

# La figura di Cristo nella filosofia di Giuseppe Capograssi

Stefano Biancu

*Abstract* – This paper aims to analyze the figure of Christ in the philosophy of Giuseppe Capograssi (1889-1956), with particular attention to three of his works: *Saggio sullo Stato* (1918), *Analisi dell'esperienza comune* (1930), *Introduzione alla vita etica* (1953). In these three works, the figure of Christ is absolutely central. According to Capograssi, Christ is the one who inspired a revolution that has changed everything: not only the nature of human institutions, but also human beings and their needs.

## 1. *Introduzione*

Ancora poco conosciuto tra i filosofi, raramente Giuseppe Capograssi è da questi considerato un autore con le cui pagine valga la pena di confrontarsi. In questo senso, appare molto veritiero il giudizio che Pietro Prini gli ha riservato nel suo saggio sulla filosofia cattolica italiana del XX secolo:

«è avvenuto che la cultura cattolica ha lasciato chiuso nei recinti accademici un'eredità che poteva essere preziosa specialmente per tutti coloro che non avessero voluto strumentalizzare la religione alla politica»<sup>1</sup>.

Non è tuttavia questo il luogo per sanare un debito di riconoscenza così grande come è quello che la cultura filosofica italiana, non soltanto cattolica, ha nei confronti di Capograssi: qui si daranno per scontati la caratura e il rilievo filosofici di quello che Italo Mancini ha convintamente definito un «filosofo di razza»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> P. Prini, *Giuseppe Capograssi e la fondazione della metafisica civile*, in P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma - Bari 1996, pp. 203-215. qui p. 215.

<sup>2</sup> I. Mancini, *Suicidio e preghiera (Teologia del paradosso in Giuseppe Capograssi)*, in F. Mercadante (ed), *Due convegni su Giuseppe Capograssi*, Milano 1990, pp. 939-988, qui p. 942.

Rendere conto della riflessione su Cristo all'interno della filosofia di Giuseppe Capograssi non è, tuttavia, un compito semplice. Tale riflessione, infatti, occupa uno spazio teorico centrale nell'impianto speculativo di Capograssi: non si tratta di una problematica regionale accanto a molte altre, ma di una questione nodale, che richiede uno sguardo complessivo sul pensiero dell'autore. Si potrebbe dire che Cristo è, per Capograssi, un 'luogo filosofico' fondamentale – un luogo sorgivo della filosofia – e lo è sempre di più: nelle opere della maturità ancor di più che nei primi lavori.

Nelle pagine che seguono si farà particolare riferimento a tre opere che appaiono, in proposito, emblematiche. Si tratta di opere appartenenti a tre momenti diversi della vita di Capograssi: il *Saggio sullo Stato* del 1918, *l'Analisi dell'esperienza comune* del 1930 e *l'Introduzione alla vita etica* del 1953. Al momento della pubblicazione di queste opere, Capograssi – che è nato a Sulmona nel 1889 e morto a Roma nel 1956 – ha rispettivamente ventinove, quarantuno e sessantaquattro anni. Non si tratta degli unici testi nei quali si trovi un esplicito riferimento a Cristo, riferimento che è invece molto frequente – per esempio – nella scrittura, ad un tempo intima e pensante, dei *Pensieri a Giulia*<sup>3</sup>. Ma si tratta di tre opere esplicitamente filosofiche, che consentono dunque di valutare al meglio quale sia il ruolo che Cristo gioca nel pensiero filosofico dell'autore.

La prima opera, il *Saggio sullo Stato* del 1918, è immediatamente successiva alla conversione religiosa, che in Capograssi è anche una conversione di pensiero. Gli anni seguenti alla laurea, conseguita a Roma nel 1911, sono infatti anni di piena maturazione intellettuale e spirituale, anni nei quali Capograssi trova – come è stato scritto – «la vena profonda» del suo pensiero<sup>4</sup>: tra il 1911 e il 1918 il giovane Giuseppe diventa insomma, a tutti gli effetti, il filosofo Capograssi. Egli legge Vico, Rosmini, Manzoni, Montaigne, Pascal, Ollè-Laprune, Blondel, Laberthonnière, Peguy, Sorel, Proudhon, ma anche molta letteratura: D'Annunzio, Fogazzaro, Pirandello e molto altro. Più avanti instaurerà un fecondo confronto anche con le pagine di Gabriel Marcel, Albert Camus, Simone Weil.

Nel *Saggio sullo Stato* c'è già tutto Capograssi: i temi sono già tutti presenti, sebbene talvolta ancora *in nuce*. Anche la prospettiva e il metodo

<sup>3</sup> G. Capograssi, *Pensieri a Giulia*, a cura di G. Lombardi, 3 voll., Milano 2007 (1978<sup>1</sup>).

<sup>4</sup> L'espressione è di F. Mercadante, *Capograssi e il realismo cristiano*, in A. Delogu - A.M. Morace (edd), *Esperienza e Verità. Giuseppe Capograssi: un maestro oltre il suo tempo*, Bologna 2009, pp. 15-61, qui p. 18.

dell'interrogazione sono i medesimi degli anni della maturità: Capograssi si limiterà soltanto ad affinarli, senza cambiamenti importanti.

La seconda opera, *l'Analisi dell'esperienza comune* del 1930, è – cronologicamente – la terza pubblicazione importante di Capograssi, dopo il *Saggio sullo Stato* e le *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* del 1921. L'opera esce in un momento in cui Capograssi è alle prese con un avvio di carriera universitaria piuttosto complicato: avvio che il libro contribuisce probabilmente a complicare, stando ai giudizi negativi che gli vale in sede di alcuni concorsi, dominati da studiosi di matrice idealista e attualista<sup>5</sup>. Soltanto nel 1934, all'età di 45 anni, Capograssi va finalmente in cattedra, grazie a una chiamata da parte della facoltà giuridica dell'Università di Sassari, di cui è allora preside Antonio Segni.

La terza opera, *l'Introduzione alla vita etica* del 1953, è diversa dalle precedenti. È un libro senza note, che il proprio autore definisce, minimalisticamente, un «opuscolo» scritto «per questo individuo che lo ha scritto»<sup>6</sup>. In realtà, si tratta del capolavoro di un pensatore ormai maturo, che non deve più dimostrare niente a nessuno, e che può dunque essere semplicemente se stesso.

In queste tre opere, la figura di Cristo è assolutamente centrale. Lo è nella misura in cui centrale risulta – per il filosofo Capograssi – il confronto con la storia: una storia che Cristo ha rivoluzionato, cambiandone dall'interno le strutture. Cristo è dunque 'luogo filosofico' fondamentale nella misura in cui lo è la storia: una storia che dopo Cristo non è più la stessa. Una filosofia attenta non alle strutture metafisiche atemporali, ma alla verità del farsi storico, non può dunque – ai suoi occhi – non fare i conti con Cristo, che quel farsi storico ha trasformato per sempre, mutandone non soltanto il corso, ma la verità stessa.

Rispetto al ruolo giocato da Cristo nella storia – come si vedrà – le tre opere mostrano uno sviluppo per approfondimento: dalla constatazione della rivoluzione che il cristianesimo opera nella storia, trasformando gli ordinamenti umani (così nel *Saggio sullo Stato*) alle conseguenze che tale rivoluzione produce sull'uomo e sui suoi bisogni (così nella *Introduzione alla vita etica*).

È dunque a una analisi di queste opere che ora occorre passare.

<sup>5</sup> Su tutto questo si veda M. D'Addio, *Giuseppe Capograssi (1889-1956): lineamenti di una biografia*, Milano 2011. Si tratta della migliore, e più completa, ricostruzione della biografia di Capograssi.

<sup>6</sup> G. Capograssi, *Opere*, 7 voll., Milano 1959-1990, III, p. 6.

## 2. Il «Saggio sullo Stato» del 1918

Al tema dello Stato – che peraltro lo impegnerà per tutta la vita – Capograssi aveva già dedicato la tesi di laurea nel 1911<sup>7</sup>. Eppure molto diversa è la prospettiva dei due scritti: di evidente taglio neoidealista e crociano la dissertazione di laurea, di tutt'altra impostazione il *Saggio*<sup>8</sup>. Tra i due lavori, come si è detto, molte cose sono cambiate nella vita di Capograssi: c'è stata la conversione religiosa, ma anche una stagione di forti e impegnative letture. C'è stata anche (e, forse, soprattutto) la scoperta di Vico, con le cui pagine Capograssi non smetterà mai di confrontarsi.

L'oggetto del *Saggio* è classico – lo Stato – ma il punto di partenza e il metodo dell'indagine vogliono essere innovativi<sup>9</sup>. Capograssi si propone infatti di retrocedere quello che gli appare come l'avvio tradizionale della ricerca, partendo dunque non dalle precedenti opinioni della «scienza», ma da ciò che tale scienza «sottintende» e presuppone, ovvero quella «esperienza» pre-scientifica nella quale soltanto può essere visto «vivo e in atto» il «mondo della storia»<sup>10</sup>.

Il metodo di Capograssi è in questo decisamente vichiano: come Vico, egli è convinto che non si possa guardare alle istituzioni umane – alle istituzioni attraverso le quali l'umanità cerca di umanizzarsi – ignorandone la genealogia, fingendo cioè che tutto abbia inizio con la considerazione scientifica della realtà: c'è un sapere non critico, ma comunque certo,

<sup>7</sup> Cfr. G. Capograssi, *Lo Stato e la storia. Saggio sul realismo nel diritto pubblico*, pubblicata in appendice a G. Capograssi, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, a cura di M. D'Addio, Milano 1977, pp. 233-283.

<sup>8</sup> *Saggio sullo Stato* (1918), in G. Capogrossi, *Opere*, I, pp. 1-147. Per un approfondimento critico del *Saggio* rinvio a S. Biancu, *Préface* in G. Capograssi, *Essai sur l'Etat*, Meaux 2014, pp. 5-62.

<sup>9</sup> Su questo, particolarmente eloquente è la dedica del *Saggio* al suo «maestro» Vittorio Emanuele Orlando – che il 30 ottobre del 1917, all'indomani della disfatta di Caporetto, era nel frattempo diventato capo del Governo – dice molto dello spirito e delle intenzioni dello scritto. Scrive Capograssi: «Maestro, permetta che io le offra questo piccolo libro. Esso si presenta senza pretese: contiene niente altro che alcune riflessioni sopra lo Stato, non sullo Stato che la scienza vede, ma sullo Stato che la scienza sottintende. Più che raccogliere la verità cartacea del libro, cerca di meditare la esperienza dello spirito, nella quale trova alla fine vivo e in atto l'aperto mondo della storia. E poiché Ella, che dalla nuda cerchia del sistema con più energia ha sempre escluso la storia, è insieme colui che con più inquieto e tormentato amore ha sempre sentito vivente e ardente in ogni momento e in ogni elemento della scienza, l'eterno problema della realtà, al suo caro e insigne nome voglio che queste semplici pagine, che ricercano nella realtà la verità dello Stato, siano sinceramente dedicate» (G. Capogrossi, *Opere*, I, p. 2). Nella dedica al suo maestro Capograssi esplicita e condensa, così, in poche righe non solo l'oggetto e il metodo dell'indagine, ma pure l'obiettivo polemico che ha di mira.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 2.

che precede l'indagine filosofica e che non può essere semplicemente ignorato<sup>11</sup>. Se si vuole indagare la natura dello Stato occorre dunque cominciare veramente dall'inizio: prima di ogni possibile considerazione scientifica. Al di là, insomma, di ogni possibile «boria dei dotti».

Una decisa carica antiintellettualistica attraversa dunque lo scritto. L'obiettivo polemico più prossimo è evidentemente quel neoidealismo italiano che Capograssi aveva frequentato a fondo nel periodo della stesura della tesi di laurea.

Il *Saggio* si propone dunque di «giustificare» lo Stato quale «forma di esperienza», ovvero ritrovandone «la ragione, la moralità, la logica, la vita che lo fa attività umana». Si tratta – scrive Capograssi – di «prenderne possesso, *farlo nostro*, rispecchiare la nostra umanità nella sua sostanza, vedere in esso la sua umanità, lo spirito che lo sostiene e lo forma»<sup>12</sup>.

La necessità di questa 'giustificazione' sta nel fatto che lo Stato moderno si trova coinvolto in «un vasto processo, dal quale esso esce umiliato e diminuito»: proprio mentre la sua «corporatura è divenuta titanica, e le forze irresistibili», la sua «autorità è decaduta»<sup>13</sup>. Lo Stato ha cioè perso «ogni serietà» uscendo «dal dinamismo della vera vita morale»<sup>14</sup>.

Dato però che esso rappresenta un elemento importante della «esperienza pratica», ovvero un ambito fondamentale dell'azione e dell'esperienza umana, non si tratta di una perdita senza conseguenze: se lo Stato si riduce a «giuoco e illusione», il rischio che Capograssi intravede è che ogni azione umana diventi tale.

Per restituire autorevolezza allo Stato occorre dunque riscoprirlo come opera profondamente umana, come istituzione di un'umanità che, attraverso le grandi opere della storia e della cultura, si umanizza, si appropria della sua stessa umanità, compiendola: l'uomo fa la storia (e le sue istituzioni) per fare se stesso.

Ciò che il *Saggio* si propone è dunque di ritrovare la forza antropogenetica dell'esperienza umana che si è storicamente concretizzata nello Stato. Non si tratta di assolutizzare lo Stato, ma – tutt'al contrario – di comprenderlo come tappa del cammino dell'uomo verso la propria

<sup>11</sup> Su questo aspetto rimando a S. Biancu, *Una modernità alternativa: la «filosofia dell'autorità» di G.B. Vico*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 88, 2011, 1, pp. 59-94.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 7.

umanità, riconoscendo dunque come in esso – in quanto tappa – sia già inscritto il principio del suo superamento: sia cioè iscritta «una realtà più alta» rispetto alle particolarità dei popoli e delle loro istituzioni statuali. Si tratta, secondo Capograssi, di ciò che Vico chiamava «civitas magna», ovvero l'utopia di un mondo unito e profondamente eguale, ben oltre i vari particolarismi statali. Per questo ogni vera ricerca sullo Stato – scrive Capograssi – non può che essere «una profonda meditazione sulla sua fine»<sup>15</sup>: sul suo superamento.

Dove e in che modo appare, dunque, la figura di Cristo in questa riflessione genealogica sullo Stato? Chi è il Cristo del *Saggio sullo Stato*? Cristo vi appare nella terza e ultima parte come colui che rivoluziona gli ordinamenti umani, restituendoli alla loro verità.

Dopo aver interrogato, nella prima parte (*Lo Stato della coscienza empirica*)<sup>16</sup>, la «coscienza ordinaria», agli occhi della quale lo Stato appare come «freno forza legge», pura «esteriorità»<sup>17</sup>, e dopo aver analizzato, nella seconda parte (*Lo Stato della scienza*)<sup>18</sup> la considerazione che la scienza applica ai dati provenienti da quella coscienza ordinaria, giungendo a formulare il concetto di «sovranità» e immaginando uno «Stato-persona»<sup>19</sup> dotato di personalità giuridica, nella terza, ultima e più articolata parte del *Saggio*, Capograssi passa quindi a indagare *La realtà dello Stato*<sup>20</sup>.

Se nelle prime due parti è dunque oggetto di analisi il contenuto della coscienza (prima pre-scientifica e poi scientifica), ora è la genealogia dello Stato a essere posta a tema: il suo emergere quale tappa essenziale del cammino dell'uomo verso la propria umanità.

Questa terza parte è a sua volta articolata in due grandi sezioni.

Nella prima (*La vita del volere e lo Stato*)<sup>21</sup>, Capograssi considera lo Stato come momento di uno sviluppo ben più generale della persona e delle relazioni umane. Sviluppo dall'andamento decisamente vichiano: dal momento «della passione e dell'utilità»<sup>22</sup> – momento di una «solitudi-

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 19-30.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 31-44.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 38-42.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 45-147.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 47-92.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 50-55.

ne sterminata» illusoriamente scambiata per «indipendenza assoluta», per «libertà»<sup>23</sup> – all'apparizione della persona umana e dell'individuo, attraverso un ritrovarsi sempre più profondo di sé che coincide con una graduale capacità di relazione e, dunque, con la comparsa della «coscienza»<sup>24</sup>, la quale non è la negazione della passione e dell'utilità, ma il loro compimento: il compimento della verità in esse inscritta.

Nella seconda sezione (*La storia e lo Stato*)<sup>25</sup>, Capograssi si propone quindi di rintracciare la «natura» dello Stato «nel reale della storia»<sup>26</sup>. È qui – «nel reale della storia» – che la figura di Cristo fa la sua apparizione.

In questa sezione sono ripercorsi alcuni tipi ideali di Stato, così come essi si sono presentati nella storia: lo Stato greco, lo Stato romano e, finalmente, lo Stato moderno, conseguente alla «rivoluzione cristiana».

Lo Stato dell'antica Grecia rappresenta un caso unico<sup>27</sup>. È affidato ai sapienti, e qui sta la sua forza. Il suo limite sta però nella sua invincibile e insuperabile particolarità: il non greco vi è essenzialmente escluso. Lo Stato greco è dunque «esclusione di ogni altra umanità, di tutta l'umanità»<sup>28</sup>. Ed è di questo particolarismo esasperato che esso muore.

A Roma le cose cambiano radicalmente<sup>29</sup>. Il centro dell'interesse non è più la vita dello Stato, ma l'azione del singolo: alla vita individuale viene infatti riconosciuta «una serietà profonda». Questo consente l'emergere di uno Stato «non esclusivo», capace anzi di includere progressivamente la plebe e le genti, rendendo possibile per la prima volta che le nazioni si trovino «allo stesso piano»; l'*orbe*, per la prima volta, diventa *urbe*. Il limite del modello romano sta però nel suo forte impianto giuridico, certamente capace di «riconoscere» e sancire «quello che trova»: la schiavitù, l'inferiorità della donna, l'arbitrio sui minori. Ma non altrettanto capace di innovare. A Roma l'umanità, insomma, appare «ferma e quasi ipnotizzata»<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 51-52.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 93-147.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 111-114.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>29</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 114-120.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 120.

40 | È a questo punto della storia che si inserisce quella che Capograssi chiama la «rivoluzione cristiana»<sup>31</sup>: una rivoluzione intimamente connessa alla novità di Cristo e alla nuova immagine di Dio di cui questi è portatore.

Si tratta di un Dio «totalmente trasfigurato» rispetto alle rappresentazioni che del divino si era fatta l'antichità. Un Dio umile, che «si esinanisce, si umilia, si fa uomo». Non il motore immobile dei greci, ma un Dio quale «infinita misericordia e infinito amore e perciò infinita azione»<sup>32</sup>.

Una novità che – secondo Capograssi – Agostino avrebbe espresso meglio di tutti, allorché, nel libro IX delle *Confessioni*, scrive «che in Platone ha trovato la divinità del Verbo» ma non «l'umiltà del Verbo»<sup>33</sup>. È infatti in questa «contraddizione sublime» di un Dio che si umilia che sta «tutta la rivoluzione di Dio che il Cristianesimo opera»<sup>34</sup>:

«È l'Immobile che si muove, l'Impassibile che patisce, l'Infinito che si limita e l'Eterno che muore. La Somma Verità che Platone aveva certo intravisto sotto i veli della creazione e delle idee come divinità immobile, si è fatta nella visione cristiana azione, dolore, atto, movimento, vita. Si esinanisce, si umilia, si fa uomo e prova le prove umane, l'umano dolore, l'umana tentazione, l'umana morte»<sup>35</sup>.

La conseguenza di questa rivoluzione nell'immagine di Dio è una mutazione radicale dell'atteggiamento umano nei confronti del finito: si tratta di una vera e propria «trasfigurazione» in forza della quale il finito, ora divenuto capace di accogliere in sé l'Infinito, non è più disprezzato.

Dopo Cristo, muta il rapporto stesso dell'uomo con la verità. Poiché all'uomo è dato di condividere «la sorte di Dio», lo spirito umano si incarna e il pensiero scende «nella vita», si fa «vita». La verità, conseguentemente, diventa accessibile non per astrazione o per procedimenti logici, ma «facendola»: pensare significa «amare, attuare, vivere, crea-

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 120-130.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>33</sup> Capograssi stesso rimanda alle *Confessioni di Agostino* (VII, 9,14), laddove Agostino dice di aver trovato, in «alcuni libri dei filosofi platonici tradotti dal greco in latino» – sebbene certo non «con le stesse parole» e tuttavia «con senso assolutamente uguale» – «che il Verbo Dio non da carne, non da sangue, non da volontà d'uomo né da volontà di carne, ma da Dio è nato», ma di non aver trovato che «il Verbo si è fatto carne e abitò fra noi»; di aver trovato «che il Figlio per la conformità col Padre non giudicò un'usurpazione la sua uguaglianza con Dio, propria a lui di natura», ma di non aver trovato «il fatto che si annientò da sé, assumendo la condizione servile, rendendosi simile agli uomini e mostrandosi uomo all'aspetto». In quei libri – scrive Agostino – si trova che il «Figlio unigenito esiste immutabile fin da prima di ogni tempo e oltre ogni tempo, eterno», ma non «il fatto che morì nel tempo per i peccatori».

<sup>34</sup> G. Capograssi, *Opere*, I, p. 121.

<sup>35</sup> *Ibidem*. Qui Capograssi richiama, in appoggio, la *Lettera agli Ebrei* (2, 10-18) e la *Lettera ai Romani* (8,3).

re»<sup>36</sup>. Il *verum-factum* vichiano è così letto da Capograssi quale portato essenziale del cristianesimo.

La nuova religione condivide dunque con lo spirito romano l'interesse per la vita «pratica e quotidiana», ma ora l'azione – la «più umile come la più grande» – è ritenuta capace di aprire la conoscenza alla verità «intera e viva». Si tratta – per la prima volta nella storia – di una «filosofia» fatta non di «terribili meditazioni» (qual è la filosofia degli «addottrinati»), ma «delle piane ed umili azioni di ogni giorno»: della «semplice parola della vita»<sup>37</sup>. Appare così evidente – sia detto per inciso – come l'attenzione di Capograssi per l'esperienza ordinaria e comune sia, ai suoi stessi occhi, un portato del cristianesimo: una conseguenza necessaria della rivoluzione operata da Cristo, un prendere sul serio quella rivoluzione.

Ora, questa nuova forma di conoscenza – secondo Capograssi – trafigura anche i valori sociali e politici dell'antichità. L'eguaglianza degli uomini, che la Grecia aveva affidato alla *paideia* e Roma alla conquista militare di tutte le nazioni, appare ora come la necessaria conseguenza della «alterazione»<sup>38</sup> avvenuta in tutte le cose: gli uomini sono eguali perché Dio stesso si è fatto uguale a loro. Ogni relazione umana che fino a quel momento aveva implicato la subordinazione di un individuo ad un altro muta dunque profondamente: è il caso delle relazioni familiari, delle relazioni tra servo e padrone, delle relazioni all'interno dello Stato.

Muta dunque profondamente l'idea stessa di «autorità»: da «diritto» a «dovere», da potere autoritario che ha in sé il proprio fine ad autorità che fa suo lo scopo della «legge nuova», «l'assoluto bene dell'altro». Il bene di colui su cui l'autorità si esercita diventa così il «fine», la «ragione» e la «giustificazione» dell'autorità, la quale diviene servizio<sup>39</sup>. Conseguentemente, l'obbedienza ad una siffatta autorità non è un atto semplicemente giuridico o utilitaristico, ma un atto «morale». Un atto che è al contempo assicurato e condizionato: assicurato perché è obbedienza al bene stesso, ma – proprio perciò – sempre condizionato alla fedeltà dell'autorità a questo bene. Infatti, nel momento in cui l'autorità tentasse di sovvertire «la formidabile graduazione di valori stabilitasi nella realtà», resistere ai suoi comandi diventerebbe «il più degno e più tragico dovere morale dell'uomo»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 128.

Questa è dunque, secondo Capograssi, la «rivoluzione» che Cristo ha operato nella storia del mondo. Non una rivoluzione tra le altre, ma la rivoluzione, dove il termine «rivoluzione» – spiega Capograssi – deve essere inteso secondo l’accezione rosminiana, ovvero come «la graduale presa di possesso, che una parte sempre maggiore di umanità, fa, sempre più, di se stessa»<sup>41</sup>. La rivoluzione cristiana è cioè tale nella misura in cui restituisce l’umanità a se stessa. Essa consiste nell’irreversibile presa di coscienza, da parte dell’umanità, della propria dignità e della profonda eguaglianza tra gli uomini, la quale precede e fonda ogni possibile autorità terrena (è il «*fiat aequalitas*» di Paolo in *2Cor* 8,14).

In questo modo, la rivoluzione operata da Cristo consegna dunque allo Stato «la coscienza del bene e del male»<sup>42</sup>, sottraendolo definitivamente alla neutralità etica e assiologica di un arbitrio assoluto.

E tuttavia, lo Stato moderno – figlio della rivoluzione cristiana – dimentica ben presto questa sua natura e questo suo compito<sup>43</sup>, svuotandosi di contenuto e diventando «legge a sè (*sic*) stesso»<sup>44</sup>. Le sue leggi pretendono, cioè, di aver valore e autorità indipendentemente da ogni contenuto: semplicemente in quanto volute dallo Stato, semplicemente per la loro forma di leggi statali.

Non solo: l’unico «scopo» che lo Stato moderno ben presto assegna a se stesso è di preservare la «libertà dell’individuo»<sup>45</sup>. Esso dà così origine a una nozione di libertà fino a quel momento sconosciuta: una libertà intesa come «la possibilità garantita di vivere la propria vita sensibile a tutto suo agio, e poi la vuota possibilità di pensare il vero o il falso, il bene o il male, di pensare o di non pensare, di credere o di non credere»<sup>46</sup>. In questo modo, lo Stato perde tuttavia quella «coscienza

<sup>41</sup> Definizione riportata da Capograssi a p. 110. Il rimando è al passo in cui Rosmini distingue «fra la proprietà di un oggetto irrazionale, e quella di un oggetto razionale»: la prima «rimane sempre della stessa misura, perché l’oggetto irrazionale non viene mai a possedere sé stesso», mentre la seconda «si muta», nella misura in cui l’oggetto razionale « non può essere posseduto da altri che in quella parte in cui egli non ha preso il possesso, che prende successivamente». «Questa dottrina» – commenta Rosmini – «è chiave ad intendere le rivoluzioni politiche», le quali sono dunque la reazione di un soggetto razionale che ha maturato una presa di possesso di se stesso, in opposizione a chi pretenda di mantenere su di esso un possesso nell’ambito in cui esso è ormai padrone di sé: cfr. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, 2 (Opere di Antonio Rosmini, 27/A), Roma 2014, p. 166 (nn. 594-595). Capograssi lo legge nell’edizione napoletana del 1856.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>43</sup> Cfr., *ibidem*, pp. 130-139.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

del bene e del male» che la rivoluzione cristiana gli aveva consegnato. Ne deriva un mondo «rotto nei suoi legami morali», «privato di storia», «triturato dalla divorante ansia degli interessi materiali»<sup>47</sup>.

Quella crisi dello Stato moderno che il *Saggio* pone al centro delle sue attenzioni consiste così nell'aver posto come valore supremo e insuperabile ciò che avrebbe piuttosto dovuto considerare come mezzo (giuridico e politico) in vista di altro. Da questa trasformazione e involuzione dell'idea di libertà, deriva infatti una involuzione della sovranità, che «si spoglia anch'essa di ogni contenuto» e si riduce «a numero»<sup>48</sup>. Il risultato è che, in mancanza di ogni contenuto di valore, lo Stato si riduce a un «pulviscolo di individui»<sup>49</sup> e di egoismi contrapposti. Qui sta quella crisi di autorevolezza che investe uno Stato moderno giunto al massimo della sua potenza.

Diagnosticata dunque la crisi dello Stato, Capograssi ne indica anche una possibile (duplice) terapia, che – con tutta evidenza – egli attinge dal *proprium* della rivoluzione cristiana. Per un verso lo Stato deve riconoscere l'indisponibilità allo Stato stesso dei contenuti sui quali esso si fonda: ovvero dei suoi presupposti e della sua origine; per altro verso lo Stato deve anche riconoscere l'indisponibilità dei suoi scopi e dei suoi fini, ammettendo dunque che il suo compimento – la sua «salvezza» – sta nel suo superamento<sup>50</sup>. Lo Stato non può insomma considerarsi assoluto, nella misura in cui qualcosa di più profondo di una semplice «relazione giuridica» unisce gli uomini: si tratta di quella «*civitas magna*» di cui parlava Vico e che Capograssi definisce «questa utopia sospiro e sogno di tutta la storia»<sup>51</sup>: l'ideale cioè di un'umanità non più divisa in particolarismi statuali, ma divenuta la grande famiglia di tutti gli uomini, in quanto individui tra loro pienamente eguali.

Questa unità della famiglia umana è il frutto di quella «carità» che porta a compimento ogni relazione giuridica annullando «le differenze della vita pratica», levigando «le scabrosità sociali», ed eliminando così «il mio ed il tuo» (che il diritto, precisamente, garantisce)<sup>52</sup>. In questa carità sta – secondo Capograssi – il «riposo» più autentico dell'umanità.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

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

<sup>50</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 139-147.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

44 | Riposo rispetto al quale lo Stato non è dunque che «una forza vinta e un mondo remoto»<sup>53</sup>: una tappa – indispensabile – in vista di altro.

### 3. L'«Analisi dell'esperienza comune» del 1930

Le analisi svolte nel *Saggio sullo Stato* saranno approfondite, tre anni dopo, nelle *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* del 1921, probabilmente il libro più noto di Capograssi. Ma è nell'*Analisi dell'esperienza comune*<sup>54</sup> – in ordine cronologico la terza opera importante di Capograssi – che la figura di Cristo torna a svolgere un ruolo chiave.

Cristo, in realtà, vi è citato esplicitamente soltanto una volta, ma in una posizione di assoluto rilievo: ovvero nell'ultima frase del libro. Cristo vi appare dunque come il compimento dell'itinerario, storico e teorico, che nel saggio si compie.

Il percorso muove dalla constatazione del darsi di una difficoltà, da parte del pensiero contemporaneo, «a piegarsi sino al livello concreto della vita», dato che la filosofia sembra proporsi il compito «di tracciare la più netta, la più incolmabile linea di separazione tra la sfera di realtà che attinge la coscienza, e la sfera di realtà nella quale gli uomini vivono ed hanno coscienza di vivere la loro esperienza vitale»<sup>55</sup>. Si tratta – scrive Capograssi – di «una specie di abborrimento del comune»<sup>56</sup>.

Ecco dunque gli intenti programmatici del libro: esso vuole essere

«non una introduzione allo studio dell'esperienza comune, ma una semplice guida ad essa: una specie di riassunto delle ragioni per cui questa esperienza, per cui le ricchezze che sono nell'azione, che sono nella vita ordinaria, che sono nelle forme della vita che sembrano più esteriori, debbono essere colte comprese valutate ed amate. Se la parola non fosse troppo alta, essendo la parola di Blondel, esso vorrebbe essere un 'inventario' dei fatti fondamentali dell'esperienza, che portano la indicazione del profondo destino dell'individuo. Riportare tutta la esperienza al destino dell'individuo non è quello che la vita fa?»<sup>57</sup>.

Secondo Capograssi, la filosofia si è dunque allontanata da quella vita dalla quale avrebbe invece dovuto imparare l'unico valido metodo di

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>54</sup> G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune* (1930), in G. Capograssi, *Opere*, II, pp. 1-207.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 20.

lavoro: riportare tutta l'esperienza al destino dell'individuo, ritrovare in ogni manifestazione dell'umano – anche quella più ordinaria e comune – la questione del destino ultimo, la domanda radicale che la attraversa. Capograssi comprende dunque che nella vita quotidiana c'è infinitamente di più che il semplice quotidiano: che essa, finalmente, «è una preoccupazione della salvezza», secondo quanto avrebbe scritto, appena qualche anno dopo, Levinas<sup>58</sup>.

Una lunghissima nota a piè di pagina, esplicita le «fonti e le testimonianze» a cui il libro attinge: non ci si stupirà certo di trovare citati, tra gli altri, Blondel, Vico e Rosmini<sup>59</sup>.

Come già nel *Saggio sullo Stato*, anche questa volta la figura di Cristo emerge nel corso di una genealogia – di stampo decisamente vichiano – tesa a descrivere il cammino dell'umanità verso se stessa: cammino rispetto al quale la religione sta nel luogo del compimento. Ad essa, conseguentemente, è dedicato l'ultimo capitolo del libro (il settimo)<sup>60</sup>. Ma Cristo non vi è mai nominato esplicitamente, se non – appunto – nell'ultima frase.

L'argomentazione prende avvio – in maniera analoga a quanto si vedrà nella *Introduzione alla vita etica* – da un «gran fatto della storia del soggetto»:

«il soggetto malgrado il tremendo bilancio dei risultati del suo sforzo, malgrado il *re-sponsum mortis* che lo insidia e lo tenta senza posa, malgrado l'esperienza del male e la certezza che sembra definitiva della morte, seguita a non credere al male e alla morte, seguita a credere alla legge della vita ... In sostanza non crede di aver finito, nell'atto stesso in cui deve riconoscere di aver finito»<sup>61</sup>.

Si tratta secondo Capograssi, di una «intuizione costitutiva della coscienza umana», una «intuizione profonda, universale di tutti i popoli»<sup>62</sup>, che costituisce ad un tempo una «conoscenza» e un «atto di fede»<sup>63</sup>. Si tratta di una posizione «ultima ed essenziale»: una «posizione religiosa» nella quale sta il compimento della verità inscritta nell'azione: in ogni azione<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, Genova 1997, p. 27 (ed. orig. *Le Temps e l'Autre* [1948], Paris 1983).

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 20-22.

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 185-207.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 196.

Secondo Capograssi, tale posizione religiosa può assumere, tuttavia, forme diverse. Egli si sofferma in particolare su due. La prima è una posizione immanentista, nella quale non si fa fatica a riconoscere i tratti di quel neoidealismo dal quale Capograssi aveva preso le distanze negli anni immediatamente successivi alla tesi di laurea: si tratta della «moderna e crudelmente nuda religione del dio immanente»<sup>65</sup>. La seconda posizione, invece, fa riferimento alla vita assoluta alla quale l'esistenza umana tende «come infinito e assoluto Vivente, come l'Essere stesso nella sua infinita ricchezza di vita»<sup>66</sup>. È la posizione cristiana.

Il vero discrimine tra le due è costituito, secondo Capograssi, dalla speranza. La prima posizione è infatti priva di speranza, mentre la seconda è essenzialmente speranza: speranza della unione con l'«Infinito Vivente», con la «Vita Infinita», che è «Dio»<sup>67</sup>.

È a questo punto che Cristo fa la sua apparizione, improvvisa e sorprendente, in questo testo: nell'incontro con questo «Infinito Vivente», il soggetto rimane solo e nudo con la propria libertà. Un'esperienza simile a quanto gli era accaduto – nel corso della sua storia – nell'incontro con il male. Ma ora c'è una novità: come dinanzi al male, anche qui l'individuo «rimane solo nella sua nudità», ma questa volta «dinanzi a Dio». Ed è qui che avviene la «liberazione» della sua libertà. Non è più soltanto una faccenda umana, è una faccenda che riguarda l'Infinito Vivente: «solo Dio può continuarla» – si legge nella chiusa del libro – «e Cristo la continua»<sup>68</sup>. Cristo, dunque, continua un'opera che l'uomo – nudo e solo – non può compiere da sé.

*L'Analisi dell'esperienza comune* termina dunque con Cristo, quale culmine – evocato, ma non tematizzato – della storia del soggetto: solo un Dio può portare a compimento la verità inscritta nell'azione dell'uomo. Cristo è il suo nome.

Qui il libro si interrompe. Il discorso troverà il suo compimento ventitré anni dopo: nella *Introduzione alla vita etica*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 207.

#### 4. L'«Introduzione alla vita etica» del 1953

L'«Introduzione alla vita etica» è un libro molto diverso dai precedenti. È un libro libero, scritto da un uomo libero. Si tratta dell'ultima grande opera di Capograssi, pensatore ormai affermato e riconosciuto, maestro ammirato e seguito da numerosi allievi: un discepolato sparso in varie parti d'Italia, anche in ragione delle numerose peregrinazioni alle quali la carriera universitaria lo aveva costretto, da Sassari a Roma, passando per Macerata, Padova, Napoli.

Lo spirito e l'andamento di quello che il suo autore definisce, minimalisticamente, un «opuscolo»<sup>69</sup>, sono i medesimi delle opere sulle quali ci si è fin qui soffermati: scopo dichiarato dello scritto è di tracciare «un abbozzo di storia dell'individuo, in cammino verso l'esperienza etica, e dopo l'esperienza etica»<sup>70</sup>. Il metodo, dunque, è ancora una volta quello genealogico e vichiano. L'andamento è, ancora una volta, fenomenologico:

«Si considera l'individuo nelle sue effettive e quotidiane capacità, nella banalità e insieme nella vastità dei suoi desideri e delle sue vocazioni»<sup>71</sup>.

Rispetto alle opere precedenti, ci sono tuttavia delle novità, in parte legate ai cambiamenti epocali nel frattempo sopravvenuti. Cambiamenti, che – agli occhi di Capograssi – rendono il momento nel quale egli scrive particolarmente propizio a questo tipo di lavoro. Dopo la catastrofe del nazifascismo e della guerra<sup>72</sup>, è arrivata la libertà e – con essa, pian piano – il benessere. Tutto questo, tuttavia, fa esplodere le contraddizioni dell'individuo. La rottura dei «quadri della normalità consolidata» mette infatti «i poveri individui allo sbaraglio e al crogiuolo, come forse mai vi sono stati messi»<sup>73</sup>. Il momento epocale pone dunque l'individuo ineludibilmente di fronte alla propria verità.

Come già era accaduto nell'*Analisi dell'esperienza comune*, anche nella *Introduzione alla vita etica* Cristo è riconosciuto come il compimento della storia dell'individuo, intesa come storia del suo farsi individuo. Coerentemente con questa intuizione, la figura di Cristo è tematizzata e

<sup>69</sup> G. Capograssi, *Introduzione alla vita etica*, in G. Capogrossi, *Opere*, III, pp. 1-171, qui p. 5.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>72</sup> Il termine, come è noto, è tipicamente capogrossiano. Il riferimento evidentemente è a: G. Capograssi, *Il diritto dopo la catastrofe* (1950), in G. Capogrossi, *Opere*, V, pp. 151-196.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 5.

analizzata nell'ultimo capitolo, dal titolo evocativo *Suicidio e preghiera*<sup>74</sup>. Si tratta di pagine bellissime, che non a caso hanno attirato l'attenzione di pensatori di peso<sup>75</sup>, e che rappresentano forse un *unicum* nella scrittura filosofica italiana.

Come nell'*Analisi dell'esperienza comune*, punto di partenza è ciò che Capograssi chiama il «fatto fondamentale della storia dell'individuo», ovvero il non rassegnarsi del soggetto alla finitezza del finito. Nel 1930 Capograssi aveva scritto – lo si è letto – che il soggetto «non crede di aver finito, nell'atto stesso in cui deve riconoscere di aver finito» (sottolineando dunque la speranza coesistente alla vita umana). Ora, nel 1953, egli sottolinea piuttosto il disperato tentativo che il soggetto compie di uscire dal finito: «l'individuo dispera del finito e chiede aiuto», «esce dal finito per chiedere aiuto». Si tratta – scrive Capograssi – di un fatto che bisogna semplicemente «registrare», «che si riesca o non si riesca a spiegare»<sup>76</sup>.

Non sarebbe tuttavia corretto contrapporre la disperazione del finito della *Introduzione alla vita etica* alla speranza nel finito dell'*Analisi dell'esperienza comune*, quali – l'una e l'altra – 'fatto fondamentale' della vita del soggetto. «Già sperare nel finito» – scrive infatti Capograssi – significa «non acquietarsi del finito», significa sperare che il finito non sia realmente «finito»<sup>77</sup>.

La partenza – fenomenologica – per questa ultima parte del viaggio, Capograssi la ritrova in un'esperienza umana universale, che egli riconosce venire a parola in una lettera di Charles Baudelaire alla madre:

«In questo orribile stato d'animo, impotenza e ipocondria, mi rivenne l'idea del suicidio ... Nello stesso tempo, e durante tre mesi per una singolare contraddizione, ma soltanto apparente, ho pregato a ogni ora (chi? Quale essere definito? Non ne so assolutamente nulla)»<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> G. Capograssi, *Opere*, III, pp. 129-171.

<sup>75</sup> Mi riferisco in particolare al già citato saggio di I. Mancini, *Suicidio e preghiera. Teologia del paradosso in Giuseppe Capograssi*. L'affinità, tutta particolare, che Mancini avverte con la riflessione capograssiana emerge chiaramente ad un semplice confronto tra le pagine appena richiamate e quelle – sostanzialmente coeve – del suo volume *Tornino i volti*, Genova 1989. In *Suicidio e preghiera*, Mancini ritrova nel pensiero di Capograssi un esempio di quella «teologia del paradosso» e dei «doppi pensieri» – alternativa tanto ad una «teologia della presenza» quanto ad una «teologia della mediazione» – nella quale egli, in *Tornino i volti*, ritrova l'essenziale della propria proposta teorica.

<sup>76</sup> G. Capograssi, *Opere*, III, p. 131.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 132.

In queste righe di Baudelaire si troverebbe espressa, secondo Capograssi, tutta «la sostanza metafisica dell'animo umano». Esse dicono infatti quella «contraddizione» «costitutiva dell'animo umano»<sup>79</sup> per la quale suicidio e preghiera, massima disperazione e massima speranza, vengono a coincidere.

Eppure tra suicidio e preghiera si dà una differenza essenziale: «come la disperazione è atto di perfetta intelligenza, così il grido è atto di perfetta intuizione», è anzi «il momento della più perfetta chiaroveggenza dell'uomo sulla vita»<sup>80</sup>. In altri termini: se la disperazione è perfettamente razionale, soltanto la speranza conosce davvero.

Si tratta di una speranza di cui l'uomo – da solo – non è tuttavia capace. Essa gli giunge infatti dall'esterno, nasce da un farsi presente di Dio: il grido dell'uomo «è già per sè (*sic*) stesso l'aiuto che Dio comincia a dare all'individuo; Dio che prende l'iniziativa della salvezza»<sup>81</sup>.

Questo farsi presente di Dio – un Dio che l'uomo non conosce – sposta «i segni di tutte le cose»: tutto ora «trova la sua verità, cioè il suo significato e in questa verità la sua legge», al punto che

«tutti i doveri dell'individuo si condensano nel semplice e terribile dovere di tenere fede a questa verità e a questo significato della propria vita e della vita, di collaborare a questa infinita poesia che si svolge»<sup>82</sup>.

L'uomo dunque grida perché Qualcuno, di cui egli non conosce il nome, si è presentato, e questa sua presenza conferma all'uomo che un senso c'è e che da questo senso derivano per lui dei doveri: egli deve vivere in conformità a questo senso.

Qui – tuttavia – si apre un'«ultima» disperazione, quella «vera», che invade l'uomo<sup>83</sup>: posto davanti a un simile dovere, l'uomo riconosce che «c'è il male» e che egli è «impotente» dinanzi ad esso<sup>84</sup>. La via per arrivare a quel Dio che si è presentato nella sua vita è dunque interrotta.

È qui che entra in scena la figura di Cristo: è qui che la storia dell'individuo si incontra con la storia dell'umanità: «qui si verifica nella storia la

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 134.

misteriosa apparizione di Cristo»<sup>85</sup>. Apparizione che rivoluziona – come già Capograssi aveva scritto molti anni prima nel *Saggio sullo Stato* – l’immagine di Dio. In Cristo,

«Dio si rivela come misericordia. La sua onnipotenza si rivela ‘parcendo maxime et miserando’<sup>86</sup> la terribile avventura umana. E si apre in atti di incredibile amore, 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. E quando sta sulla croce trae a sé tutte le cose; lascia agli uomini il suo spirito, che è lumen cordium, il solo lume che hanno i cuori; seguita a parlare parole di vita nella sua Chiesa; seguita a sacrificarsi sugli altari della sua Chiesa, e a patire nei patimenti dei suoi fratelli e della sua Chiesa; ad agonizzare sino alla fine del mondo nell’agonia dei suoi figli, di cui è il capo e che sono il suo corpo. L’abisso tra Dio e l’individuo, la distanza infinita tra la santità sussistente e la vita individuale fatta di male e di morte si colma»<sup>87</sup>.

La novità rispetto al *Saggio sullo Stato* sta dunque nel fatto che ora l’apparizione di Cristo nella storia dell’umanità è collocata all’interno di una storia dell’individuo: di ogni individuo. La storia di Cristo si innesta, così, in un’antropologia filosofica. Agli occhi di Capograssi, l’evento cristiano muta infatti l’antropologia, cambia per sempre l’uomo: apre un problema nuovo per l’uomo.

L’uomo può accettare o rifiutare questa religione ed entrambe le possibilità sono stupefacenti: la seconda non meno della prima, dato che consiste nel rifiutare quella speranza che si è andati cercando lungo tutta l’esperienza. «Ma quello che è singolare» – scrive Capograssi – è che, per quanto io «accetti o non accetti» Cristo, «la mia vita non è più come era prima di questa religione assoluta e la sua rivelazione di follia»<sup>88</sup>.

Dopo l’irruzione di Cristo nella storia, infatti,

«Per gli uni è Dio rivelato in ogni cosa; per gli altri è Dio nascosto da ogni cosa; per gli uni è Dio sempre più presente, per gli altri è Dio sempre più assente. Ma per gli uni e per gli altri, veggano o non veggano Dio presente, accettino o non accettino la Sua promessa, il centro della vita diventa quella presenza o quella assenza, quell’accetta-

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>86</sup> Si tratta di un’espressione liturgica tratta da una preghiera di colletta di Gregorio Magno, *Liber Sacramentorum, Hebdomada XII. post Pentecosten*: «Deus qui omnipotentiam tuam parciendo maxime et miserando manifestas, multiplica super nos misericordiam tuam, ut ad tua promissa currentes, coelestium bonorum facias esse consortes» (Migne, *PL*, 78, 181). Tommaso d’Aquino la cita nel suo commento alle sentenze di Pietro Lombardo (In 4 Sententiarum, Dist. 46, q. 2, a. 1, quaestincula III). La liturgia cattolica latina corrente la colloca quale preghiera di colletta della XXVI domenica del tempo «per annum» (anno A).

<sup>87</sup> G. Capograssi, *Opere*, III, pp. 136-137.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 138.

zione o quel rifiuto. Sparisce Dio, ma appunto resta la traccia di Dio che non c'è più, resta, quasi si direbbe, vuoto il posto di Dio; sparisce la promessa, ma resta la traccia di questa promessa di vita eterna: il vuoto che la presenza e la promessa hanno scavato nella vita. La vita resta vuota di un vuoto infinito ... Ormai so che Dio c'era, anche se mi dicono che è morto ... Ormai, si può dire, tutto il problema è questo vuoto ... In questo senso questa religione infinita è indipendente dall'accettazione degli uomini»<sup>89</sup>.

Con Cristo cambiano dunque non soltanto gli ordinamenti umani, secondo quanto si è visto nel *Saggio sullo Stato*, ma cambia l'uomo stesso: cambiano i suoi orizzonti e i suoi bisogni. Questo vale per tutti: per i credenti e per i non credenti. Dopo Cristo, il problema fondamentale dell'uomo – sia che egli accetti Cristo, sia che lo rifiuti – diventa quello di come «trasformare nel mondo pratico il tempo in eterno», «l'esperienza del tempo vissuto in esperienza di eterno vissuto»<sup>90</sup>.

Cristo muta l'uomo nella misura in cui lo rivela a se stesso, mostrandogli il «problema profondo della vita»<sup>91</sup>, che è quello di vivere eternamente nel tempo, infinitamente nel finito.

Tuttavia, rispetto a questa rivelazione – a questa restituzione – che Cristo fa dell'uomo all'uomo, infiniti sono i tentativi che quest'ultimo mette in atto per sfuggirvi: si tratta di tentativi di fuggire la «speranza» in nome della «felicità». Tentativi – scrive Capograssi – che rendono «così profondamente patetica nobile e infantile la storia dell'individuo contemporaneo»<sup>92</sup>: infantile perché illusoria, ma patetica e nobile perché animata da quel problema infinito che Cristo ha posto all'uomo finito.

A questo problema l'uomo moderno e contemporaneo tenta dunque di offrire varie soluzioni che, in realtà «non sono soluzioni»<sup>93</sup>. Tra queste, il piacere, la passione, il divertirsi, lo sport (nella misura in cui quest'ultimo «rimpiazza la vita», mentre «nel bambino giuoco e vita sono la stessa cosa»)<sup>94</sup>. Ma anche il lavoro (convertitosi, nella società contemporanea «nel più potente dei mezzi di divertimento»)<sup>95</sup> e, infine, quel gioco tragico che nega la vita e che la «guerra» rappresenta<sup>96</sup>.

<sup>89</sup> *Ibidem*, pp. 138-139.

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 140-141.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem* p. 143.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>96</sup> Cfr. *ibidem*, p. 147.

Si tratta di forme diverse – e perverse – di divertimento da sé. Tentativi, dunque, di fare sì che «se non si consegue l'eterno», si consegua almeno «che non si senta il vivere nel tempo»<sup>97</sup>. Si tratta di un «insieme di tecniche molteplici e raffinate per spegnere nell'uomo la pietà dell'altro uomo e di sé (*sic*) stesso; per disabituare l'uomo a vedere (può essere sé stesso, può essere l'altro) l'uomo che soffre e che piange»<sup>98</sup>. Tentativi che – al pari di ogni azione – contengono una vera e propria filosofia, ma una filosofia che deve necessariamente rimanere implicita: se «esplicitata», infatti, «si dissipa come soluzione del problema della vita»<sup>99</sup>, rivelandosi per quello che è, puro divertimento da sé, fino al suicidio («una delle forme più abbreviate di divertimento, che ci possono essere»)<sup>100</sup>.

Questo imperfetto sistema di divertimenti non riesce così nel proprio intento e finisce per trasformarsi «per una specie di dialettica interna» in un «furioso e inane sistema di punizioni»: in una tortura. Una tortura che, tuttavia, pone l'uomo davanti a se stesso: quando il divertimento «diventa così furioso che distrugge sé stesso, allora sono solo»<sup>101</sup>.

In questo modo «tutta l'etica contemporanea», in quanto etica implicita che – a partire dal problema nuovo che Cristo ha posto all'individuo – rifiuta la speranza in nome della felicità, «impone il sacrificio dell'individuo»<sup>102</sup>. Paradossalmente, richiede all'individuo ciò che Cristo stesso gli domanda: il sacrificio di sé. Ma mentre Cristo lo domanda con «una motivazione adeguata» – ovvero una «legge assoluta», un «fine assoluto» e un «aiuto infinito» – avendo egli stesso dato «l'esempio»<sup>103</sup>, l'etica contemporanea abbandona l'individuo a se stesso.

La sofferenza dell'uomo contemporaneo diventa, così, la medesima sofferenza di Cristo stesso, con la differenza – tuttavia – di essere una sofferenza senza risurrezione:

«Questo immaginario Cristo crocefisso, che scopre sulla croce che si è ingannato e muore, vero eroe della disperazione umana, è l'immagine dell'ovvio e quotidiano destino di questi individui che noi siamo»<sup>104</sup>.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 161.

E così, davanti a tanta sofferenza, propria e altrui, davanti a tanto reciproco torturarsi, nasce qualcosa di nuovo. «Nasce il rapporto umano»: «per la prima volta l'uomo vede l'altro uomo, lo vede come sè stesso, e vedendo l'altro come sè stesso (*sic*), conosce sè stesso (*sic*)»<sup>105</sup>.

Seguono analisi straordinariamente belle, che vale la pena rileggere distesamente:

«Alla fine mi accorgo di quello che siamo: gente che abbiamo bisogno di pietà. Alla fine mi nasce in cuore la pietà per me e per gli altri, la compassione di tutto questo patire che diamo e che riceviamo. Mi nasce la compassione di me stesso che piango e dell'altro che piange. Accade questa cosa inaudita: veggo l'altro piangere»<sup>106</sup>.

Qui, dunque l'eguaglianza è finalmente «raggiunta» e il rapporto umano «è perfetto»<sup>107</sup>. Questo, d'altra parte, è l'apice della vita etica: «il momento di Dio»<sup>108</sup>. L'individuo riconosce infatti che «nessuno ha la forza, che nessuno è capace di difendere sè (*sic*) stesso, che tutti hanno bisogno di 'mettere in campo' Dio»<sup>109</sup>.

Nasce così la preghiera, ovvero «la trepida domanda quasi non formulata domanda, che Dio abbia pietà degli uomini, di questa umanità senza pietà»<sup>110</sup>. Ma non si tratta di implorare un Dio onnipotente e indifferente: Dio stesso, infatti, «ha bisogno di pietà», «è come un mendicante, anzi il vero e solo mendicante che ci sia, che batte al cuore dell'umanità e l'umanità non risponde e abbandona il mendicante alla porta»<sup>111</sup>.

Nel momento in cui l'uomo prende coscienza di tutto questo, di questa necessità infinita di esercitare una compassione radicale verso se stessi, verso gli altri e verso Dio, tutto cambia. In questo momento – scrive Capograssi con un significativo passaggio dalla terza alla prima persona singolare:

«Ho pietà degli uomini; ho pietà di Dio che non trova pietà negli uomini. Ma ora vedo tutta la mia vita, il vero senso della mia vita. Sono io che ho negato pietà a Dio che la chiedeva ... Mi sento colpevole di tutto, mi sento colpevole per tutti; sono uno tra i tanti; ma ognuno fra i tanti è uomo ed è responsabile di tutta l'umanità ...

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>111</sup> *Ibidem*, pp. 167-168.

Mi nasce nel cuore un confuso bisogno di riparare, di fare, di dare, di patire. Dio è abbandonato e io debbo riparare questo abbandono ...

Adesso tutto il male che ho sofferto, tutto il male che soffro, l'offro per espiare la infinita misericordia che ho respinta, la porta che non ho aperta al mendicante Dio che batteva, Dio che ho crocifisso nei fratelli che ho odiato, o non ho trattati come fratelli. Qui mi sento risorgere; qui i misteri e gli scandali metafisici della vita mi si chiariscono»<sup>112</sup>.

Ecco che la preghiera, l'atto di massima speranza contro quella massima disperazione che è il suicidio, diventa così «praticamente sentire nella agonia dell'umanità che scende verso la morte, l'agonia di Cristo; e, come ha detto il solito uomo, che ha avuto il privilegio di esprimere l'inesprimibile atto di vita che fa la santità dei santi, non dormire fino a che dura questa agonia»<sup>113</sup>.

Proprio il protrarsi – e anzi l'acuirsi – di tale agonia dell'individuo nell'età contemporanea non rappresenta tuttavia un motivo di disperazione agli occhi di Capograssi: è anzi – paradossalmente – un motivo di «fiducia». Dato che «tutto lascia prevedere, che l'individuo e per conseguenza i popoli saranno sempre più messi in croce»<sup>114</sup>, proprio per questo «l'avvenire dell'individuo è sicuro»: «quanto più sarà messo in croce, tanto più l'individuo tornerà a credere in Dio e nella sua giustificazione»<sup>115</sup>.

Difficile dire se le previsioni di Capograssi siano corrette: difficile dire se l'indubitabile sofferenza dell'individuo contemporaneo farà sì che questi torni davvero a credere in Dio. L'attuale messa in discussione delle teorie classiche della secolarizzazione sembrerebbe confermare l'intuizione di Capograssi, ma si tratta di un'intuizione difficile da verificare, nella misura in cui appartiene al segreto dei cuori.

Certamente condivisibile è invece l'osservazione di Italo Mancini:

«Il traguardo in cui si definisce e si consuma l'itinerario del Capograssi è il Cristo reale e storico, con tutto quel suo venerdì santo che non si esaurisce speculativamente ... Alla fine di tutto il suo discorso, la conclusione è quella di Gesù che espia con passione infinita, e dà così senso al dolore umano, facendolo passare da puro fatto di rinnegamento insensato, fino al suicidio, a fatto di espiazione e di liberazione, fino alla follia della sequela, dopo la follia del dolore messianico, che trova nella preghiera il nuovo modo di discorrere, dopo che è stato consumato nella dialettica il nuovo modo di discorrere»<sup>116</sup>.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 169. Il riferimento è a B. Pascal, *Pensées*, n. 553/736 (Brunschvig/Chevalier): «Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là».

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>116</sup> I. Mancini, *Suicidio e preghiera*, p. 943.

Questo è dunque l'itinerario che *l'Introduzione alla vita etica* traccia: Cristo trasforma l'uomo, gli apre – nel finito – un orizzonte infinito, del quale egli non può più fare a meno. Ma l'uomo fugge da questa speranza. Fuggendo, tuttavia, la ritrova. E la ritrova nell'esperienza di una sofferenza che lo accomuna al *Cristo patiens*. Quel Cristo che soffre e muore, ma che, soffrendo e morendo, vince la sofferenza e la morte.

## 5. Conclusione

La figura di Cristo svolge una funzione centrale nella filosofia di Capograssi. Cristo è infatti, nella storia, autore di una rivoluzione che modifica non soltanto la natura delle istituzioni umane (come emerge soprattutto nel *Saggio sullo Stato*), ma addirittura l'uomo stesso (come *l'Introduzione alla vita etica* vuole mostrare).

Volendo fare filosofia, ma una filosofia attenta all'uomo che concretamente si fa nel tempo, e non dunque una filosofia delle essenze metafisiche e astoriche, Capograssi ritrova in Cristo un nodo centrale, un 'luogo filosofico' fondamentale, nella misura in cui Cristo trasforma – rivoluziona – le strutture storiche e antropologiche. Il Cristo storico, nella storia, muta l'ontologia dell'uomo e della società.

Certamente quella di Cristo è una proposta che all'uomo spetta di accettare o di rifiutare: Capograssi non riduce minimamente lo spazio della fede, l'ampiezza del 'salto'. Ma – nel fare filosofia, e una filosofia per la quale la storia è il luogo fondamentale – egli ritrova in Cristo un punto decisivo di trasformazione, rispetto al quale nessuno è indifferente, neppure chi lo rifiuti. La proposta cristiana, infatti, reclama comunque il suo spazio, che sia uno spazio pieno – riempito da Cristo attraverso il sì dell'uomo – o uno spazio vuoto, che Cristo non può abitare perché l'uomo non lo vuole. Tutto, con Cristo, è comunque cambiato di segno: cambiano le relazioni tra uomo e mondo e tra uomo e uomo, ma cambiano anche i bisogni umani.

In questo senso, ha visto bene Antonio Pigliaru quando ha scritto che «non c'è nella larga problematica capograssiana ... nessun punto in cui il riferimento alla fede intervenga a coprire le responsabilità metodologiche della filosofia, del pensiero critico, della ragione»<sup>117</sup>.

<sup>117</sup> A. Pigliaru, *La lezione di Capograssi*, in A. Pigliaru, *Saggi capograssiani*, a cura di A. Delogu, Roma 2009, pp. 137-210, qui p. 140. Il testo riprende la prolusione che Pigliaru tenne alla F.U.C.I. (Federazione Universitaria Cattolica Italiana) di Sassari nel dicembre 1961.

Anche quando parla di Cristo, il Capograssi filosofo lo fa da filosofo: prendendo sul serio la storia degli uomini, storia che Cristo ha trasformato, introducendovi la necessità dell'infinito e dell'eterno.

Molto ci sarebbe da dire, a questo punto, su come Capograssi intendesse il proprio essere cristiano, e cristiano impegnato nel pensiero. Pigliaru ricorda come Capograssi, «profondo filosofo cristiano» dicesse «raramente noi cristiani, noi cattolici» e, quando lo faceva, lo faceva «per accentuare, non per estinguere una responsabilità»<sup>118</sup>. Per lui, essere cristiani significava «soprattutto non misurare, ma essere misurati, accettare di essere misurati, e in ultima analisi precisamente non accettare. Il cristiano è tipicamente colui che non accetta»<sup>119</sup>.

Ma questo è un altro tema, che riguarda più lo stile del cristiano che vive e pensa che non quello del filosofo che riflette su Cristo.

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 143.