

Giuliano Marini

Lettura di:

G. Fassò, *Scritti di filosofia del diritto*
a cura di E. Pattaro et al., Milano, Giuffrè, 1984

In: "Quaderni fiorentini per la storia
del pensiero giuridico moderno", XIII (1984)
pp. 498-512

dadurch das von ihm anvisierte Herrschaftssystem unterminierte, zeigen die Schlußbetrachtungen über seine Kreditpolitik: mit der Einrichtung der «Landschaften» habe er «a tutti i costi il ceto basilare del suo sistema politico» verteidigen wollen, dadurch aber die Bildung eines ländlichen Mittelstandes aufgehalten, den Zufluß städtischen und bürgerlichen Kapitals in den gewerblichen und kommerziellen Sektor gebremst, «un'artificiosa sopravvalutazione dell'importanza economica del settore agricolo» bewirkt und somit die Krise des gutsherrschaftlichen Systems und des absolutistischen Staats, der auf jenem beruhte, beschleunigt. Der Darstellung der inneren Widersprüche und strukturellen Schwächen des «friederizianischen Systems» ist das abschließende Kapitel gewidmet; dieses mündet in die Feststellung ein, daß der dem Bauernstand gewidmete Titel des Allgemeinen Landrechts ein obsoleter und vergeblicher Versuch gewesen sei, den Immobilismus der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse für die Zukunft rechtlich zu sanktionieren.

Unabhängig davon, wie man zu Cornis «pessimistischer» Interpretation im ganzen oder in Details steht, hat das Buch große, unbestreitbare Verdienste: es stellt den kühnen Versuch dar, eine fast uferlose Literatur kritisch zu sichten und neue Antworten auf alte bzw. umstrittene Fragen zu geben. Eine entsagungsvolle Aufgabe, die ihm alle Leser zu danken wissen werden, hat der Autor damit auf sich genommen, daß er sich, oft unter Rückgriff auf die Quellen, um die Klärung zahlreicher, in der Forschung umstrittener Einzelprobleme bemüht und damit wichtige Anregungen für künftige Forschungen gegeben hat.

VOLKER HUNECKE

Guido Fassò, *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di Enrico Pattaro, Carla Faralli, Giampaolo Zucchini. Pubblicazioni del Seminario Giuridico dell'Università di Bologna, LXXXV, Milano, Giuffrè, 1982, 3 voll., pp. LXXX + 1552.

L'iniziativa di raccogliere gli scritti di filosofia del diritto di Guido Fassò è altamente opportuna e meritoria. Gli studiosi ne debbono essere grati ai curatori: Enrico Pattaro (che al Maestro è succeduto sulla cattedra bolognese), Carla Faralli, Giampaolo Zucchini. Con questi tre ricchi volumi diviene facilmente accessibile una produzione, altrimenti sparsa in riviste e in atti occasionali, che sta a testimoniare il cammino limpido e coerente di una tra le personalità intellettualmente più vive ed oneste della nostra cultura del secondo dopoguerra, purtroppo strappata anzi tempo agli studi. I curatori avvertono che dell'opera di Guido Fassò (1915-1974) rimangono escluse da questa pur ampia raccolta: a) le opere pubblicate quali volumi separati; b) arti-

coli occasionali che sono parsi non riconducibili alla « filosofia del diritto »; c) scritti di letteratura e di critica cinematografica, risalenti agli anni giovanili (p. XIII). Si può convenire sull'opportunità di preservare la purezza e omogeneità scientifica della raccolta, escludendo gli scritti delle due ultime categorie menzionate; giudicheranno i curatori, o altri studiosi interessati, se non sia opportuna la pubblicazione separata degli scritti minori ora esclusi, per dare un'immagine completa della cultura e dell'evoluzione di Fassò, ovvero di uno studioso che, alieno quant'altri mai da digressioni e diletteggismi, mostrava però in ogni pagina la vastità e classicità delle proprie conoscenze. Evidente è invece la necessità di escludere le opere apparse quali volumi separati. Tra esse sono opere a tutti note, che hanno saldamente stabilito il prestigio scientifico di Fassò: basti ricordare gli studi vichiani e groziani (da I « quattro autori » del Vico. *Saggio sulla genesi della « Scienza nuova »*, del 1949, alla cura e traduzione dei *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace* di Grozio, dello stesso anno, a Vico e Grozio, del 1971) e la fondamentale *Storia della filosofia del diritto* (in tre volumi: 1966, 1968, 1970). Sono anche da ricordare: *La democrazia in Grecia*, del 1959; *Il diritto naturale*, del 1964; *La legge della ragione*, dello stesso anno; *Società, legge e ragione*, apparso nell'anno della morte (ma i due ultimi volumi raccolgono e rifondono scritti precedenti, che si trovano in questa stessa raccolta). Ricordiamo per ultimi, non per caso, i due scritti in cui è documentata la fisionomia teoretica di Fassò, il quale, se fu grande storico del pensiero, ebbe anche un'impronta filosofica originalissima, e una chiarezza ideale che diede senso unitario ai molti interventi su problemi teoretici, oggi raccolti nei presenti volumi. Ci riferiamo alle opere *La storia come esperienza giuridica*, del 1953, e *Cristianesimo e società*, del 1956.

Oltre agli scritti di Fassò, la raccolta contiene: una *Nota dei curatori*, che spiega i criteri seguiti (pp. XIII-XV); un'ampia *Introduzione* di Enrico Pattaro, dal titolo *Sull'assoluto. Contributo allo studio del pensiero di Guido Fassò* (pp. XIX-LXXX); una *Bibliografia degli scritti filosofico-giuridici di Guido Fassò*, a cura di Giampaolo Zucchini (pp. 1465-1473); uno studio di Carla Faralli dal titolo *I momenti della riflessione critica su Guido Fassò* (pp. 1477-1517). Di modo che questi volumi offrono una base per chiunque si accosti criticamente all'opera e al pensiero di Fassò: lo *status quaestionis* è chiaramente delineato. È ancora da dire che gli scritti di Fassò sono ripartiti in tre categorie: a) saggi e articoli, b) voci di enciclopedia, c) recensioni. Se i « saggi e articoli » occupano la maggior parte dei volumi, notevole è però anche la mole delle « voci di enciclopedia » (pp. 1205-1377): un genere letterario che Fassò coltivò con assiduità, e che era particolarmente congeniale alla sua mente storica, e alla chiarezza concettuale alla quale egli era sempre solito congiungere rigorosamente la ricostruzione storica: poche pagine sono in grado, in queste voci, di dare le linee maestre di

un tema, o dell'opera di un autore (esemplari ci sembrano, tra le voci su temi teoretici, *Democrazia*, del 1960, e *Giusnaturalismo*, apparso postumo nel 1976; tra le voci su temi storici, quelle sui due autori di Fassò per eccellenza, *Groot*, del 1967, e *Vico*, apparso postumo nel 1975). Non molte sono invece le recensioni (28, di contro a 49 voci di enciclopedia) in chi pure fu studioso di larghissime letture. Se si tolgono le recensioni legate agli esordi scientifici e ai loro temi, rimangono pochi interventi; tra questi dobbiamo ricordare, per l'interesse oggettivo e per la luce che portano sulla personalità di Fassò, le recensioni dedicate ad autori coi quali egli fu in singolare vicinanza spirituale: come le recensioni a volumi di Bobbio su temi filosofico-giuridici, o al volume di Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna* (del 1961; la recensione è dell'anno seguente). Peraltro, per valutare la presenza attiva, insieme critica e costruttiva, di Fassò nella cultura italiana, si deve pensare alle molte discussioni che egli costantemente e con passione sollevava su temi storici e teoretici: più della recensione, lo attraeva la discussione ampia che ruotasse intorno a un problema a lui congeniale. Si pensi alle osservazioni che egli svolse su due libri di Sergio Cotta, ancora uno studioso col quale egli fu in profondo dialogo: i libri di questo su San Tommaso e su Sant'Agostino (degli anni 1955 e 1960) solleccitarono la meditazione di Fassò in due articoli: *San Tommaso giurista laico?* (del 1958) e *Sant'Agostino e il giusnaturalismo cristiano* (del 1964). Inoltre, tutta l'attività di Fassò fu segnata dalla polemica, spesso anche dura o sarcastica, che egli rivolgeva ad autori grandi e piccoli, lontani e vicini. Polemizzava su temi filologici ed eruditi, riprendendo e correggendo; polemizzava su problemi teoretici, dove non trovasse chiarezza di pensiero, egli che era scrittore limpido e rifuggiva da qualsiasi ambiguità o da compiacenti silenzi. Talvolta colpisce, ancor oggi, la durezza della polemica; ed egli ne era certo consapevole, e scrisse una volta queste parole, che valgono a spiegare un tratto della sua personalità: nella sua connaturata avversione ai «radicatissimi luoghi comuni» (nella ricerca scientifica come nei modi del pensare politico), egli replicava sempre con vigore, e talora con troppo vigore, e metteva in luce «componenti» opposte a quelle comunemente accettate. Scriveva: «Forse, nel cercare di metterle in luce, ho calcato troppo sulla loro importanza? Se questo è avvenuto, è stato (per ricorrere ancora una volta a Grozio e prendere a prestito da lui l'immagine di cui si serve a proposito di Erasmo) con l'intenzione con cui si piegano in senso opposto gli oggetti incurvatisi, per cercare di farli tornare nella posizione giusta» (p. 830). In quell'occasione, egli parlava delle convinzioni diffuse sulle «componenti» originarie dell'etica laica, di solito vista derivare dal protestantesimo e dai suoi moti preparatori; mentre egli vedeva «componenti» più ampie, e «radici» che egli individuava «per gran parte proprio nel tomismo» (p. 809). Egli era quindi in uno dei campi prediletti della sua indagine; ma quell'intenzione li dichia-

rata e illustrata, con l'immagine degli «oggetti incurvatisi», vale a farci comprendere la intransigente vena polemica, strumento per riportare alla «posizione giusta», che nel suo caso era la posizione della verità scientifica e del rigore metodologico. Di quella vena polemica, gran parte degli scritti qui pubblicati sono testimonianza, talora vivacissima. C'era in Fassò tutta la serietà intellettuale di chi conosce la fatica della paziente ricerca quotidiana. Non solo la storia del pensiero propriamente detta, con le sue regole filologiche; anche la filosofia aveva i suoi canoni e le sue conoscenze tecniche. Nel corso di una polemica del 1956, su uno dei temi che più gli stettero a cuore, quello del rapporto fra cristianesimo e società, egli scrisse, sulla dignità della filosofia, parole di sapore hegeliano, che hanno la loro permanente e ritornante validità. Allora, ammoniva disinvolti «giuristi cristiani» a starsene nei propri confini (di giuristi; il cristianesimo era altra cosa), e scriveva: «È strano, ma mentre tutti fanno a gara a dire che la filosofia è cosa astrusa, non v'è nessuno che non si senta legittimato a discuterne senza alcuna preparazione: ciò che non si sognerebbe di fare riguardo a qualsiasi altro argomento scientifico o tecnico» (p. 287). Perché egli, che era in senso proprio e fino in fondo «filosofo del diritto», ebbe chiara la dimensione «filosofica» della propria ricerca, e non intese mai che la propria controversa disciplina fosse riducibile a riflessione o generalizzazione di giuristi dotati di vocazione, temperamento, sia pure cultura.

Opportunamente, gli scritti di Fassò sono riprodotti in ordine cronologico (all'interno delle tre categorie citate sopra: saggi e articoli; voci di enciclopedia; recensioni). Se si tengono presenti anche i lavori pubblicati come volumi a parte, e sopra ricordati, ne viene la possibilità di giungere ad una periodizzazione. Pattaro, nel suo studio introduttivo, suggerisce la quadripartizione seguente: 1) il periodo 1947-51, «dedicato alla storia della filosofia, in particolare a Vico»; 2) il periodo 1951-58 (che comprende *La storia come esperienza giuridica* e *Cristianesimo e società*), «caratterizzato precipuamente dalla tematica, che potrebbe dargli il nome, 'Assoluto e storia'»; 3) il periodo 1958-68 (culminante nei volumi primo e secondo della *Storia della filosofia del diritto*), che «potrebbe intitolarsi a 'Il diritto naturale'»; 4) il periodo 1969-74 (nel quale si conclude la grande opera storiografica), che «potrebbe di converso intitolarsi a 'Il diritto positivo'» (pp. xx-xxi). Così Pattaro, e con buone ragioni. Ma egli stesso ricorda che il Maestro «riconobbe valida in uno dei suoi ultimi scritti la distinzione-periodizzazione suggerita da Luigi Lombardi Vallauri» (p. xxi), il quale vedeva nella sua opera come un «dittico» affermate — così riferiva Fassò consentendo — «da un lato (...) la sopraggiuridicità dell'eticità intesa come esperienza religiosa, e dall'altro (...) la funzione essenziale della ragione giuridica nel mondo» (p. xxi, da *Società, legge e ragione*, pp. 8-9; Lombardi Vallauri aveva formulato quel suggerimento

in *Amicizia, carità, diritto*, Milano 1969, p. 238). Tenendo presenti i punti di vista espressi dai due studiosi, saremmo propensi a vedere una tripartizione, che è insieme una partizione temporale e tematica, una periodizzazione e una distinzione di interessi scientifici; dove i periodi si collegano l'un l'altro per affinità e per approfondimenti interni. Il primo periodo è certamente da collocare tra il 1947 e il 1951; è il periodo che vede nascere gli studi su Vico e su Grozio, e che è segnato dalla presenza di motivi neoidealistic e dall'emergere dell'originale storicismo di Fassò. Il secondo periodo, dal 1951 al 1958, è quello che vede apparire il «dittico» di cui parla Lombardi Vallauri, quel dittico a cui Pattaro dà il nome di «Assoluto e storia». In questi anni è enunciata la filosofia di Fassò; gli anni successivi approfondiranno e talora ritoccheranno, ma i pilastri sono già posti saldamente. Dove la periodizzazione di Pattaro sembra meno giustificata, perché forse c'è soltanto accentuazione all'interno di un'unità, è nella cesura che pone tra il 1968 e il 1969. Sembra di poter dire che tutta l'attività successiva al 1958, ovvero dal 1959 al 1974 (e che muove, come Pattaro ricorda, dall'articolo *San Tommaso giurista laico?*), è dedicata alla meditazione integrale, per estensione diacronica e sincronica, del problema della ragione giuridica nel mondo storico-sociale: è ripercorso tutto il pensiero occidentale; si ha la progressiva accettazione di un diritto di ragione, il quale ha una sua autonomia di fronte al diritto tradotto in leggi. Anche la riflessione politica di Fassò, intensa in quegli anni, e più, certamente, dopo gli sconvolgimenti del 1968, rientra in quella visione di una ragione che opera nella storia con i suoi equilibri e meccanismi.

Gli scritti raccolti in questi volumi consentono di ritrovare gli aspetti salienti della meditazione di Fassò, di ripercorrerla nelle singole tappe del suo maturarsi, di seguire, come in una fuga a più voci, l'accedere di nuovi motivi a quelli di datazione più antica. In questo senso, come s'è già detto all'inizio, grande è l'utilità di questa raccolta per chi studi l'opera di Fassò; non solo, ma per chi si dedichi a ricostruire la vita intellettuale e morale, la cultura politica di quegli anni. In questa occasione, a chi scrive interessa porre in luce alcuni essenziali aspetti teorici di quella riflessione. Ma ciò non intende certo sminuire il rilievo che si deve riconoscere a Fassò storico delle idee. Lo studioso di Vico e di Grozio, del diritto naturale classico, cristiano e moderno, è tale che ogni suo contributo è degno di attento studio vuoi per l'oggetto trattato, vuoi per ricostruire in modo più adeguato l'evoluzione dello stile di ricerca storiografica del suo autore, vuoi infine per gli apporti d'ordine teorico che esso fornisce. In quest'ultimo senso, quello che qui interessa maggiormente, molti studi storici apportano argomenti per la visione della storia e della sua organizzazione giuridico-politica. Ma per fermarsi al solo rilievo storiografico, si deve ricordare che in questi volumi tornano studi su molti temi tipici e prediletti dell'attività di Fassò. Si vedano i vari ritorni su Vico: quello del 1947, *Il Vico*

nel pensiero del suo primo traduttore francese (dedicato al rapporto Vico-Michelet); al quale si ricollega, ventun anni dopo, *Un presunto discepolo del Vico. Giulio Michelet*; e inoltre vari interventi critici sulla *Scienza Nuova* e su temi vichiani, a cominciare dal saggio del 1948, *Genesi storica e genesi logica della filosofia della « Scienza nuova »*, per finire con lo scritto postumo *Il problema del diritto e l'origine storica della « Scienza Nuova » di G. Vico*. Si vedano anche gli scritti vari su Grozio: *Ugo Grozio tra medioevo ed età moderna*, del 1950, e il saggio, assai significativo per l'evoluzione personale di Fassò, *Ragione e storia nella dottrina di Grozio*, del 1950. Accanto a tali studi dovrebbero esserne menzionati molti altri, a cominciare da quello del 1961 su *Sociologia e diritto nella filosofia civile del Romagnosi*, fino ai molti studi su temi storici, sulla laicità immanente in pensatori cristiani, o sull'evoluzione del pensiero giuridico in senso più stretto, come nel saggio postumo, scritto per la *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* diretta da Luigi Firpo, dal titolo *La scienza e la filosofia del diritto*: ricostruzione storica ammirevole nella sua lucida sinteticità, frutto maturo di una mente storica che aveva già prodotto le sue opere maggiori. Né si devono dimenticare i ritornanti interessi per il mondo greco, e per la forma democratica che in esso si realizzò: valga l'esempio dello studio del 1959 *La democrazia nell'antica Grecia e la riforma agraria*. Si può dire che non manchi, in questa raccolta, nessuno dei grandi temi storiografici di Fassò: Vico e Grozio, il pensiero cristiano, l'affermarsi della ragione giuridica, la greicità. Chi voglia ricostruire l'itinerario scientifico di Fassò storico delle idee, avrà ora a disposizione un materiale imponente, qui riunito dalle varie sedi in cui egli usava pubblicare i suoi saggi e articoli, e che erano quasi sempre riviste giuridiche: singolare e significativa predilezione in un autore che non ridusse mai la filosofia del diritto a teoria generale del diritto, ne volle preservata la filosoficità, ma volle anche mostrare come non si potesse prescindere dalla conoscenza dei problemi scientifici del diritto.

In questo senso si può esser certi che Fassò ebbe profonda e genuina dimestichezza con i problemi dei giuristi. Anche lo stile del suo pensiero e il suo stesso modo di esprimersi, serio e sobrio, tutto attento alle prove e ai nessi concettuali, risentiva beneficamente della formazione giuridica e degli interessi giuridici, anche se questi non furono peculiari ad un ramo specifico del diritto, ma si rivolsero piuttosto alla teoria generale, e semmai ai modi procedurali del divenire del diritto — si pensi all'interesse per il problema del giudice — come a quelli in cui meglio si scorge l'originalità della ragione giuridica nel suo affermarsi. Si può anche dire che la cultura giuridica di Fassò influi sull'originale forma del suo storicismo, al quale, fino agli ultimi anni, egli non venne mai meno. Gli scritti appartenenti al primo periodo mostrano Fassò che, muovendo dall'interno della prospettiva neoidealistica, ne esce con una propria visione della realtà come storia, e della storia come

struttura in sé organizzata, razionale, scandita in istituzioni. Lo storicismo assoluto di Croce (un autore che, pure, Fassò ha ben conosciuto) è estraneo a questa forma di storicismo, tutto fatto di cose e di nessi reali. Vico e Grozio sono stati i fondamenti filosofici di questa visione della storia. Pattaro pone bene in luce come l'avversione di Fassò a un razionalismo astratto divenga visione storicistica « nei primi studi vichiani » (pp. xxix-xxx); riferisce quanto Fassò stesso scriveva, sull'«esser vichiani» per il fatto di avere una «visione della storia come concreta razionalità». Pattaro prosegue illustrando il passaggio di Fassò dagli studi vichiani, condotti in quell'atmosfera speculativa (non necessariamente o integralmente condivisa), alla personale visione storicistica del diritto. Qui influirono le nuove correnti che si affacciavano in Italia. «Le suggestioni del neoempirismo che si affacciava nella nostra cultura tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta trovarono un'accoglienza non ostile in un Fassò convinto che, 'nella filosofia del diritto, molto spesso l'empirismo non è lontano dallo storicismo'. La specifica tematica giuridico-filosofica (...) lo faceva incontrare con le correnti sociologiche ed istituzionalistiche, ma nel contempo lo induceva, per superarne l'«oggettivismo naturalistico», ad adottare un'impostazione filosofica di fondo *lato sensu* kantiana» (così Pattaro, *ibidem*, p. xxiv). In queste parole è detto l'essenziale sulla visione filosofica di Fassò. Il quale descriveva egli stesso, nel 1951, come vedeva la «crisi dell'idealismo», provocata da varie correnti di pensiero, che egli enumerava: il marxismo, l'esistenzialismo, lo spiritualismo cristiano, il neopositivismo. Empirismo e storicismo, egli li aveva accostati nelle parole prima citate, tratte dall'*Introduzione* ai *Prolegomeni* di Grozio (nella edizione 1961², p. 7) e nuovamente li aveva accostati, parlando dell'opera di Alessandro Levi, quando riteneva utile muovere, sia pur con misura e senso delle sfumature, dalla constatazione delle affinità tra «storicismo idealistico e sociologismo positivisticò» (in questa raccolta, p. 216). In quello stesso scritto su Levi, Fassò avvertiva un'analogia tra due generazioni in crisi, quella di Levi, che usciva dal positivismo, la sua, che usciva dall'idealismo: due generazioni accomunate da «una posizione che conduce ad apprezzare, non già i beati possessori della verità, ma coloro che sono andati faticosamente fabbricandosene una, senza cieche fedeltà a dogmi e senza chiudere gli occhi davanti alla storia in cammino» (*ibidem*, p. 225). Quello scritto su Levi era del 1954, e vedeva, come altri scritti, lo sgretolarsi dell'idealismo per l'irruzione di nuove tendenze di pensiero, più legate all'osservazione diretta dell'esperienza. Rientrano in questo quadro anche le polemiche che Fassò condusse in quegli anni contro le facili riesumazioni del diritto naturale, talora troppo coerenti, e inconsapevoli nella loro professione di un diritto storico, talora troppo incoerenti e disinvolute nella loro combinazione di diritto naturale e storia. Lo storicismo era così diffuso in quegli anni, e senza

effettiva consapevolezza critica, che si ebbero anche coloro che Fassò chiamò i « giusnatural-storici » (p. 521). Lo storicismo di quegli anni, e specialmente all'interno della cultura filosofico-giuridica (una cultura, in quel periodo, assai vivace, in ricambio con altri ambiti filosofici e culturali), fu uno storicismo di origine, più che filosofica, empiristica, o addirittura empirica: fu lo storicismo di chi era cresciuto nell'indagine delle teorie giuridiche sociologiche e istituzionalistiche, e aveva meditato sul diritto e sui modi del suo farsi. Il diritto come « sistema storicamente progrediente », avrebbe detto Savigny; e in modi affini avevano pensato Santi Romano, Gurvitch, Capograssi, per fare soltanto pochissimi ma influenti nomi (per la valutazione dell'influenza di Capograssi, si può qui vedere la recensione di Fassò alla *Interpretazione di Capograssi*, pubblicata da Carnelutti nel 1956). Anche lo storicismo di Fassò si modellò in aspetti affini, pur nella indubbia sua penetrazione filosofica. Ma quello storicismo, se aveva le sue basi in Vico e in Grozio, si approfondì e dispiegò nella visione istituzionalistica del diritto. Tra gli autori di Fassò non è Hegel (né in sé né nelle scuole che a lui si richiamarono), e non sono gli autori del moderno storicismo individualistico, da Dilthey in poi, che tanta influenza avrebbero avuto su Pietro Piovani, pure affine a Fassò per più interessi ed aspetti. Si può dire allora che lo storicismo professato da Fassò fu di impronta giuridica. Ebbe tratti affini allo storicismo post-crociano da molti condiviso in quegli anni; ma non derivava tanto da precise correnti filosofiche, quanto dai giuristi non strettamente positivisti: la scuola storica del diritto in Germania; ma molto di più le correnti istituzionalistiche; e infine la tradizione di *common-law*, da Fassò ammirata come esemplare organizzazione giuridica e politica e presidio del valore liberale della dignità dell'individuo. La storia era, secondo il titolo dell'opera del 1953, esperienza giuridica; e non era questo un pensiero da poco, ma anzi una robusta e meditata posizione storicistica, perché il diritto, come struttura razionalizzatrice e regolatrice della convivenza, mostrava la ragione immanente alla storia, che era anche l'unica ragione accessibile all'uomo. Avverso al razionalismo omnicomprensente — fosse la metafisica metastorica della tradizione o la metafisica della storia come totalità (idealismo, materialismo storico) —, Fassò credette in una razionalità che guida la convivenza, che nasce dall'interazione di individui e di gruppi, che è garanzia di libertà per gli individui. I valori ultimi, invece, non sono accessibili agli uomini per via razionale; la ragione non può che fermarsi a questo mondo terreno, e studiarlo nelle strutture che in esso si formano e variano. Era una visione, se vogliamo parlar filosoficamente, neokantiana, nel senso di tanto neokantismo diffuso nella filosofia del diritto e nelle scienze sociali. Conoscibile razionalmente il mondo dei fenomeni come mondo storico; non-conoscibile, ma soltanto sperimentabile emozionalmente, il mondo del valore. Cadeva la fondazione pratica della morale; restava la inconoscibilità

dei valori ultimi. In questo senso, Radbruch o Max Weber non pensavano diversamente.

Quel che ebbe Fassò, a differenza di questi autori (ma non del neokantismo in genere), fu l'interesse per quel sopramondo che egli affermava non-conoscibile, e che vedeva tradotto, nella forma più pura, nel cristianesimo. È questo l'altro versante della filosofia di Fassò, che si tradusse nel 1956 in *Cristianesimo e società*, opera tra le più alte della nostra cultura recente. È forse interessante notare quel che scriveva Fassò, recensendo nel 1962 il libro di Piovani sul giusnaturalismo. Piovani faceva sua la proposizione «la personalità stessa è l'assoluto», che d'altronde traeva da Kierkegaard, e la svolgeva nel senso di un individualismo visto come unico coerente sbocco dell'etica moderna. Scriveva Fassò: «E qui si potrebbe, naturalmente, discutere a lungo (...); e del resto anche chi, come me, davanti alle affermazioni di una presenza, che non sia totalmente mistica, dell'assoluto nell'individuo, rimanga perplesso, e non veda come un ipersoggettivismo quale quello professato dal Piovani possa sfuggire al relativismo, non può non apprezzarne il profondo significato morale: assai più alto in ogni caso di quello delle etiche oggettivistiche, che, coprendosi della retorica dei valori eterni, conducono all'alienazione dell'uomo, e lo privano di ciò che costituisce la sua umana essenza morale» (p. 1436). Tre affermazioni sono da rilevare in questo passo: a) v'è il rifiuto della «retorica dei valori eterni», giudicata alienante e tale da privare l'uomo della sua essenza morale, che è, evidentemente, collegata alla ricerca e all'irrequietezza; b) l'ipersoggettivismo (ma tanto varrebbe dire soggettivismo) non può sfuggire al relativismo, sentito da Fassò come pericolo; c) Fassò si dichiara «perplesso» «davanti alle affermazioni di una presenza (...) dell'assoluto nell'individuo», ma con l'eccezione che si tratti di una presenza «totalmente mistica». Rifutate un'etica oggettivistica e un'etica soggettivistica, che cosa rimane nella visione morale di Fassò? Rimangono: la razionalità formale del diritto come ragione vivente nella storia e l'esperienza mistica come unica via di accesso all'assoluto. Questi due piani sono privi di relazione; ma essi appaiono tali da produrre queste conseguenze: a) è salvata l'irrequietezza che è condizione della morale; b) è evitato il pericolo del relativismo; c) è consentito l'accesso all'assoluto.

Il mondo dei valori assoluti è accessibile soltanto all'esperienza mistico-religiosa. La carità, intesa in senso teologico, ovvero come virtù teologale, è proprio questa capacità di inserirsi nella vita divina. La simpatia di Fassò va agli spiriti capaci di questa immedesimazione: da San Paolo a Kierkegaard, va a coloro che hanno ben chiara la distinzione tra mondo della terra, della legge, della ragione, e mondo divino, della carità. Quella linea del cristianesimo aveva contrapposto il mondo, regno del peccato e della legge, al regno della carità, dell'immedesimazione in Dio (quel mondo che non conosce diritto). Tra

cristianesimo e società v'era quindi un contrasto ineliminabile, come tra generi diversi e inconciliabili, come tra santità e peccato, come tra l'assolutezza dei valori e il mondo degli uomini comuni. Il libro in cui queste tesi erano argomentate fu quello che sollevò le maggiori polemiche. Sul piano più propriamente filosofico, Luigi Bagolini fu il critico più attento — come Pattaro ricorda (pp. LXV-LXVI) — e sottopose a lucida analisi quella divisione netta tra la realtà e il valore, per affermarne l'insostenibilità: gli appariva inconsequente negare la conoscibilità razionale del valore e allo stesso tempo parlarne. Ma si può dire — prosegue Pattaro — che Fassò «intenzionalmente rinvia tutti i 'Valori' che si pretende siano di questo mondo nel cielo indefinito e indefinibile dell'assoluto» (p. LXVI). Fassò conobbe e trattò il mondo imperfetto e relativo; non dimenticò — era la strada della mistica — il mondo perfetto e assoluto del quale ci hanno dato testimonianza grandi spiriti, e che noi stessi avvertiamo nel nostro desiderio di perfezione. Ma quella divisione così recisamente affermata provocò le polemiche più accese al di fuori del campo propriamente filosofico, e se fu discussa e rispettata da teologi e da uomini di fede e di chiesa (questa raccolta ne reca più tracce: dai giudizi del padre Salvatore Lener fino a quelli espressi nel colloquio di Strasburgo del novembre 1959, dedicato proprio al tema tipico di Fassò: *La révélation chrétienne et le droit*), fu trattata invece con non altrettanta serietà e consapevolezza da giuristi, e da coloro che, professandosi «giuristi cristiani», o «giuristi cattolici», si fondavano proprio sulla tesi opposta a quella sostenuta da Fassò nel suo libro. Erano due tesi teologiche a confronto, dov'era conoscenza dei problemi; ma Fassò aveva buon gioco a spiegare ai suoi interlocutori giuristi che la carità e la giustizia di cui parla il Vangelo riguardano il rapporto con Dio, rispetto al quale tutto il resto vien dato per soprappiù, e non il rapporto con gli uomini, che è soltanto una conseguenza del vivere in Dio. Se carità e mondo sono in un tale contrasto, non si può parlare, senza cadere in contraddizione, di diritto cristiano, di giuristi cristiani, di politica cristiana, di cristianesimo sociale. Ripetutamente Fassò polemizzava con i «giuristi cristiani», innanzi a tutti con Carnelutti; e ricordava che carità non è filantropia, e che la giustizia, nel Vangelo, «sta (...) a indicare una situazione d'ordine esclusivamente religioso, l'elezione, la perfezione, la santità», e non è la virtù sociale pur teorizzata da teologi e filosofi morali cristiani, e che San Tommaso definisce *iustitia metaphorice dicta* (p. 244). Rispondendo nel 1956 a Carnelutti (è lo stesso scritto nel quale deplorava, con parole prima ricordate, che tutti si sentissero autorizzati a parlar di filosofia), Fassò precisava: «Ciò di cui (...) non posso ringraziare l'illustre Maestro è d'aver pensato che a me non garberebbe d'aggiungere al mio titolo di filosofo del diritto l'aggettivo 'cristiano': il che mi fa ritenere che anche a me, anzi soprattutto a me egli si rivolga, quando, nell'intitolare il suo scritto garbatamente parodiando l'intitolazione del

mio, parla di pericoli per i ' filosofi non cristiani '. Non vedo in verità perché quell'aggettivo non dovrebbe garbarmi, né che cosa abbia potuto far sospettare ciò al pur benigno lettore: forse perché ho criticato qualche ' giurista cattolico ' (...) il quale mostrava di non conoscere con troppa esattezza alcuni termini usati nei testi cristiani? » (pp. 285-286). Nel 1960, quei concetti venivano organicamente presentati, dal punto di vista storico e teorico, nello scritto *Giustizia, carità e filantropia*, e furono anche inseriti negli scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo, grande giurista storico e grande spirito religioso, uno degli spiriti più congeniali a Fassò, se non forse il più congeniale. La separazione di cristianesimo e società era pure destinata a scontrarsi con l'opinione dominante nel mondo religioso, e di coloro che, richiamandosi al cristianesimo, intendevano tradurlo nella società. Fassò dissentiva « in maniera totale » dalle idee di Felice Balbo (*Ritorna il supposto cristianesimo sociale*, era il titolo di una nota polemica del 1958), come pure, naturalmente, dalle idee di chi nutrì progetti politici meno radicali. Ribadiva che « il cristianesimo è una religione, e che la religione ha per oggetto Dio e soltanto Dio », e « che la novità, e quindi l'essenziale significato del cristianesimo rispetto alla filosofia ed alla morale greca ed alla morale ebraica sta tutta in questa sua proiezione totale verso Dio, che consuma e supera ogni interesse umano e mondano e perciò anche sociale » (p. 357). Non negava certo un ideale di vita cristiano; negava che il cristianesimo potesse tradursi in dettami politici. Facciamo cristiani noi stessi, diceva; ma guardiamoci dall'«immischiare Dio nei problemi di Cesare » (p. 359). E concludeva quelle pagine ammirando la scelta religiosa di Dossetti, che così commentava: « Questo sì è il vero ideale cristiano; ed è bello vedere che c'è chi, riconosciuto, ha — o riceve — la forza di realizzarlo. I superficiali interpreteranno tutto ciò come una rinuncia, come l'accettazione dolorosa di una sconfitta. Io penso che sia una grande vittoria, la sola vera vittoria cristiana (...) » (p. 362). Questa visione del problema andava risolutamente, e con insofferenza dichiarata, contro la sintesi politico-religiosa di Maritain, che tanto ha influenzato nel nostro tempo il cristianesimo sociale (si vedano in proposito i vari cenni di Fassò, e in particolare quelli a p. 382, a p. 597, a p. 667). E andava contro le soluzioni e conciliazioni dello « spiritualismo cattolico » (del quale spesso si trova menzione in queste pagine), nel quale ultimo Fassò svelava « una grave contraddizione (...) nello sforzo di assumere una posizione che sia ad un tempo religiosa e razionalistica, trascendentistica e storicistica, salvando in pari tempo, e connettendoli e conciliandoli, il valore (trascendente) e la storia, la moralità e la giuridicità, la città di Dio e quella città terrena, che è pur sempre, per chi senta davvero religiosamente, la città del demonio e del peccato: soddisfacendo ecletticamente due istanze pienamente legittime e valide, certo, ma irriducibili fra di loro (...) » (p. 1401; parole del 1954).

Tutto un periodo della vita di Fassò — quello che sopra si è detto il secondo — gravita intorno a questi pensieri; ma è il periodo in ogni senso centrale della vita di Fassò. Quel che valeva per il problema religioso valeva per l'ambito filosofico generale. Di qui anche l'avversione di Fassò alle facili combinazioni di diritto naturale e storia, e ai teorici di un diritto naturale razionalmente deducibile e perciò anche applicabile (si vedano le ripetute e dure critiche a Leo Strauss, e particolarmente lo scritto del 1958 *Diritto naturale e storicismo*, appunto in polemica con questo). L'assoluto non è conoscibile; conoscibile è soltanto il mondo della storia, e ad essa, come a mondo pervaso da strutture e istituzioni che si formano, volge lo sguardo lo studioso del fenomeno giuridico. La storia, aveva scritto Fassò nell'opera del 1953, è esperienza giuridica; e su quella visione egli avrebbe fondato negli anni le sue riflessioni, le sue ricerche storiche, i suoi interventi sui problemi politici e culturali. Di lì nascevano la sua concezione del diritto e la sua concezione della vita associata. La storia del pensiero giuridico occidentale conduceva a una visione razionalistica, che poteva ben dirsi « laica e liberale ». Questi due attributi sono usati da Pattaro (a p. xxxiv), e si può esser d'accordo con quella definizione; naturalmente non dimenticando tutto quel che s'è detto finora sulla complessità e ricchezza del pensiero di Fassò: nel senso, in ogni modo, nel quale se ne potrebbe parlare per Jemolo, ma anche per studiosi prima menzionati, e a lui in quel tempo vicini per affinità di sentire su molti temi, come Bobbio, Piovani, Cotta. In questo senso può dirsi che dopo il 1958 la meditazione di Fassò sia tutta rivolta alla investigazione storiografica e teoretica di quella visione razionalistica, laica e liberale della storia. Il diritto diviene, allora, la ragione conoscibile agli uomini, la ragione che salva la convivenza degli individui. L'assoluto può essere attinto da individui eccezionali o in momenti eccezionali, è un dono concesso e non una strada consentita alla ragione; ma il mondo della storia ha una sua dimensione razionale proprio nel diritto, che assicura istituzioni in grado di garantire gli individui nel loro vivere in comune. Se *Cristianesimo e società* insegna che non si può mescolare Dio a Cesare, le opere successive al 1958, insistendo sull'indagine del mondo storico-giuridico, già avviata nell'opera del 1953, insegnano che neppure si può, né si deve, trasformare Cesare in Dio, e vedere nella storia valori e significati immanenti. Questa etica e questa visione politica si chiariscono e arricchiscono via via nella ricerca di Fassò. Il problema si intreccia con quello del rispetto della legge, e quindi con la valutazione del positivismo giuridico. Già nel 1960, Fassò si domandava, e concludeva senza risposte perentorie: « Dobbiamo insegnare l'obbedienza assoluta alla legge? ». Era il problema del fondamento della convivenza e del fondamento dell'obbligatorietà della legge. Diventava anche il problema se fosse razionalmente deducibile la democrazia. Fassò negava, e con chiarezza in uno scritto

del 1961, che fra diritto naturale e democrazia ci fosse nesso necessario, contraddicendo in tal modo diffuse concezioni. Conveniva invece su di un fondamento morale della forma democratica (che per la cristallina mente di Fassò volle sempre dire forma democratico-liberale) della convivenza. Era un diritto che poteva magari esser detto naturale, ma ricordando la storicità della natura umana: « il diritto naturale sul quale la libertà e la democrazia possono fondarsi non può essere un astratto dogma esterno alla storia dell'uomo: esso non può consistere che nell'idea di giustizia che l'uomo ritrova nella propria coscienza morale, il cui valore è sì certamente assoluto, ma il cui contenuto può essere soltanto quello che lo sviluppo storico di questa coscienza comporta » (p. 576). La limpida relazione su *Stato di diritto e stato di giustizia*, del 1963, rivendicava il valore dello stato liberale di diritto, che non ha fra i suoi scopi — Fassò concludeva con i versi di Hölderlin — di far dello stato il paradiso dell'uomo, col risultato di farne un inferno. Si richiamava all'esperienza costituzionale inglese, che avrebbe ribadita come modello di sviluppo giuridico, civile e politico nella prolusione bolognese dell'anno successivo, *La legge della ragione*. In quell'occasione, contemporanea al libro dallo stesso titolo, Fassò affermava che « non possiamo, oggi, rifiutare il giusnaturalismo, quando il giusnaturalismo si propone come appello alla legge della ragione » (p. 747). Era un modo di affermare, più che un diritto naturale, il diritto di giudicare le circostanze storiche al lume della ragione; al modo seguito dai giuristi inglesi di *common law*. Le leggi, il diritto positivo, avevano il loro valore, e si doveva loro obbedienza, ma la ragione giuridica non si limita a sistemare i loro dettami, in un modo che sarebbe anch'esso astratto, pur se in modo opposto a quello tenuto dal giusnaturalismo meta-storico (« ma se continuiamo a rifiutare » — obiettava Fassò a Scarpelli nel 1967 — « come abbiamo sempre rifiutato, l'idea di un diritto naturale extrastorico, immutabile ed eterno, dobbiamo per questo abbracciare il culto di un diritto positivo altrettanto extrastorico e astratto? »: p. 789). Stava avvenendo in Fassò un passaggio dal rifiuto dell'espressione « diritto naturale », ove non fosse coerentemente inserita in una metafisica soprastorica, ad un'accettazione della medesima espressione in un senso più lato, come diritto di una natura dell'uomo che è ragione operante nella storia. In questo senso si poteva anche affermare un diritto naturale, che giudicasse razionalmente, in modo storico, fatti, istituzioni, leggi, ma senza sistemazioni assolute. Era il sistema pragmatico, empirico, storico, anche antiilluministico, seguito dalla civiltà giuridica anglosassone, la quale, non a caso, era anche quella che aveva dato il più duraturo esempio di stato democratico-liberale. Su questa base, scientifica e politico-morale, si sarebbe espresso Fassò negli ultimi anni della sua vita, durante i sussulti del 1968 e degli anni seguenti, durante quegli avvenimenti e quelle teorizzazioni che tanto avrebbero influito sulla

nostra ultima storia, e che da lui furono giudicati senza le incertezze, le ambiguità, i silenzi, le fragili adesioni, di cui molti si resero responsabili.

In verità, tutta la formazione culturale, oltreché l'intransigenza morale, garantiva Fassò di fronte alla crisi di quegli anni. Era stato sempre convinto che il diritto è il momento razionalizzatore nella storia, e che è esso stesso fenomeno storico. Il riferimento all'esperienza anglosassone gli permetteva di criticare con misura il positivismo giuridico legalistico (si veda *Il positivismo giuridico « contestato »*, del 1969); ma lo faceva anche accorto, sul piano politico, del valore irrinunciabile dello stato democratico-liberale, coi suoi valori di tutela della libertà individuale attraverso metri comuni a tutti gli individui e attraverso misure inevitabilmente repressive. Contro la riduzione del diritto a politica, egli non cedette alle nuove idee che si diffondevano tra giuristi e magistrati, e che pretendevano di richiamarsi a una « democrazia sostanziale » (p. 924); seppe subito additare le fonti teoriche di quelle idee, e le rintracciò in Carl Schmitt, nelle « parole, certo, di un insigne giurista; il giurista più insigne del Terzo Reich » (p. 925). Poté parlare, per quelle correnti, di « nazismo giuridico », e dovendo scegliere tra *positivismo* e *nazismo giuridico* (pp. 921-932), egli poté richiamarsi tranquillamente ai suoi autori, e a quella « ragione artificiale (...) di cui aveva parlato fin dal Seicento Edward Coke » (p. 931). Si trattava, come egli intitolava un saggio nel 1972, di vedere in modo razionale e insieme storico il rapporto tra giudice e legge (si veda *Il giudice e l'adeguamento del diritto alla realtà storico-sociale*, pp. 987-1050, ampia indagine teorica e storica del problema). Vedeva i pericoli insiti nel rifiuto del principio di legalità; rifiutava, nel 1971, che si potesse parlare del diritto di resistenza nella società democratico-liberale, e vedeva nella « contestazione » di quegli anni non il riferimento a una ragione diversa per stabilire un ordine più giusto, ma la negazione di qualsiasi ordine, di qualsiasi istituzione repressiva, della stessa ragione, in nome di un atteggiamento che definiva « anarchico » e « religioso » (pp. 1055-1056); ripeteva che diritto è necessariamente repressione, e che si trattava soltanto di fare in modo che quella repressione fosse frutto della ragione (si veda, del 1973, *Società, diritto e repressione*, pp. 1067-1087). Da questi stessi principi e preoccupazioni era ispirato l'ampio saggio postumo già menzionato su *La scienza e la filosofia del diritto*, viste nel loro sviluppo storico. Questa indagine, come d'altronde tutta la *Storia della filosofia del diritto*, ribadiva la visione del diritto come Fassò era venuto maturandola negli anni della sua coerente meditazione. In queste occasioni, di fronte ai problemi più gravi dei tempi, Fassò poteva richiamarsi a quanto aveva pensato, sul rapporto fra cristianesimo e storia, nel suo periodo teoretico. « Nella società — che non è società, e neppure comunità, ma *comunione* — dei santi, come si è liberi dal diritto, così lo si è dalla ragione (...). Siccome invece

purtroppo non siamo guidati dallo Spirito, siamo, come ci ricordava San Paolo, sotto la legge; e l'unica cosa che possiam fare per non sentirne troppo la 'repressione' è cercare che essa sia conforme alla ragione (...)» (pp. 1086-1087). Ma sarebbe riduttivo vedere l'ultimo periodo della riflessione di Fassò nella luce di queste polemiche contro idee effimere; anche se si doveva ricordarle per rendere onore alla coerenza e alla rettitudine dello studioso. In realtà, alla base di quelle polemiche era la meditazione di tutta una vita, nella quale era sempre stato operante l'amore per la distinzione: distinzione tra Dio e Cesare, tra esperienza religiosa ed esperienza giuridica, tra assoluto e storia.

GIULIANO MARINI

Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte herausgegeben von Helmut COING, III Band, das 19. Jahrhundert, 2 Teilbände, München, 1982, pp. XXVI+XXVIII-2838.

La grande opera di questo *Handbuch* prosegue: né si può certo dire che il passo ne sia lento o stracco: è di tal mole l'impresa e a tante mani scritta, che non si sarebbe potuta pretendere una maggior prestezza (coniugata, si capisce, col rigore metodico e la completezza minuziosa che qui si ritrovano e di cui nessuno saprebbe far di meno). Del disegno generale dell'opera e dei suoi pregi d'insieme è inutile discorrere ancora: tutti li conoscono, ed anche noi abbiamo avuto modo di lodarli quanto meritano (*Q.F.*, 3/4, 692-707 e 7, 474-479).

Questi due tomi di cui ora si parla, contigui tra loro nel piano generale dell'opera, sono il primo e il secondo del terzo volume, che nel suo insieme è dedicato al XIX secolo e sarà alla fine di ben sette tomi (il terzo parlerà delle legislazioni speciali di diritto privato, il quarto della scienza giuridica, il quinto della prassi giudiziaria e dei processi d'uniformazione legislativa, il sesto dei paesi nord-europei, ed il settimo — infine — di quelli d'Europa sud-orientale).

Il disegno è, come quello degli altri volumi già pubblicati, nitidissimo. Il primo tomo s'inaugura con una parte introduttiva divisa in due sezioni, una (del Coing) dedicata ad illustrare i «lineamenti generali della legislazione di diritto privato nell'Ottocento» (pp. 3-13) e l'altra del Grimm dove si descrivono «i fondamenti costituzionali della legislazione di diritto privato» (pp. 7-17). Si apre poi con, la seconda parte, l'esposizione analitica, nazione per nazione, dei dati relativi a codificazione e legislazione di diritto privato 'generale': dell'Italia ha scritto il Ranieri (pp. 177-396), lo Scholz della Spagna (pp. 397-686) e del Portogallo (pp. 687-861), della Francia (pp. 863-1068), del Belgio, (pp. 1069-1165), del Lussemburgo (pp. 1167-1189) e de' Paesi Bassi