà e del suo sforzo. È arrivato al limite estremo del suo essere, del relativo, del finito»<sup>40</sup>. È qui, si attua la crisi. Ed inizia una ricerca

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 491.

<sup>34</sup> G. Capograssi, *Il diritto dopo la catastrofe*, in G. Capograssi, *Incertezze sull'individuo*, Introduzione di S. Cotta, Milano 1969, pp. 38-39, anche per le brevi citazioni precedenti.

<sup>35</sup> Ivi, p. 41.

<sup>36</sup> G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 507, p. 516.

<sup>37</sup> Ivi, p. 517.

<sup>38</sup> Ivi, p. 526.

<sup>39</sup> Ivi, p. 527.

<sup>40</sup> Ivi, p. 529.

guidata dall'esperienza di lettura e di discernimento di sintomi dei fatti. E così l'uomo s'interroga su che cosa realmente desidera: percepisce che in ogni atto della sua volontà: «di ogni slancio dell'azione, di ogni azione, di tutto il mondo dell'azione, c'è una volontà che non vuole le condizioni esistenti dell'esistenza»; che non sopporta i «limiti che da ogni parte limitano, tagliano il concreto»; che «non vuole il negativo della vita, vorrebbe la vita tutta positiva, non vuole i confini della vita e delle cose, i confini che sono anche la fine delle cose della vita»<sup>41</sup>. Consapevole che l'uomo è vissuto sempre miseramente, «Capograssi ricavava la novità dell'individuo contemporaneo, ossia, il fatto che egli non accetta questa verità, si ribella contro questa verità in nome della speranza»<sup>42</sup>, in nome di ciò che proietta verso il futuro, dal frutto del suo sacrificio presente<sup>43</sup>. La speranza è quel sentimento del futuro che mira a ciò che dia senso al proprio agire. Il senso del futuro è ciò che dà valore all'esperienza presente; è l'apertura al futuro a dare luce al presente. In sintesi, si dà un movimento interiore che protende sull'avvenire.

Il paradosso della volontà nel suo profondo è che, ogni uomo, vuole «quello che non esiste; *fertur in incognitum*; si muove essenzialmente verso quello che non c'è»<sup>44</sup>. Questo è l'inevitabile momento della speranza. «Qui la speranza diventa un bisogno, il bisogno che costituisce l'umanità dell'individuo»<sup>45</sup>. Questo bisogno della speranza, al quale pochi fanno attenzione soprattutto nel rumore delle lotte sociali, è il bisogno che fonda e unisce tutti i bisogni, è al centro degli sforzi degli individui, in particolare quando combattono per le grandi questioni politiche e sociali, ed è anzi la fonte da cui partono le volontà per queste lotte. È la cosa più indispensabile allo sforzo umano, ciò che dà la capacità di fondare la storia. L'uomo è capace di dar vita a nuove forme di vita storica, solo in quanto lotta per il regno di Dio. Per questo, il bisogno della speranza è insito in tutti quelli di liberazione, ed è il più urgente nel mondo contemporaneo.

### Sperare e disperare

Il tema della speranza era già stato al centro di molte riflessioni di Capograssi<sup>46</sup>: «I popoli si confortano con i poemi, e la speranza: la speranza è la vera caratteristica dell'uomo, la speranza è tutto e differenzia l'uomo dal mondo animale che vive solo del fatto, e non di altro. La speranza è tutto»<sup>47</sup>. La speranza, inoltre, è coniugata con il lavoro: «Il lavoro umano è speranza, e tutto il mondo moderno è fondato sulla speranza, perché è fondato sul lavoro»<sup>48</sup>. E ancora: «Da quanti millenni il contadino afferra la stiva dell'aratro e guida i buoi bruti perché il solco sia diritto? Da quanti millenni splende davanti all'aratore la speranza, il dolce fuoco della speranza, che guida il solco, la sua mano, la sua fatica?»<sup>49</sup>. La speranza è una parte costitutiva dell'*ethos* dell'uomo, come tensione in grado di illuminare il cammino dell'uomo, per giudicare e correggere la vita<sup>50</sup>.

Il «bisogno della speranza», in quanto tale, non è negazione dei tanti bisogni dell'uomo ma, al contrario, li presuppone e li completa. La lotta per l'uguaglianza – così come il perseguire il

<sup>41</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 121.

<sup>42</sup> F. Tessitore, *Prefazione a «Incertezze sull'individuo»*, in G. Capograssi, *La vita etica*, a cura e con introduzione di F. Mercadante, cit., p. 467.

<sup>43</sup> «Chi sacrifica queste generazioni, ed in sostanza le generazioni stesse sacrificate, preferiscono il vivere nella speranza del futuro al vivere attualmente senza sacrifici o con minori sacrifici: Che cosa è questo se non un pensare un credere alla storia come il regno della salvezza, e la vita umana come destinata alla felicità, regno s'intende ma futuro, felicità, s'intende, ma avvenire?» (G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 534).

<sup>44</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 122.

<sup>45</sup> G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 532.

<sup>46</sup> In particolare, ci si riferisce ai saggi contenuti nel testo di Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit.

<sup>47</sup> G. Capograssi, *Pensieri a Giulia [1918-1924]*, cit., pensiero n. 1661, del 7 maggio 1923, p. 1696.

<sup>48</sup> Pensiero 1134 del 15 dicembre 1921, *ivi*, p. 1230.

<sup>49</sup> Pensiero 1136 del 17 dicembre 1921, *ivi*, p. 1231.

<sup>50</sup> Pensiero 760 del 18 dicembre 1920, *ivi*, p.859-860, dove si legge: «La speranza non vale solo a lenire la tristezza e la pesantezza della vita: la speranza è assolutamente indispensabile per giudicare la vita: per correggere, per rettificare la vita».

bisogno dell'amicizia – intende liberare, come si è già sottolineato, la vita degli individui da tutto ciò che la ostacola nella possibilità di concretizzarsi pienamente, spingendola a perseguire una vita di relazione all'interno della rete coercitiva degli interessi, delle leggi e delle abitudini sociali. L'individuo, però, pur vagheggiando un'adeguata attuazione dei fini impliciti nei bisogni della libertà, dell'uguaglianza e dell'amicizia, sente di non poter superare «tutte le insufficienze e le miserie costitutive della sua vita»<sup>51</sup>.

Anzi, quanto più realizza quei fini e si allontana dall'impegno della lotta quotidiana tanto più realizza dentro di sé di essere fragile, di tendere al nulla della morte. Sente la morte come frustrazione e nullificazione di ogni sforzo esercitato per liberarsi dai condizionamenti avversi. Si accorge di essere chiuso nel finito che, vissuto come destino ineludibile, improvvisamente priva di senso ogni suo impegno esistenziale.

Il senso della finitudine, a cui non si può porre rimedio, non trova soluzione nelle risposte degli “addottrinati”. Le risposte trovate, ovvero, da alcune posizioni filosofiche non soddisfano più: né quelle che scorgono nel concetto di specie il farmaco al superamento della finitezza individuale (Schopenhauer, Nietzsche e altri) né quelle che ricorrono all'idea di spirito (Hegel, Croce ed altri). Entrambe le posizioni non sembrano tenere realmente presente il forte smarrimento che l'uomo vive di fronte alla possibilità di nullificazione di tutto il suo immenso sforzo vitale per costruire il proprio mondo. Quello sforzo vitale racchiude la speranza ma poi «una vita di pochi istanti che appare e si spegne»<sup>52</sup>, la nullifica. Soprattutto non sembrano tener conto del suo bisogno di sperare, non solo nella continuità della vita in quanto vita, ma anche della vita in quanto la propria vita. Non si accorgono che alla base della rivolta dell'individuo contemporaneo, del suo rifiuto delle condizioni esistenti «c'è proprio questa confusa intuizione, che la vita associata possa trasformarsi in un mondo, nel quale le vite singole emergano nella pienezza effettiva e spiegata delle loro capacità umane, intellettuali e morali». In questa “confusa intuizione” è implicita la volontà di non voler arrendersi alla «negazione più essenzialmente negativa» che è la morte. È implicita la volontà di non disperare. È questo «il momento pascaliano della vita dell'individuo», momento in cui «l'individuo si mette a contatto in modo terribilmente immediato con la sua vita più sua»<sup>53</sup>. Ed è qui che, secondo Capograssi, «avviene il fatto più misterioso e incredibile della storia»<sup>54</sup>: l'individuo rifiuta di ritenere definitiva e irreparabile «quest'ultima mancanza e deficienza della sua vita»<sup>55</sup>. Fulcro della vita dell'individuo è che quest'ultimo dispera del finito e chiede aiuto<sup>56</sup>. Nella consapevolezza di «non potere più nulla, in questo disperare di se stesso, di tutte le cose e le forze della vita, di tutto il relativo, nasce uno sperare in qualche cosa, in qualche aiuto che sta oltre il relativo»<sup>57</sup>.

In questo passaggio così determinante del suo pensiero, Capograssi si rifà a Pascal e a Vico. In particolare, a Pascal, quando facendo riferimento al «risentimento per le loro continue miserie» coglie nell'uomo la speranza di infinito con la scommessa a favore dell'esistenza di Dio, di un Dio avvertito dal cuore e non dalla ragione<sup>58</sup>; e a Vico, che nella *Scienza Nuova* evidenzia lo sforzo dell'uomo a chiedere aiuto per uscire dal finito. «L'uomo – scrive Vico –, caduto nella disperazione di tutti i soccorsi della natura, desidera una cosa superiore che lo salvasse. Ma cosa superiore alla natura è Iddio, e questo è il lume ch'Iddio ha sparso sopra tutti gli uomini»<sup>59</sup>. È a questo punto della sua esistenza, della sua operosità che l'individuo «si accorge dell'esistenza di Dio. [...] Si accorge che il suo non accettare gli ordini esistenti, il suo non disperare, il suo orrore per la disperazione,

---

<sup>51</sup> G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 526.

<sup>52</sup> Ivi, p. 529.

<sup>53</sup> Ivi, p. 527.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 530.

<sup>56</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 149.

<sup>57</sup> G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 530.

<sup>58</sup> Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, traduzione di Milano, 1994, il riferimento è, nell'ordine del discorso, ai pensieri 139, 228, 556, 233, 277.

<sup>59</sup> G. Vico, *Principj di Scienza nuova*, cit., vol. I, cpv. 339, p. 120.

che sta alla radice di tutta la lotta storica, di tutte le rivoluzioni, nasce proprio dal segreto presentimento di Dio, dal segreto presentimento che c'è Qualcuno che aiuta e salva il finito, e che egli l'individuo è capace di essere in rapporto con questo Qualcuno»<sup>60</sup>.

L'uomo dopo aver assunto l'idea che la vita ha un limite, ovvero, «proprio la povera effimera inconsistente vita individuale»<sup>61</sup>, rispetto ai mali ai pericoli alla morte, disperava. Disperava, però, soltanto del finito. Ed emette un «grido», un grido con il quale chiede aiuto a ciò che avverte oltre il finito<sup>62</sup>. Nasce, così, nei singoli e nei popoli il bisogno della fede, la necessità di credere che, oltre il finito, ci sia qualcuno capace di portare, agli uomini, aiuto e al quale possiamo fare arrivare il nostro grido di dolore. «Il grido a Dio, però, si traduce in una vita di desiderio senza speranza. L'uomo – annota Capograssi – avverte il senso della lontananza, del troppo lontano, del tendere senza arrivare, dell'avvicinarsi senza mai toccare la meta, dello sforzo vanamente incessante che non si compie»<sup>63</sup>. Impossibile non rammentare in questo “grido” tutta l'angoscia espressa da Giobbe nel chiedere a Dio “perché”: Giobbe che nel disperare per il dolore delle sue carni e nello sperare di essere ascoltato da Dio, dimentica il suo *essere persona*<sup>64</sup>. Nella disperazione, esclama Capograssi, «si verifica nella storia la misteriosa apparizione di Cristo. Dio si rivela come misericordia [...], entra nella carne umana, diventa uomo, affronta le prove mortali della vita e della storia, sale sulla croce, ed espia il male del mondo con espiazione infinita»<sup>65</sup>. E nel suo agire insegna cosa significa relazionarsi con gli altri. Fa prendere coscienza agli uomini che ciò che si fa non si fa per esclusiva necessità personale, ma per gli altri. Dalla sua croce distrugge il male procurato dall'individualismo. Annienta tutti gli Edipo che ottenebrati dalla propria visione, quella che li vuole vedere incoronati re, non riescono a vedere di dover innanzitutto nascere come uomini e poi come sovrani.

Cristo, in tal modo, diventa «veramente il rappresentante dell'umanità: in questo straordinario senso, che ama, si sacrifica per tutti, sale sulla Croce e lì deve riconoscere e riconosce, con la più amara delle sue parole di agonia, che Dio lo ha abbandonato. [...]. Ora chi non riconosce in questo Cristo l'individuo contemporaneo? *Ecce homo*, veramente!»<sup>66</sup>. Nelle parole di Capograssi si percepisce «[...] – di fronte all'angoscia dei moderni – la voce che riconosce che l'agonia del Cristo continua nella sofferenza umana fino alla fine dei tempi, quando, inconclusa e inappagata<sup>67</sup>, «l'azione umana veramente finisce. Solo Dio può continuarla. E Cristo la continua»<sup>68</sup>.

In questa apparizione Capograssi individua la nascita della speranza che, nell'aprire alla trascendenza e alla «liberazione finale», ridà slancio alla stessa azione dell'individuo all'interno del tempo e della storia. In forza di questa speranza, l'individuo ridà un senso alla propria vita e alle proprie lotte, «riesce ad inventare le nuove forme della vita sociale e storica, riesce a muovere il pigro mondo umano, solo in quanto lotta per il regno di Dio»<sup>69</sup>.

La fede, da necessità per la salvezza individuale, nella riflessione di Capograssi, diventa stimolo dell'azione storica. Sollecita gli individui al più radicale e incisivo impegno per inventare «un futuro in cui le miserie della vita e della storia» siano redente<sup>70</sup>. «Se l'anima umana – annota il

---

<sup>60</sup> G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 531.

<sup>61</sup> Ivi, p. 531.

<sup>62</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., pp. 150-151, dove si legge: «Il momento della disperazione è il momento della più perfetta chiaroveggenza dell'uomo sulla vita [...] è il momento del grido a Dio che supera il finito e che può salvare dal finito».

<sup>63</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 153.

<sup>64</sup> G. Limone, *Dal giusnaturalismo al giuspersonalismo. Alla frontiera geoculturale della persona come bene comune*, Graf, Napoli 2005, pp. 115-116.

<sup>65</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 154.

<sup>66</sup> Ivi, p. 182.

<sup>67</sup> Cfr. G. Acocella, *L'insegnamento di Capograssi. La disperata speranza: finitudine e mondo storico*, in AA.VV., *L'opera di Pietro Piovani*, cit., pp. 611 ss.

<sup>68</sup> G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, cit., p. 207.

<sup>69</sup> G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 532.

<sup>70</sup> Ivi, p. 533.

*nostro autore di Sulmona* – non spera di conseguire il tutto, non fa nulla; solo se spera di avere un premio che supera il relativo della vita, ‘un premio che i desideri avanza’, l’anima umana si sobbarca alle terribili fatiche della vita»<sup>71</sup>. In questo senso, la speranza non è altro che la sostanza dell’azione. Chi svolge un’azione, anche se non lo sa, spera; chi vive un compito, spera. Una speranza si consegna a una memoria. Ciò che noi viviamo come memoria, un tempo fu speranza, ciò che gli uomini lasciarono come speranza, ora è memoria. L’intero percorso della civiltà umana è un trasformarsi di speranze in memorie e di memorie in percezioni di ciò che una volta fu speranza.

Quanto appena delineato evidenzia la necessità di ogni individuo a sperare. Basterebbe guardare alla storia e sperare nel futuro. Questo futuro è un futuro dove le miserie della vita sono redente, vale a dire è un futuro che non è più tempo, ma è appunto un tempo redento da tempo. Uno strano modo di sperare – annota Capograssi –, «uno sperare che il tempo non sia più tempo ma sia sempre tempo; è una delle più profonde e più feconde irrazionalità della nostra epoca»<sup>72</sup>.

Il mondo pensato da Capograssi è quello in cui gli uomini si aprono al futuro. Un futuro che è avvenire, il cui valore si mostra nel suo non essere presente, non è attuale, non esiste ma contiene una idea di vita assoluta che comprende tutta la sostanza di cose sperate, senza la quale l’individuo contemporaneo non vive. E l’uomo contemporaneo è proprio colui che mal sopporta la vita presente, ovvero la vita finita. Non ne sopporta l’incertezza della storia, che si manifesta nel bisogno di speranza. Colui che spera non possiede ancora l’oggetto della sua speranza, ma per la fiducia che ha, è simile a chi possiede. L’opzione per la speranza è la scommessa su qualcosa non chiaramente visibile né ragionevolmente prevedibile. È fiducia della creatura che avverte il Creatore come interlocutore nelle ore dell’angoscia, come soccorritore nelle ore dello smarrimento e del pericolo. L’uomo ha bisogno di sperare nella liberazione assoluta: ovvero, che tutta la miseria, il dolore e l’ingiustizia finiranno. Ha bisogno di sperare nell’assoluto. Quell’assoluto che, anche se non sempre chiaramente nominato, è Dio. È pura e semplice fede. La fede non può venire meno se ha per supporto la speranza. Ma una fede che non stacca l’uomo dal tempo e dalla storia, ma è fermento di azioni volte ad arricchire l’esistenza. Non muoverebbe nessun passo chi non spera di poter giungere alla meta. La speranza, infatti, nell’aprire l’individuo al futuro, lo radica nel presente. Lo sprona a fare leva sulle sue forze, ad accendere le energie più intimamente riposte. Lo trasforma in un combattente che respinge di coprirsi gli occhi per non vedere il disastro che lo travolge.

A sostenere l’uomo «così tragicamente crocifisso nella sua umanità» è la speranza, una speranza che, manzonianamente, si trasforma in vita etica, «in opera volta a lenire preoccupazioni ed affanni: in carità, intesa non come astratta aspirazione e libresco ideale, ma applicata a tutti i momenti, a tutte le situazioni del vivere»<sup>73</sup>. Lo spinge ad agire nella convinzione che il proprio, singolo, rifiuto alla perdita di senso può diventare motivo di aggregazione di tanti altri individui, anche questi interessati a ripartire dall’incertezza in cui la crisi lo ha fatto sprofondare per riprendere la via più adatta a soddisfare i bisogni fondamentali dell’individuo contemporaneo.

### **Per una conclusione**

Nel profondo sedimentarsi della paura e della crisi nell’animo dell’uomo, sopra evidenziato, Capograssi ci ricorda quanto Dio è cercato e desiderato: «Questa epoca è avida di Dio; e lo va cercando sotto i nomi e i miti più diversi, e vorrebbe trovarlo nella sua esperienza più diretta. È qui bisogna farglielo trovare; e propriamente questo il compito del cristiano. Farglielo trovare testimoniato, nella esperienza quotidiana, da testimoni visibili, che con la loro vita, lo mostrino, lo facciano vedere presente, operante, amante, amato [...]. Ora come ora, c’è urgenza massima, nella

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 532. Il corsivo è nostro.

<sup>72</sup> Ivi, p. 533.

<sup>73</sup> P. Piovani, *Itinerario di Giuseppe Capograssi*, in P. Piovani, *Indagini di storia della filosofia*, cit., p. 308.

nostra storia, di questi testimoni; ce ne sono grazie a Dio, non pochi, nascosti e ignoti, ma ce ne dovrebbero essere molti di più»<sup>74</sup>.

L'avidità di Dio negli uomini avvertita da Capograssi sembra corrispondere all'avidità di eguaglianza, alla sete di giustizia, all'intimo e profondo bisogno di sperare in un giudice che non s'inganni e non inganni, al desiderio di ordine e armonia nei rapporti sociali, alla volontà di dare a tutti l'opportunità di mettere a frutto le proprie capacità. Il testimoniare Dio nell'esperienza quotidiana dei singoli è amore e servizio offerto a chi soffre, è solidarietà verso gli ultimi. È la dedizione alla persona intesa quale valore fondativo di tutti gli altri valori. È indirizzare le personali azioni verso la realizzazione di un mondo libero, un mondo giusto, in cui ci si approssimi sempre più all'eguaglianza e all'amicizia fra gli uomini. È l'impegno testimoniato da quanti antepongono la vita degli altri al proprio interesse egoistico. In questa ottica, la fede può essere letta come speranza e operosità fattiva perché Dio sia, vale a dire perché si realizzino nel mondo sociale rapporti improntati a una condotta sempre più rispettosa della vita umana, orientata a ridurre, se non a cancellare, il male che alcuni uomini fanno ad altri uomini. L'esperienza del male esprime la necessità della tutela dei diritti umani.

I pericoli di una crisi Capograssi li coglie e ne avverte gli sviluppi nella possibilità «ora più che mai immanente, che l'umanità scambi il vivere con l'agitarsi, il movimento della vita con la sterminata informe e sterile agitazione del mare»<sup>75</sup>. In questa forma di incertezza e di stordimento morale<sup>76</sup>, teme che «l'individuo contemporaneo riesca a non sentire questi bisogni [di eguaglianza di amicizia di speranza]; che si perda nella futilità, e smarrisca o stemperi la sua volontà di vita nella frivolezza, nelle mille frivolezze di cui la vita contemporanea è ripiena»<sup>77</sup>. Il pericolo maggiore, «è che l'individuo, ridotto a potenza obbedenziale perda la nozione elementare di quello che è una vita umana, l'umanità della vita», e divenga «inerte membro di una comunità di animali sazi»<sup>78</sup>. Abbondanza e frivolezza nelle società possono diventare il surrogato negativo della vita di persone educate alla democrazia in un rapporto pacificato con gli altri nel vincolo dell'amicizia e aperto alla speranza dell'infinità.

Nell'idea «dell'umanità della vita», si trova la radice della crisi: l'umanità ha perso il suo valore e l'individuo è ridotto solo a un «astratto paradigma di forze», una forza puramente passiva. Tutti i valori che caratterizzavano l'umanità decadono. In sintesi, si coglie che il punto centrale della crisi è una mancanza, un venir meno del positivo della vita.

Ma nel temere l'esito nefasto Capograssi ne intravede anche l'antidoto. La crisi, per lui, non è un evento accidentale, che piomba improvvisamente sull'uomo dall'esterno. «La crisi è la vita umana in stato di pericolo»<sup>79</sup>, è la nostra incapacità a fronteggiare gli effetti del nostro stesso fare: «è necessario avere la follia o la stoltezza di essere persuasi, che ognuno di noi può e perciò deve trasformare il mondo; che ognuno di noi, che uno qualunque di noi può, se riesce a salvare l'umanità in sé stesso, a realizzare pienamente l'umanità in sé, a vincere veramente il male, a credere veramente in Dio, può salvare la storia; salverà la storia. La vecchia Europa, in quella parte donchisciottesca di essa, che costituisce veramente la sua grandezza, non è stata altro che questa follia [...] manteniamoci fedeli a questa follia»<sup>80</sup>. Non è fuori di noi, ma è in noi, in noi come

---

<sup>74</sup> G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 542.

<sup>75</sup> G. Capograssi, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, in G. Capograssi, *Incertezze dell'individuo*, cit., p. 120.

<sup>76</sup> A tale proposito si veda il bel saggio di P. Piovani, *L'etica dello stordimento*, in P. Piovani, *Indagini di storia della filosofia*, cit., pp.551-567. Cfr. G. Capograssi, *Il significato dello Stato contemporaneo, Lo storico della filosofia*, in AA.VV., *L'opera di Pietro Piovani*, Morano, Napoli 1991, pp. 383-384.

<sup>77</sup> G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. V, p. 542.

<sup>78</sup> G. Capograssi, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, in G. Capograssi, *Incertezze dell'individuo*, cit., p. 119.

<sup>79</sup> Ivi, p. 120.

<sup>80</sup> Ivi, p. 121. Sulla incredibile follia della religione cristiana, il capitolo *Suicidio e preghiera*, in *Introduzione alla vita etica*, cit., 131 ss. Cfr. V. Frosini, *Un dialogo con Capograssi*, in ID., *Saggi su Kelsen e Capograssi*, Giuffrè, Milano 1988, che ricorda alcuni frammenti di una delle sue ultime conversazioni con il grande maestro un'altra delle

individui e come popolo. Di qui il richiamo all'impegno civile e morale, nella convinta consapevolezza che, «trasformando la nostra vita individuale, di ognuno di noi, la crisi sarà vinta nella storia»<sup>81</sup>. Si recupera il significato più vero del rapporto sociale, sostanziato del rispetto per l'altro, della tolleranza e dell'accettazione della pluralità degli individui e delle altrui posizioni.

professoressa Carmela Di Bianco  
(PFTIM di Napoli - Sezione San Tommaso d'Aquino)

---

sue straordinarie suggestioni letterari: «Don Chisciotte è ritenuto folle, ma la sua è una santa follia, perché è proprio la follia dei santi; è, cioè, la credenza nell'ideale, la fede, la contraddizione e il paradosso della vita. Don Chisciotte è salvo perché crede; e finché crede, egli è Don Chisciotte, e non un qualunque hidalgo di provincia [...] Don Chisciotte è in realtà il vero eroe dello spirito, che porta la croce della sua unicità, che è solo con se stesso, anche se scortato da Sancho».

<sup>81</sup> Ivi, p. 121.