

# Suggerimenti utopiche sugli orizzonti della crisi

Fabio Corigliano\*

## Abstract

The article focuses on the contemporary crisis, which, besides being economic and financial is primarily a crisis of thought. In this climate, which position is accorded to utopia? The analysis is approached from the perspective of philosophy of law, through the reflections of Carlo Michelstaedter and Giuseppe Capograssi, who have both expressed a way of thinking in which the struggle against the crisis coincides with a critical exposition of the conditions of the crisis.

“e il mio maestro mi insegnò  
com'è difficile trovare  
l'alba dentro l'imbrunire”

(F. Battiato, *Prospettiva Nevskij*)

## 0. Criteri e orientamento

Riferirsi all'utopia in un momento di crisi come quello attuale potrebbe apparire un'operazione tra le più felici; iniziativa certamente distensiva rassicurante confortante, riuscirebbe persino, paradossalmente, a provocare un'apparente metamorfosi dell'evento recessivo in poche mosse: dissimulazione della crisi, travestimento della realtà, fuga verso l'esotismo di un *non-luogo* propizio per eccellenza, uno Stato immaginario una società fuori dal tempo un luogo al di là del luogo. Utopia, insomma, in quanto fuga dal luogo fatale, fuga dal tempo funesto. La tensione all'irreale l'urgenza d'irrealtà posta in questi termini parrebbe nondimeno un momento della degenerazione dell'esperienza in cui vive l'uomo d'oggi, il quale ha talmente portato a compimento il suo assalto la sua offensiva alla realtà, al reale in quanto *res* in quanto cosa, da contrapporgli come fosse un manufatto tangibile l'irreale prodotto del pensiero, in una concezione del mondo e delle cose in cui l'equazione parmenidea di essere e pensiero<sup>1</sup> è surrogata da quella molto più

---

\* Queste schematiche riflessioni che seguono sono come degli appunti delle analisi preparatorie e altresì delle istantanee per un lavoro più ampio sul tema della crisi che l'autore vorrebbe condurre nei prossimi mesi: le scarse citazioni e l'apparato bibliografico così essenziale sono il segno non di una superficiale noncuranza, ma piuttosto di uno sguardo che vorrebbe catturare più oggetti possibile con ciò sacrificando in parte l'approfondimento teoretico ed in parte il necessario tributo bibliografico agli autori già impegnati in suggestioni affini.

<sup>1</sup> PARMENIDE, fr. 6, v. 1 e fr. 8, vv. 38-40. Si cita da H. DIELS-W. KRANZ, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* (1903/1934-37), trad. it., I, Roma-Bari 1997, pp. 272 ss.

malleabile costituita da ente e pensiero<sup>2</sup>. L'urgenza d'irrealtà sarebbe quindi solo un momento del corso con cui l'uomo moderno ha manipolato il mondo e lo ha stravolto, sarebbe solo una fase di quel processo creativo col quale l'uomo ha eretto sé stesso in quanto soggetto (*subiectum*) che conquista e domina il mondo con un metodo che pone al sicuro l'ente<sup>3</sup> e che proprio per questo motivo lo rassicura nella continuazione della sua attività produttiva di cose e di mondi.

Allo stesso modo, parlare di utopia e in ciò fare riferimento alla contro-utopia, all'utopia negativa, alla distopia o ancora alla (attuale) impossibilità di proiettare la realtà in un immaginario universo utopistico, parrebbe decisamente un riprovevole azzardo — e di primo acchito, giusta l'impostazione apparentemente eudaimonistica di cui sopra le non-utopie sarebbero da inquadrare nella sezione terroristica ed attentatoria della storia del mondo e dell'umanità.

Ma che cos'è quest'utopia?

L'argomento, come si vede, in entrambi i casi sopra schematicamente riferiti è sempre il luogo il reale la cosa, ciò che si vede e che è presente allo sguardo: insomma, il luogo-presente-allo-sguardo in quanto sguardo della cosa presente. Solo un'analisi del luogo una riflessione concreta sul luogo acconsente così di intraprendere la strada che conduce al suo superamento, dato che l'utopia è appunto, per definizione, un superamento, l'attraversamento di un luogo concreto e reale, dell'*hic et nunc* da cui proviene il pensiero. Un passaggio un transito da un territorio ad un altro, da una regione all'altra.

Ecco appalesarsi in un istante, in una sola semplicissima parola, lo scarto tra utopia e realtà. La parola è sempre il *luogo*, la localizzazione, la manifestazione concreta tangibile palpabile, l'*Erörterung*<sup>4</sup>. E in questo caso il luogo da cui scappare la parola dalla quale fuggire attraverso il sentiero che porta al non-luogo (utopia), è la *crisi*, e quindi la realtà. L'allontanamento dalla crisi attraverso l'utopia è pertanto un tonico per l'anima, un medicinale in grado di rendere meno sterile ogni esperienza umana<sup>5</sup>.

Proprio per questo motivo, poichè il non-luogo misterioso e promettente, rispetto al concreto luogo reale fatto di sofferenze potrebbe appalesarsi nelle forme di un meraviglioso rassicurante porto sicuro, di fronte allo scontro dolente e necessario tra una realtà che è luogo e l'utopia che è il non-luogo, si sceglie di dedicare l'attenzione, nelle pagine che seguono, alla combinazione di questi elementi

---

<sup>2</sup> Poiché «tradizionalmente la filosofia intende per questione dell'essere la questione dell'ente in quanto ente» (M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere* (1955), trad. it., ora in M. HEIDEGGER, *Segnavia*, Milano 2008<sup>5</sup>, p. 335), anche il rapporto di immanenza dell'essere al pensiero viene trasfigurato in un'immanenza dell'essere in quanto ente al pensiero, in virtù di una dimenticanza del senso dell'essere che ha condotto la filosofia a privilegiare lo studio dell'ente in quanto ente a detrimento di un'analisi sul senso dell'essere in generale.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo* [1940-61], trad. it., Milano 2006<sup>2</sup>, p. 205.

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Il linguaggio della poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl* (1952), trad. it., in M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, pp. 45 ss.

<sup>5</sup> Con il che si rende evidente anche il significato medico che in origine il termine *krisis* possedeva, e su cui si rimanda alla recentissima traduzione di R. KOSELLECK, *Crisi. Per un lessico della modernità* (1972-1997), trad. it., Verona 2012, p. 35.

contrastanti, e quindi all'utopia in un momento di crisi, che per forza di cose corrisponde, con un gioco di parole, alla crisi nell'utopia o meglio nelle possibilità di formulare un pensiero su ciò che non è perché troppo forte e pervasivo è il disagio per ciò che è.

Per svolgere questo lavoro, potrebbe essere interessante ricapitolare per cenni il pensiero di Carlo Michelstaedter e Giuseppe Capograssi, in parallelo<sup>6</sup>, due filosofi del Novecento che in momenti e luoghi diversi hanno elaborato un'analisi della società in grado di metterne in evidenza allo stesso tempo le criticità ed altresì le inarrestabili tendenze al declino. Si sono scelti questi Autori, insomma, dacché in essi il tema della crisi è approfondito e trattato, si direbbe, in modo analitico; anzi, è da aggiungere che in essi è estremamente comprensibile proprio l'elemento il fattore etimologico e quindi, col senno di poi, didascalico della crisi: *crisi* da *krino*; così come *critica* viene dal greco *krino*.

*Crisi* e *critica* in quanto tempi o momenti di una struttura dialettica che attraversa la società e di cui la società stessa, cioè l'uomo ed il suo fare (il diritto) sono il naturale fondamento. La crisi che al culmine della sua terribile forza pare essere solamente crisi economica è dapprima crisi dell'uomo del suo pensiero e quindi della società in cui vive e dello Stato entro il quale opera, del diritto che gli fornisce taluni mezzi o modi coi quali esprimere la sua capacità relazionale: è questo il motivo per il quale nel corso di questo breve e vago almanaccare si farà riferimento alla filosofia del diritto ed alla metafisica come fossero i due capitoli di un'unica materia — perché lo sono, dal momento che non esiste diritto senza metafisica, a meno che non ci si riferisca al mero elenco dei diritti e degli istituti in quanto forza delle forme e degli apparati, e perché al fondo dell'analisi giusfilosofica il problema della crisi è, dapprima, inerente la metafisica, ovvero il rapporto tra il pensiero e l'essere. E quindi in tutta la sua essenza, l'uomo<sup>7</sup>.

C'è da dire ancora, ad aggravare le condizioni di questo guazzabuglio che *crisi* e *critica* sono i momenti di un unico passaggio, quello del giudizio (*krino*: ecco la radice) e quindi della riflessione sui limiti del pensiero umano e sulle potenzialità dello stesso e dell'esperienza propria dell'uomo: spesso «le possibilità dell'azione vengono costrette dal concetto di crisi in una situazione nella quale gli agenti possono scegliere solamente tra alternative in netta contraddizione tra di loro»<sup>8</sup>.

In questo caso, l'alternativa è proprio vivere/non-vivere.

Si accennava alla comune radice di quei due momenti, che al tempo attuale, ad una riflessione superficiale paiono così distanti ed anzi inconciliabili — perché non se

---

<sup>6</sup> In ciò cogliendo la felice intuizione di F. MERCADANTE, *Giuseppe Capograssi filosofo e "cantore dell'individuo"*, in V. FERRARI (a cura di), *Filosofia giuridica della guerra e della pace. Atti del XXV Congresso della Società Italiana di filosofia del diritto (Milano e Courmayeur, 21-23 settembre 2006)*, Milano 2008, p. 561.

<sup>7</sup> Si coglie ed accoglie qui, tra le altre, l'intuizione tardo-heideggeriana per la quale «nessun cammino del pensiero, neanche del pensiero metafisico parte dall'essenza umana per raggiungere l'essere o, inversamente, dall'essere per ritornare all'uomo. Piuttosto ogni cammino del pensiero va già sempre entro l'intera relazione tra essenza umana ed essere, altrimenti non sarebbe un pensiero» (M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?* [1954], trad. it., Milano 1988, p. 137).

<sup>8</sup> R. KOSELLECK, *Crisi. Per un lessico della modernità*, cit., p. 49.

ne scorge la comune vertigine costruttiva, fattiva e concreta. Nel complesso, proprio di vertigine si dovrebbe parlare, perché è un senso di stordimento e di stravolgimento che si impadronisce di chi voglia attraversare il passaggio l'apertura della crisi attraverso la critica.

## 1. “So cosa voglio ma non ho cosa io voglia”<sup>9</sup>: la filosofia della crisi

La riflessione sulla volontà il tema della volontà è e rimane uno tra i massimi e più gravi problemi del pensiero moderno. Lo aveva ben evidenziato Arthur Schopenhauer, che aveva in effetti rilevato come «questo mondo in cui noi viviamo e siamo, secondo tutta la sua essenza è completamente volontà e al tempo stesso rappresentazione»; in questo senso, «ognuno scopre sé stesso come questa volontà, in cui consiste l'intima essenza del mondo, così come si scopre anche come soggetto conoscente, la cui rappresentazione è il mondo intero, il quale pertanto ha un'esistenza soltanto in relazione alla coscienza di lui, come proprio supporto necessario»<sup>10</sup>. Se non fosse che la struttura stessa della volontà è dominata da un'angosciante inesauribile tensione: «l'assenza di ogni fine, di ogni limite, appartiene all'essenza della volontà in sé, che è una tensione infinita» dacché «ogni fine raggiunto è a sua volta l'inizio di un nuovo percorso, e così all'infinito»<sup>11</sup>.

La nozione di volontà è messa a repentaglio dal suo stesso modo di essere, è afflitta dalla sua stessa regola espansiva dall'evidenza per cui l'atto volitivo ha come unica finalità o meglio come unico precetto lo stesso gesto di volere. Volere come mezzo e contemporaneamente volere in quanto fine. Codesto *diktum* ha radici molto profonde, che sono da ricercare dissotterrando e portando brevemente alla luce il modo stesso col quale si è formato. In questo senso è da chiarire che ciò che ha reso tale il pensiero moderno è stata la scoperta o meglio la identificazione della soggettività: a partire da René Descartes «l'uomo è il fondamento eminente che sta al-fondamento di ogni rappresentare l'ente e della sua verità, e sul quale ogni rappresentare e ciò che in esso è rappresentato sono e devono essere posti per avere stabilità e sussistenza. L'uomo è *subiectum* in questo senso eminente»<sup>12</sup>.

All'origine di ogni esperienza umana e quindi di ogni realtà sta sempre e soltanto il soggetto con la sua volontà taumaturgicamente volta a rendere sussistente e dotato di stabilità ogni aspetto del reale, una volontà, quindi, che si fa storia sostituendo il *logos*, anzi trasfigurandosi fino a diventare *logos*: volontà produttrice di realtà volontà che si fa proprio legge universale del mondo<sup>13</sup>. Il *logos*, che nell'esperienza aristotelica era il discorso razionale<sup>14</sup> — la comunicazione creatrice di relazione — per i moderni è sostituito dalla volontà indeterminata, volontà infinita,

<sup>9</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche* (1910), Milano 1995, p. 7.

<sup>10</sup> A. SCHOPENAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819-59), trad. it., Roma 2011, p. 188.

<sup>11</sup> A. SCHOPENAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 190.

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Il nichilismo europeo* [1940-61], trad. it., Milano 2006<sup>2</sup>, p. 203.

<sup>13</sup> Il *logos* ha avuto un'estensione semantica siffatta grazie alla riflessione di Eraclito: sono da citare in questo senso i frammenti B 1, B 2, B 16, B 50, B 72, B 115 e B 123 dell'opera del filosofo greco nella diffusa citata edizione H. DIELS-W. KRANZ, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, cit., pp. 194 ss.

<sup>14</sup> ARISTOTELE, *Politica*, I, 1253 a.

infine volontà di volere. Perché la volontà è la vera legge universale, ed è ciò che accomuna tutti gli individui, che in quanto tali stanno al fondamento di tutto ciò che si può rappresentare.

Tutta l'analisi del soggetto e della vita sociale compiuta dal pensiero moderno esalta la volontà ed allo stesso tempo ne è succube. Il soggetto che è comunemente inteso in quanto portatore di volontà perché portatore di vita è così attivo nella genesi di quella da non rendersi conto che l'apice la sublimazione della propria volontà corrisponde alla sua perdita ed alla sua apocalisse<sup>15</sup>.

Questo percorso fatto di individualità volontà rappresentazione e infine disumanizzazione questo circolo chiuso e paradossale è il più raffinato e allo stesso tempo inaspettato lascito della filosofia moderna: tanto s'immaginava di sollevare l'uomo sino a renderlo indipendente da Dio<sup>16</sup> — perché egli era dio! — quanto rimaneva inerte e indifesa di fronte alle conseguenze di siffatto circolo vitale. Quello che doveva essere un prepotente circolo di potenza si è tramutato nella realtà (e proprio a contatto con la realtà, in seguito e per effetto di quel contatto) in un corto circuito, un fraintendimento che ha coinvolto le radici stesse l'origine medesima la configurazione dell'individuo della sua vita naturale e sociale, del diritto come anche dello Stato.

A conti fatti, tuttavia, ciò che rende ancor più sconcertante codesto tema, è che il pensiero moderno nel suo tentativo di sviluppare la volontà umana in sistemi sempre più complessi, non è riuscito a dare una risposta sufficiente o adeguata alle domande che la vita (nel suo rapporto con la volontà) più immediatamente poneva e attualmente pone<sup>17</sup>. Cosa volere, come vivere?

È in questi termini che si deve leggere l'opera di Carlo Michelstaedter<sup>18</sup>. L'individuo di Michelstaedter, l'individuo moderno e per estensione dell'esperienza contemporanea, sa che vuole perché sa *cosa* vuole. Conosce l'oggetto del *volere* individuale, cioè sa volere — dacché l'oggetto del volere è sempre ed ancora un volere: *semper plus ultra*. Sa anzi che il suo proprio singolare volere è un indice del suo stesso personale esistere: *volo ergo sum*, voglio quindi sono, siccome voglio so che esisto. Ma tant'è rarefatta l'idea di essere, allo stesso modo è confusa ed incompresa la radice del volere. Chè così stando le cose, voglio per dimostrare che sono per sentire che sono, anche se allo stato dei fatti voglio senza avere un'idea

---

<sup>15</sup> È sempre vera l'osservazione di Martin Heidegger sulla origine di questa apocalisse: il *cogito* cartesiano lascia nell'indeterminatezza «il modo di essere della *res cogitans*, più precisamente il *senso dell'essere del sum*» (M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* [1927], trad. it., nuova ed. italiana, Milano 2010<sup>5</sup>, p. 38), con ciò privando l'essere del *sum* — con cui si conclude e perviene a compimento il *cogito* in quanto movimento essenziale del pensiero — del fondamento ontologico e quindi della tanto ricercata stabilità.

<sup>16</sup> A. DEL NOCE, *Appunti sull'irreligione occidentale* (1963), ora in A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 2010, pp. 299 ss.

<sup>17</sup> G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica* (1953), ora in G. CAPOGRASSI, *La vita etica*, Scritti scelti e introduzione di Francesco Mercadante, Milano 2008, pp. 173 ss.

<sup>18</sup> Tralasciando la nota biografica, si rimanda per informazioni e notizie sull'Autore all'intramontabile G. BRIANESE, *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter* (1985), Milano-Udine 2010 e all'ampia bibliografia in esso contenuta.

precisa di ciò che comporta volere di ciò che consegue il volere indeterminato<sup>19</sup>. E siccome nell'atto stesso del volere l'uomo moderno separa sé stesso dagli oggetti che conosce e che vuole, l'intera esperienza sensibile è dominata da un abbrivio: in tanto si espande il ruolo del soggetto che determina e crea e produce la realtà, in quanto quella stessa realtà prende il sopravvento e si ribella al soggetto che l'ha creata: «poiché in nessun punto la volontà è soddisfatta, ogni cosa si distrugge avvenendo e passando»<sup>20</sup>.

L'abbrivio del volere dell'atto volitivo si scorge già a partire dall'esperienza che l'uomo fa del mondo, nel mondo: il volere in quanto tale trasforma a tal punto il rapporto — pur complesso — tra soggetto ed oggetto, che tutto per l'uomo diventa creazione produzione oggetto, sino a perdere la cognizione reale del processo di creazione e di quello di produzione, confusi in un unico atto di volontà dominio onnipotenza. Il mondo delle cose soffre di questa confusione che è ben chiara laddove si guardi alle trasformazioni o meglio alle degenerazioni subite dall'equazione parmenidea di essere e pensiero: ad oggi l'equazione cui far riferimento è quella di pensiero ed ente, il che significa che il pensiero si rapporta e si accosta all'instabile e non conosce alcun centro di stabilità se non sè stesso, si immagina di poter trasmettere la propria stabilità alle cose senza rendersi conto di non possederla dappprincipio. Perché in fondo, quel volere è manifestazione e sintomo di un mancamento: «la vita è volontà e la volontà implica essenzialmente la mancanza, l'incompiutezza»<sup>21</sup>. Ed è da ciò che deriva il rammarico ed il grido di Michelstaedter: “so che voglio” ma non vi sono oggetti che possano soddisfare il mio volere, perché è un volere indeterminato, senza oggetti, senza un punto di stabilità perché l'individuo è altrettanto instabile: «se non ho fame, se non ho sete, se non ho sonno, se non ho bisogno di alcun'altra cosa determinata, il mondo mi è un grande insieme di cose grigie ch'io non so cosa sono ma che certamente non sono fatte perch'io mi rallegri»<sup>22</sup>.

In questo punto, nell'ambito della riflessione post-schopenaueriana sulla volontà, si situa l'originalità della rilettura michelstaedteriana, e quindi l'argomento che permette al giovane goriziano di superare il rischio di un *regressus ad infinitum* insito in potenza nella concezione negativistica di Schopenhauer e che consente a noi di inquadrare più compiutamente il problema nell'ambito di un discorso più propriamente tipico delle filosofie della prassi. Infatti l'opera michelstaedteriana deve essere necessariamente letta su diversi piani: un primo piano in cui le nozioni primitive ed elementari di *rettorica* e di *persuasione* sono, nel loro rispettivo e reciproco rapporto con la volontà, l'occasione per stilare una sorta di manifesto

---

<sup>19</sup> È questo il significato della potente immagine del gancio con cui si apre il primo capitolo de *La persuasione e la rettorica*: «in nessun punto raggiunto fermarsi lo accontenta e vuol pur scendere, che il prossimo punto supera in bassezza quello che esso ogni volta tenga» sino a scoprire che «in ogni punto esso manca dei punti più bassi e vieppiù questi lo attraggono: sempre lo tiene un'ugual fame del più basso, e infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere» (C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica. Appendici critiche*, cit., p. 7).

<sup>20</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica. Appendici critiche*, cit., pp. 11-2.

<sup>21</sup> G. BRIANESE, *L'arco e il destino*, cit., p. 29.

<sup>22</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica. Appendici critiche*, cit., p. 76.

combattente, un programma rivoluzionario dedicato ed offerto ad uno spirito infiacchito, com'è infiacchito lo spirito dell'uomo moderno secondo l'Autore. E costituiscono i due momenti di un discorso utopistico negativo di cui si dovrà pur parlare. Il secondo piano è quello dell'ontologia, che può essere letto anche separatamente, o meglio che rappresenta una dimensione ulteriore della riflessione michelstaedteriana, di cui l'opera, se letta unicamente nei termini di una critica della società può anche fare a meno. Ma che è invece assolutamente necessaria e si direbbe nucleare nel caso in cui la lettura de *La persuasione e la retorica* non si arrestasse alla mera apparenza della descrizione letteraria di un disagio esistenziale: infatti nella Seconda Appendice al testo<sup>23</sup> vi è una dettagliata e piuttosto complessa esposizione dei concetti di *persuasione* e di *rettorica* come sviluppo delle due diverse concezioni del rapporto essere-pensiero. Vi è infine un terzo piano di lettura, che si connette più direttamente al primo, e che riguarda i risvolti sociali dei concetti di persuasione e retorica, poco sviluppato dallo stesso Autore e che forse sarebbe stata la naturale conseguenza l'esito in un certo senso marxista del suo pensiero<sup>24</sup>.

Inquadrato, o almeno parzialmente inquadrato il tema della volontà e della sua intrinseca effettiva crisi evolutiva, ci si può rivolgere più agevolmente ai temi della crisi e della sua concreta fenomenologia, quindi alla critica dello stato di crisi in quanto momento di un unico processo che parte dalla crisi per giungere alla critica in ciò formulando quello che potremmo definire come pensiero prognostico-utopistico nella crisi, o come pensiero della crisi nell'utopia.

## 2. Krino 1: fenomenologia della crisi

Il fenomeno della crisi non è di difficile intuizione perché allo stato attuale è davanti agli occhi di tutti: Reinhart Koselleck, nell'offrire uno spaccato della storia concettuale del termine crisi ebbe a notare che «se la ricorrenza del termine è un indicatore dell'esistenza effettiva della crisi, a partire dall'inizio del XIX secolo l'età moderna potrebbe essere definita un'epoca di crisi»<sup>25</sup>. Non si tratta invero solamente della crisi in ambito economico finanziario dell'industria, che è solamente e disperatamente il punto più appariscente della crisi, il punto di arrivo di un lungo processo, la registrazione contabile di un percorso storico attraverso fatti e rilevazioni di evidenza economica. La crisi investe ogni settore della vita umana ogni momento della esistenza associata della quotidianità dell'ordinario. È infatti una crisi dell'ordinario perché si manifesta nell'ordinario. È una lacerazione del vivere che viene da lontano e che si manifesta in tutti i punti che tocca o che riesce a toccare, in tutti i punti in tutti gli elementi. Proprio per questo motivo, poiché la crisi «è un concetto che ha più un valore emozionale che logico», e poiché il dato di partenza è

---

<sup>23</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., pp. 143 ss.

<sup>24</sup> Si può leggere in questi termini il "Discorso al popolo", ora nella silloge di testi C. MICHELSTAEDTER, *La melodia del giovane divino. Pensieri – Racconti – Critiche*, Milano 2010, pp. 85 ss.

<sup>25</sup> R. KOSELLECK, *Crisi. Per un lessico della modernità*, cit., p. 66. Sul tema si veda anche R. KOSELLECK, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti* (2006), trad. it., Bologna 2009, p. 95.

proprio emozionale perché si parla di ciò che è realmente attuale, bisogna evitare per quanto possibile che i diversi stati d'animo coi quali si percepisce la crisi influenzino la riflessione: «la cosa migliore è limitarsi ai fatti, cercare di coglierli, seguire le linee generali di svolgimento dei fatti, e vedere dove ci portano»<sup>26</sup> — una fenomenologia della crisi, degli elementi che compongono la crisi, propedeutica all'analisi della critica di cui si dovrà parlare.

*Zu den Sachen selbst!*

I fatti, proprio i fatti, nella loro cronologia storica, nella loro collocazione temporale potrebbero aiutare a comprendere e quindi ad inquadrare nella storia il momento della crisi potrebbero consentire all'esegeta ed al cantore, all'osservatore ed al nemico della crisi di stilare un documento in grado di offrire il più ampio ventaglio di informazioni. È proprio questo il magistero di Giuseppe Capograssi<sup>27</sup>: i fatti servono a compilare un documento ragionieristico della crisi in grado di approfondirla e di offrire le più dettagliate istruzioni per ripensarla in funzione della sua stessa critica. Spiega Capograssi, nell'analizzare quella crisi del diritto che aveva investito l'esperienza dopo la *catastrofe*, che il mondo premoderno era caratterizzato da una struttura d'ordine assolutamente rispettata. Quel mondo, da quel punto di vista, non era in crisi; lo era da un altro punto di vista, diremmo preparatorio: «se la crisi è mancanza di consapevolezza dei disordini segreti che compongono l'ordine apparente della realtà, quel mondo era in crisi»<sup>28</sup>. Quel mondo era cioè in crisi perché aveva reso astratta la logica colla quale era stato costruito e nell'astrazione si era persa la complessità del reale, reso semplificato ed ordinato attraverso schemi di pensiero. La differenza tra quel mondo ed il mondo contemporaneo, è, tuttavia, la *tensione distruttiva* che caratterizza il nostro presente e che invece era del tutto assente nel corso preliminare alla crisi. La storia preparatoria dell'evento recessivo era piuttosto caratterizzata dalla costruzione, o meglio dalla predisposizione in senso *espansivo* dell'individuo e della sua soggettività, della sua tensione volitiva, della sua capacità di essere il protagonista indiscusso del dominio sul mondo delle cose e quindi del processo di vertiginosa crescita dell'economia del diritto della filosofia secondo schemi che potremmo definire senza dubbio di origine kantiana: una volta concepita la struttura d'ordine non rimaneva che applicarla pedissequamente al reale, in un'espansione della storia senza fine<sup>29</sup> che avrebbe paradossalmente condotto alla fine della storia. Quel turbine, recava in sé il suo proprio peccato originale, se è vero che l'espansione incontrollata dell'individuo del suo volere per volere e quindi della

---

<sup>26</sup> G. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo* (1953), ora in G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, Milano 1969, p. 85.

<sup>27</sup> Sulla vita e sulle opere di Giuseppe Capograssi è ora possibile consultare con grande profitto M. D'ADDIO, *Giuseppe Capograssi (1889-1956). Lineamenti di una biografia*, Milano 2011.

<sup>28</sup> G. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, cit., p. 86.

<sup>29</sup> È questa l'idea da cui parte la metafisica kantiana in quanto filosofia della filosofia. Scrive Kant nella Prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura*: «la metafisica, secondo i concetti che qui ne daremo, è la sola fra tutte le scienze che possa ripromettersi, e in breve tempo e con pochi sforzi, ma associati, siffatta compiutezza, in modo che di poi altro non resti da fare alla posterità, se non adattarla nella maniera didattica ai suoi scopi, senza peraltro poterne accrescere menomamente il contenuto» (I. KANT, *Critica della ragion pura* [1781], trad. it., Roma-Bari 1966, pp. 10-1).



realtà prodotta attraverso il pensiero si sarebbe trasformata senza preavvisi in una tempesta di proporzioni indicibili e proprio avversa all'individuo che quell'espansione aveva avviato, capace di distruggere tutto quello che lo stesso pensiero aveva precedentemente eretto, tutti i monumenti che celebravano la vittoria della ragione sulla imprevedibile complessità del reale. Una catastrofe che avrebbe preso di mira proprio lo schema attraverso il quale il pensiero controllava il dispiegarsi della realtà, perché pel tramite di quello schema l'individuo avrebbe condannato sé stesso ad un dominio passivo pari a quello in cui era stato costretto il mondo delle cose, sino al limite della disumanizzazione del mondo della società del diritto: «alle radici di tutta la crisi c'è un'idea arrivata nell'animo di molti al grado di persuasione e di certezza, una falsa ma centrale idea dell'umanità e della vita. L'umanità non ha valore per sé: l'individuo non è (più) un essere intelligente e morale che ha una legge e una sua verità: non è che un astratto paradigma di forze, un'astratta capacità di obbedienza, una forza puramente passiva. Quello che vale è il fine, lo scopo che i gruppi dominanti vogliono realizzare e verso il quale vogliono avviare l'individuo»<sup>30</sup>. Tutto ciò che gravita intorno alla vita sociale dell'uomo gioisce e soffre della stessa invenzione: l'individuo soggetto dell'azione, l'individuo oggetto di un'azione esteriore.

Quella catastrofe, che ha causato distruzione fisica e metafisica ha condotto il mondo delle cose e degli eventi ad una vera e propria tabula rasa, «le società da una parte e gli spiriti degli uomini da un'altra parte si trovano riportati a condizioni elementari e quasi si direbbe originarie»<sup>31</sup>.

L'attualità dell'analisi capograssiana non fa che rendere evidente — più di quanto già non lo sia — come la crisi attuale sia un esito o meglio l'esito di quel processo che partendo dalla catastrofe della guerra, si è mimetizzato *dissimulando*<sup>32</sup> la pace la ricostruzione, per cogliere alla sprovvista il povero spirito umano infiacchito e con il fiato corto per quanto poco gli è stato permesso di riposare sulle sue false certezze. È il caso di riportare l'intera pagina di Capograssi al fine di percepirne le terribili implicazioni e la triste relazione con il presente: «nascono tremendi stati di necessità per le società distrutte. Per questi cataclismi fisici e metafisici le società rivivono fasi primordiali della loro storia; si vedono e si risentono in modo imperativo i bisogni elementari della esistenza, che gli esatti meccanismi della vita economica, il normale funzionare dei sistemi produttivi, le ricchezze e la quiete del passato avevano nascosto. Questo ritorno della vita a condizioni elementari, e la necessità di provvedere ai bisogni di una umanità, stremata in uno stato di indigenza non solo effettivo ma soprattutto spasmodicamente avvertito dalle vigili sensibilità degli uomini e dei popoli, fa scoprire e riscoprire la vitale importanza delle cose, cioè i beni, i processi, le leggi obiettive e strutturali delle produzioni e delle istituzioni. Avviene quasi automaticamente, al di fuori di ogni consapevolezza e intenzione, uno

---

<sup>30</sup> G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe* (1950), ora in G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, cit., pp. 4-5.

<sup>31</sup> G. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, cit., p. 88.

<sup>32</sup> P. VALERY, *La crisi del pensiero* (1918), ora in P. VALERY, *La crisi del pensiero e altri saggi quasi politici*, Bologna 1994, p. 29.

spostamento di valori. Al posto delle persone subentrano le cose. La società stessa cessa di essere una società di persone: diventa un insieme di processi produttivi e obiettivi; qualche cosa di naturale, e cioè e comunque qualche cosa che esclude la volontà soggettiva, che non è che un mezzo e un elemento dello svolgersi obiettivo di quei processi. Le società si automatizzano. Bisogna provvedere alla vita degli uomini, ma per provvedere bisogna obbedire, secondo la vecchia frase, che in questa società diventa di una terribile esattezza, alla natura delle cose; le cose i loro processi, le loro esigenze prendono il dominio della vita»<sup>33</sup>. In questa temperie in questo destino infelice della società sono le cose, dacché erano oggetti della vita, a tramutarsi in soggetti, e in soggetti esigenti. Oramai, «per far vivere la società bisogna seguire la volontà obiettiva delle cose e non la volontà subiettiva degli individui. Questi processi obiettivi sono sovrani e sacrificano — come, dove più e dove meno, avviene dovunque — volontà e soggetto»<sup>34</sup>. Questi processi obiettivi sono il gorgo del diritto dell'economia della prassi, sono alla fine una voragine anche per l'uomo che credeva di dominare ed invece è stato dominato.

La crisi è crisi del soggetto.

Tutto ciò che parte dal soggetto torna al soggetto.

Quel processo che aveva scatenato l'individuo moderno, quel processo di manipolazione del mondo delle cose attraverso una manipolazione dell'esperienza o meglio delle possibilità dell'esperienza, al termine della sua folle corsa, torna all'individuo e lo travolge nelle più elementari e semplici modalità della sua vita, nei più semplici ed immediati atti del suo vivere in consonanza con gli altri individui, nella capacità di relazione che ne caratterizza, aristotelicamente, l'essenza. L'essenza sociale l'essenza relazionale è essa stessa in pericolo, perché anch'essa è una forma dell'esperienza.

Anche il diritto è una modalità della relazione e quindi dell'esperienza umana. Ed anche il diritto, quindi, e l'esperienza giuridica soffrono: «c'è nello stesso intimo realizzarsi dell'esperienza, nell'atto stesso del suo costruirsi, una specie di mancamento, una specie di deficienza, una specie di venir meno che dimostra che il suo non compiersi è quasi si direbbe insito intrinseco alla sua stessa struttura. In sostanza è di immediata e quotidiana osservazione che l'esperienza giuridica che nasce dallo slancio stesso dell'azione verso l'oggetto profondo della volontà che vuole realizzare interamente questo oggetto e perciò riesce a costruire il mondo delle volontà delle istituzioni degli ordinamenti che compongono l'esperienza giuridica, tende quasi nell'atto stesso del suo concretarsi in istituti e ordinamenti, a rinchiudersi, a materializzarsi in queste sue costruzioni come se queste cose fossero il suo oggetto e il termine finale del suo slancio»<sup>35</sup>. È proprio la struttura di tale *ragion giuridica* che conserva intrinsecamente interiormente il prototipico cavallo di Troia che ne ha distrutto le fondamenta, è proprio la struttura di questo modo di incanalare l'esperienza giuridica a soffrire del suo rigido schematismo: «staccata dalla profonda

---

<sup>33</sup> G. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, cit., pp. 88-9.

<sup>34</sup> G. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, cit., p. 89.

<sup>35</sup> G. CAPOGRASSI, *Incompiutezza dell'esperienza giuridica*, postumo, ora in G. CAPOGRASSI, *La vita etica*, cit., p. 855.

vita della volontà, tutta l'esperienza giuridica che è nata da questa vita, tende a presentarsi secondo uno schema ridotto alla lineare e rudimentale semplicità di un meccanismo»<sup>36</sup>. Si potrebbe dire così: l'azione in cui si concreta la volontà è in tanto di interesse del ragionamento giuridico in quanto coinvolge l'uomo nella sua apertura relazionale, in quanto è una maniera del contatto con altri uomini. Ed è di interesse del ragionamento giuridico perché si concreta in una modalità attraverso cui si manifesta l'esperienza giuridica. Ebbene, quando quel ragionamento vuol costringere l'azione oltre il necessario ordinamento dei mezzi e si spinge al regolamento dei fini, schematizzando le forme dell'agire umano, allora davvero la struttura sovrasta l'azione e la norma diviene meccanismo nel senso deteriore del termine, perché trasforma o meglio deforma l'uomo stesso, addentro a quel groviglio, in meccanismo passivo. La struttura sovrasta l'azione, quell'azione che in origine, alla sua aurora era proprio «sorella del sogno»<sup>37</sup> e quindi libertà delle forme libertà dalle strutture.

Si tratta, come si è già annunciato, di un circuito difettoso, nel senso che tutto lo sviluppo circolare del pensiero presenta una deficienza originaria: quella di non aver previsto una soluzione chiara ai difetti di funzionamento alle anomalie del sistema, perché, questo è oramai chiaro, il sistema si reggeva su sé stesso. Quando il fondamento metafisico viene rimosso, è proprio questo che accade: la legge è il fondamento di sé stessa, il diritto è all'origine di sé stesso, l'esperienza umana le cose del mondo i fatti le azioni le volizioni non sono che un meccanico accadere slegato dall'essere<sup>38</sup>. In una parola, assoluto. E allora si può senza tema affermare e concludere che «tutta la vita dell'esperienza giuridica non è altro che una continua crisi, una continua imperfezione un continuo non perfezionarsi nel senso di un continuo non riuscire né all'adeguazione del mondo del diritto con tutte le forme dell'esperienza né per conseguenza alla piena adeguazione della spinta originaria dell'azione e dell'oggetto connaturale della volontà»<sup>39</sup>. Infatti la spinta primordiale dell'azione, lo «stato di natura dell'azione»<sup>40</sup> finisce sempre per incagliarsi nella morsa fatale del volere che vuole per sé stesso, volere oppresso dal volere. L'azione che era sorella del sogno e che nella sua vanità neonatale immaginava sé stessa come assoluta viene inghiottita dall'incubo dell'irrealizzabilità dell'impossibilità di portare a termine i propri progetti, di rendere effettivi i suoi propri obiettivi, abbandonati nell'indifferenza e nella diffidenza del reale che circonda l'azione ed il suo soggetto.

È in questo preciso istante che si sperimenta che si svolge la crisi dell'esperienza perché crisi dell'esperienza è crisi di “adeguazione” di *adaequatio* e infine com'è evidente di rappresentazione. L'esperienza non si può rappresentare perché non vi è consonanza (adeguazione, *adaequatio*) tra me che osservo e gli oggetti che osservo, perché soggetto ed oggetto non sono inseriti in un unico senso dell'essere in un'unica vita, ma riflettono le loro rispettive ansie di protagonismo nei frantumi sparpagliati di uno specchio rotto. La crisi dell'esperienza giuridica, è

---

<sup>36</sup> G. CAPOGRASSI, *Incompiutezza dell'esperienza giuridica*, cit., p. 856.

<sup>37</sup> G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 63.

<sup>38</sup> G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, cit., p. 509.

<sup>39</sup> G. CAPOGRASSI, *Incompiutezza dell'esperienza giuridica*, cit., p. 855.

<sup>40</sup> G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 64.

anzitutto crisi dell'esperienza umana, e quindi crisi della metafisica in quanto crisi dell'ente che più non può e più non riesce a riferire la pluralità ed il divenire delle esperienze dei fatti ad un principio in grado di ritenerli tutti: l'essere. Infatti l'ente non ha più rapporti con l'essere dacché è stato *rimosso* e quindi dimenticato trascurato dalla ragione, che ne ha decretato l'intangibilità e quindi l'insussistenza — come se la rimozione fosse stata un espediente che la psicanalisi freudiana spiegherebbe attraverso il meccanismo dell'allontanamento di pensieri spiacevoli<sup>41</sup>. Di qui l'insormontabile fatica di cui è testimone l'uomo di oggi che non è in grado di relazionare le sue esperienze a quelle dei suoi simili (né di rappresentarle a sé stesso ed agli altri), e non è altresì in grado di ricollegare sé stesso alla società e questa società di cui è parte e fondamento, allo Stato o forse all'idea di Stato — e non diciamo all'idea di diritto o di giustizia perché allora la fatica si tramuterebbe addirittura in tormento, angoscia, desolazione, «vertiginosa solitudine»<sup>42</sup>. Si può così affermare che «l'individuo non è più all'altezza, non è più al livello della sua concreta esperienza sociale e storica; o, se si vuole, l'esperienza non è più ad altezza di uomo, supera infinitamente l'individuo», tanto da far concludere che «l'individuo non è più in grado di partecipare come soggetto del lavoro sociale all'esperienza, ma è soltanto una forza, un cavallo a vapore al servizio dell'esperienza»<sup>43</sup>. Tale valutazione era effettivamente già stata annunciata da Walter Benjamin che negli anni Trenta del Ventesimo secolo aveva proclamato con un'efficace metafora proprio il crollo delle quotazioni dell'esperienza in un breve ma intenso passaggio che si riporta per intero: «le quotazioni dell'esperienza sono crollate. E sembrerebbe che si tratti di una discesa senza fondo. Ogni sguardo al giornale ci rivela che essa è caduta ancora più in basso, che, da un giorno all'altro, non solo l'immagine del mondo esterno, ma anche quella del mondo morale ha subito trasformazioni che non avremmo mai ritenuto possibili. Con la guerra mondiale cominciò a manifestarsi un processo che da allora non si è più arrestato. Non si era notato, che, dopo la fine della guerra la gente tornava dal fronte ammutolita, non più ricca ma più povera di esperienza comunicabile? Ciò che poi, dieci anni dopo, si sarebbe riversato nella fiumana dei libri di guerra, era stato tutto fuorché esperienza passata di bocca in bocca. E ciò non

---

<sup>41</sup> E in un certo senso, come si vedrà tra poche righe, la rimozione è stata proprio un espediente che la ragione ha utilizzato pur di non formulare un vero e proprio pensiero sull'essere, con ciò velandolo, nascondendolo: la ragione moderna il pensiero moderno hanno nascosto l'essere, ne hanno velato il senso pur di non doverlo spiegare. Compito della filosofia, analogamente al lavoro che la psicanalisi svolge o vorrebbe svolgere sull'inconscio individuale, è di rimuovere le resistenze della ragione al fine di far emergere proprio quel senso dell'essere che era stato allontanato nascosto e quindi dimenticato; la filosofia del diritto in particolare ha proprio oggi questa fondamentale preoccupazione di far emergere il senso dell'essere all'interno del discorso sullo Stato sulla società sull'uomo. Michelstaedter, nel paragrafo de “La persuasione e la retorica” intitolato “Un esempio storico”, ricollega tale dimenticanza addirittura a Platone che ha spostato la questione dell'essere dalla terra al cielo delle idee, rendendo quindi l'essere del tutto invisibile allo sguardo: cfr. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., pp. 66 ss. e 143 ss. con le note giustificative.

<sup>42</sup> Di una “vertiginosa solitudine” degli uomini (in particolare dei discepoli di Platone) parla proprio Carlo Michelstaedter quando si riferisce alla contemplazione dell'*alto* mondo delle idee: C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., p. 71.

<sup>43</sup> G. CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo*, cit., p. 91.

stupisce. Poiché mai esperienze furono più radicalmente smentite di quelle strategiche dalla guerra di posizione, di quelle economiche dall'inflazione, di quelle fisiche dalle battaglie caratterizzate da grande dispiego di mezzi e materiali, di quelle morali dai detentori del potere. Una generazione che era ancora andata a scuola col tram a cavalli, si trovava, sotto il cielo aperto, in un paesaggio in cui nulla era rimasto immutato fuorché le nuvole, e sotto di esse, in un campo di forze attraversato da micidiali correnti ed esplosioni, il minuto e fragile corpo dell'uomo»<sup>44</sup>.

Giorgio Agamben, nel prendere le mosse da questa tragica considerazione benjaminiana, ha chiarito che «in un certo senso, l'espropriazione dell'esperienza era implicita nel progetto fondamentale della scienza moderna»: solamente un modello di ragione come quella elaborata e forgiata dal pensiero moderno poteva condurre ad una tale *distruzione* dell'esperienza, tanto più che «contrariamente a quanto si è spesso ripetuto, la scienza moderna nasce da una diffidenza senza precedenti nei confronti dell'esperienza com'era tradizionalmente intesa»<sup>45</sup>. Diffidenza che certo deriva da una forma del conoscere com'è quella cartesiana, che pur rendendo l'esperienza soggetta-al-soggetto, e proprio perché ha subordinato le possibilità di esperienza al soggetto che pone al sicuro il reale presso la sua stessa soggettività, ha rimosso, si potrebbe dire, il *sum* (il senso ultimo del *sum*) dal quale quell'uomo quell'individuo e quindi quella conoscenza quella esperienza tradizionalmente dipendeva, quel *sum* che non è nient'altro se non il senso dell'essere.

La rimozione cartesiana ha quindi un effetto rovinoso non solamente nei confronti del valore da attribuire alla conoscenza (ed alla percezione) del reale ma anche nei confronti di quel soggetto che proprio nel suo novello statuto recava iscritto il ruolo il compito di attribuire un valore alla realtà<sup>46</sup> — con ciò provocando un non secondario effetto nocivo anche alla narrazione del reale, come spiega Benjamin, perché la crisi dell'esperienza, e della percezione dell'esperienza, porta con sé come fosse un effetto, anche la crisi delle parole con cui descrivere quell'esperienza. È questa la rivelazione che ci induce ad indagare più approfonditamente la trasfigurazione che ha subito nel tempo l'immanenza di essere e pensiero: se il linguaggio è la casa dell'essere<sup>47</sup>, ed il senso dell'essere è dimenticato, abbandonato e trascurato, anche quel linguaggio che gli offriva con un'immagine vitto ed alloggio è per forza di cose abbandonato trascurato ed omissso. E di questa omissione occorre

---

<sup>44</sup> W. BENJAMIN, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov* (1936), trad. it., Torino 2011, pp. 3-4.

<sup>45</sup> G. AGAMBen, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Nuova edizione accresciuta, Torino 2001, p. 10.

<sup>46</sup> La domanda che evidentemente e legittimamente si può porre è questa: il nuovo ruolo di attribuire valore alla realtà, ne tenta l'essenza? L'uomo moderno, l'uomo pensato dal pensiero moderno è altresì il protagonista di un'operazione primordiale colla quale rinominare le essenze, in ciò riformulando la «costruzione concettuale e archetipica dell'universo»? (in questo senso sono assolutamente fondamentali le riflessioni di D. COCCOPALMERIO, *Laudatio di Sua Santità Bartolomeo I, Patriarca Ecumenico*, in "Iustitia", 4/2008, pp. 506 ss.)

<sup>47</sup> M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»* (1946), trad. it., Milano 1995, p. 31.

tener conto perché incide profondamente proprio sulla spiegazione — per questo goffa inelegante e dura nell'espressione<sup>48</sup>.

### 3. Krino 2: ontologia della critica

Quando si è fatto riferimento alla intangibilità ed alla insussistenza dell'essere secondo la ragione moderna che per questo motivo ha prediletto la conoscenza dell'ente-presente-allo-sguardo rispetto alla meditazione sull'essere si è inteso alludere a quella *dimenticanza del senso dell'essere* che è stata mirabilmente descritta da Martin Heidegger come "velamento-salvamento" (*Ver-bergung*), «un mettere in salvo che preserva qualcosa di non ancora svelato»<sup>49</sup>. Quel velamento-salvamento si vuol cercare di spiegare ricorrendo all'analisi michelstaedteriana del rapporto essere-pensiero. In questa prospettiva sembrerebbe quasi che la questione dell'essere sia stata (diligentemente o furbescamente) sotterrata in una scatola per nasconderla ed allo stesso tempo però per salvarla dalle nefaste incursioni del tempo.

Al fine di formulare in modo più compiuto la sua personale filosofia della storia, Carlo Michelstaedter prova a riscrivere la storia della filosofia secondo una prospettiva anti-platonica e allo stesso tempo socratica, come se Platone avesse violentemente tradito l'insegnamento socratico. Come se Platone avesse tradito l'ideale socratico della realtà delle cose della vita vissuta, a favore di generose ed edificanti astrazioni sulla realtà stessa. Platone, in questa rivisitazione, «fuori della corrente della vita vissuta [...] non sente più l'irragionevole, il doloroso di quel fluire [...] ma contempla come l'acqua nella necessità del suo fluire sempre gli stessi vortici forma e riforma negli stessi punti, e sugli stessi scogli, con le stesse onde, la stessa spuma, gli stessi zampilli, gli stessi giuochi di luce si rompe, e più oltre con lo specchio tranquillo l'immobilità del cielo e delle sponde riflette. Sempre nuova acqua — sempre le stesse forme: *la stabilità dell'instabile*»<sup>50</sup>. Ma, al di là dell'astrazione convenzionale, dei nomi convenzionali<sup>51</sup>, cosa rimane della corrente vorticoso della vita vissuta della concretezza dell'esistenza? Come spiegare l'instabilità della corrente che appare invece così forte e sicura da *co-invorticare* chiunque vi si immerga? Infatti «il fiume, quando è grosso, non trascina soltanto verso il basso cosicché uno che si tenga presso alla sponda sia sicuro di potervisi attaccare. Ma co-invortica irresistibilmente verso il mezzo per poco che uno vi si sia avanzato»<sup>52</sup>. In questo senso la dottrina platonica delle idee pare a Michelstaedter un deterrente per il mal dell'anima, una soluzione alle *mancanze* ed alle *deficienze* che sempre la vita suscita, la vera vita, la vita vissuta, quella vita dell'uomo delle cose che non conosce luogo stabile o stabilità perché è tutta un continuo fluire, cosicché la vera difficoltà

<sup>48</sup> Si esprime in questi termini M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 55.

<sup>49</sup> M. HEIDEGGER, *La questione dell'essere* (1955), trad. it., ora in M. HEIDEGGER, *Segnavia*, cit., p. 364.

<sup>50</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica. Appendici critiche*, cit., p. 155 (corsivo dell'Autore).

<sup>51</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica. Appendici critiche*, cit., p. 59 e p. 165.

<sup>52</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Parmenide ed Eraclito. Empedocle. Appunti di filosofia* (1909), Milano 2003, p. 47; cfr. anche C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica. Appendici critiche*, cit., p. 59.

risiede nell'individuazione di un "loco più stabile"; «ma questo *loco più stabile* non v'è né alcuno può additarlo al suo compagno, dicendogli "siediti, là sarai felice, libero, potente, là conoscerai il bene". Questo "loco" è il qualunque punto dove uno è purché vi permanga. Esso è stabile — poiché il resto fluisce nell'eterna deficienza»<sup>53</sup>. Tutta la vita è deficienza che non si può colmare; tutta la vita è eterna deficienza in quanto tendenza all'altitudine, urgenza di astrazione e quindi urgenza d'irrealtà: è proprio il succo dell'insegnamento platonico, quell'insegnamento che ha indicato nel bisogno di ulteriorità il destino dell'uomo — mentre invece l'ideale della vita persuasa secondo il goriziano è quello dell'*essere-uno*, dell'«aver tutto in sé»<sup>54</sup>. Il mito dell'assoluta sufficienza dell'essere-uno contro la triste necessità di essere-in-relazione ad un ulteriore, l'uno che è e che *ha* tutto in sé, che vive il passato il presente ed il futuro in un unico tempo che è il tempo dell'essere (che non è determinabile attraverso il tempo) e che non ha cose oggetti da volere perché è ed *ha* tutto — e quindi non può tendere a nulla — trova nella vita stessa un'insormontabile difficoltà, che si riflette proprio nel vivere. La vita, come il fiume, *co-invortica* e rende quindi di difficile o addirittura impossibile ricomposizione il dilemma posto dall'eterno apparire delle cose, della differenza tra l'eterno flusso diveniente e la stabilità dell'essere. Si tratta, come ben si comprende, non soltanto di un problema ontologico, ma altresì di un problema sociale, afferente la vita dell'individuo. L'individuo della retorica, l'individuo che non ha (e che non è) tutto in sé sperimenta l'inquietudine della relazione o meglio della necessità della relazione all'ulteriore, la solitudine che emerge dalla deficienza dalla dolorosa mancanza di un al-di-là: «so che voglio e non ho cosa io voglia»<sup>55</sup>. So che voglio perché sento la mancanza di qualcosa che non riesco ad ottenere, ma allo stesso tempo non riesco ad ottenere quello che voglio perché è in fondo l'ulteriore quello che voglio e non riesco a raggiungere, perché ogni ulteriorità rimanda alla successiva in una straziante eppur reale vicenda per la quale nulla è in grado di soddisfare la deficienza della vita umana.

Ciò che voglio è la stabilità, ma l'unica stabilità che riesco a raggiungere, nell'instabile e costante farsi della vita, è la stessa mania di stabilità, il volere fine a sé stesso: avrei bisogno di una tensione originaria una tensione in grado di condurre al cuore, al senso dell'essere, eppure questa strada mi è inibita.

L'intuizione platonica dell'iperuranio, del mondo delle idee, infatti, slega definitivamente l'essere dall'ente, nel senso che relega l'infinita stabilità dell'essere ad un mondo diverso da quello umano, distaccato dall'uomo che non può più fare esperienza dell'immutabile e che è costretto a vivere nell'umido e gretto antro di una caverna fatta di percezioni e di ombre, in una parola di instabilità: «Platone ha creato ora un mondo dove rivivono tutte le relazioni delle cose con le quali nella sua vita mortale egli viene in contatto. E in questo mondo è nella sua lontana luminosa immobile solitudine compreso tutto nell'idea del sommo bene, l'*uno*, sostanziale, assoluto»<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La melodia del giovane divino*, cit., pp. 103-4.

<sup>54</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., p. 164.

<sup>55</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., p. 7.

<sup>56</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., p. 174.

*Assoluto* in quanto *distaccato*.

L'immutabile distaccato dalla mutabilità.

L'uno non è più *uno*, indeterminato indeterminabile, ma piuttosto un'astrazione del molteplice, una sommatoria, una sostanza immutabile che si riferisce ad una forma tendente irresistibilmente a mutare, a non-essere.

L'essere convive apertamente con il non-essere: l'uno in cielo (oltre i cieli per essere precisi) l'altro in terra. E l'uomo che si trova in mezzo a questa tremenda burrascosa contraddizione non vive che nell'instabilità del non-essere senza poter tendere all'assoluto essere dell'idea. Ecco quindi la solitudine e l'inquietudine del vivere.

È così che Platone non solo tradisce Socrate e Parmenide, ma consegna la storia della filosofia ad un'umanità che lui stesso ha declassato, riducendo l'individuo ad un misero funzionario del non-essere, ad un ingegnere dell'instabile. Parmenide infatti aveva intuito l'immanenza di essere e pensiero: «una cosa è il pensiero e la cosa c'ho penso; non v'è pensiero *astratto* dalle cose. Una cosa è il mio vivere e il mondo ch'io vivo. Se il mio vivere è un sapere assoluto, cioè fuori dall'attualità delle relazioni delle mutazioni, il mondo ch'io vivo ed io stesso siamo in un punto assoluti, immutevoli»<sup>57</sup>, persuasi, mentre Socrate aveva avvicinato tale persuasione tale immediatezza dell'assoluto attraverso la sua elementare domanda la sua basilare ricerca fondata sul sapere di non sapere e quindi la tendenza (in quanto tensione) all'immedesimazione con l'assoluto con l'essere, «e all'uomo distratto nelle relazioni aveva negato il sapere, in ciò che sapere sia dell'uomo sapiente — e l'uomo sapiente da ogni relatività assoluto»<sup>58</sup>.

Platone, invece, «con la sua *sapienza* di nomi astratti, che ognuno può conquistarsi, si trova ad avere *un mondo del pensiero e un mondo delle cose*; e poiché la cosa di cui il pensiero è pensiero deve essere sostanziale, ché altrimenti il pensiero non è pensiero, egli si trova ad avere due *sostanze* che l'una è per l'altra, è conforme all'altra, è lo specchio dell'altra»<sup>59</sup>. Un mondo continuo nella sua unità e totalità ed uno determinato dai mutamenti, in una parola dalla molteplicità. E allora il pensiero non è solo pensiero dell'essere, ma anche pensiero dell'ente, cioè del non-essere, pensiero dell'instabile. Attraverso questi passaggi Michelstaedter perviene ad una riscrittura della storia della filosofia come storia del pensiero tradito e umiliato, del pensiero che dimenticando la sua stessa immanenza con l'essere trascura il suo fondamento. Lungo la direttrice storica che porta da Platone alla filosofia moderna (un'unica direttrice, un unico *binario*<sup>60</sup>) ciò che resta costante è l'interesse esclusivo del pensiero per l'esser-presente della cosa, trascurando con ciò completamente il fondamento di quella mera presenza e che a conti fatti è ciò-che-sta-davanti, o meglio, ciò che viene rappresentato come tale<sup>61</sup>; in questi termini si può affermare che

---

<sup>57</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., pp. 174-5.

<sup>58</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., p. 175.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 110 ss.

<sup>61</sup> M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 208 ss.



nell'intendimento della filosofia occidentale post-platonica, *il pensiero diviene*<sup>62</sup>: nel cartesiano *cogito ergo sum*, all'apice del suo frastagliato ma organico percorso storico, il *cogito* corrisponde ad un non-sapere, ed anzi addirittura ad un confuso e disorganico *agitare concetti*, sino alla drammatica constatazione per cui «cogito=non entia coagito, ergo non sum»<sup>63</sup>. In conclusione e per estensione, l'idea platonica postulando il non-essere terrestre, aveva condotto all'immanenza di pensiero e non-essere, e quindi, «implicito il non essere nel mio dire, io posso ormai fingere la sostanzialità alla qualunque cosa ch'io dica»<sup>64</sup>.

Si può sostenere pertanto che l'avvilupparsi di pensiero e realtà giunga nel suo intricato avvolgersi sino ad un punto ad un limite ad un confine estremo<sup>65</sup>. O il pensiero, come la colomba di Kant (ed altresì come il *mechanema* di Platone ne *La persuasione e la retorica*<sup>66</sup>) tralascia il reale per volare più in alto, all'insegna di una ricerca di ulteriorità, e per una insaziabile urgenza di irrealtà che potrebbe corrispondere a certo pensiero utopistico — che nega la realtà del qui ed ora e che tende per questo all'irrealtà dell'artificio attraverso il pensiero del non-ancora che è pensiero del non-essere; oppure, conscio dei suoi limiti ed altresì delle potenzialità del reale, il pensiero medesimo decide di compenetrarlo, il reale, la cosa, la *res*, per ottenere da questa *ri*-unione più saldi benefici, al fine di ribadire che l'unico fondamento di tutte le cose è immutabile, unico, originario: l'essere. Quel confine, quel limite, che è un confine ed un limite del pensare, potrebbe corrispondere proprio alla linea tombale del pensiero stesso: «en suma, que de ser la gran solución, la inteligencia se nos ha convertido en el gran problema»<sup>67</sup>.

#### 4. “A ogni momento si forma il mondo umano”: l'individuo, la sua vita

L'individuo vive *per* la libertà o meglio vive *di* quella libertà che caratterizza lo spontaneo destreggiarsi dell'esperienza umana. Le parole d'ordine i motti della filosofia capograssiana sono proprio «ogni momento è l'aurora dell'azione», «a ogni momento si forma il mondo umano», ed allo stesso tempo, ogni momento della vita è contrassegnato dalla volontà di scoprire e di costruire l'azione, quell'azione che unita alla relazione all'emozione alla necessità sono il perenne cominciamento dell'esperienza e quindi della realtà: «ogni momento l'individuo è nello stato di natura, per così dire, della sua libera vocazione, del profondo incanto dei grandi interessi e delle idee che danno valore alla vita»<sup>68</sup>.

L'uomo conosce e vorrebbe conoscere nel senso di possedere ciò che viene conosciuto, infinitamente, e come la colomba kantiana, vorrebbe estendere a tal punto

<sup>62</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., p. 61.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., p. 183.

<sup>65</sup> Ci si può legittimamente domandare se questo confine corrisponda alla *Linie* di Heidegger e Junger: E. JÜNGER-M. HEIDEGGER, *Oltre la linea* (1949-1955), trad. it., Milano 1998<sup>5</sup>.

<sup>66</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica. Appendici critiche*, cit., pp. 66 ss.

<sup>67</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía* (1935-41), Madrid 2003, p. 73.

<sup>68</sup> G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 68.

le possibilità di conoscenza, sino ad ignorare i motivi che lo rendono umano (e che rendono umano il suo stesso conoscere), senza rendersi conto che proprio quei motivi ne determinano la vita.

Vita finita, certo, ma non per questo meno meritevole di essere vissuta, dacché ogni singola vita è un punto unico irripetibile del creato.

L'uomo *ha* questo limite, l'uomo è questo limite.

L'arena dei fitti rapporti nei quali s'immerge lo consolida nell'impressione ch'egli stesso già possiede della sua propria umanità, ed anzi lo rafforza perché nel gruppo egli sente l'unità. Unità dei rapporti unità dell'umanità unità dello spirito. Unità nel contrasto e nell'unione.

L'uomo e la società sono, dappprincipio, unità, e per di più *unità perfetta*<sup>69</sup>, unità non bisognosa d'altro che di sé stessa in virtù del suo «aver tutto in sé»<sup>70</sup>, come l'uomo persuaso di Michelstaedter. Al principio dell'azione umana, in quell'*aurora* in cui l'azione è sorella del sogno, non c'è che unità: a partire dall'unità dell'esperienza, si direbbe con Gustavo Bontadini, perché l'uomo sperimenta l'unità di sé stesso con le cose e con gli altri, nella presenza del mondo sensibile, nell'esser presente che caratterizza ogni ente in quanto *res*, in quanto reale<sup>71</sup>. Una presenza che differisce in modo così sostanziale dalla rappresentazione della presenza che caratterizza il *cogito* moderno: l'una è unità del mondo dell'uomo delle cose, l'altra è molteplicità pluralità ed infine dissociazione di elementi irrelati.

Nell'unità dell'esperienza, nell'unità degli elementi si forma il mondo umano della vita, che non è nient'altro che il mondo degli uomini il mondo storico quale ci si presenta allo sguardo, la quotidianità della relazione umana: un evento si direbbe (perché la vita è un evento!) che non ha bisogno di alcun tipo di rappresentazione per esistere perché la sua stessa sussistenza fa intrinsecamente parte della vita umana e della sua connaturata libertà nel senso di naturalezza e di immediatezza. È proprio e connaturato all'esser uomo il vivere insieme agli altri uomini sperimentando ad ogni momento la naturalezza della vita.

Quel mondo umano della vita quell'istinto naturale alla vita ed alla relazione è messo seriamente in discussione da un'idea da un concetto che in tutti i campi ha messo in evidenza l'insussistenza dell'individualità e della spontaneità come principio ordinatore della vita e quindi dell'associazione umana. Il pensiero moderno è proprio quell'idea e quel concetto che ha negato il presupposto per cui l'individualità in quanto immediatezza e naturalezza costituisce il principio della vita, e quindi ha per ciò stesso negato l'uomo. Per il pensiero moderno ogni individuo è l'esatto contrario della spontaneità, ogni uomo è una parabola crescente che prospera e si sviluppa proporzionalmente all'estrinsecarsi dell'insoddisfazione per il reale, e quindi ogni molteplicità di individui è portata di per sé a tendere all'espansione oltre sé stessa ed oltre il reale, sino al superamento dei limiti imposti dal pensiero. *Semper plus ultra*. Quell'uomo irrequieto e anonimo, quel dato statistico, diventa per lo Stato

<sup>69</sup> G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla vita etica*, cit., p. 71.

<sup>70</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la rettorica. Appendici critiche*, cit., p. 164.

<sup>71</sup> G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza* (1946<sup>2</sup>), ora in G. BONTADINI, *Conversazioni di metafisica*, I, Milano 1971, p. 36.

e prima ancora per gli altri uomini, mera disponibilità, «un astratto paradigma di forze, un'astratta capacità di obbedienza, una forza puramente passiva», «forza puramente passiva di adesione emozionale»<sup>72</sup>.

L'individuo è disponibile, ed è, passivamente, ciò che viene deciso che sia.

La coscienza è mortificata, avvilita, de-individualizzata, resa inoffensiva ed infine, offesa.

Di qui, si direbbe con il Rosmini tanto caro a Capograssi, il tema del *risentimento* giuridico: risentimento per la coscienza offesa per la persona tradita per la vita oltraggiata.

Rosmini di ciò parlando proprio esattamente sosteneva essere il diritto un complesso che «nasce da quel dovere morale che c'impone di non far male a persona»<sup>73</sup>; con il che riconosceva la spontaneità di quel *sentimento* del diritto, un impulso universale che nasce da un dovere morale così elementare così primario da risultare uno tra i sentimenti più diffusi come sono l'amicizia l'amore il fastidio la diffidenza l'antipatia. Con una parola immediata e di pronta cognizione: un bisogno. Un sentimento che quando viene violato — quando cioè quel dovere morale non viene *sentito* adeguatamente — ingenera risentimento, quel «risentimento che l'uomo dimostra quand'egli è persuaso che si offendono i suoi diritti»<sup>74</sup>, che in particolare «vi ha solo allora che altri soffre perché gli è impedita la libertà»<sup>75</sup>, perché la libertà è così naturalmente intrinseca all'uomo alla sua umanità da risultare elemento ad essa coesenziale.

Libertà in quanto vita.

La teoria del risentimento giuridico di cui si parla, per come è stata posta e proposta in effetti «ha il merito di richiamare l'attenzione sul primo momento in cui il diritto si forma, che è il momento in cui l'individualità si sente offesa in quell'espandersi che è la sua vita, il suo personale compiersi storicamente, nell'esistenza, con l'esistenza»<sup>76</sup>. Tutto ciò non sarebbe possibile se non laddove «il diritto è visto quale sviluppo dell'individuo che progredisce nella sua personalità, non quale elemento statico, quasi ricevuto passivamente dagli individui come tali»<sup>77</sup>, in un'idea in un'intuizione del “diritto come attività” cioè del diritto riportato al livello dell'individuo e della sua azione, in una linea immaginaria che unisce Vico a Romagnosi a Ferrari a Capograssi. Un'idea per cui il diritto è *farsi*, sforzo costante o almeno sforzo reale col quale l'uomo *fa* la sua propria vita la sua propria umanità, nel senso che la scopre in sé stesso e negli altri con cui instaura la relazione, che sono uguali a lui in questo *fare* in questo preciso eppur paradossalmente indefinito *fare l'uomo*. Fare l'uomo in quanto farsi del diritto in quanto il diritto è un fatto

---

<sup>72</sup> G. CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe*, cit., p. 483.

<sup>73</sup> A. ROSMINI-SERBATI, *Filosofia del diritto*, I, Milano 1841, p. 370.

<sup>74</sup> A. ROSMINI-SERBATI, *Filosofia del diritto*, cit., p. 371.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> P. PIOVANI, *Linee di una filosofia del diritto* (1964), ora in P. PIOVANI, *Per una filosofia della morale*, Milano 2010, pp. 553-4.

<sup>77</sup> P. PIOVANI, *Linee di una filosofia del diritto*, cit., p. 553.

dell'uomo, nel senso dell'attività di realizzazione della persona e nel senso di resistenza, con Vico, ai torti subiti.

Il diritto come realizzazione e come opposizione.

Vico spiega: «è proprietà dei forti gli acquisti fatti con virtù non rillasciare per infingardaggine, ma, o per necessità o per utilità rimetterne a poco a poco e quanto meno essi possono»<sup>78</sup>; il diritto, cioè il sentimento del diritto, nasce dapprima come realizzazione del *proprium* dell'uomo, e poi come difesa come attività volta alla difesa della stessa persona — da ciò il risentimento per le violazioni e quindi la forza resistente dimostrata attraverso il risentimento. È proprio per questo motivo, ribadisce Pietro Piovani, che «il diritto è l'attività volta alla creazione di mezzi idonei ad impedire attentati all'espansione dell'individualità che si compie nel mondo storico»<sup>79</sup>.

Il diritto è difesa: difesa dell'uomo dell'umanità della necessità ad essa intrinseca di provare a farsi e quindi a diventare sé stessa secondo l'antico oracolo che a Delfi pronunciava “diventa ciò che sei”. Di qui l'idea che il diritto (inteso in quanto attività) è di per sé stesso ostacolo freno *katechon* da opporre alle invasioni barbariche colle quali il medesimo diritto, nella sua degenerazione totalitaria avrebbe negato nella storia più recente (ed anche attualmente nel nostro presente vivere la cronaca) o addirittura travalicato violentato ed offesa l'umanità<sup>80</sup>. Il diritto in questo senso è difesa dalla barbarie, dispositivo antibarbarico. Il diritto è un mettere-in-salvo che nella sua struttura somiglia proprio al velamento-salvamento di cui ha parlato Heidegger a proposito della dimenticanza del senso dell'essere. Ciò che è stato dimenticato, e quindi sotterrato — ma proprio per questo salvato — è stato proprio il concetto di persona.

Quando il diritto perde o disperde la sua ragion d'essere, e cioè il suo essere ostacolo, difesa, quando il diritto dimentica il suo statuto che coincide in assoluto con la messa in salvo della persona, allora l'uomo diviene quella forza disponibile a qualsiasi utilizzo a qualsiasi scopo da parte della struttura da parte dello scopo esogeno e per finire, da parte delle istituzioni.

Ed ecco, quindi, in tutta la sua forza, la crisi.

Crisi dell'uomo dello Stato del diritto. Crisi del pensiero.

Crisi come dimenticanza e come velamento, nascondimento.

Crisi che dev'essere studiata interpretata e quindi valutata (*krino*): ecco l'elemento della critica, del giudizio della distinzione. La critica costruisce, ed anche la crisi, quindi, può corrispondere ad un momento di costruzione, di edificazione, ecco il lascito capogrossiano. Nella crisi si rinnova la forza dell'uomo, l'ostinazione dell'essere umano che sente pulsare nel cuore il desiderio di rinnovamento di cambiamento, di critica. Nella critica, e quindi nel giudizio sullo stato di crisi si rinnova la fede nel diritto che è fede nell'uomo.

---

<sup>78</sup> G. VICO, *La scienza nuova* (1725), § LXXXI.

<sup>79</sup> P. PIOVANI, *Linee di una filosofia del diritto*, cit., p. 554.

<sup>80</sup> Si è riferito al tema della barbarie, ad esempio J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1947), Madrid 2003, p. 253.

Il diritto in quanto ostacolo infatti, mette in salvo l'uomo nel sentiero che attraversa e travalica il luogo di crisi.

## 5. L'idea, l'utopia, l'umanità

Si potrebbe quasi pensare che, di contro alla diffusione ed esegesi crociana e gentiliana della dottrina idealistica di inizio Novecento, Giuseppe Capograssi faccia camminare sulle proprie gambe l'*idea* hegeliana (per un paradosso del marxismo ed ironia della storia, questa concretizzazione avviene nella luce dei Vangeli), che si trasforma o meglio si incarna nell'uomo comune, nella coscienza comune, nelle decisioni della vita di ogni giorno, come se tutta la vita dell'*idea* hegeliana fosse un eterno romanzo di Raymond Queneau ed ogni suo singolo istante esistenziale un breve *feuilleton* della domenica. L'*idea* è quindi divenuta uomo, si è *fatta* uomo, si è fatta carne nervi sangue muscoli: concreta e sussistente umanità; ed è l'uomo, o meglio l'individuo ad immedesimarsi nella struttura razionale della vita e della storia, che infatti da quella coscienza deriva.

Il farsi dell'uomo corrisponde al farsi dell'*idea*, ed è proprio, a conti fatti, il farsi dell'*idea*, e quindi della storia e del mondo. Parallelamente, il fatto del pensiero è la coscienza; la coscienza è un fatto insomma, e come tale dev'essere messa nella giusta relazione con il diritto: perché la coscienza, così come l'azione che ne discende, fa parte dell'esperienza allo stesso modo in cui i fatti costituiscono il diritto. Lo Stato non è che un momento dell'esperienza giuridica complessiva, quell'esperienza che ha gli stessi limiti che ha l'uomo, perché l'esperienza è una funzione dell'uomo e della sua volontà. Quando quello Stato sommerge l'esperienza e quindi l'uomo con la sua autorità, si verifica la condizione per la quale l'uomo viene annientato, l'esperienza viene assimilata al comando statale, la legge impera, la coscienza perisce.

Ogni vita umana è un momento irripetibile della creazione, ed in quanto tale non può essere assimilata a nessuna altra, né può vedersi ridotti i margini di *spontaneità* che ne caratterizzano l'organizzazione si direbbe la struttura interiore. Se non fosse che, per effetto del pensiero moderno e del suo tenace ed intrigante magnetismo, l'uomo moderno e soprattutto l'uomo contemporaneo, seppur non rinunci nell'animo (e quasi in segreto seguendo la lezione koselleckiana) alla sua profonda sensibilità e spontaneità che è semplicemente umanità, si sente attratto dalle sirene della futilità e della frivolezza, di una vita condotta con leggerezza e disattenzione<sup>81</sup>. Da un lato, infatti, l'uomo contemporaneo sente di aver bisogno di punti fermi (eguaglianza, amicizia, speranza, secondo Capograssi<sup>82</sup>), dall'altro, «l'inclinazione verso la futilità (...) spinge l'individuo a disperdersi nella sensazione immediata, a perdere il pensiero e il ricordo di sé stesso e del suo destino»<sup>83</sup>. Qual miglior ambientazione per uno sfruttamento dell'incertezza individuale da parte delle

<sup>81</sup> In tal senso si era già espresso magistralmente M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., pp. 205 ss.

<sup>82</sup> G. CAPOGRASSI, *Su alcuni bisogni dell'uomo contemporaneo* (1955), ora in G. CAPOGRASSI, *Opere*, V, Milano 1959.

<sup>83</sup> G. CAPOGRASSI, *Su alcuni bisogni dell'uomo contemporaneo*, cit., p. 543.

istituzioni, che possono profittare così della situazione di debolezza per utilizzare l'uomo come fosse mero e servile paradigma di disponibilità?

Ecco l'incrocio presso il quale Capograssi e Michelstaedter si tengono per mano.

La critica strutturale del pensiero moderno, permette a Capograssi di riconoscere il limite di ogni teoria morale, politica e giuridica che non tragga spunto dall'esaltazione del *proprium* dell'essere umano. Michelstaedter avrebbe detto della persuasione. E con ciò, lo studio del limite serve a dimostrare la naturale inclinazione di quelle teorie verso la mortificazione, l'avvilimento, la de-individualizzazione, ed infine l'offesa dell'uomo in carne ed ossa, quando la teoria morale diventa pratica di governo, come fu nel corso della catastrofe totalitaria divenuta guerra. La guerra stessa non è che il punto finale di un abbrivio, appunto iniziato dal pensiero moderno, che ha negato sin dal principio l'umanità del mondo umano della storia.

Della parola utopia, con Michelstaedter e Capograssi abbiamo percepito il "non": il non-essere-un-luogo, ma anche il non-essere-ancora e il non-essere-più. "Non" che indica il volere o non volere essere, ma anche il potere o non poter essere. Il "non" come crisi, come negazione e quindi come mancanza come momento cruciale dell'esperienza morale dell'uomo contemporaneo. Il "non" dell'*Aufhebung* hegeliano, e che a dispetto della dialettica triadica, però, non sfocia mai in una sintesi, è uno dei momenti del vivere — perché l'idea, come si è detto, è vita nella storia.

Volere o non volere.

Voler fare o non voler fare.

Non ci sono altre possibilità. *Tertium non datur.*

L'uomo contemporaneo porta a termine il procedimento che l'ha forgiato e fissa la vita in un semplificato vivere/non vivere, fare/non fare. Tutta la complessità del reale passa attraverso queste colonne d'Ercole (delle dicotomie). Le quali a loro volta vivono un infinito *regressus*, perché la semplificazione dicotomica si contrappone, dicotomicamente, alla complicazione pluriversale all'impazzimento del mondo e delle cose, che, appunto, possono perdere ogni punto di riferimento, punti dicotomici compresi.

Nello sterminato campo dei fini immediati e delle volizioni particolari non ci sono punti di riferimento. Nemmeno le dicotomie. Ed anche questa sembra essere una dicotomia.

Valgono le considerazioni svolte a proposito dell'irrappresentabilità o inenarrabilità del reale in quanto cifra della catastrofe e della crisi dell'esperienza attuale — che da una catastrofe deriva. Come accade in Gorgia da Leontini, il non-essere e quindi il reale, la *res*, se anche fosse e se anche fosse pensabile, non sarebbe comunicabile. La realtà cui fa riferimento Benjamin a proposito della Prima Guerra mondiale è una realtà che corrisponde veramente al non-essere nel senso più deteriore (e ovviamente non metafisico).

Parrebbe quasi che Capograssi usa l'hegelismo per estinguerlo. Ed anzi, probabilmente l'obiettivo della filosofia dell'esperienza capograssiana è più ambizioso di quel che sembra a prima vista perché superare Hegel significa ripensare la dialettica e quindi, in senso ampio, la struttura del pensiero. Significa mettere in

discussione la pervasività della coppia reale-razionale e riaffermare l'emblematicità del rapporto essere-pensiero. E quindi tornare a Michelstaedter (e per il suo tramite a Parmenide).

Ciò che rimane, al di là di Hegel, è proprio la tensione che si è vista nei ragionamenti velocemente raggruppati nelle precedenti pagine; tensione per un'analisi della crisi che si fa utopia perché è rivolta alle possibilità dell'uomo, alle possibilità che l'uomo storico l'uomo della cronaca ha di salvare il suo mondo ed il suo vivere. Ed è soltanto in questa appassionata difesa della vita che è appunto difesa del vivere, che la filosofia del diritto si fa filosofia della vita e quindi inno alla vita, e con la parola del Poeta, inno alla gioia. Solo così la filosofia dell'utopia diventa filosofia del qui-ed-ora in quanto difesa del luogo della parola e in ultimo dell'essere.

