

QUADERNI FIORENTINI
per la storia del pensiero giuridico moderno

52
(2023)

Il diritto come forma dell'esperienza

Per Paolo Grossi

TOMO I

 **GIUFFRÈ**
GIUFFRÈ FRANCIS LEFEBVRE

PAOLO CAPPELLINI

GLI 'ULTIMI', FELICE BALBO E LA FINE DELLA MODERNITÀ.
IPOTESI SU PAOLO GROSSI

1 Tre 'stadi'? — 2. Gli Ultimi: il rovelto ardente. — 3. Ermeneutica dell'esperienza e un Medioevo senza miti. — 4. Fine dell'epoca moderna: quale posmoderno?

1. *Tre 'stadi'?*

Nel tentare di delineare la parabola scientifica e umana — ch , come cercheremo di mostrare, queste due dimensioni sono quasi indissolubilmente legate — di Paolo Grossi, la prima ipotesi che si affaccia alla mente   quella che potrebbe far leva sul riferimento a 'tre' (*forse* diversi) Grossi: il Grossi (storico) 'medievista', il Grossi (storico del) 'moderno', il Grossi infine (storico del) 'post-moderno'.

La scansione parrebbe essere congruente con il susseguirsi dei suoi interessi di ricerca; un 'giovane' Grossi che, dalla laurea in giurisprudenza fino ai primi anni '70 del secolo scorso si occupa, in conformit  ai canoni disciplinari allora dominanti — non si dimentichi l'intitolazione del settore disciplinare ad una Storia del diritto italiano in tal senso intesa —, quasi esclusivamente all'esplorazione di quel 'tempo storico'; un Grossi poi che, almeno a far data dal 1972, ovvero dalla fondazione della rivista *Quaderni Fiorentini*, individua nel 'moderno' e nel suo 'pensiero giuridico' il banco di prova di un rinnovato dialogo non, lo si noti, calassianamente degli storici del diritto 'con' i giuristi positivi, ma 'tra' giuristi, che tali ai suoi occhi sono entrambi ⁽¹⁾; uno stadio che dura fin verso la fine

⁽¹⁾ Come ricordava il compianto primo allievo Mario Sbriccoli, nella fase germinale di fondazione dei *Quaderni fiorentini*, in una lettera da Macerata del 18 agosto del 1971, riportata in Paolo CAPPELLINI, *I segni dei tempi*, prefazione a Paolo GROSSI, *Trent'anni di pagine introduttive*, Milano, Giuffr , 2009, pp. XIX-XX.

degli anni '80, quando, a partire dal saggio significativamente intitolato *Epicidio per l'assolutismo giuridico* ⁽²⁾, si inizia a cogliere, nel Novecento, e in particolare a cavallo degli eventi tragici delle due guerre mondiali, la fine dell'epoca moderna e l'avviarsi del percorso designato, con grafia volutamente tipica, 'posmoderno'.

Si potrebbe, dunque, cogliere una doppia congruenza cronologica; quella del progressivo svilupparsi soggettivo dell'autore — anche per età anagrafiche, un giovane Grossi, un Grossi maturo, un 'ultimo' Grossi, che trova un 'banco di prova' nel lavoro giuridico 'positivo' di giudice costituzionale — verso nuovi itinerari di ricerca, scanditi da una progressione cronologica che dal medioevo, per il tramite del moderno, conduce ai giorni nostri.

Una doppia congruenza cronologica che, col suo ascendere lineare, sembrerebbe confermare una fedeltà — del resto più volte riaffermata — non solo alla intrinseca, e perciò ineliminabile, storicità del diritto, ma anche ad una sua lettura storicistica, sia pure lucidamente aggiornata.

Eppure, questa prima ipotesi va incontro, già da subito, ad alcuni interrogativi, che facilmente si trasformano in perplessità: siamo di fronte a tre Grossi 'diversi'? O non piuttosto ad un Grossi che, in tre stadi sia pur tra loro segnati da esigenze diverse, frutto anche della feconda interazione col mutare dei tempi, tiene fede a certe costanti del suo mondo interiore e delle convinzioni maturate nella sua fase di formazione?

Ed inoltre: si tratta di tre dimensioni temporali omogenee e considerate nel loro progressivo svolgersi le une dalle altre, o la prospettiva è diversa e più complessa?

Ora, grazie ad un illuminante saggio di Luca Mannori, che si pubblica in questo stesso volume ⁽³⁾, possiamo appieno comprendere come in realtà i regimi temporali che presiedono alla scansione cronologicamente tripartita sono in realtà diversi ed in certa misura

⁽²⁾ Paolo GROSSI, *Epicidio per l'assolutismo giuridico (dietro gli Atti di un convegno milanese e alla ricerca dei segni)*, originariamente in « Quaderni fiorentini », 17 (1988), pp. 517-532 e ora in Id., *Assolutismo giuridico e diritto privato*, Milano, Giuffrè, 1998, pp. 13-31.

⁽³⁾ Ma il tema 'tempo e diritto' innerva tutto il percorso di Grossi e meriterebbe di essere ancora ripreso.

disomogenei. Il medioevo si presenta infatti come 'blocco' e non viene concepito come 'radice' del moderno, ma, ben diversamente, come incarnazione del « mistero della storia sottolineato da Marrou », ovvero ciò che « diventa nella mia traduzione, il mistero delle tipicità delle diverse esperienze giuridiche, la loro continuità discontinua » (4).

Il Medioevo di Grossi — sia il proto medioevo sia il tardo, come, progressivamente allontanandosi da dizioni in precedenza usate (alto e basso, rinascimento giuridico etc.) facilmente equivocabili, lo circoscrive nell'opera di sintesi del 1995 (5) — è insomma un tempo lungo, ma profondamente unitario, che merita la qualifica di « sostanziale compattezza » (6), ma del quale già il Trecento, per non parlare del Quattrocento, fanno parte in modo assai dubbio. In essi, infatti, si cominciano a sviluppare quelle « cellule tumorali » che prima o poi causeranno la sua morte, inaugurando il lungo percorso — segnato comunque da persistenze del mondo precedente che non vuol morire; e, infatti, « la ricerca di un nuovo ordine giuridico durerà secoli » (7) — che porta infine alla 'perfezione' del moderno; un medioevo come 'blocco' unitario, al di là delle sue articolazioni, la modernità invece come 'percorso': due temporalità *interne* diverse dovute alle visioni originanti, cosmologica e 'circolare', l'una, lineare l'altra, dominata com'è da un'idea di progresso 'interminabile' (8).

2. *Gli Ultimi: il rovetto ardente.*

Per cercare di comprendere meglio le ragioni che determinano questo diverso regime di temporalità e il rapporto che intercorre tra di esse — non mera successione cronologica — varrà allora la pena

(4) Paolo GROSSI, *Uno storico del diritto alla ricerca di sé stesso*, Bologna, il Mulino, 2008, p. 42.

(5) Paolo GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

(6) Ivi, p. 27. Cfr. Mario ASCHERI, *Un ordine giuridico medievale per la realtà odierna*. In margine a Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, in « Rivista trimestrale di diritto e procedura civile », L (1996), 3, pp. 966-973, p. 265; saggio su cui torneremo.

(7) Paolo GROSSI, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

(8) Cfr. Reinhart KOSELLECK, Cristian MEIER, *Progresso. I concetti della politica*, Venezia, Marsilio, 1995.

di interrogarci sul complesso articolarsi delle cifre interpretative utilizzate da Grossi e — sempre ricordando la sua insistenza nel definirsi, con una umile fierezza, appunto come « di origini contadine »⁽⁹⁾ — sul loro radicamento spirituale e concettuale che, a nostro avviso, e ancora per usare di una espressione a lui cara, « pesca nel profondo », giungendo sino agli anni di formazione.

Paolo Grossi, consapevole della peculiarità del suo itinerario di pensiero, produttivo di un sapere volto ad incidere sulla prassi e quindi a farsi istituzione⁽¹⁰⁾, ha, com'è noto, in dialogo con molti colleghi, più volte ripercorso a ritroso quei sentieri⁽¹¹⁾. Talora il ricordo è svolto distesamente e i 'debiti' intellettuali sono analizzati in profondità e basti qui ricordare, tra i molti, i riferimenti a Pietro Agostino D'Avack, a Enrico Finzi⁽¹²⁾, a Francesco Calasso, a Emilio Betti⁽¹³⁾, a Giuseppe Capograssi⁽¹⁴⁾, a Santi Romano; letture che

⁽⁹⁾ Mi permetto di rinviare a Paolo CAPPELLINI, *Paolo Grossi, il Maestro*, in *I Georgofili. Atti della Accademia dei Georgofili*, Anno 2022, Serie VIII — vol. 19 (198° dall'inizio), Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2023, *Giornata di studio: Storia e Diritto nell'esperienza dell'Accademia. Ricordo di Paolo Grossi ai Georgofili*, pp. 432-451.

⁽¹⁰⁾ Sul punto cfr. Pietro COSTA, *Paolo Grossi: il sapere come istituzione*, in *Pluralismo giuridico. Itinerari contemporanei*. Firenze, 20-21 Ottobre 2022, a cura di Paolo Cappellini e Giovanni Cazzetta, Milano, Giuffrè, 2023, pp. 303-312.

⁽¹¹⁾ Si vedano, senza pretesa di esaustività, Massimo MECCARELLI, Stefano SOLIMANO, *A colloquio con Paolo Grossi, Beitrag von 20. März 2007*, consultabile in <https://forhistiur.net/2007-03-meccarelli-solimano/>; *Incontro con Paolo Grossi*, a cura di Ilario Belloni e Eugenio Ripepe, Pisa, Pisa University Press, 2007; GROSSI, *Uno storico del diritto alla ricerca di sé stesso*, cit.; ID., *Il diritto in una società che cambia. A colloquio con Orlando Roselli*, Bologna, il Mulino, 2018; Marina TIMOTEO, *Grammatiche del diritto. In dialogo con Paolo Grossi*, Bologna, il Mulino, 2020.

⁽¹²⁾ GROSSI, *Uno storico del diritto alla ricerca di sé stesso*, cit., p. 25 e ss. Al contributo di Finzi Grossi aveva già dedicato partecipi pagine in ID., *Stile fiorentino. Gli studi giuridici nella Firenze italiana 1859-1950*, Giuffrè, Milano, 1986, p. 169 e ss. e, a riprova dell'importanza per lui della visione antiformalistica di un giurista, che si era abbeverato, nella Firenze dei primi del '900, alle fonti del pragmatismo di Vailati e di Calderoni, immergendosi « nell'officina delle cose », provvide poi a curarne una raccolta di scritti; cfr. Enrico FINZI, *"L'officina delle cose". Scritti minori*, a cura di Paolo Grossi, Milano, Giuffrè, 2013. Una edizione sulla quale, nella fase di gestazione, avemmo un colloquio che ricordo ancora con nostalgia.

⁽¹³⁾ GROSSI, *Uno storico del diritto alla ricerca di sé stesso*, cit., p. 37 e ss. Sull'importanza del quale ci soffermeremo tra poco.

⁽¹⁴⁾ Cfr. Paolo CAPPELLINI, *Il diritto come esperienza. Ricordando Paolo Grossi*, in « Rivista italiana per le scienze giuridiche », n. s. XIII (2022), pp. 47-68.

poi culmineranno nei due densi volumi dal titolo programmatico di *Nobiltà del Diritto* ⁽¹⁵⁾.

Ma altre volte, invece, si tratta di accenni, di indizi sparsi, di suggestioni, di tracce che attendono di essere collocate in un contesto talora non agevole da ricostruire in tutte le sue sfumature.

È questo è certo il caso, a quanto ci consta esplicitato solo in un dialogo con Guido Alpa, del ricordo dei suoi anni di formazione con riferimento in particolare alla cultura cattolica, fiorentina e non solo, in risposta alla domanda d'esordio su « quali vicende politiche e sociali, esperienze culturali, fiorentine e nazionali », avessero segnato direttamente la sua formazione ⁽¹⁶⁾.

È vero che anche in precedenza Paolo Grossi aveva parlato di una « enorme fortuna » di un incontro al ginnasio con « una singolare insegnante di francese [...] si chiamava Valeria Marcolini e apparteneva ad una nobile famiglia di Fano », la quale lo aveva precocemente messo in contatto con la migliore cultura francese (Cartesio e Pascal, i grandi moralisti del '600, La Rochefoucauld, le lettere di Madame de Sévigné, i grandi memorialisti, Saint-Simon e il Cardinale di Retz); ma ecco che quell'insegnante di francese « fece qualcosa di più, iniziandomi ad un classico della filosofia, oggi certamente non più alla moda ma di cui io lessi, sua pure con parecchie difficoltà, un grosso volume: era *L'action* di Maurice Blondel ». La traccia che ne rimase fu profonda (« l'azione umana in continuo superamento; l'uomo impegnato a superare sé stesso in un itinerario di crescita interiore ») ⁽¹⁷⁾. E, aggiungeremmo noi, lo aiutò a cogliere precocemente un importante tassello di quello che diverrà poi, via Capograssi, uno strumento ermeneutico decisivo, l'esperienza giuridica, della sua cassetta degli attrezzi di storico.

Ma poi altri incontri; avendo mantenuto, anche dopo il gin-

⁽¹⁵⁾ Paolo GROSSI, *Nobiltà del diritto. Profili di giuristi*, Milano, Giuffrè, 2008 e ID., *Nobiltà del diritto. Profili di giuristi II*, Milano, Giuffrè, 2014.

⁽¹⁶⁾ *Dialogo con Paolo Grossi*, in Paolo Grossi, a cura di Guido Alpa, *Maestri del diritto*, Serie diretta da Paolo Cappellini e Giuseppe Conte, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 241 e ss.

⁽¹⁷⁾ *Incontro con Paolo Grossi*, cit., p. 21 e p. 39. Per un Blondel come via 'laica' al tomismo (per es. in Bonaiuti) cfr. Pietro PRINI, *Il modernismo italiano: Ernesto Bonaiuti e la riforma incompiuta della filosofia cristiana*, par. 3: *Tra Aristotele e Blondel*, in ID., *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 23-24.

nasio, il rapporto con l'insegnante, fu lei a segnalargli *La connaissance historique* (1954) di Henry-Irénée Marrou, libro decisivo nel 'recupero per la storia' come 'mistero' e, agostinianamente, ricerca⁽¹⁸⁾. Un altro autore 'cattolico', di quel cristianesimo 'alla francese' che ebbe larga parte nel rinnovamento post-bellico: e che Grossi simbolicamente ci donava all'inizio del nostro percorso di ricerca. Ma ancora Maritain, Gilson, Mounier⁽¹⁹⁾.

E tuttavia la risposta alla domanda di Alpa, introduce elementi di novità e una maggior complessità. Partendo dalla descrizione della durezza della vita durante la guerra, specie « dopo la caduta del regime fascista e l'insensato voltafaccia sabaudobadogliano », anni però di una Firenze in cui predominava la speranza e con essa « una voglia indomita di ricostruire (meglio: di costruire) », e la curiosità per le proposte 'parigine', in particolare « Gabriel Marcel e la rivisitazione cristiana dell'esistenzialismo ».

Ma il momento importante è tutto fiorentino. Grossi richiama quel periodo di riflessione culturale e religiosa con l'immagine del 'rovetto ardente' (« Una puntualizzazione rilevante va fatta: la Firenze religiosa viveva allora una avventura singolare e feconda, e il rovetto ardente — per riprendere la bella e nota espressione di Jemolo mutuata dal 'Libro dell'Esodo' — vi bruciava ancora con fiamma viva »), che all'epoca poteva probabilmente essere intesa appieno, ma che oggi va 'decifrata' meglio. Erano allora le figure del Cardinale Elia dalla Costa, con la sua coraggiosa ripulsa della visita di Hitler a Firenze, l'incontro 'provvidenziale' con il suo insegnante liceale don Bensi, che gli fece conoscere Don Lorenzo Milani, l'autore di *Esperienze pastorali*, poi da Grossi « ammirato ed amato » e Giorgio La Pira⁽²⁰⁾.

Tuttavia, i luoghi propri, per l'esperienza personale di Grossi, dell'ardere di quel rovetto, si precisano subito appresso:

(18) GROSSI, *Uno storico del diritto alla ricerca di sé stesso*, cit., pp. 33-35.

(19) Che in quegli anni, significativamente, veniva fatto conoscere dalle Edizioni di Comunità, nell'ambito dell'ambizioso progetto di rinnovamento politico e tecnico di Adriano Olivetti; cfr. Emmanuel MOUNIER, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Milano, Edizioni di Comunità, 1955.

(20) *Dialogo con Paolo Grossi*, cit., p. 242.

Un contributo non secondario mi venne anche, in quegli anni germinativi, dalla mia assidua frequentazione di un Circolo culturale di ispirazione cattolica (ma aperto ad un sostanziale pluralismo), 'Il Chiostro Nuovo', al quale era iscritto mio padre. Quel Circolo, che trovava il proprio nutrimento nel terreno fertile della visione pastorale dallacostiana, fungeva da palestra per alcune vivaci avanguardie cattoliche. Li ebbi il piacere di ascoltare Gabriel Marcel e di parlare ampiamente con questo amabilissimo vegliardo, di ascoltare per la prima volta — assolutamente conquistato — Dossetti e Lazzati di entrare in contatto con la fucina di idee e di proposte rappresentata a Firenze dalla rivista 'L'Ultima', una rivista oggi completamente dimenticata, ma che ebbe — nella sua non breve vita dal 1946 al 1962 — il merito non secondario di avviare il tentativo di fornire uno spessore culturale alle avanguardie cattoliche fiorentine; restai sorpreso e affascinato da un ciclo di conferenze affidato dal Circolo agli 'ultimi', e ricordo la dialettica accesa dalle discussioni seguite alle conferenze di Adolfo Oxilia (il direttore della rivista), di Mario Gozzini, il futuro parlamentare della sinistra indipendente, nonché di altri collaboratori ordinari. Veramente, in quegli anni, il rovetto ardente bruciava senza sosta nella cultura cattolica fiorentina ⁽²¹⁾.

Prima di dedicarci, sulla base delle tracce raccolte, ed anche di qualche ricordo personale, a svolgere alcune riflessioni sul nucleo 'germinativo, che quelle esperienze delle avanguardie cattoliche potevano aver radicato nel suo orizzonte culturale, dobbiamo però dedicare qualche parola all'immagine del rovetto ardente e al suo 'senso'. L'immagine del rovetto ardente era di Jemolo, che la applicava al fuoco acceso dalla Resistenza, nella speranza che si mantenesse vivo anche nella costruzione postbellica di una Repubblica (e di una Chiesa) rinnovate, per assicurare un vero « sviluppo umano », secondo una espressione di Felice Balbo, altro autore che incontreremo.

Un rinnovamento che, per una breve stagione parve possibile, e trovare uno dei punti di riferimento proprio nell'antico studente di Arturo Carlo Jemolo, ovvero il Giuseppe Dossetti appena incontrato nella pagina di Grossi; il quale, significativamente, dopo l'esperienza in Corte costituzionale, nel 2018, vorrà dedicare proprio a lui il

⁽²¹⁾ Ivi, pp. 242-243. *I corsivi delle frasi sul « rovetto ardente » sono nostri.*

saggio *Una Costituzione da vivere*: « A Giuseppe Dossetti, giurista illuminato, costituente lungimirante, ricordandolo con affetto » (22).

Dossetti, antico studente di Jemolo che nel 1972, a testimonianza del clima di quegli anni si domandava cosa sarebbe potuto accadere « se la Santa Sede avesse scelto Dossetti come arcivescovo di Bologna, e con lui don Milani come vescovo ausiliare in una grande città di immigrazione e, prima di loro, Ernesto Bonaiuti come responsabile di una importante parrocchia romana » (23).

In una parola, nella fase in cui predominava « la speranza, una voglia indomita di ricostruire (meglio: di costruire) », si trattava di rifuggire alla tentazione, insita nella considerazione dei fascismi e dei totalitarismi quali ‘parentesi’, di una semplice restaurazione conservativa:

E ancora, con riferimento a Jemolo, ci si può domandare se nella sua profonda antipatia per Alcide De Gasperi (che definì lo ‘*spegnitore del rovetto ardente*’ *acceso dalla Resistenza*) fosse estraneo un certo, anche inconsapevole, risentimento per le vicende, non proprio ‘impide’, che portarono Dossetti ad abbandonare prima la vice-segreteria della DC, poi la vita politica [...] A ragione, quindi, Miccoli ha sottolineato la ‘raggiunta persuasione’ nel Dossetti degli anni Cinquanta che ‘una profonda revisione dei modi e dei termini della presenza cristiana nella società [...] fosse preliminare e necessaria, per i cattolici, ad ogni impegno che non volesse limitarsi alla difesa dell’ordine costituito’ (24).

Conquistato, per così dire, a grandi linee, lo sfondo storico-politico atto a consentirci di comprendere quei fermenti innovatori

(22) Paolo GROSSI, *Una Costituzione da vivere*, Bologna, Marietti 1820, 2018.

(23) Francesco MARGIOTTA BROGLIO, *Dossetti canonista*, in Giuseppe DOSSETTI, “*Grandezza e Miseria*” *del Diritto della Chiesa*, Bologna, il Mulino, 1996, p. 11.

(24) Ivi, pp. 11-13. Sul punto della « avversione per la figura di De Gasperi, giudicato il grande ‘spegnitore’ del ‘rovetto ardente’ — così come definiva gli anni 1944-1947, poi seguiti dalla ‘delusione per il momento costituente della Repubblica’ — e il responsabile politico degli irrigidimenti e delle chiusure ideologiche dell’Italia del secondo dopoguerra », Arturo Carlo JEMOLO, *Le delusioni*, in ID., *Anni di prova*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 1969, pp. 181-196, in particolare pp. 182 e 193; cfr. Carlo FANTAPPIÈ, *Arturo Carlo Jemolo. Riforma religiosa e laicità dello Stato*, Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 124-125.

delle avanguardie cattoliche fiorentine, cerchiamo ora di individuare quelle suggestioni che « Gli Ultimi » possono aver apportato al nucleo germinativo del pensiero di Grossi.

Singolarissima rivista, invero, *L'Ultima. Rivista di poesia e metasofia* (gennaio 1946-1963), nata da un sodalizio di giovani studenti e intellettuali che gravitavano attorno allo scrittore, poeta e drammaturgo Ferdinando Tirinnanzi (Firenze 1878-1940) ⁽²⁵⁾, insegnante all'Istituto tecnico Galilei, e che vide originariamente raccolte fin dagli anni Trenta figure quali quelle di Adolfo Oxilia, allievo di Giorgio Pasquali, e poi direttore della rivista fino all'anno della sua chiusura, Giovanni Papini, Domenico Giuliotti, l'architetto Mario Pellegrini e i giovanissimi Mario Gozzini e Bruno Nardini:

[...] nacquero, al tempo della 'liberazione', gli ULTIMI; dagli Ultimi, L'ULTIMA. *Ultima* perciò [...] esprime la necessità del procedere, quando tutto precipita, 'oltre' ogni sfacelo; del riconciliarsi, oltre ogni barriera, di ogni contrasto e di ogni odio, quanto più questo divampa; del rinascere, quando tutto muore, oltre la stessa morte. Oltre, 'ultra': perché tale è l'étimo di 'ultimo', e dunque il suo seme, la sua vera essenza: [...] *Ultima*, insomma, è parola di estensione massima, e intensissima di misteriosi sensi: anzi racchiude in sé il senso dei sensi, il senso primo dell'impulso vitale: *ultra* ⁽²⁶⁾.

Una rivista quindi che, finita la guerra e con l'appoggio di Papini, che aveva scritto la 'regola', 'l'Ordine degli Ultimi' ⁽²⁷⁾,

⁽²⁵⁾ Su Ferdinando Tirinnanzi, sul moto religioso « quasi tendente alla creazione di un ordine laico [...] allergico, se non addirittura lontano, a ogni forma di disciplina ecclesiale » e quindi sul fatto che la rivista proprio per questa sua natura fu preservata « dalle radicalizzazioni religiose e politiche che caratterizzarono il secondo dopoguerra in Italia », vedi Giovanni PALLANTI, *"L'Ultima". Scrittori, artisti e teologi tra cattocomunismo e fascismo*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2016, p. 11 e ss.

⁽²⁶⁾ GLI ULTIMI, *Ultima*, in « L'Ultima », Firenze Anno Terzo 25 dicembre 1948, 36, pp. 2-5.

⁽²⁷⁾ GLI ULTIMI, *Di un Ordine degli Ultimi*, in « L'Ultima », Firenze Anno Terzo 25 ottobre 1948, 34, pp. 1-6, testo nel quale, varrà ricordarlo, si riafferma la 'laicità' dell'ordine medesimo. Cfr. anche Giambattista SCIRE, *La democrazia alla prova. Cattolici e laici nell'Italia repubblicana degli anni Cinquanta e Sessanta*, Roma, Carocci editore, 2005, *Parte prima, I. La rivista "L'Ultima" tra spiritualismo mistico e conservazione*, p. 11 e ss.

individuava appunto la categoria degli ‘ultimi’, « da cogliere nella sua accezione escatologica e non in quella sociologica », con l’obiettivo duplice « di compenetrare le loro esistenze nei valori ultimi, conoscibili attraverso la rivelazione cristiana, ma discernibili anche nelle autentiche manifestazioni dell’arte e di operare in direzione della trasmutazione cristiana dell’uomo interiore e della sua definitiva redenzione connessa alla trasfigurazione del creato e alla reintegrazione di tutti gli esseri in Dio » (28).

Il respiro mistico religioso ed il legame istituito tra arte poesia e religiosità (29), in particolare per la presenza di figure come Adolfo Oxilia e del filosofo tradizionalista — collaboratore di Adriano Olivetti e poi sostenitore di una prospettiva metapolitica —, nonché poeta e scrittore Silvano Panunzio, figlio del più celebre teorico del sindacalismo rivoluzionario e corporativista Sergio Panunzio (30), certamente rappresentarono una atmosfera ricca di suggestioni per il Paolo Grossi ‘intuizionista’ e fautore del ruolo della ‘fantasia nel diritto’ (31).

Equivocherebbe tuttavia chi, fermandosi a questo determinato aspetto della proposta culturale ‘ecumenica’ della rivista, non ne cogliesse le implicazioni e le indicazioni più concrete che, pur con modalità peculiari — non identiche, per capirsi, con il discorso che

(28) Giancarlo BIANCHI, *Memorie per Adolfo Oxilia. Da L’Ultima a La Camerata dei Poeti*, Corymbos Saggi, Firenze, Edizioni Polistampa, 2011.

(29) Si cfr. almeno l’innovativo numero « L’Ultima », 1953, 70-71, *Nel VII centenario di Santa Chiara*, con interventi di Adolfo Oxilia, Carlo Betocchi, Silvano Pannunzio, Nazareno Fabretti, Gian Paolo Meucci, e i saggi di Ernesto BALDUCCI, *I credenti di fronte agli increduli*, di Divo BARSOTTI, *La profezia di Caifa*, e di Adriana ZARRI, *Dinamica del tempo e dell’eterno*, in « L’Ultima », 1953, 72, rispettivamente pp. 462-473, pp. 474-481 e pp. 499-510.

(30) Sulla figura di Silvano Panunzio (1918-2010), uno degli anticipatori del ‘dialogo’ tra Islam e Cristianesimo (cfr. ad es. ID., *Cristianità ed Europa*, in « L’Ultima », Annata IX, 1956, 80, pp. 180-185) vedi PALLANTI, “L’Ultima”, cit., p. 72 e ss.

(31) GLI ULTIMI, *Intuito e ragione*, in « L’Ultima », Firenze Anno Terzo 25 aprile 1948, 28, pp. 1-7. Del resto, come scriveva Gozzini, « il carattere poetico proprio della vita cristiana come ‘esperienza del mistero’ si afferma potentemente nella liturgia [...] Poesia è ancora immagine, anticipazione, annunzio, profezia: liturgia è già, in qualche modo, compimento presenza attuale di Dio » (cit. in PALLANTI, “L’Ultima”, cit., p. 63). Paolo GROSSI, *La Fantasia nel Diritto*, in « Quaderni fiorentini », 15 (1986), pp. 589-592.

sviluppara la coeva rivista dossettiana *Cronache sociali* ⁽³²⁾ — intendevano anch'esse muoversi verso « una profonda revisione dei modi e dei termini della presenza cristiana nella società », che doveva essere preliminare « ad un impegno che non volesse limitarsi alla difesa dell'ordine costituito »; una posizione, comunque, anche nelle inconcludenze ed oscillazioni, sempre caratterizzata dal « rifiuto di uno specifico partito cristiano e di ogni forma di clericalismo » ⁽³³⁾.

L'apertura dei diversi e spesso confliggenti punti di partenza — di stampo più 'conservatore' o più 'progressista' (come sarà testimoniato dai diversi cammini che gli Ultimi prenderanno una volta conclusa l'avventura comune) ⁽³⁴⁾ — intendeva comunque ad un obiettivo, lontano quanto si voglia, ovvero alla « cristianizzazione delle strutture politiche non esteriore e formale, nei simboli, ma interiore e sostanziale, nei valori, secondo la tesi di Maritain » ⁽³⁵⁾.

E non è un caso che allora, pur senza dedicare loro saggi specifici, Maritain e Mounier costituiscano punti di riferimento largamente presenti ⁽³⁶⁾, e che l'obiettivo lontano si fondi su di una diagnosi 'epocale' sullo stato della modernità che ci sembra prefigurarsi il punto di inserzione a partire dal quale più tardi potranno svilupparsi le tesi di Grossi sul 'posmoderno'.

Nella riflessione cattolica dell'epoca, infatti, e nel periodo tra le due guerre essa si andava accentuando, era diffusa la sensazione variamente espressa, di trovarsi di fronte alla fine di un'epoca.

Una sensazione che arriverà poi a trovare, nel 1961 ovvero nell'imminenza del Concilio Vaticano II, una coniazione riassuntiva

⁽³²⁾ Si veda Paolo POMBENI, *Un riformatore cristiano nella ricostruzione della democrazia italiana. L'avventura politica di Giuseppe Dossetti (1943-1956)*, in *Le "Cronache sociali" di Giuseppe Dossetti (1947-1951). La giovane sinistra cattolica e la rifondazione della democrazia italiana. Antologia*, a cura di Luigi Giorgi, Reggio Emilia, Diabasis, 2007, pp. 7-73.

⁽³³⁾ GLI ULTIMI, "Il mio regno non è di questo mondo", in « L'Ultima », Anno IV (25 aprile 1949), 40, pp. 4-5. Cfr. PALLANTI, "L'Ultima", cit., p. 47.

⁽³⁴⁾ Ad esempio Mario Gozzini approderà nel 1958 alla rivista *Testimonianze* nel frattempo fondata da padre Ernesto Balducci; Silvano Panunzio nel 1976 fonda la rivista *Metapolitica*, destinata a durare 34 anni, e si dedica a svilupparne la dottrina.

⁽³⁵⁾ Gianni BAGET BOZZO, *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e Dossetti*, Firenze, Vallecchi, 1974, p. 262.

⁽³⁶⁾ PALLANTI, "L'Ultima", cit., pp. 34-37.

anche sul piano ecclesiologico, con la icastica e fortunata formulazione del teologo domenicano Marie-Dominique Chenu (1895-1990): *La fine dell'età costantiniana* ⁽³⁷⁾.

Comunque, già per Maritain, nel suo celebre *Umanesimo integrale* del 1936, si trattava di cercare « non il ritorno nostalgico a un qualche ipotetico passato », quanto la necessità di « un rifacimento totale delle nostre strutture culturali e temporali », essendo in questione così anche il passaggio « a una nuova età di civiltà » ⁽³⁸⁾. E Mounier, dal canto suo, nello stesso anno, costruiva la diagnosi critica dalla quale far partire la rivoluzione 'personalista e comunitaria' sulla constatazione che il « mondo moderno è contro la persona » (*Le Monde Moderne contre la personne*) ⁽³⁹⁾.

E, quasi negli stessi anni (1947-1948) di fondazione dell'*Ultima*, in Germania Romano Guardini (1885-1968), uno dei pensatori, e non solo cattolici, più importanti del secolo scorso, elabora le tesi che porteranno alla pubblicazione, nel 1950, del fondamentale *La fine dell'epoca moderna* (*Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*), il libro che ha largamente, con intuizioni ancora tutte da svolgere, anticipato il successivo dibattito sul post-moderno ⁽⁴⁰⁾.

Il termine-concetto certamente, a quell'altezza temporale, non era noto (anche se in realtà era stato 'coniato'), e « ciò che sta per sopraggiungere », dopo che « l'immagine moderna del mondo si disintegra e un'altra ne appare » ⁽⁴¹⁾, non ha ancora una designazione univoca, un 'nome'.

⁽³⁷⁾ Marie-Dominique CHENU, Mauro PESCE, *La fine dell'era costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 2013. Cfr. Gianmaria ZAMAGNI, *Fine dell'età costantiniana. Retrospettiva genealogica di un concetto critico*, Bologna, il Mulino, 2012, p. 20 e ss. Chenu era del resto autore ben conosciuto da Grossi che, richiamando un altro suo fondamentale testo, Marie-Dominique CHENU, *La teologia nel dodicesimo secolo* (1976), Milano, Jaca Book, 1986, lo definisce « un libro davvero prezioso e insostituibile anche per lo storico del diritto », GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 148, nt. 68.

⁽³⁸⁾ ZAMAGNI, *Fine dell'età costantiniana*, cit., p. 109.

⁽³⁹⁾ Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme* (1936), in ID., *Écrits sur le personalisme*, Paris, Editions du Seuil, 2000, p. 27 e ss.

⁽⁴⁰⁾ Romano GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il Potere* (1954), Brescia, Morcelliana, 2015.

⁽⁴¹⁾ Ivi, p. 53 e ss.

In realtà infatti, seppur dapprima episodicamente, il termine è attestato già intorno al 1870, con riferimento piuttosto a fenomeni artistici e letterari ⁽⁴²⁾; ma non molti — anche perché questi riferimenti non si ritrovano in coloro che, ispirandosi a Nietzsche e Heidegger, hanno portato al successo, alla fine degli anni '70, la tematica, sotto la nuova forma del c.d. 'pensiero debole' ⁽⁴³⁾ — sono a conoscenza del fatto che una prima, effettiva utilizzazione 'storio-grafica' del concetto ha, non per caso, radici religiose e si incontra in area americana, ad opera di un intellettuale che era anche sacerdote anglo-cattolico, Bernard Iddings Bell, il quale nel 1926 dà alle stampe *Postmodernism and Other Essays*, che contiene una valutazione critica — successiva al trauma della guerra mondiale ⁽⁴⁴⁾ — di un'epoca caratterizzata dalla persistenza di norme socio-culturali ancora improntate alle loro origini illuministe, che hanno condotto alla duplice 'morte di Dio', hegeliana prima, e nicciana poi, un'epoca che ormai deve ritenersi chiusa. È un primo uso del termine per descrivere il periodo storico successivo alla modernità come spazio che si apre anche al recupero sociale della dimensione religiosa ⁽⁴⁵⁾.

⁽⁴²⁾ Cfr. *International Postmodernism: Theory and Literary Practice*, edited by Hans Bertens and Douwe Fokkema, Amsterdam, John Benjamins Publishing, 1997. Anche lo scrittore e critico letterario spagnolo Federico de Onís (1885-1966) ebbe a utilizzarlo nel 1934 in una antologia della poesia spagnola e latino americana.

⁽⁴³⁾ Cfr. il fortunato saggio di Jean-Francois LYOTARD, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979 (trad. it. di C. Formenti, Milano, Feltrinelli, 1985) e Gianni VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milano, Garzanti, 1985.

⁽⁴⁴⁾ L'autore, nato nel 1886 e morto nel 1958, collaboratore apprezzato da T.S. Eliot della sua rivista *Criterion*, nel 1918 scrive un volume sulle conseguenze 'epocali' della Prima Guerra Mondiale, che costituisce un preludio alla sua successiva presa di posizione. Cfr. Bernard IDDINGS BELL, *Rights and Wrong After the War: An Elementary Consideration of Christian Morals in the Light of Modern Social Problems*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, 1918. Sempre in area anglosassone, Arnold J. Toynbee utilizza nel 1939 il termine « postmodernità », affermando appunto il nesso post-moderno guerra mondiale 1914-1918 (« Our own Post-Modern Age has been inaugurated by the general war of 1914-1918 »): Arnold J. TOYNBEE, *A Study of History*, vol. 5 (1939), Oxford University Press, 1961, p. 43.

⁽⁴⁵⁾ Bernard IDDINGS BELL, *Postmodernism and other essays*, Milwaukee, Morehouse Publishing Company, 1926. Cfr. ID., *God is not dead*, New York and London, Harper & Brothers Publisher, 1945; Kirsten D. BRAUER, *The Religious Roots of Postmodernism in American Culture: An Analysis of the postmodern theory of Bernard Iddings*

I nostri *Ultimi*, per parte loro, partecipano e sviluppano il tema, principalmente a partire dalle fonti francesi; anche se preferiscono, suggestivamente, con Mario Gozzini, alla formula maritainiana di umanesimo « integrale », quella di « umanesimo *ultimo* »: tempi 'ultimi' certamente, ma anche, in conformità alla lettura-decifrazione della loro stessa denominazione (*ultra*), oltrepassamento, un andare al di là ⁽⁴⁶⁾. Così:

il ciclo della teologia, la dialettica uomo-Dio per noi è immutabile, perché è nella stessa natura dell'uomo: oggi si tratta appunto, e tutte le indicazioni più orientative scaturite dalla crisi possono concorrere a confermarlo...di adattare quel ciclo alle nuove esigenze, *in un certo senso, sì, proprio di rovesciarlo*. Nel Medioevo, e poi dopo per inerzia, si deduceva l'antropologia dalla teologia, l'uomo da Dio. Oggi dall'antropologia dedurremo la teologia, dall'uomo partiremo per arrivare a Dio. Da un uomo, però [...] che custodisca sepolto in sé e sia disposto a risuscitarlo, il germe dell'assoluto. Un uomo probabilmente assai diverso dall'immagine sfigurata che se ne son fatta il Cantoni e gli altri presunti *umanisti*, da due secoli, ormai, a questa parte ⁽⁴⁷⁾.

È evidente, a questo punto, che, se di oltrepassamento o rovesciamento doveva parlarsi, e vista la refrattarietà ad identificarsi nella prospettiva del partito cristiano ormai al potere, sarebbe stato inevitabile confrontarsi con quella che appariva come l'elaborazione

Bell and its continued relevance to contemporary postmodern theory and literary criticism, University of Glasgow, 2007.

⁽⁴⁶⁾ Mario GOZZINI, *Altri appunti sull'umanesimo*, in « L'Ultima », Anno IV (25 agosto - 25 settembre 1949), 44-45, p. 8: « Così l'ottimismo umanistico cristiano, il valore assoluto da riconoscersi all'uomo, va inteso non in senso statico, di una condizione data e attuale, ma in senso dinamico, di una condizione da conquistare, termine finale, termine ultimo di ogni divenire e di ogni dramma (e per questo noi preferiamo dire umanesimo *ultimo* anziché *integrale*, secondo la formula maritainiana) ».

⁽⁴⁷⁾ Mario GOZZINI, *Crisi dell'uomo*, in « L'Ultima », Firenze Anno Terzo 25 dicembre 1948, 36, pp. 8-15, 15; il primo corsivo è nostro. In calce alla pagina si legge che « SUL TEMA 'UMANESIMO ULTIMO' ha parlato e discusso Mario Gozzini la sera del 9 dicembre a Ivrea, nella sala della Biblioteca Olivetti. Il viaggio a Ivrea del nostro redattore ha dato occasione anche a una prima presa di contatto diretto col Movimento di Comunità ».

teorica estrema, 'ultima', del 'moderno' stesso: il marxismo ⁽⁴⁸⁾. Un confronto che poteva indicare una messa a frutto, o un 'recupero' di alcune tematiche, un 'attraversamento', ma almeno in questa fase, forse non un 'dialogo' vero e proprio, almeno se inteso in senso letterale ⁽⁴⁹⁾:

La libertà liberale — quella libertà di cui il comunismo si fa naturalmente assertore nei paesi dove non ha ancora il potere per assicurarsi, in nome della logica degli avversari, il diritto alla vita — è al termine del suo ciclo, almeno spiritualmente; e questo i comunisti l'hanno capito da tempo, molto meglio di tutti. Poiché il genere umano va compaginandosi sempre di più — suo malgrado, si direbbe — in una sorte comune alla quale nessuno può sottrarsi, altrettanto comune, unitaria dovrà essere — oggettivamente e non soltanto soggettivamente — la verità a cui riferire quella sorte ⁽⁵⁰⁾.

Se il compito che i cristiani, senza nostalgie per « cristianità » meglio riuscite (« Nell'età moderna si può dire che a tale compito la cristianità non sia ancora ben riuscita, né di fronte alla rivoluzione liberale, né, ora, di fronte a quella comunista (avversari, dunque, più temibili e difficili dei pagani?) »), sarà quello « di *assumere* via via le emergenze della temporalità », compito « diciamo così, di assimilazione e, almeno in un certo senso, di trasfigurazione » ⁽⁵¹⁾, si tratta innanzitutto di diagnosticare ciò che « dell'immagine moderna del mondo si disintegra », per poi giungere a decifrare « ciò che sta per sopraggiungere ».

Ora non è dubbio che uno degli « elementi fondamentali della moderna interpretazione dell'esistenza: [è] la soggettività. Il Medio

⁽⁴⁸⁾ Cfr. SCIRE, *La democrazia alla prova*, cit., p. 17 e ss., che fornisce de *L'Ultima* un'immagine troppo schiacciata sul conservatorismo.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. Mario GOZZINI, *I cristiani di fronte al Comunismo*, in « L'Ultima », Anno VII (1953), 67, pp. 57-62, 62. Cfr. *Il Dialogo alla prova. Cattolici e Comunisti italiani*, a cura di Mario Gozzini, Firenze, Vallecchi, 1964.

⁽⁵⁰⁾ GOZZINI, *I cristiani di fronte al Comunismo*, cit., p. 59. Considerazioni analoghe a proposito dell'affacciarsi sulla scena della figura dell'uomo-massa, in Vezio CRISAFULLI, *Liberalismo e democrazia* (« Rinascita », agosto 1944), ora in *Vezio Crisafulli. Politica e Costituzione. Scritti "militanti" (1944-1955)*, a cura di Sergio Bartole e Roberto Bin, Milano, Franco Angeli, 2018, pp. 81-83.

⁽⁵¹⁾ GOZZINI, *I cristiani di fronte al Comunismo*, cit., p. 61.

Evo non conosce questo concetto nel suo specifico significato »⁽⁵²⁾. Già il 'primo' Maritain, tra il 1923 e il 1928 e poi tra il 1937 e il 1945, dedicando i suoi studi ai *Tre Riformatori. Lutero Cartesio Rousseau*, ovvero alla *pars destruens* della sua analisi del moderno, espressamente definito come « una civiltà omicida », coglie la cifra di questa riforma nell'aver opposto l'individuo alla persona, un'astrazione sradicante alla concretezza metafisica dell'uomo creato, in carne ed ossa:

Che cosa è l'individualismo moderno? Uno sbaglio, un *qui pro quo*: l'esaltazione dell'individualità camuffata da personalità, l'avvilimento correlativo della personalità vera. Nell'ordine sociale, la città moderna sacrifica la *persona* all'*individuo*; dà all'individuo il suffragio universale, l'eguaglianza dei diritti, la libertà d'opinione e abbandona la persona isolata, spoglia, senz'alcuna armatura sociale che la sostenga e la protegga, a tutte le potenze divoratrici che minacciano la vita dell'anima, alle azioni e reazioni spietate degli interessi e degli appetiti in conflitto, alle esigenze infinite della materia da fabbricare e utilizzare⁽⁵³⁾.

Si tratta di una cifra allo stesso tempo centrale e trasversale della riflessione di quel contesto culturale e di quegli anni; partendo in premessa dalla considerazione secondo la quale il cristianesimo non è una realtà solo spirituale e mistica, « ma ha un suo corpo destinato ad esercitare, sulla mobile e fragile superficie della storia, il suo peso anche terrestre e ad esigere sostegni e garanzie che appartengono all'ordine della civiltà », e che il cristianesimo è venuto a salvare l'uomo, ecco che urge la domanda:

E cos'è l'uomo, concretamente? Forse soltanto l'individuo nella sua qualità di monade-psico fisica? Quest'uomo è solo un'astrazione. L'uomo concreto ha una sua struttura sociale o comunitaria che è, a ben pensare, la trama più vera della storia. Il tessuto vivo e fecondo che stringe l'uomo all'uomo e gli uomini alle cose, per chi non abbia il pregiudizio protestante della natura irrimediabilmente dannata,

⁽⁵²⁾ GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, cit., p. 43 e ss.

⁽⁵³⁾ Jacques MARITAIN, *Tre Riformatori. Lutero Cartesio Rousseau* (1937²), Brescia, Morcelliana, 1964, p. 53 e s.

può trasmutarsi in un rinnovato ordine creazionale. Il Regno di Dio non è un regno di spiriti disincarnati, ma è anche un regno di popoli e di cose ⁽⁵⁴⁾.

Chi conosce il « reicentrismo » più volte evocato con maestria e capacità immaginifica dal linguaggio di Paolo Grossi a proposito del Medioevo ⁽⁵⁵⁾, chi ricorda la sua passione per il legame con la terra, o la sua espressa predilezione per le comunità intermedie o i raggruppamenti interpersonali, non sarà colto di sorpresa dalla precisione della scelta della consecuzione dei vocaboli e dalla susseguente, franca « confessione »: « [le comunità intermedie] che hanno lo scopo di non lasciare solo — e, anzi, proteggere e integrare — il soggetto, l'individuo *o, come piace molto più a me dire, la persona* nei propri rapporti con la macro-entità statale », troverà forse nell'idea che « *L'uomo concreto ha una sua struttura sociale o comunitaria che è, a ben pensare, la trama più vera della storia* », o che « *un tessuto vivo e fecondo* » stringa l'uomo all'uomo, ma anche « *gli uomini alle cose* » e che infine il Regno di Dio sia « anche un regno di popoli e di cose » più che una mera faglia di 'archeologia del sapere', ma una risonanza spirituale.

La temperie culturale di quegli anni era tuttavia forse suscettibile di fornire altre suggestioni che andassero a comporre il nucleo germinale che poi doveva venir progressivamente sviluppato. E qui

⁽⁵⁴⁾ Ernesto BALDUCCI, *Cristianesimo e Cristianità*, in « L'Ultima », Volume X, Anno XIII (1957/1958), 85-86-87, *Unità nella diversità*, pp. 131-154, 135; si cfr. i riferimenti alla cristianità post-sacrale sulla base del richiamo a C. Journet, al Gilson e al Suchard in relazione al compito della Chiesa (« [...] l'errore è sempre quello: confondere la Chiesa con le sue forme passeggero. Ora il compito della Chiesa, dice bene Gilson, non è di conservare il mondo com'è, neanche nel caso in cui sia diventato cristiano, bensì di conservarlo cristiano in modo che non cessi mai di diventare altro (dal progredire): in breve, la Chiesa, non ha per compito di impedire al mondo di camminare, ma di santificare un mondo in cammino », p. 151), sullo sfondo della convinzione: « In questo senso possiamo prevedere ciò che accadrà quando l'Impero di Cesare andrà in rovina — perché l'Impero di Cesare va sempre in rovina dopo un giro di poche centinaia di anni » (p. 154).

⁽⁵⁵⁾ Cfr. da ultimo in *I Georgofili. Atti della Accademia dei Georgofili*, cit., i saggi di Giovanni CAZZETTA, *L'attrazione del reale. Storicità del diritto nel pensiero di Paolo Grossi*, pp. 452-471, Ferdinando ALBISINNI, *Paolo Grossi e la fattualità del diritto*, pp. 503-518 e Luigi COSTATO, *Storia e Diritto: la lezione di Paolo Grossi*, pp. 519-528.

ci riallacciamo però, vorremmo dire quasi in punta di piedi e consapevoli della labilità di indizi che poggino su di un terreno così friabile, ad un ricordo personale; un ricordo dei tempi in cui, o fresco laureato o in procinto di diventare un giovane ricercatore, avevo (come allievi dovrei dire avevano) colloqui con Grossi nel suo studio di via Puccinotti: incontri di orientamento, di indirizzo, di arricchimento e di apertura di prospettive sempre. In uno di quegli incontri, curiosando 'visivamente', da bibliomane allora ancora in erba, tra i titoli ben allineati negli scaffali del suo studio — una scelta selezionata, ché poi molti dei volumi di lavoro, ora donati al Centro di Studi, erano allocati in altri locali al piano seminterrato — vidi un volume piuttosto corposo ⁽⁵⁶⁾ di un autore che mi era sconosciuto e sul quale chiesi notizie, che Grossi puntualmente mi fornì, collocandolo sullo sfondo del quadro culturale di quegli anni. Si trattava di un autore, morto troppo precocemente, e a tutt'oggi molto trascurato, per non dire frainteso ⁽⁵⁷⁾: Felice Balbo (1913-1964). Un autore, laureatosi in giurisprudenza con Gioele Solari con una tesi su « Diritto e linguaggio », ma dedicatosi poi con un taglio tutto particolare alla riflessione filosofica, che, con Augusto Del Noce e Franco Rodano, e come in parte anche i collaboratori de *L'Ultima*, aveva ritenuto di non poter rinviare il confronto con le tesi marxiane, non da ricostruire in una prospettiva storico-filologica, ma da problematizzare, per 'fissarne' il senso oggettivo, essendo questo, come accennavamo, ritenuto, nel clima di una libertà riconquistata aperto dal processo di ricostruzione ('grossianamente' costruzione) del paese — e non ancora pervaso delle 'delusioni' da Jemolo denunciate — lo sbocco ultimo di una modernità ormai completamente secolarizzata e immanentizzata, di fronte alla quale si trattava di trovare una nuova posizione. Solo in parte collocabile tra i così detti cattolici comunisti, Balbo ebbe a partecipare all'esperienza del

⁽⁵⁶⁾ Si trattava dell'edizione postuma presso Boringhieri delle *Opere*, a cura, fra gli altri di Cornelio Fabro, Claudio Napoleoni e dell'Istituto per la Ricostruzione industriale per il periodo nel quale l'autore lavorò presso questo istituto e con prefazione di Michele Ranchetti: Felice BALBO, *Opere (1945-1964)*, Torino, Paolo Boringhieri, 1966.

⁽⁵⁷⁾ Così, per es., Francesco LAMENDOLA, *All'origine del cattolicesimo di sinistra: la filosofia "dossettiana" di Felice Balbo*, 2015, che cerca di 'imputare' alla riflessione di quegli anni le scaturigini del '68 (consultabile in rete <https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?idarticolo=51788>).

Partito della Sinistra cristiana, fondato nel 1939 da Franco Rodano e Adriano Ossicini, e delle sue successive trasformazioni (Partito Cooperativista Sinarchico, poi Partito Comunista cristiano), fino ad una breve adesione al Partito Comunista, da cui si distaccò già nel 1948 (58).

Non è questa la sede, né avremmo le forze, per ricostruire a tutto tondo il suo contributo di pensiero (59); né vogliamo suggerire l'idea di una « presenza nascosta » da aggiungere alle fonti acclamate del pensiero di Grossi. Due aspetti però ci preme segnalare che, in quell'ottica, potrebbero essere suggestivi.

Il primo riguarda una delle opere inaugurali di Balbo, contenuta nel volume ricordato, e dal titolo evocativo: *L'uomo senza miti* (1945). Un testo nel quale si propone una peculiare filosofia dell'azione, una « azione come tecnica » e una « filosofia come tecnica » di liberazione dell'uomo, che deve partire dal rifiuto delle mitologie della modernità (60). « Non il 'cogito ergo sum', e nemmeno la sintesi a priori dialettica (i due massimi tentativi di curare lo scetticismo umano da quando fu abbandonato il realismo ingenuo) possono rendere sicuro l'uomo. Sono ancora formule-miti: e gli uomini non credono più, e giustamente, nelle formule-miti » (61). Si potrà, *en passant*, peraltro ricordare che anche Mounier scorgeva nella 'demitizzazione' del moderno uno dei compiti della « rivoluzione personalista », da accoppiare alla « lotta inesorabile contro il mondo del denaro »: « la révolution contre les mythes », che certamente impli-

(58) Cfr. Nicola RICCI, *Cattolici e Marxismo. Filosofia e politica in Augusto Del Noce, Felice Balbo e Franco Rodano*, Milano, Franco Angeli, 2015, spec., p. 85 e ss.

(59) Vedi almeno Luciano BAZZOLI, *Felice Balbo dal marxismo ad una "economia umana"*, Avvertenza di Achille Ardigò, Brescia, Morcelliana, 1981; Anselmo GROTTI, *Saggio su Felice Balbo*, Torino, Boringhieri, 1984; Franco FERRAROTTI, *Il conte di Vinadio. Felice Balbo e il marxismo come eresia cristiana*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2016.

(60) Cfr. Felice BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, Torino, Einaudi, 1946, p. 130 (in ID., *Opere*, cit., p. 193); « La filosofia moderna intera ha fatto fallimento storico e tutta la filosofia fino ad oggi esplicitamente espressa deve essere, in qualcosa di essenziale, o erronea, o insufficiente, o tutte e due le cose insieme », ID., *Idee per una filosofia dello sviluppo umano* (1962), in ID., *Opere*, cit., p. 385.

(61) Felice BALBO, *L'uomo senza miti*, Torino, Einaudi, 1945, p. 17 (in ID., *Opere*, cit., p. 7).

cava una preparazione di lunga durata ad una « rivoluzione spirituale »⁽⁶²⁾.

L'altro aspetto riguarda la fase finale della ricerca di Balbo quando, oltrepassato il marxismo, e tracciando una rigorosa critica del razionalismo moderno, si muove verso la « ripresa », *dopo* Marx e dopo le formule-miti della riflessione moderna, una « ripresa », dicevamo, di Aristotele, Tommaso d'Aquino e della « filosofia dell'essere »⁽⁶³⁾. È nostro convincimento, a prescindere da ogni domanda relativa alle 'influenze', che comunque mai si danno, se pure se ne possa parlare, in forma immediata, anche nei casi più eclatanti, che la modalità con cui Balbo affronta il problema possa rappresentare, con riferimento al rapporto Medioevo (Moderno) Post-moderno in Grossi, una sorta di omologia strutturale, atta a fornire indicazioni chiarificanti sulla lettura diversi regimi temporali, da cui avevamo preso le mosse. Come provvisoria conclusione restano le parole 'espèrienziali' di Grossi: *Veramente, in quegli anni, il rovelto ardente bruciava senza sosta nella cultura cattolica fiorentina.*

3. *Ermeneutica dell'esperienza e un Medioevo senza miti.*

Provenendo dall'atmosfera che abbiamo cercato, certo troppo sfocatamente, di rendere di nuovo 'presente', non è a questo punto una sorpresa che Grossi, alla ricerca dello strumento interpretativo più adatto a fuoriuscire da « il modo che usava allora » di fare storiografia giuridica, si rivolgesse ad uno degli autori più coinvolti in quel retroterra culturale che pescava nella Francia bergsoniana e blondeliana e che, anche sotto il profilo della scrittura, a quel *côté*, che sarebbe forse riduttivo definire solamente come spiritualistico,

⁽⁶²⁾ Emmanuel MOUNIER, *Revolution personaliste et communautaire* (1935), in ID., *Refaire la Renaissance*, Préface de Guy Coq, Paris, Editions du Seuil, 2000, p. 303 e ss. Naturalmente per le *Mitologie giuridiche della modernità* (prima ed. 2001), Grossi poteva attingere anche all'amato Santi Romano, cfr. ora Santi ROMANO, *Mitologia giuridica*, in ID., *Frammenti di un dizionario giuridico* (1947), a cura di Mariano Croce e Marco Goldoni, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 159-168.

⁽⁶³⁾ BAZZOLI, *Felice Balbo*, cit., p. 69 e ss. Cfr. inoltre Giovanni TASSANI, *La Terza Generazione. Da Dossetti a De Gasperi, tra Stato e Rivoluzione*, Roma, Edizioni Lavoro, 1988, p. 28 e ss. e Vittorio POSSENTI, *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*, Milano, Vita e Pensiero, 1984.

ma che di certo cercava di attingere il concreto, al di là di ogni formalismo, apparteneva pienamente; senza dimenticarsi della sua insistenza « sull'intrinseca connessione del diritto con l'economia e la morale, anzi (rosminianamente) con l'integrità della persona ». « Il tutto del suo pensiero è qui, che l'individuo è persona. E tutto il problema del diritto sta racchiuso nel concetto di persona. Chiarire questo concetto è chiarire il suo pensiero giuridico » ⁽⁶⁴⁾.

Naturalmente stiamo parlando di Capograssi e della sua peculiare comprensione del concetto di « esperienza giuridica », quasi « moneta spicciola » degli individui nella quotidianità:

Questa vita spontanea ha per testimoni oltre agli attori diretti, soltanto agrimensori, legali, notari e simili, e solo attraverso le comuni liti giudiziarie può essere intravista. Questa esperienza anonima e sotterranea è veramente alla statura dell'individuo, ma non ha storia, sebbene sostenga il mondo storico ⁽⁶⁵⁾.

E Grossi, ma già alla sua maniera, fa eco, e precisa, e configura:

Carnalità del diritto, [...] di quella storia nascosta ma *essenziale* in cui si innerva e di cui vive la società. Coralità del diritto dove hanno voce il ricco e il povero, il nobile e il plebeo, il sapiente e l'ignorante, il mercante e il contadino, protagonisti tutti di una realtà ordinante che si origina negli strati più profondi del 'sociale' ed emerge fino ad investire il potere e i suoi detentori ⁽⁶⁶⁾.

Insomma, per Grossi, con parole che parlano dell'appartato filosofo di Sulmona, ma, attraverso di lui, anche della propria esperienza, il soggetto (suo e di Capograssi) è « un personaggio in

⁽⁶⁴⁾ Pietro PRINI, *Giuseppe Capograssi e la fondazione della metafisica civile*, in ID., *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, cit., p. 204.

⁽⁶⁵⁾ Giuseppe CAPOGRASSI, *L'ambiguità del diritto contemporaneo* (1953), ora in ID., *Incertezze sull'individuo*, Milano, Giuffrè, 1969, p. 112, n. 18.

⁽⁶⁶⁾ Paolo GROSSI, *Uno storico del diritto in colloquio con Capograssi* (2005), in ID., *Nobiltà del diritto*, cit., pp. 641-667, p. 644. Grossi richiama passi del saggio, negli *Scritti in onore di Francesco Carnelutti*, di Giuseppe CAPOGRASSI, *Il diritto dopo la catastrofe* (1950), ora in ID., *Incertezze sull'individuo*, cit., pp. 5-42.

carne ed ossa; e il diritto è soltanto l'esperienza di *quel* personaggio nella sua vita di relazione, è *nulla più che esperienza quotidiana* »⁽⁶⁷⁾.

Così, nel 1963, l'esperienza giuridica diventa il focus ermeneutico, la lente attraverso la quale guardare un istituto giuridico determinato, la *Locatio ad longum tempus*, così da coglierlo come tipicissimo e rivelatore di tutta una mentalità, di un'intera civiltà:

Se ogni istituto giuridico è, nel suo assetto costitutivo, *niente altro che il momento di emersione e di organizzazione sul piano di una determinata esperienza giuridica di precise forze ed esigenze nate ed affermatesi sul terreno economico-sociale*; se ogni istituto è, per propria natura, il nucleo focale dell'ordinamento in cui ha vita, questo della '*locatio ad longum tempus*' ci sembra qualificarsi singolarmente in tal senso [...] La nostra ricerca si è svolta, come abbiamo più sopra precisato, lungo l'itinerario segnato dalla '*interpretatio*', nella certezza che solo in tal modo ci sarebbe stato possibile tentare di cogliere, secondo un non dimenticabile insegnamento di Capograssi, non soltanto 'l'esperienza nel significato giuridico che assumeva nella coscienza di chi la viveva', ma altresì e soprattutto l'integralità di quella esperienza⁽⁶⁸⁾.

Si tratta però di intendere pienamente il perché di una scelta e quindi le potenzialità stesse insite nella medesima. A nostro avviso non si sottolinea abbastanza che quella nozione poteva portare ad una radicale demitizzazione — o, se si preferisce, con un 'calco' dal futuro titolo grossiano, demitologizzazione — di molti aspetti della storiografia corrente e, quindi, della stessa immagine del Medioevo. Assai prima di procedere ad una analoga diagnostica per il moderno, che conduce, per i motivi che stiamo cercando di identificare, ad una diversa attribuzione di valore degli elementi portanti delle due epoche — momento questo che per solito si tende a ricollegare alla pubblicazione, nel 2001, delle *Mitologie giuridiche della modernità* — Grossi cerca di arrivare ad una immagine di un 'Medioevo senza miti'.

⁽⁶⁷⁾ GROSSI, *Uno storico del diritto in colloquio con Capograssi*, cit., p. 644.

⁽⁶⁸⁾ Paolo GROSSI, *Prefazione*, in ID., *Locatio ad longum tempus. Locazione e rapporti reali di godimento nella problematica del diritto comune* (Napoli, Morano, 1963), ristampa a cura di Piero Perlingieri, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2014, pp. 7-8.

Se andiamo allora a guardare come, alla fine degli anni '70, Grossi la illustrava (l'esperienza giuridica) e lo illustrava (questo nuovo Medioevo senza miti) agli studenti nei suoi corsi, potremo rendere di nuovo vivo questo risultato, che, lo vedremo, apparirà 'iconoclasta' e ideologico a chi, restando ancorato ad immagini più tradizionali, lo guarderà, per così dire, dall'esterno. La cosa è tanto più significativa, in quanto queste pagine, dedicate originariamente solo agli studenti, verranno riprese quasi testualmente, con minimi aggiustamenti o aggiunte, per lo più bibliografiche, nell'opera di sintesi sull'ordine giuridico medievale del 1995, a testimoniare della raggiunta precoce convinzione e coesione di dettato ⁽⁶⁹⁾.

Anzitutto — e questo corrisponderà poi ad un intervento istituzionale quando, negli anni del Cun, riuscirà a persuadere ad un cambiamento simbolicamente rilevante della denominazione stessa della disciplina da 'Storia del diritto italiano', appunto, a 'Storia del diritto medievale e moderno' —:

Esperienza giuridica significa un modo peculiare di vivere il diritto nella storia, di percepirlo concettualizzarlo applicarlo in connessione ad una determinata visione del mondo sociale, a determinati presupposti culturali; significa quindi un insieme di scelte peculiari per i grandi problemi che la realizzazione del diritto pone a seconda dei vari contesti storici [...] Sul piano storico ci sembra che si possa parlare di 'esperienza giuridica medievale' e di 'esperienza giuridica moderna'; sul piano positivo è corretto individuare una *esperienza giuridica* di *common law*, una di *civil law*, entro certi limiti anche una esperienza giuridica della coinè socialista, ma sarebbe senz'altro indebito, se non in un significato generico, di esperienza giuridica italiana, o francese, o tedesca, espressioni tutte — malgrado le espressioni normative differenziate — di un medesimo costume giuridico ⁽⁷⁰⁾.

⁽⁶⁹⁾ Paolo GROSSI, *Strumenti interpretativi della esperienza giuridica medievale. Lezioni di Storia del Diritto*, aa. 1977-1978 (esemplare non venale riservato esclusivamente agli studenti iscritti ai corsi). Naturalmente l'opera di sintesi di diciassette anni dopo cui ci riferiamo è il già citato GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*.

⁽⁷⁰⁾ GROSSI, *Strumenti interpretativi della esperienza giuridica medievale. Lezioni di Storia del Diritto*, cit., pp. 12-13.

Dunque, nessun Medioevo 'italiano': il congedo dai nazionalismi apre già la strada a L'Europa del diritto di quasi trent'anni dopo ⁽⁷¹⁾.

Ancora più in profondità, la nozione di esperienza giuridica consente di *liberarsi dalla tirannia di una visione cronologica*, che sostituisce 'tempi apparenti' alla reale concretezza delle forze storiche in gioco, sempre tenendo presente che « non dobbiamo mai dimenticare che ogni esperienza giuridica reca sempre in sé — e nutre, e alleva — le cellule tumorali che, prima o poi, la condanneranno a morte, e che v'è, nel transito dall'una all'altra, un momento, rispettivamente finale e iniziale, nel quale tutto è sotto il segno della fusione e dell'incertezza », nonché, con Opocher, « carattere essenzialmente problematico del fenomeno giuridico »:

Assumere l'esperienza giuridica come schema interpretativo significa *ripudiare la inappagante facilità dei tempi apparenti*: i suoi tempi sono infatti sempre dei tempi reali, scanditi cioè non da date spesso inconsistenti nella loro soltanto formale puntualità, ma da scelte intellettuali e operative. Tempi apparenti, e perciò inappaganti, appaiono a noi il 476 come certificazione anagrafica del crollo di un edificio politico già crollato; o il 1122 come sottoscrizione di un concordato che era già siglato nelle cose, o il 1520 come scoppio di una riforma religiosa che stava maturando da due secoli nella nuova riflessione antropologica occidentale. Tempi più reali ricerca lo storico, maggiormente calati nella vita e maggiormente significanti; tempi in cui — ci sia consentito il paradosso — *la cronologia e la consecuzione non hanno molto peso*, ma hanno peso certe radici profonde nel loro nascere, progredire, morire ⁽⁷²⁾.

Più volte poi Grossi lo ribadirà, e con nettezza: « Io non ho mai creduto alla continuità nella storia » ⁽⁷³⁾.

Ma vi è ancora dell'altro se, e Grossi precocemente coglie il punto, lo storico del diritto è chiamato a 'comparare' tra loro, e

⁽⁷¹⁾ L'altra opera di sintesi è infatti GROSSI, *L'Europa del diritto*, cit.

⁽⁷²⁾ GROSSI, *Strumenti interpretativi della esperienza giuridica medievale. Lezioni di Storia del Diritto*, cit., pp. 14-16.

⁽⁷³⁾ Vedi questa risposta in TIMOTEO, *Grammatiche del diritto. In dialogo con Paolo Grossi*, cit., p. 28.

proprio da giurista e tecnico del diritto, le esperienze giuridiche individuate.

Questa comparazione ‘differenziante’ emerge in tutta la sua capacità di scolpire le diverse radicazioni e i diversi paradigmi tecnico-giuridici, già in certe pagine degli anni '60.

Là troviamo Grossi intento a mettere a frutto la lettura dei testi innovatori — caratterizzati da un ripensamento rispetto alla dottrina tralatizia, grazie anche, in sottofondo, al pensiero ‘ordinante’ di Santi Romano — di Cesarini Sforza, Salvatore Romano, Emilio Betti, Filippo Vassalli, Giovanni Miele sul ‘diritto dei privati’ e sull’invadenza sempre più penetrante del diritto pubblico entro l’autonomia delle parti ⁽⁷⁴⁾, per poi, per il loro tramite, arrivare a formulare ‘il problema dei giuristi medievali con riferimento al valore della moneta e delle obbligazioni pecuniarie:

È però interessante per noi che questo ripensamento dottrinale si sviluppi in un tempo in cui la legislazione tende sempre più decisamente a violare l’ordinamento dell’autonomia privata. Di fronte a fenomeni singolari ed allarmanti [...] la dottrina, sensibilissima a queste invadenze e a queste ‘violenze’, ha sentito la necessità di una costruzione dogmatica più approfondita dell’autonomia privata. E diciamo subito che questa reazione dell’odierno nostro pensiero giuridico di fronte all’attività legislativa e amministrativa dello Stato è di particolare interesse anche per lo storico del diritto, e in modo speciale dello storico di quello che chiameremo diritto intermedio [...] Ci basti, all’inizio di queste premesse, dopo aver constatato — per usare un termine vichiano — il ricorso che nella storia del nostro pensiero giuridico si è verificato in questi ultimi anni, ci basti — dicevamo — chiarire come nel sistema del diritto comune sia costante la preoccupazione di creare al privato una sfera particolare in cui egli ha potestà di autodeterminazione; e la preoccupazione di difendere questa sfera contro ogni ingerenza estranea ⁽⁷⁵⁾.

⁽⁷⁴⁾ Cfr. WIDAR CESARINI SFORZA, *Il diritto dei privati* (1929), a cura e con un saggio di Michele Spanò, Macerata, Quodlibet, 2022; SALVATORE ROMANO, *Ordinamenti giuridici privati*, estratto da « Rivista trimestrale di diritto pubblico », 1955, 2-3, pp. 249-330.

⁽⁷⁵⁾ PAOLO GROSSI, *Ricerche sulle obbligazioni pecuniarie nel diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1960, pp. 2-3. D’ora in poi i corsivi non meramente tecnici sono nostri.

Se l'obbligazione pecuniaria è « sorta come strumento dell'autonomia privata », essa però « prospera ai margini dell'autonomia giuridica del privato *violando, in qualche maniera, il dominio dei poteri dello Stato*. Per cui veramente l'obbligazione pecuniaria, per loro come per noi moderni, è il punto di crisi di ogni ordinamento giuridico »⁽⁷⁶⁾.

Ma la loro risposta è tuttavia diversissima da quella dei moderni, anche perché i giuristi di diritto comune usavano senza timore i concetti di *aequitas* e *justitia*, come concetti pienamente tecnico-giuridici⁽⁷⁷⁾.

La cosa-moneta è allora per loro, 'onticamente' — parola probabilmente 'mutuata' dal lessico ermeneutico heideggeriano, che Grossi più tardi userà proprio a definire la specificità della concezione medievale del diritto⁽⁷⁸⁾ — un bene della comunità, una cosa 'comunitaria' (*res communitatis*)⁽⁷⁹⁾.

Di fronte a questa impostazione la *mutatio monetae* produce allora « una crisi nella linearità del *cursus obligationis* » e nel rapporto convenzionale di creazione privata, richiamando l'attenzione dei giuristi che vedono messa « a dura prova la validità delle loro teorie sulla inderogabilità della volontà privata »: « i privati in questo caso soffrono la lesione più dura per la propria autonomia: è un fatto imprevedibile, che li colpisce *provenendo in genere dall'autorità pubblica* » e un pericolo che minaccia « più violentemente e più sottilmente i loro principii »: « Ma, se avvertono il pericolo, non abbandonano tuttavia la loro linea »; i giuristi

non deflettono dai loro principii: l'obbligazione pecuniaria resta una *species* del *genus obligatio* e niente più; essa riceve una regolamentazione meramente privatistica nel diritto comune. *E questo è precisamente il contrario di quanto fa il nostro attuale legislatore. Il Codice del*

⁽⁷⁶⁾ Ivi, p. 4.

⁽⁷⁷⁾ Ivi, p. 139.

⁽⁷⁸⁾ Nell'analisi esistenziale del Martin Heidegger di *Essere e Tempo* (1927), ontico si riferisce agli enti nella loro concretezza e singolarità, quindi all'esistenza particolare dell'oggetto « in ciò che è per come è »; mentre ontologico ha attinenza ad ogni discorso che inerisce all'essere in sé, inteso come il tutto.

⁽⁷⁹⁾ GROSSI, *Ricerche sulle obbligazioni pecuniarie nel diritto comune*, cit., pp. 195-196.

1942 infatti, trattando di 'alcune specie di obbligazioni', crea una serie di categorie, e queste sono le obbligazioni pecuniarie, le alternative, le solidali, le divisibili e indivisibili. [...] *Ebbene, il diritto comune non sente la necessità di costruire la obbligazione pecuniaria come genus a sé* [...]. Solo partendo dal concetto di moneta che abbiamo illustrato nelle premesse generali può legittimarsi un'impostazione come quella del Codice del 1942. *Non nel diritto comune* ⁽⁸⁰⁾.

Da questi passi — e dall'icasticità della contrapposizione diritto comune/Codice — si coglie dunque che non solo ci si libera della tirannia della cronologia, ma che non è più neppure ipotizzabile un percorso storico retto da una nozione di *progresso lineare ascendente* o di *evoluzionismo positivistico* degli istituti giuridici.

Niente più spazio, quindi, per una 'storia dei dogmi' piattamente schiacciata sul risultato finale (il nostro presente); ed anzi, che da quello debba prendere le mosse.

Non, quindi, una storia genealogica della sovranità o del negozio giuridico 'prima' dell'emersione della antropologia giuridica e delle strutture storiche che, sole, la rendono possibile. Già in questa fase il Moderno (caratterizzato da pubblicizzazione e codificazione) non può essere considerato un 'progresso' rispetto al Medioevo; ma è 'altro': e così « Pothier è il primo anello di una catena che giunge fino a noi [...] Egli è l'*homo novus* che prepara le basi per la codificazione definitiva. *Quindi non l'ultimo anello di una catena di pensatori risalenti alla Glossa, ma il primo degli uomini nuovi che lavorano per il futuro, rinnegando, quando sia necessario, il passato* » ⁽⁸¹⁾.

Questo recupero della libertà dello storico, anche nella *valutazione* delle diverse 'maturità dei tempi', come di nuovo osserveremo, è ancora a sua volta connesso all'utilizzazione dello schema dell'esperienza giuridica.

Come aveva infatti precocemente notato Enrico Opocher nella sua lucidissima voce enciclopedica — e Grossi gliene darà atto nel dialogo con lui ⁽⁸²⁾ — la nozione di esperienza giuridica non può essere

⁽⁸⁰⁾ Ivi, pp. 92-93.

⁽⁸¹⁾ Ivi, p. 10.

⁽⁸²⁾ Paolo GROSSI, *Enrico Opocher nella cultura giuridica del Novecento italiano* (2005), in *Id.*, *Nobiltà del diritto*, cit., pp. 621-639, p. 634 e n. 33.

scissa, oltre che « dai fermenti culturali del tempo in cui venne formandosi » di carattere più strettamente filosofico (Scheler, la polemica irrazionalista del bergsonismo e pragmatismo), soprattutto dalla corrente « antiformalistica e, particolarmente, antikelseniana, dall'istituzionalismo, dalla consapevolezza della crisi dello Stato moderno e quindi del principio della statualità del diritto alla polemica contro il totalitarismo in difesa delle ragioni dell'individuo »⁽⁸³⁾.

Quindi 'esperienza giuridica' rimanda allo sforzo dei giuristi di abbracciare il 'pluralismo'; ed anzi « di esprimere in una nuova concezione del diritto tutti i fermenti antistatualistici che pervadono la scienza giuridica europea tra le due guerre mondiali », ovvero il periodo che sarà il punto di partenza del Novecento giuridico posmoderno⁽⁸⁴⁾: « Il deciso reinserimento del fenomeno giuridico nell'articolazione della vita sociale, oltre l'astratta sovrapposizione statualistica, e la prospettiva pluralistica che ne deriva, costituiscono, infatti, due fondamentali premesse della nuova nozione di esperienza giuridica »⁽⁸⁵⁾.

E così, anche sull'onda delle critiche che, in relazione alla affermata giuridicità dell'« ordinamento » della Chiesa, venivano rivolte dal suo maestro D'Avack allo statualismo giuridico⁽⁸⁶⁾, anche il Medioevo di Grossi non è sedotto dall'anticipazione del « mito dello stato », ed è quindi pienamente e vitalmente *pluralistico; di conseguenza caratterizzato dall'« assenza di statualità » o, come formulerà più tardi, da un « diritto senza Stato »*⁽⁸⁷⁾.

La comprensione, invece, del medioevo come 'blocco' temporale perturbante, perché estraneo alle 'formule-mito' della moder-

⁽⁸³⁾ Enrico OPOCHER, *Esperienza giuridica*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XV, Milano, Giuffrè, 1966, p. 736 e ss.; pp. 745-746.

⁽⁸⁴⁾ Paolo GROSSI, *Novecento giuridico, un secolo pos-moderno* (2011), ora in Id., *Introduzione al Novecento giuridico*, Roma-Bari, Laterza, 2012; Id., *Il diritto civile in Italia fra moderno e posmoderno. Dal monismo legalistico al pluralismo giuridico*, Milano, Giuffrè, 2021.

⁽⁸⁵⁾ OPOCHER, *Esperienza giuridica*, cit., p. 744.

⁽⁸⁶⁾ Pietro Agostino D'AVACK, *Corso di diritto canonico, I. Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, Milano, Giuffrè, 1956, pp. 83-84.

⁽⁸⁷⁾ Paolo GROSSI, *Un diritto senza Stato (la nozione di autonomia come fondamento della costituzione medievale)* (1996), ora in Paolo Grossi, a cura di Guido Alpa, cit., pp. 66-82.

nità, e quindi del rapporto tra i tre regimi temporali (il medievale, il moderno e il post-moderno) e del suo reale significato, si rivela sostanzialmente interdotta se si rimane sul terreno di una fede ('moderna') nel progresso (e del ruolo indefettibilmente positivo dello Stato moderno a promuoverlo). Su quel piano l'ermeneutica grossiana avrebbe come costante quella « di svalutare ogni momento di statualità medievale » e realizzerebbe solo un'operazione di politica culturale: « Grossi non parla tanto del Medioevo come di un'epoca conclusa e ben definita da studiare nelle sue articolazioni, ma come di un modello da lui volutamente e programmaticamente contrapposto all'età moderna e contemporanea. Perciò, ad esempio, per poter meglio esaltare in contrapposizione alla negativa realtà odierna l'*alterità positiva* del Medioevo, egli deve svalutare ogni momento di statualità medievale ».

Una (mera?) operazione di politica culturale contrassegnata da una ulteriore 'demitizzazione' inaccettabile, quella della 'centralità' della legislazione: « individuata la triade della Modernità in borghesia, Stato e legge, si capisce che nel 'buon' Medioevo non c'è spazio non solo per la statualità, ma neppure per la legislazione ». Se siamo di fronte a un 'modello' (cioè a un ideale comunitario) che è « frapposto alla lettura della realtà storica », va da sé che la logica di 'lotta' del programma è inesorabile: « si capisce allora che è tempo di dire qualcosa dell'ultimo Male moderno contro cui bisogna lottare: la politica. Stato e Legislazione richiamano altri due Mali: il Potere e la Politica. La comunità invece vive miracolosamente al di fuori di queste dimensioni ». In una parola: « il discorso da medievistico tende a trasformarsi in una vigorosa azione culturale contro la Modernità e l'Individualismo, rei di avere infranto il solidarismo comunitario medievale e di aver consegnato la Storia alla dittatura della borghesia »⁽⁸⁸⁾.

In fondo il fraintendimento del problema storico ben concreto che il « Medioevo senza miti » di Grossi pone, ridotto a ideologia e modellistica astratta, sorge esso sì da una presa di posizione ideologica in favore del Moderno, interpretato — senza considerazione alcuna della connotazione antitotalitaria originaria di 'esperienza

⁽⁸⁸⁾ Così, con una schematizzazione sin troppo polemica nei toni, ma sintomatica del fraintendimento dei temi di Grossi, 'divelti' dalle loro radici, ASCHERI, *Un ordine giuridico medievale per la realtà odierna*, cit., pp. 967-971 (corsivo dell'autore).

giuridica' — come liberal-democratica 'fine della storia': « certo, da una prospettiva comunitaria può essere difficile apprezzare le differenze tra assolutismo politico e giuridico, tra democrazia politica e dittatura, tra liberalismo e totalitarismo, ecc. Eppure, nella Modernità ci sono questi 'distinguo' »⁽⁸⁹⁾.

Ma, prima di chiudere il cerchio, varrà la pena ricordare come già i nostri « Ultimi » erano in chiaro sul fatto che, « a rigore, un concetto classistico non può valere a definire una civiltà » e che, quindi, « il concetto di proletariato, come quello di borghesia, non è sufficiente a definire una civiltà degna dell'uomo », perché non appartiene « alla specie spirituale »⁽⁹⁰⁾.

E che, inoltre, la credenza che basti appellarsi ai « distinguo » e alla « democrazia » come valori definitivi per ottenere « i limiti reali del potere — e i tempi moderni sono caratterizzati dallo sforzo di limitare il potere », rischia di trasformarsi in una superstizione mitizzante, se non accompagnata da una riflessione critica ed operativa ulteriore proprio sul potere: « si ingannerebbe, però, colui il quale pensasse che con la democrazia il problema del potere e dei suoi limiti sia risolto. Basterebbe pensare al fatto che in un regime democratico il potere politico, unito al potere economico, può opprimere sostanzialmente i cittadini nella stessa maniera [...] di quel che avveniva in altri regimi »⁽⁹¹⁾.

E allora, forse, le analisi su assolutismo giuridico borghese e sulla « singolare legalità dei medievali assai più simile alla legittimità che non all'ottusa legalità moderna »⁽⁹²⁾, andranno su quello sfondo collocate, e rilette quali contributi (di uno storico) proprio alla riflessione critica sul potere.

4. *Fine dell'epoca moderna: quale posmoderno?*

Abbiamo già fatto cenno che per cercare di collocare l'intrapresa storico-culturale di Grossi, e in particolare il significato della

⁽⁸⁹⁾ Ivi, p. 972.

⁽⁹⁰⁾ BALDUCCI, *Cristianesimo e Cristianità*, cit., pp. 144-145.

⁽⁹¹⁾ Gian Paolo MEUCCI, *Unità permanente del potere politico nella molteplicità delle sue forme*, in « L'Ultima », 85-86-87, *Unità nella diversità*, cit., pp. 194-195.

⁽⁹²⁾ GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 181.

sua peculiare utilizzazione del termine « posmoderno » — il quale ci è apparso collocato all'interno di una concezione cristiana della 'riapertura' dei tempi ad esso connessa, piuttosto che alla versione 'debolista' e nichilistica più nota e corrente — ci saremmo avvalsi della 'omologia strutturale' degli sviluppi ultimi del pensiero di Felice Balbo, l'autore dell'*Uomo senza miti*.

Paolo Grossi infatti a più riprese — senza che questo debba essere erroneamente ricondotto alla costruzione intenzionale di un modello politico — ha espresso non in termini asettici, *ma valutativi*, il rapporto intercorrente sul piano del diritto tra medioevo ed età moderna, « due esperienze e due mentalità giuridiche diversissime, anzi opposte »: ecco che, dopo la comparazione tra il concetto di legge di Montaigne e di Bodin con l'*ordinatio rationis* (ordinamento della ragione, come Grossi stesso si incarica di tradurre) rivolto al bene comune di San Tommaso, emerge la figura sintomatica della 'discesa' a definire il percorso moderno: « E la strada verso la futura codificazione generale del diritto universo si farà più marcata in una *discesa* inarrestabile »⁽⁹³⁾.

O ancora; pur se lo Stato sembri a noi, proprio perché moderni, « una presenza irrinunciabile », ecco che non lo è già più per il futuro (« protagonista — di ieri e ancora oggi, anche se non nei progetti per il futuro — »), e dunque resta « pur sempre un dato storico, cioè relativo, che, lungi dal precluderci di cogliere le varietà e le diversità del passato, deve, al contrario, fungere da cifra *per esaltare le scelte alternative* e le variazioni delle singole organizzazioni politiche, *per esempio di quella della civiltà medievale* »⁽⁹⁴⁾.

E, significativamente, di nuovo, nel 2013, nella prolusione al Max Planck di Francoforte, in occasione di un incontro sulla « Normatività europea — prospettive di storia globale », il tema della 'società di società' (come Portalis definiva l'antico regime) e del suo rapporto con la costruzione europea torna a farsi presente in modo peculiare; infatti Grossi sottolinea con chiarezza come dagli

⁽⁹³⁾ Paolo GROSSI, *Giustizia e diritto tra medioevo ed età moderna*, in « Filosofia politica », aprile 2001, 1, pp. 55-56.

⁽⁹⁴⁾ GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 43. Il passo è citato, anche se in ottiche diverse, da ASCHERI, *Un ordine giuridico medievale per la realtà odierna*, cit., p. 967.

anni Cinquanta del '900 l'Europa inizi il suo cammino verso la realizzazione, di « una indiscutibile unità e anche una indiscutibile tipicità », che a loro volta riecheggiano il « maturo medioevo, all'incirca fra i secoli XI e XIV »⁽⁹⁵⁾.

Ma paradossalmente, ma non poi troppo, l'aver Grossi, a nuovo millennio appena iniziato, accennato come 'messaggio' per la pos-modernità, all'esperienza giuridica medievale, con la sua giuridicità pre-statuale, non legislativa, fattuale, pluralista, aliena dalla « vieta favoletta della gerarchia delle fonti e del culto acritico della legge »⁽⁹⁶⁾ — insomma la sua 'provocazione' più di confine, più pos-moderna, quell'« oltre la legalità » non ancora ben metabolizzato da molti⁽⁹⁷⁾ — dà il destro ad autorevoli penalisti italiani per tematizzare la questione a simiglianza di « un nuovo Medioevo penale »⁽⁹⁸⁾.

In che termini dunque si può parlare, dopo la fine dell'epoca moderna, di un nuovo Medioevo (penale etc.) o di un nuovo medioevo giurisprudenziale come caratterizzante la nuova fase pos-moderna che si è aperta? E, soprattutto, che significato può assumere il parlarne?

Felice Balbo, all'inizio degli anni '60 si era trovato di fronte ad un problema simile, — relativo all'idea stessa di storicità, proprio in rapporto al Medioevo — quando dopo avere attraversato (sul piano filosofico) la fine dell'epoca moderna e il pensiero marxiano come sua ultima fase, ritenne necessario tornare a fare conti, in modo del tutto laico e lontanissimo dalla neoscolastica imperante negli ambienti cattolici, con la filosofia dell'essere aristotelico-tomista, nel suo ultimo saggio pubblicato in vita, le *Idee per una filosofia dello*

⁽⁹⁵⁾ Cfr. Paolo GROSSI, *Il messaggio giuridico dell'Europa e la sua vitalità: ieri, oggi, domani*, in « Contratto e impresa/Europa », XVIII (2013), 2, p. 681.

⁽⁹⁶⁾ Paolo GROSSI, *Unità giuridica europea: un medioevo prossimo futuro?*, in « Quaderni fiorentini », 31 (2002), *L'ordine giuridico europeo: radici e prospettive*, pp. 39-57.

⁽⁹⁷⁾ Paolo GROSSI, *Oltre la legalità*, Roma-Bari, Laterza, 2020.

⁽⁹⁸⁾ Cfr. Massimo DONINI, *Un nuovo medioevo penale? Vecchio e nuovo nell'espressione del diritto penale economico*, in « Cassazione penale », XLIII (2003), 6, pp. 1808-1822, nonché Paolo GROSSI, *Il volto attuale dell'illecito penale (a proposito di un recente libro di Massimo Donini)*, in « Quaderni fiorentini », 35 (2006), pp. 1043-1057.

sviluppo umano (1964) che rappresentò, secondo uno dei principali teologi e cultori del tomismo del secolo scorso:

un'autentica scossa di rinnovamento nella palude della filosofia italiana, soprattutto cattolica. Era la prima volta che vedevo un laico, nutrito e formato nel pensiero moderno [...] entrare risoluto nel tomismo essenziale non per motivi apologetici o religiosi ma spinto dal suo vigore speculativo che egli riconosceva assolutamente originale e unico, nel dissolversi della Scolastica, per la salvezza dell'uomo moderno ⁽⁹⁹⁾.

Nell'approfondimento delle categorie di materia e forma, non si tratterà però di recuperare gli assetti sistematici specifici di quel pensiero, appunto 'medievale', ma ritrovarne l'identità; quindi non conoscere « l'essenza stessa del tomismo in tutte e singole le sue dottrine storicamente date, quanto filosofare secondo la sua forma ». Si tratta perciò di far incontrare quella 'forma' col percorso moderno, *consapevoli che le soluzioni moderne non sono più praticabili*: « Il problema diviene allora quello di riproporre in tutta la loro materiale ampiezza le problematiche e le domande moderne, ma non nei termini con cui sono state poste per evitare il rischio di ritrovare automaticamente le loro soluzioni » ⁽¹⁰⁰⁾.

Questo implica un lavoro sulla concezione della storia che apra lo spazio ad una concezione nuova dei suoi nessi.

Anche a me è capitato di non riuscire per molti anni ad arrendermi ad accettare che vi potesse essere qualcosa di insuperato in Aristotele o in Tommaso d'Aquino. E non mi sono arreso se non quando mi capitò di [...] riscoprire, attraverso un percorso faticoso, antieconomico e molto spesso incerto, non solo le nozioni 'chiave' della metafisica aristotelico-tomista, ma addirittura certi termini che, appunto, erano stati perfettamente espressi da Aristotele o da Tommaso d'Aquino [...] Provai a supporre e a pensare che si dava nella storia anche *la pura perdita* e, correlativamente, *l'acquisto per sempre*

⁽⁹⁹⁾ Cornelio FABRO, *Felice Balbo, Opere*, in « Humanitas », 1967, 5, p. 597 e ss. e cfr. GROTTI, *Saggio su Felice Balbo*, cit., p. 12.

⁽¹⁰⁰⁾ Vittorio POSSENTI, *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*, in « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica », 72 (aprile-giugno 1980), 2, pp. 290-317, 295.

[...] nel senso che certe in idee o forme o nozioni o istituti etici e sociali, ecc., si poteva raggiungere l'apogeo', qualcosa cioè al di là del quale l'uomo non sarebbe mai più andato, perché ciò che è perfetto è perfetto e ciò che è vero è vero. E che pertanto per andare veramente oltre si sarebbe sempre dovuto riprendere dai punti di apogeo, per continuarli, in qualche modo in quanto il superarli sarebbe stato illusorio. Naturalmente l'obiezione iniziale non si doveva dileguare senza lasciare tracce. Ossia rimaneva da ritrovare tutta la sua verità, anche dopo aver messo in crisi la sua assolutezza e il suo mito, e cioè il mito del 'superamento' (coincidenza tra tempo e valore) E mi è parso che la sua verità stesse in qualcosa di quasi lapalissiano, anche se di molto importante: e cioè che tutto ciò che è venuto dopo l'apogeo poteva essere andato oltre nel senso di aver scoperto altro, e altro essenziale per la vita dell'uomo, senza che ciò significasse oltre nel senso proprio del 'superamento', e che questo altro poteva rimanere fondamentale ed essenziale anche senza superare il primitivo apogeo e anche se, per avventura, si fosse dimostrato contraddittorio e quindi incompatibile, di per sé, con la primitiva verità raggiunta nell'apogeo ⁽¹⁰¹⁾.

Allora si tratterà non di un ritorno puro e semplice — o di un richiamo ad un modello che contiene già materialmente quello che ci serve per l'oggi:

V'è chi, come il giovane Panunzio, non ha esitazione a richiamare il *modello medievale* per legittimare la presenza tutta nuova dei sindacati, posizione macroscopicamente ingenua e antistorica che viene severamente respinta innanzi tutto da storici del diritto. Ma vi sono giuristi che, deposte senza un rimpianto le vecchie repulsioni, hanno un atteggiamento culturalmente provveduto e corretto che fa del

⁽¹⁰¹⁾ Felice BALBO, *Essere e Progresso* (1962-1964), in ID., *Opere*, cit., pp. 655-656. Si ricordi che Paolo Grossi condivideva pienamente con Enrico Opocher la considerazione di una necessaria 'verità' del diritto: « quando la verità del diritto si oscura [...] il mondo storico perde la sua estrema guida obbiettiva e sprofonda nella crisi totale »; a causa del « carattere puramente strumentale che il diritto ha assunto nella società moderna, quasi completamente appoggiato allo Stato, o, meglio, alle mutevoli e troppo spesso irresponsabili volontà che, attraverso il mito dello Stato, si esprimono dominatrici della vita sociale » (Enrico OPOCHER, *Il diritto senza verità*, in *Scritti giuridici in onore di Francesco Carnelutti*, Padova, Cedam, 1950, vol. I, pp. 180-181, ripreso in GROSSI, *Enrico Opocher nella cultura giuridica del Novecento italiano*, cit., p. 630).

medioevo né una bottega da rigattiere né un paradiso di modelli, bensì un forziere di messaggi storici ⁽¹⁰²⁾.

Non dunque un ritorno puro e semplice, né, tantomeno, un ritorno indietro, « ma una ripresa, un reinizio, o meglio ancora, una attuazione nelle condizioni storicamente date dal mondo contemporaneo » ⁽¹⁰³⁾:

Con il termine ripresa voglio significare che il movimento stesso della storia confuta (e confuta catastroficamente) qualunque filosofia da san Tommaso in poi e nello stesso tempo non accetta e cioè si svolge fuori dei limiti storici e materiali della filosofia di san Tommaso. Si deve quindi riprendere da san Tommaso il discorso interrotto [...] *Ma non si 'torna' a san Tommaso, non si 'torna' al medioevo. Insomma, il mutamento materiale del tomismo deve essere totale [...] Rinnovamento materiale che può operarsi solo comprendendo integralmente il problema della storia, ossia il processo della società con tutte le sue implicazioni* ⁽¹⁰⁴⁾.

A livello dunque di retrostante interpretazione globale della storia — possiamo così sintetizzare con Vittorio Possenti ⁽¹⁰⁵⁾ —, si presentano tre schemi interpretativi possibili tra cui scegliere:

— lo schema storiografico « cattolico » secondo il quale si danno sia l'acquisto per sempre sia la perdita per sempre, in quanto, in tale secondo caso, il pensiero può arrivare a punti interrotti dai quali non è più possibile riprendere il cammino;

— lo schema idealistico e storicistico del superamento-inveramento, secondo cui il pensiero umano è un processo in salita e in crescita che ingloba e inverte nei grandi sistemi idealistici tutto il positivo del passato;

— lo schema, che in certo senso potremmo definire « plotiniano », secondo il quale la storia del pensiero muove verso una progressiva compromissione, una perdita e un depotenziamento di una verità iniziale;

⁽¹⁰²⁾ Così GROSSI, *Unità giuridica europea: un medioevo prossimo futuro?*, cit., p. 45.

⁽¹⁰³⁾ POSSENTI, *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*, cit., p. 295.

⁽¹⁰⁴⁾ FELICE BALBO, *La filosofia dopo Marx* (1949), in ID., *Opere*, cit., pp. 250-299, 298.

⁽¹⁰⁵⁾ POSSENTI, *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*, cit., p. 305.

Balbo sceglie — e, secondo la nostra ipotesi, Grossi con lui — senza riserve il primo. Non vi è, cioè, ripetizione storica ma attuazione: ripresa nel senso appena veduto.

Se il moderno è riuscito progressivamente — nel senso del paragone spesso fatto dal Grossi « dalle radici contadine » delle diverse esperienze giuridiche al crescere di piante da diversi semi, o del formarsi di un nuovo paesaggio — a far subire al mondo giuridico « l'imperioso distacco dal fluido magmatico della società », costringendolo a respingere « lungi da sé la ricchissima ma incontrollabile dimensione collettiva dominante nell'antico regime riducendosi e risolvendosi in uno scenario di entità individuali, lo Stato-persona con la sua carica di volizioni legislative, l'individuo borghese con la sua armatura di proprietà e di contratti »⁽¹⁰⁶⁾; se « non vi è dubbio che il 'moderno' si è costruito e strutturato come rifiuto del 'medievale' », così da essere « insomma, una sorta di zona vuota dove di medioevo meno si parla e meglio è »; una volta che non i problemi da esso posti, ma le soluzioni non si rivelano più appaganti, perché il loro tempo è finito, allora non si tratterà di costruire « analogizzazioni frettolose », ma di intendere anzitutto il messaggio profondo di quell'altro tempo, pur nella consapevolezza, appunto, che « il futuro resta totalmente da costruire »⁽¹⁰⁷⁾.

E ricordiamo che proprio negli anni '60 Grossi, sulla via di intendere quel messaggio profondo — che potremmo designare, paradossalmente, come quasi marxiano (certo non marxista, posto che neppure Marx si riteneva tale), pur se contro Marx, ovvero nell'appartenere il diritto, onticamente, alla *struttura* della società, essere involucro, « momento di emersione e di organizzazione sul piano di una determinata esperienza giuridica di precise forze ed esigenze nate ed affermatesi sul terreno economico-sociale », sino a che la *sovrastuttura* politica, divenuta classisticamente dominante nella modernità, non lo confischerà a suo pro, svuotandolo e formalizzandolo — aveva osservato che lo faceva « dopo aver constatato — *per usare un termine vichiano* — *il ricorso che nella storia del nostro pensiero giuridico si è verificato in questi ultimi anni* ».

⁽¹⁰⁶⁾ GROSSI, *Giustizia e diritto tra medioevo ed età moderna*, cit., p. 53.

⁽¹⁰⁷⁾ GROSSI, *Unità giuridica europea: un medioevo prossimo futuro?*, cit., p. 47.

Insomma il *posmoderno* come la possibilità di *ripresa formale* (nel senso aristotelico-tomistico), tutta da riempire di nuovi contenuti, di quanto il 'messaggio' di allora aveva strutturato, seppure in modo diversissimo e irripetibile, perché « testimonianza di una vita interamente vissuta, espressasi e maturatasi in tutta la sua compiutezza, e perciò meritevole di essere raffrontata con quel moncone incompiuto di vita che noi stiamo vivendo nel nostro presente »⁽¹⁰⁸⁾: il diritto come *inventio*, che sgorga dal fatto, che si affida alla creazione giurisprudenziale e giudiziale piuttosto che alla legge astratta, che vede di nuovo i privati al centro dell'ordinamento, che coglie lo Stato capograssianamente (ma forse non solo sulla sua scorta) come « gigante scoronato », e per molti versi in via di 'estinzione'; e si potrebbe continuare.

Si fa dunque questione di andare *oltre* la modernità — ma si ricordi l'*ultra* de « Gli Ultimi » — verso un diritto che realizzi veramente « lo sviluppo dell'uomo ». E allora si riconoscerà che quell'*oltre* è anche *ultramoderno*. Nel senso, cioè, che non elude le domande del moderno, ma cerca di dare risposte ultime, nel senso di un umanesimo ultimo, che è poi, come sappiamo, sinonimo di 'integrale'.

E proprio uno dei testi recenti più controversi offre una risposta paradigmatica in questo senso. 'Oltre la legalità' significa cercare una declinazione nuova della legalità adatta alle circostanze storiche complesse che stiamo vivendo, che coinvolga non solo il legislatore, ma la stessa giurisprudenza, una legalità 'globale'; da qui il richiamo alla sua sostituzione con *rule of law*:

Non sarebbe l'ora di togliere questo ingombro della 'legalità' per esperienze a cui tale principio non si addice? E cassare il termine dal lessico usuale, sì da non perpetuare possibili equivoci? Unione europea e globalizzazione sono realtà permeate da un arricchente pluralismo giuridico, dove giuristi teorici e pratici sono gli autentici *inventori*; sì arricchente, anche se non ci si deve nascondere il rischio di una dominanza tecnocratica. Perché complicare il quadro con la nozione stonata di 'legalità'? Stonatissima in un 'soft law' globale, ma stonata anche per il diritto europeo in cui la fonte 'legge' ha un ruolo

⁽¹⁰⁸⁾ Ivi, p. 41.

ben inferiore a quello della dottrina e soprattutto della giurisprudenza pratica. Pigrizia di giuristi? Forza penetrante di vecchie mitologie giuridiche? Probabilmente! Ma, se è così, è più corretto parlare di 'Rule of Law', rendendolo in italiano con 'primato del diritto' ⁽¹⁰⁹⁾.

Così, possiamo dire, Grossi ha cercato di essere sino all'ultimo fedele a quel compito che allo storico Marc Bloch aveva affidato nell'ormai lontano 1937, affermando che « la storia è la scienza del cambiamento e, sotto molti riguardi, una scienza delle differenze » ⁽¹¹⁰⁾.

⁽¹⁰⁹⁾ GROSSI, *Oltre la legalità*, cit., pp. 35-36. Cfr. almeno *Rule of Law. L'ideale della legalità*, a cura di Giorgio Pino e Vittorio Villa, Bologna, il Mulino, 2016. Inoltre Massimo VOGLIOTTI, *Lo scandalo dell'ermeneutica per la penalistica moderna*, in « Quaderni fiorentini », 44 (2015), pp. 131-181 e Giuseppe ZACCARIA, *Postdiritto. Nuove fonti, nuove categorie*, Bologna, il Mulino, 2022.

⁽¹¹⁰⁾ Marc BLOCH, *Che cosa chiedere alla storia?*, a cura di G. G. Merlo e F. Mores, Roma, Castelvechi, 2014, p. 51 e ss.