

ERNST BLOCH:

LA « DOCTA SPES » COME ATEISMO CRISTIANO

Se tu non spera, non troverai l'insperato, che è introvabile e inaccessibile.

ERACLITO (fr. 18 D.)

SOMMARIO: 1. I segni dei tempi. - 2. La teologia della speranza. - 3. L'antenato: Ernst Bloch. - 4. Il « non-ancora ». - 5. La speranza e il progetto utopico. - 6. Il marxismo come autenticazione della speranza. - 7. La società socialista come « patria ». - 8. Ateismo e religione. - 9. La non-utopia: la morte. - 10. « Oppio dei popoli »? - 11. Solo un ateo è un buon cristiano. - 12. Una « rivoluzione » tradita. - 13. Il settimo giorno. - 14. Un marxista coerente.

1 - Viviamo in un'epoca straordinariamente mobile. L'inevitabilità e la rapidità del cambiamento sembrano essere ormai l'unica cosa stabile e sicura. E come rapidamente passano gli oggetti della civiltà del consumo, così anche le « mode » della cultura hanno vita breve e stentata: non appena, con sforzi notevoli, sono riuscite ad imporsi all'attenzione dei consumatori di prodotti culturali, ecco che nuove « mode » eclissano le vecchie, pronte a godere, con fretta non dissimulata, il loro quarto d'ora d'importanza. Così è accaduto di tutte le sconvolgenti « novità » della cultura religiosa, invero più solleticata superficialmente che profondamente scossa, volta a volta, dal « dialogo », dall'« ecumenismo », dalla « fine dell'epoca costantiniana », dalla « chiesa dei poveri », dal « mondo adulto », dalla « secolarizzazione », dal-

la « cristogenesi », dalla « morte di Dio » — salvo restando, ovviamente, quel tanto di valido che fosse presente anche nelle aberrazioni più risibili (1). Parlare, oggi, di « teologia della morte di Dio », significa essere ormai dei retrogradi. Essa è stata già

(1) Ci si consenta una lunga citazione, nella quale E. Zolla (*Che cos'è la tradizione*), Milano 1971, pp. 12-3, sintetizza il « Sacro Testo » del progressismo « religioso »: « Occorre proporsi un rinnovamento costante, per giungere ad un'apertura spregiudicata a tutte le istanze progressive, accettando una situazione precaria e feconda in un'incessante ricerca collettiva delle possibilità di sviluppo e di crescita, spezzando le remore, rovesciando le strutture acquisite, rivoluzionando le forme accettate per aprire nuovi orizzonti d'indagine, sollecitando i contributi costruttivi a un ridimensionamento che metta in crisi le categorie e le abitudini, pretendendosi verso esperienze sociali sempre nuove in una accettazione consapevole delle inquietudini e dei rischi di una rimessa in questione dei principi statici sì da superare le preclusioni aprioristiche, le chiusure sterili, allargando la partecipazione a tutti i livelli in vista di una revisione basilare degli schemi, in uno slancio generoso e con un impegno incessante e sofferto volto a distruggere le barriere, le caste chiuse, le vischiosità antistoriche che impediscono la libera crescita e l'innovazione sociale, educando a un ripensamento critico che sciolga le cristallizzazioni fissiste, i residui metafisici e formalistici, con una rivoluzione radicale che si ponga all'avanguardia in una ricerca di nuovi moduli tecnici che permettano di uscire dall'immobilismo e di riprendere la marcia in avanti in un clima di lavoro comune per liberare dalle istituzioni ormai superate attraverso uno scavo che permetta la enucleazione via via verificata delle finalità provvisorie che devono emergere dal farsi stesso, dal libero confronto sociale e dallo stimolo che dalla situazione concreta riceveranno gli operatori impegnati nel lavoro di riforma e di rielaborazione dialettica, in un dinamismo vitale che sgretoli gl'indugi estetistici e immobilistici in un'assunzione deliberata di ipotesi e di valori sempre drammaticamente precari, ripartendo da zero, con slancio ottimistico, accettando il confronto vivo, la sfida dell'ambiente in trasformazione, ricacciando le tentazioni oscure del mito e del dogma ». Per una demitizzazione dei miti progressisti inautentici e retrogradi, rinviando a pochi volumi, dato che il coraggio dell'anticonformismo pare assente, in larga misura, dalla cultura cosiddetta « cattolica aperta », la quale scaturisce in realtà dalla peggiore chiusura, la chiusura alla luce intellettuale (sia nei « montoni », sia nei « ruminanti », sia, soprattutto, nei « montoni ruminanti », che sono la maggioranza, eu-

superata dalla teologia della speranza (2). Naturalmente, ha esercitato una funzione positiva, di « svecchiamento » e di « sollecitazione », ha fornito « indicazioni utili » e « stimoli positivi » — non è forse vero che tutto nella storia *ha* un senso e tutto *perde* senso per opera di un *nuovo* senso più sensato, di modo che la storia, questo cimitero di sensi, è sempre nel vero e nel bene? Ma questa teologia doveva concludersi, per lasciare il campo a qualcosa di più valido e positivo: la « teologia della speranza », appunto.

2 - Lo schema proposto per intendere il passaggio dalla teologia della morte di Dio alla teologia della speranza è il seguente: mentre la prima, tragicamente pessimista, annuncia e indica una situazione di carenza e di angoscia, la seconda, invece, virilmente ottimista, predica e prepara un'epoca di felicità e di amore tra gli uomini. Insistere a dire che Dio è morto, in fondo, è qualcosa di negativo: se Dio è veramente morto, che vale parlarne ancora? Ciò di cui si deve parlare è il futuro dell'uomo, quella umanità avvenire che sarà capace — finalmente! — di conseguire uno *status* di benessere materiale e spirituale. Se, però, si considerano bene le cose, si vede che la teologia della morte di Dio e la teologia della speranza sono due aspetti della medesima situazione, caratterizzata dalla secolarizzazione invadente e dalla quasi totale profanità dell'esistenza. La teo-

nuchi per il Regno dell'Uomo, come il loro « profeta » Hegel (cfr. S. A. Kierkegaard, *Papirer*, X, 4 A 450, del gennaio 1852) e i suoi discepoli: A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970; *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Milano 1971 (insieme con U. Spirito); J. Maritain, *Il contadino della Garonna*, Brescia 1969; H. Urs von Balthasar, *Cordula*, Brescia 1968; M. F. Sciacca, *L'oscuramento dell'intelligenza e Gli arieti contro la verticale*, Milano 1970 e 1969.

(2) Rinviando, per un primo sommario approccio, ai due volumi di G. B. Mondin, *I teologi della morte di Dio e I teologi della speranza*, Torino, 1968 e 1970. Per una prospettiva più « teoretico-storica », volta a indicare i presupposti filosofici della « radical theology », cfr. C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967.

logia della speranza non sconfessa la teologia della morte di Dio, ma la continua e la completa: essa è la *pars construens*, che edifica il *regnum Hominis* dopo che è stata completata la *pars destruens* della *mors Dei* — e non a cosa alcuni teologi, come Harvey Cox, sono trascorsi senza soluzione di continuità dall'una all'altra⁽³⁾. Entrambe rispondono alla stessa domanda: come essere ancora religiosi e cristiani in un mondo secolarizzato, che non crede più né in Dio né in Cristo, ma crede solo in Gesù e nell'Umanità? Entrambe offrono una risposta facile (troppo facile!) ad un problema difficile: l'unica religione possibile, oggi, è la religione secolare, virile, ottimista, attiva, democratica, sociale, rivoluzionaria.

3 - Riferirsi qui alla scarsa originalità dei teologi della speranza ci sembra superfluo. Le loro costruzioni sincretistiche derivano tutte dall'opera grandiosa e affascinante di un ricco « falso monetario »: il filosofo marxista « religioso » Ernst Bloch. Varrà dunque la pena di riferirsi a lui e al nucleo del suo pensiero, espresso soprattutto nella vasta « summa »: *Das Prinzip Hoffnung*⁽⁴⁾. Le opere di Bloch sono note al pubblico italiano

(3) Di H. Cox cfr.: per la fase della « death of God »: *The Secular City*, New York 1965 (tr. it., Firenze 1968); *God's Revolution and Man's Responsibility*, London 1969 (tr. it., col titolo: *Il cristiano come ribelle*, Brescia 1968); per la fase della « Hope Theology »: *The prophetic purpose of theology*, in *Frontline theology* (cur. D. Peerman), Richmond (Virg. Usa) 1967, pp. 149 ss.; *On not leaving it to the snake*, Londra 1968 (tr. it., Brescia 1968); *Feast of Fools*, Cambridge (Mass. Usa) 1969. Il Cox è pure autore di uno studio sul Bloch, contenuto nella rivista « New Theology », 1968, pp. 191-203 (*Ernst Bloch and « the pull of the future »*).

(4) Le opere complete di Ernst Bloch stanno comparando presso l'Editrice tedesca Suhrkamp, Frankfurt am Main, a partire dal 1959, in cui comparvero, appunto, i due volumi, con numerazione continua, *Das Prinzip Hoffnung*. Sono previsti 15 volumi: 1. *Spuren*; 2. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*; 3. *Geist der Utopie (Zweite Fassung 1923)*; 4. *Erbschaft dieser Zeit*; 5. *Das Prinzip Hoffnung*; 6. *Naturrecht und menschliche Würde*; 7. *Geschichte und Gehalt des Begriff Materie*; 8. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*; 9. *Literarische Aufsätze*; 10. *Philosophi-*

quasi sempre indirettamente, soprattutto per l'uso che ne hanno fatto autori come Moltmann e Pannenberg⁽⁵⁾. È così accaduto che il messaggio utopico del filosofo tedesco non è stato inteso sempre nel suo significato pieno, in quanto è stato conosciuto solo attraverso l'utilizzazione, non sempre fedele e quasi sempre forzata, che ne hanno compiuto quei « teologi », al fine di giustificare un incontro sempre più ampio di tutti gli uomini, credenti o atei, cristiani nonimi o anonimi, sul tema della « speranza »; o, almeno, al fine di mostrare come la speranza cristiana sia il compimento e il fondamento di quelle speranze umane, come quella marxista, che fonderebbero la loro valida rivalutazione dell'umano sulla critica di una religione degenerata, perché pessimistica e classista. Purtroppo, l'opera principale di Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, non è tradotta in italiano, di modo che la conoscenza del pensiero marxiano-utopico è stata sinora

—
sche Aufsätze; 11. *Politische Aufsätze*; 12. *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*; 13. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*; 14. *Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*; 15. *Geist der Utopie (Erste Fassung 1918)*. Sono a tutt'oggi comparsi i volumi 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11 e 14.

(5) L'opera principale di J. Moltmann è la: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Monaco 1964 (tr. it., Brescia 1970). Cfr. pure, di lui, *Religion, Revolution and the Future*, New York 1969 (tr. it., Brescia 1971). Di W. Pannenberg ricordiamo solo le opere recenti, più direttamente collegate alla teologia della speranza: *Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen*, in « *Studia philosophica* », 1966, pp. 192-207; *The revelation of God in Jesus of Nazareth*, nel vol. a cura di J. M. Robinson e J. B. Cobb, *Theology as history*, New York and London 1967 (il vol. contiene anche la discussione della proposta di Pannenberg e le sue repliche). Sempre in campo protestante ricordiamo H. Berkhof: *Christ the meaning of History*, Londra 1966; *Well-founded Hope*, Richmond (Virg. Usa) 1969. In campo cattolico sono da ricordare: J. B. Metz, con due importanti opere: *Christliche Anthropozentrik*, Monaco 1962 (tr. it., Torino 1969); *Zur Theologie der Welt*, Monaco 1968 (tr. it., Brescia 1969); E. Schillebeeckx, soprattutto con la monografia *God the future of man*, Londra 1969 (tr. it., Roma 1970); e F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Magonza 1969.

limitata a scritti minori, almeno sino a qualche mese fa, quando è comparsa la traduzione della vasta monografia *Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (6).

4. - La tesi fondamentale di Ernst Bloch è quella del carattere specificamente ed ineliminabilmente « utopico » (7) dell'uomo. L'uomo è un ente che non è ancora, che proietta se stesso nel futuro, è un essere che si configura essenzialmente come

(6) E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Milano 1971. La traduzione, di F. Coppellotti, appare fedele e, nei limiti in cui lo consente la tormentatissima e super-allusiva prosa di Bloch, riuscita. Ci sia solo consentito di deplorare che le sei citazioni esemplari, poste da Bloch all'inizio dell'opera e illustrate nella *Prefazione*, le quali sono cinque di Bloch e una di S. Agostino, appaiano firmate tutte: Agostino. Crediamo che si tratti di un errore di stampa, non di una falsificazione voluta. Tuttavia l'edizione tedesca non offre possibilità di equivoci visivo-tipografici. Altre opere di Bloch tradotte in italiano: la silloge *Dialettica e speranza*, Vallecchi 1967, comprende: *Differenziazioni nel concetto di progresso; Sulla distinzione del « metodo » di Hegel dal « sistema » e alcune conseguenze; Il motivo faustiano della « Fenomenologia dello spirito »; Estratti da « Subjekt-Objekt »*; il volume è introdotto da un saggio di H. H. Holz: *Il filosofo Ernst Bloch e la sua opera « Das Prinzip Hoffnung »*, di tonalità più agiografica che critica; *Gli strati della categoria della possibilità* è compreso nel vol. di VV. AA., *Filosofi tedeschi contemporanei*, Bologna 1967, pp. 35-70.

(7) È noto che la parola « Utopia », da Tommaso Moro sino ai socialisti chiamati da Marx « utopisti » (cfr. la parte III, 3 del *Manifesto dei comunisti*), significa « progetto irrealizzabile », mentre nella terminologia recente, fissata soprattutto da K. Mannheim in *Ideology and Utopia* (Londra 1953; tr. it., Bologna 1957), significa « mentalità in contrasto con la realtà presente ». Per questo nuovo significato del termine « utopia », Bloch va considerato tra i primi, in quanto la sua opera *Geist der Utopie* è del 1918. Cfr. *Prinzip Hoffnung* (da ora abbr.: PH), p. 14: « Limitare l'utopico al modello di Tommaso Moro o anche orientarlo solo in quel senso, sarebbe come voler ridurre l'elettricità all'ambra, da cui deriva il suo nome greco e in cui è stata osservata per la prima volta. Anzi, l'utopia coincide così poco con il romanzo utopico, che per rendere giustizia realmente a ciò che viene designato con il termine utopia diventa necessaria l'intera filosofia come totalità (che talvolta viene quasi dimenticata) ».

dover-essere e come pro-getto. Ora la molla di questa tensione, che si esprime come ricerca prometeica (8) di un essere che non è ancora e cerca di diventare ciò che deve essere, è la speranza. Tutta la storia dell'umanità è la storia della speranza, ossia della ricerca di un futuro, nel quale sia quell'essere che ancora non è; è la ricerca di una « patria », che è lontana e tuttavia è l'unica patria (9). Lo spirito dell'utopia è la speranza e tutte le manifestazioni autentiche dell'uomo sono espressioni della speranza. L'uomo non è ancora, deve ancora essere trovato: (10) l'uomo è alienato e l'utopia è la speranza della liberazione, che nel futuro diviene realtà nuova, nella quale l'oggetto non opprime più il soggetto, ma si inserisce nel soggetto liberato; nella quale il soggetto cessa di essere estraneo all'oggetto, si apre all'oggetto non più alienato (11). E lo stesso pensiero è speranza, se è vero che « pensare significa oltrepassare » (12); questo oltrepassare, tuttavia, non rifiuta il passato e il presente, ma li trasferisce, nel futuro, dal piano del « noch-nicht-Sein » al piano del « Sein »: « Il reale oltrepassare conosce e attivizza la

(8) Al contrario del fratello Epi-meteo (« colui che guarda indietro »), Pro-meteo guardava in avanti. Marx stesso ha assunto Prometeo come il simbolo del progresso e della liberazione dell'uomo, già alla fine della sua tesi dottorale: *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*. Cfr. PH 8: « Si pensi al mito di Prometeo, che Marx considera il più nobile santo del calendario filosofico ».

(9) Cfr. *Atheismus in Christentum* (da ora abbr.: AC), p. 330 (it. 310): « Ciò che vive, vive al di là di se stesso, si supera ». Cfr. *Geist der Utopie*, vol. 3 dei *Werke*, 1964, p. 186: « una patria, nella quale nessuno è mai stato e che tuttavia è patria ».

(10) Cfr. *Spuren*, vol. I dei *Werke*, 1969, p. 112: « L'uomo, infatti, è qualcosa che deve ancora essere trovato ».

(11) Cfr. *Tubinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. Main 1964, vol. I, p. 112: « Ende des Objekts am befreiten Subjekt, Ende des Subjekts am unentfremdeten Objekt ».

(12) PH 2: « Denken heisst Überschreiten ». Il tema del non-ancora e dell'andare-oltre trova significativi svolgimenti nell'opera di Bloch: *Philosophische Grundfragen I: Zur Ontologie des Noch-Nicht-Sein. Ein Vortrag und zwei Abhandlungen*, Frankfurt a. Main 1961.

tendenza fondata nella storia, che si svolge dialetticamente. Primariamente ogni uomo vive teso solo al futuro, il passato giunge solo più tardi e l'autentico presente, possiamo dire, in generale non è ancora giunto. Il futuro contiene ciò che si teme o ciò che si spera: secondo l'intenzione dell'uomo, se non viene delusa, contiene solo ciò che si spera »⁽¹³⁾.

5 - La speranza è il riconoscimento dello scarto esistente tra ciò che è (e non è ancora) e ciò che sarà, tra la realtà attuale e il progetto utopico; ed è, insieme, il motore della tensione rivoluzionaria verso quell'essere, in cui sia finalmente ciò che, per ora, è il « non-ancora ». Per questo il Principio-Speranza è, insieme, la dialettica di Hegel, l'identità di teologia e antropologia di Feuerbach e il progetto rivoluzionario di Marx. La speranza è la fine della filosofia speculativa ed è il pieno svolgimento della grande scoperta del marxismo, così come è stata espressa nella XI *Tesi sul Feuerbach*: « I filosofi hanno sinora solo interpretato il mondo: si tratta ora di cambiarlo »⁽¹⁴⁾. La

⁽¹³⁾ PH 2. Cfr. *Gli strati della categoria della possibilità*, cit., p. 51: « Il poter-essere non significherebbe quasi nulla se restasse senza conseguenze. Il possibile ha però conseguenze soltanto in quanto non compare semplicemente come formalmente ammissibile o anche come obiettivamente congetturabile, o addirittura come aperto nel senso obiettonforme, bensì in quanto costituisce nel reale stesso una determinatezza gravida di futuro ». Chiaro, in questo passo, il riferimento a Leibniz, cui vengono dedicate pagine assai sollecitanti in PH 1007-1014: « Leibniz und die Welt als Erhellungsprozess ».

⁽¹⁴⁾ Cfr. in PH 288-334 l'intendimento blochiano delle « Thesen von Marx über Feuerbach » come « Weltveränderung »; in modo particolare dell'XI, trattata a parte e definita « das Losungswort ». L'interpretazione più classica del senso « nuovo » contenuto in questa affermazione del marxismo è quella di A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964 (soprattutto i primi due capp.: « La "non-filosofia" di Marx e il comunismo come realtà politica » e « Marxismo e salto qualitativo »). Cfr. PH 6-7: « Solo un pensiero rivolto alla modificazione del mondo, un pensiero la cui volontà è decisa a modificarlo, si riferisce al futuro (lo spazio originario non concluso che ci troviamo dinanzi) non come ad un osta-

speranza è il principio direttivo di questo mutamento del mondo, che consente al non-essere di essere, all'uomo alienato di affrancarsi, alla preistoria di finire e alla storia di avere inizio, al viandante di trovare la patria. La *Genesi*, dialetticamente, non è all'inizio, ma alla fine del processo: « *Die wirkliche Genese ist nicht am Anfang, sondern am Ende*, e comincia a realizzarsi quando la società e l'esistenza divengono radicali, cioè si riportano alla radice. Ma la radice della storia è l'uomo che lavora, produce, trasforma e oltrepassa le condizioni date. Se egli ha compreso se stesso e fondato su una reale democrazia tutto ciò che è suo, senza alienazione e senza estraneazione, sorge nel mondo qualcosa, che brilla per tutti nella fanciullezza, qualcosa in cui nessuno è ancora stato: la patria »⁽¹⁵⁾.

6 - Si tratta, qui, come ha inteso il Moltmann, di una « antropologizzazione ateistica della speranza »⁽¹⁶⁾. Il carattere escatologico della speranza cristiana viene laicizzato e secolarizzato come attesa della società socialista: « È in vista una fine della galleria, che proviene certamente non dalla Palestina, ma da Mosca; — *ubi Lenin, ibi Jerusalem* »⁽¹⁷⁾. Il marxismo è l'autenticazione della speranza, in quanto, laddove esso e la sua rivoluzione trionfano, il *regnum Dei* si incarna nel *regnum*

colo e al passato non come ad un esilio. Ecco cosa è decisivo: soltanto il sapere come consapevole Teoria-Prassi riguarda il divenire e ciò che in esso si decide, mentre un sapere contemplativo, per definitionem, può riferirsi solo a ciò che è accaduto ».

⁽¹⁵⁾ PH 1628; sono le parole conclusive dell'opera.

⁽¹⁶⁾ J. Moltmann, *Il "principio speranza" e la "teologia della speranza"*. *Dialogo con Ernst Bloch*, tr. in appendice al cit. *Teologia della speranza*, pp. 349-373; p. 357. Tutto il « dialogo » appare improntato ad una decisa ambiguità, di modo che la stessa difesa della originalità del cristianesimo e della superiorità della teologia della speranza sulla speranza atea appare sfuocata e tenue. Rinviamo alla sicura critica di C. Journet, *La speranza di J. Moltmann*, in « Studi cattolici », 1971, pp. 679-686. Cfr. pure, del Moltmann, *Speranza senza fede? Riflessioni sull'umanesimo escatologico ateo*, in « Concilium », 1966, pp. 53-68.

⁽¹⁷⁾ PH 711.

Hominis, nel quale l'uomo non è più, *homini, lupus*, ma *humanus Deus* e il mondo, per l'uomo, è finalmente patria⁽¹⁸⁾. Il « vaso di Pandora » non è più utopistico, ma reale; il cielo non è più in cielo, ma sulla terra, in quanto è un « Reich Gottes ohne Gott »⁽¹⁹⁾: « La filosofia marxista è la filosofia dell'avve-

(18) PH 390: « Le illusioni e i loro beni, che egualmente non esistono, sono volati via dal vaso di Pandora, ma la speranza realmente fondata, nella quale l'uomo può divenire uomo per l'uomo e il mondo per l'uomo patria, è rimasta ». Il vero progresso, dice Bloch, non è quello scientifico, ma quello umanista, cioè socialista, che la Russia e la Cina, affiancate come sorelle nella fedeltà al marxismo, stanno compiendo con unità d'intenti: « Poiché basta un solo esempio per togliere al colonialismo l'ultima apparenza di progresso luminoso e persino di necessità inevitabile: la Cina, che soltanto su alcuni tratti delle coste, e anche là molto tardi, si era adattata ai criteri del colonialismo imperialista, balza direttamente da forme semifeudali alla tecnica e al razionalismo - indubbiamente a quello giusto. E questo con accanto l'Unione Sovietica, e non a mezzo del progresso da iene dell'imperialismo e del suo tempo ormai sorpassato ». (*Dialettica e speranza*, cit., p. 9; lo scritto *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* è del 1956, quando nessuno immaginava la possibilità di un conflitto tra i due più grandi stati marxisti del mondo). Anche la « docta spes » di Bloch è andata incontro a numerose delusioni. Nato nel 1885 a Ludwigshafen, dopo gli studi universitari e dopo una lunga attività di scrittore, Bloch fu costretto ad emigrare in Svizzera, Cecoslovacchia e finalmente USA, a partire dal 1933. Rimase in America sino al 1949, quando accettò di divenire professore ordinario di Filosofia a Lipsia, nella Germania comunista. Dopo i moti rivoluzionari anticomunisti del 1956 in Polonia e Ungheria, il regime tedesco-comunista accentua la sua opera di soffocamento di tutte le posizioni diverse dal marxismo « ortodosso » (leggi « sovietico »). Alcuni discepoli di Bloch vengono processati (saranno condannati W. Harich a 10 anni di prigione, G. Zehm a 4 e M. Hertwig a 2). Bloch è costretto a lasciare l'insegnamento. Nel 1961 sceglie la Germania occidentale, Tubinga (dove è nominato « Gast-professor »), come sua residenza definitiva. Naturalmente queste « disavventure » non modificarono l'utopia del Bloch.

(19) PH 1413: « L'utopia del regno annulla la finzione di un Dio creatore e la ipostasi di un Dio celeste, ma non lo spazio-finale, dove l'Ens perfectissimum ha l'abisso della sua latenza non delusa. L'esistenza di Dio, anzi Dio in generale come essenza propria è superstizione; la fede è unicamente fede in un messianico regno di Dio - senza Dio. L'ateismo è di

nire, ed è anche la filosofia del passato; così essa è, in questa consapevolezza unitaria del fronte, la vivente Teoria-Prassi, congiurata per il Nuovo, fiduciosa nell'accadere, di una tendenza compresa. Decisivo, rimane ciò: la luce, nel cui bagliore viene formato e perfezionato il Totum non ancora concluso nel suo processo, si chiama *docta spes*, *speranza intesa in senso materialistico-dialettico*. Il tema fondamentale della filosofia, la quale è e rimane, mentre diviene, è quello della patria non ancora realizzata, non ancora compiuta, così come essa si esplica e si innalza nella lotta materialistico-dialettica del Nuovo col Vecchio »⁽²⁰⁾.

7 - I sogni di una vita migliore, la cui fenomenologia occupa le cinque parti del Principio-Speranza, trovano la loro realizzazione utopica nella « società socialista ». Ad essa si protende la « antizipierende Bewusstsein » dell'uomo, la cui essenza è il « Noch-Nicht-Sein »⁽²¹⁾. La patria e la casa sono ancora lontane; tuttavia ad esse si protende, in utopica speranza, il marxista, che realizza il « Regno » come reintegrazione dell'uomo nella sua comunione coscienziale con la natura: « Il non-ancora-consapevole nell'uomo appartiene assolutamente al non-ancora-divenuto, al non-ancora-accaduto, al non-ancora-manifestato nel mondo. Il non-ancora-consapevole comunica e agisce reciprocamente con il non-ancora-divenuto, particolarmente con quanto sorge nella storia e nel mondo. È per questo che la ricerca della coscienza anticipatrice deve avere sostanzialmente questo scopo: le singole immagini riflesse, che si susseguono co-

conseguenza così poco il nemico dell'utopia religiosa, che esso ne costituisce il presupposto: *senza ateismo non v'è spazio per il messianismo* ». Cfr anche *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a. Main 1962 (vol. 4 dei *Werke*), p. 157: « il cielo sulla terra ».

(20) PH 8. Cfr. PH 16: « Tutto ciò che, nelle immagini della speranza, non è illusorio ed è realmente possibile, conduce a Marx, lavora per il mutamento socialista del mondo ».

(21) Rinviando soprattutto alle pp. 15-20 di *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, cit., (« Laboratorium possibilis Salutis »).

me copie della vita migliore desiderata in anticipo, divengono comprensibili sia dal punto di vista psichico, sia da quello materiale. Da questa capacità anticipatrice, dunque, deve essere acquisita la conoscenza, sulla base di una ontologia del non-ancora »⁽²²⁾. La dimensione religiosa della speranza utopica appare evidente — secondo Bloch — qualora si pensi che l'oggetto di ogni mito religioso è la speranza nella sua totalità⁽²³⁾. È vero che, sovente, questa speranza è stata una falsa speranza, in quanto si trasformava in una evasione consolatoria in un mondo irrealistico ed escatologico; ma una realizzazione della speranza non deve rifiutare il carattere religioso ed escatologico, deve invece farlo proprio nell'unica forma possibile, trasformandolo da mistica del cielo in regno dell'uomo, in esaltazione della comunità redenta, nella quale l'*Homo absconditus* utopico diviene l'*Homo revelatus* della società socialista. La vera speranza non è la speranza mitica, ma la *docta spes*.

8 - Appare chiaro in ciò che la genuina religione è ateismo (marxista) e il genuino ateismo (marxista) è sempre religioso; o meglio: *meta-religioso*, in quanto della religione eredita l'aspetto positivo della speranza, ma rifiuta le ipostatizzazioni alienanti del « Despota celeste » e del « Cannibale uranico »: « Religione in eredità (meta-religione) diviene coscienza dell'ultima funzione utopica in toto: che è l'autosuperamento dell'uomo, il trascendere in unione con la tendenza dialettica alla trascendenza della storia fatta da uomini, il trascendere senza ogni trascendenza celeste »⁽²⁴⁾. Il « cur deus homo » della tradizione religiosa va, piuttosto, letto, feuerbachianamente, « cur homo

⁽²²⁾ PH 12.

⁽²³⁾ PH 1404: « non dunque un mito statico, e perciò apologetico, ma un messianismo escatologico umano ».

⁽²⁴⁾ PH 1521-1522. Cfr. AC 111 (it. 114): « Anche la Bibbia ha un futuro solo finché e in quanto con esso è possibile trascendere senza trascendenza »; e ancora AC 271 (it. 271): « *Et lux aeterna luceat eis*: si accese misticamente in questo intimo trascendere senza trascendenza umana, *contra omnia saecula saeculorum* ».

deus », in quanto Dio altro non è se non « l'ideale utopicamente ipostatizzato dell'uomo sconosciuto »⁽²⁵⁾. L'ateo religioso sa bene che la trascendenza è mitica, se è ultramondana e ultrastorica: « Il mondo non ha un al-di-là (il materialismo è e rimane comprensione del mondo a partire dal mondo stesso), tuttavia non ha neppure un limite nell'al-di-qua, se non quello implicito nella tendenza del processo dialettico »⁽²⁶⁾. Ma sa anche quale deposito di reali possibilità di redenzione dell'uomo sia implicito nella religione col suo dissidio e con la sua tensione tra le due cittadinanze dell'uomo, l'apparenza che c'è e l'essenza che non c'è, il non-ancora e il regno.

9 - Anche la speranza utopica, tuttavia, trova un momento di crisi radicale: la strapotente potenza della morte. Una volta che la speranza da escatologico-ultraterrena è stata resa escatologico-storica, che cosa la salva dallo scacco radicale della morte? Non costituisce forse l'assurdità della morte la crisi radicale di ogni utopia? Non è, la morte, questa « scure del Nulla »⁽²⁷⁾, la più insuperabile, la più dura (*härteste*)⁽²⁸⁾, la più forte (*stärkste*)⁽²⁹⁾ non-utopia? Bloch ne è pienamente consapevole: « Le mascelle della morte tritano tutto e le fauci della corruzione divorano ogni teleologia, la morte è il grande spezzioniere del mondo organico, ma verso la sua catastrofe. Nessun disinganno può commisurarsi alla sua prospettiva negativa, nessun tradimento appena prima della mèta appare eguagliare quella dell'*exitus letalis* »⁽³⁰⁾. Eppure, nonostante tutto, questa

⁽²⁵⁾ PH 1515. Cfr. nello stesso senso, p. 1523: « Dio appare così come l'ideale ipostatizzato dell'essenza umana non ancora attuata nella sua realtà »; p. 1524: « La verità dell'ideale di Dio è unicamente l'utopia del regno, il cui presupposto è che non rimane più nessun Dio nell'altro, se pure ce n'è o ce n'è mai stato uno in qualche luogo ».

⁽²⁶⁾ PH 1303.

⁽²⁷⁾ PH 1289.

⁽²⁸⁾ PH 1290.

⁽²⁹⁾ PH 1297.

⁽³⁰⁾ PH 1301.

crisi dell'utopia non è reale, almeno nella misura in cui la speranza sia autentica. Come, infatti, la religione è stata, sempre e dovunque, una risposta al timore dell'annientamento, una vittoria sul pungolo della morte⁽³¹⁾; così lo spirito dell'utopia vince il comodo abbandono al pessimismo esistenziale, in quanto fonda sull'ottimismo militante la sconfitta della morte. L'utopia spera contro la morte, la quale esiste solo nel momento del non-ancora, non nella pienezza beatifica del *regnum Hominis*, che si estende in una zona extraterritoriale rispetto alla morte⁽³²⁾. Questa potenza, capace di vincere la morte, è la solidarietà di classe della società comunista, versione proletaria dell'immortalità storica cara ai romantici e a Hegel. Se l'uomo è redento, se la natura diviene umana e l'uomo naturale⁽³³⁾, se l'uomo è, finalmente, tutto, la morte non può più cantare la sua vittoria. L'amore dell'uomo e della natura vince la morte: la morte muore insieme con la resurrezione del *deus-homo* nel regno redento, dove ognuno avrà, come nella mitica « età dell'oro », finalmente realizzata nell'utopia, « Friede, Freiheit, Brot »⁽³⁴⁾.

(31) Cfr. 1 Cor. 15, 54-5: « Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo qui scriptus est: "Absorpta est mors in victoria. Ubi est, mors, victoria tua? ubi est, mors, stimulus tuus?" ».

(32) Cfr. PH 1385-1391: « *Extraterritorialität zum Tod* ».

(33) È la tesi dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx (tr. it., Torino 1949).

(34) PH 680. Cfr. *Dialettica e speranza*, cit., p. 169: « S non è ancora P, il proletario non è ancora come tale soppresso, la natura non è ancora patria, l'essenziale non è ancora una realtà effettuale asserita: questo « nondum » in svolgimento, che a tratti raggiunge e in altri punti è solo in procinto di conquistare il suo orizzonte di costruzione, fa maturare ad un tempo la fede del significato della vera fatica umana e il suo militante ottimismo. Proprio per questo il dialettico « agens » del « non », che attraverso tutte le stasi e reificazioni spinge all'asserzione e manifestazione del suo proprio contenuto-enigma, contenuto-fine, non è per la universalità della sua natura né più né meno che speranza. E come provata speranza, come « docta spes » è il sapere critico-anticipatore, dialettico-materialistico, che è mediato e collegato con il processo oggettivo. S non è

10 - La novità dell'intendimento blochiano della religione appare chiaro sin dall'inizio. Egli, come tutti i marxisti critici (o « aperti »), intende opporsi alla contaminazione scienziata e positivista del materialismo storico e rivalutare, contro il marxismo volgare, il marxismo umanista. Il perno di questa rivalutazione è l'intendimento accorto di una delle note frasi, nelle quali Marx critica la religione. La frase è contenuta nella *Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto* (1844) e vale la pena di riportarla integralmente: « la miseria religiosa è in un senso l'espressione della miseria reale, e in un altro senso la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, lo spirito di situazioni in cui lo spirito è assente. Essa è l'oppio del popolo »⁽³⁵⁾. Ciò che Bloch accentua, analizzando questo passaggio di Marx, è la compresenza, nella alienazione religiosa, della situazione di fatto e della aspirazione utopica: la religione è certo alienazione, ma non è solo alienazione, in quanto è anche protesta contro l'alienazione. La religione, al-

ancora P: questo principio dialettico significa perciò rispetto all'inadeguatamente determinato (e divenuto quindi ostacolante): Ceterum censeo Carthaginem esse delendam. Tenendo conto dell'imminente adeguata definibilità (del « novum » come contenuto) significa: "Quidquid latet apparebit" ». Rinviamo al saggio di A. Lowe, *S ist noch nicht P*, contenuto nel vol. di VV. AA., *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt a. Main 1965 (in occasione del suo 80° compleanno). Si tratta di una silloge di estrema importanza, in quanto i molti aspetti della « docta spes » blochiana vengono analizzati da studiosi sicuri, fra i quali T. W. Adorno (« Henkel, Krug und frühe Erfahrung »), I. Fetscher (« E. Bloch auf Hegel Spuren »), W. Pannenberg (« Der Gott der Hoffnung »), J. B. Metz (« Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments »), J. Moltmann (« Die Kategorie des Novum in der christliche Theologie »), P. Tillich (« Das Recht auf Hoffnung »).

(35) K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana*, nel vol. a cura di K. Loewith, *La sinistra hegeliana*, Bari 1966, p. 426. Bloch così commenta il passo marxiano: « Questo è dunque tutto il contesto, in cui sono presenti il "sospiro" e la "protesta" contro il cattivo stato presente e la sua voce chiara non parla solo di addormentamento » (AC 92; it. 96).

lora, può trasformarsi da strumento di conservazione e di sfruttamento in mezzo di liberazione e di rivoluzione. L'errore della critica veteromarxista nei confronti della religione è stato di tener conto solo del primo aspetto, ignorando le possibilità utopiche e rivoluzionarie della religione ⁽³⁶⁾.

11 - Ma in cosa consiste la genuina trasformazione della religione da reazionaria in progressista, da alienata in liberante, da « oppio dei popoli » in promozione dell'uomo? Bloch non ha esitazioni: si tratta di intendere Dio non come una astratta entità ipostatizzata (Motore immobile, Essere necessario, etc.), ma come « entelechia utopica », cioè come l'ideale futuro della storia dell'umanità. Ma per fare ciò è necessario, insiste Bloch, trascendere-senza-trascendenza verso il Regno umano, o meglio, verso il Regno di Dio demitizzato, cioè inteso come « regno della speranza ». Essere religiosi, allora, significa credere in un avvenire migliore e lottare per realizzarlo. Il marxismo è una filosofia della prassi: non esistono problemi teorici e la soluzione di ogni problema è demandata alla prassi rivoluzionaria. Chi spera in un avvenire migliore è religioso: « Dove c'è speranza, c'è religione » (mentre, insiste opportunamente Bloch, non è vero il reciproco: « Dove c'è religione, c'è speranza », in quanto è l'utopia che fonda la religione, non già la religione che fonda l'utopia). Infatti, ciò che caratterizza la religione come autentica è il suo contenuto non-religioso, mondano, secolare, utopico-rivoluzionario ⁽³⁷⁾. Da ciò la logica conseguenza: « solo

⁽³⁶⁾ Fra tutti i marxisti « religiosi » possiamo ricordare in primo luogo R. Garaudy, con il suo *De l'anathème au dialogue*, Parigi 1965; tr. it., Brescia 1969). Rinviamo alla nostra nota: *L'affaire Garaudy*, in « Ethica », 1970, pp. 227-232.

⁽³⁷⁾ Cfr. la conclusione di EC 353 (it. 331): « se il cristiano ancora pensa all'emancipazione degli oppressi e degli affaticati, se per il marxista la profondità del regno della libertà permane e realmente si identifica nel contenuto sostanzializzante della coscienza rivoluzionaria, allora l'alleanza fra rivoluzione e cristianesimo nelle guerre dei contadini non sarà stata l'ultima; e questa volta essa avrà successo ».

un ateo è un buon cristiano » (e qui, avverte Bloch con ancora maggiore opportunità, vale anche il reciproco: « solo un buon cristiano è un ateo »).

12 - Una dottrina che, anche in tempi come i nostri non molto sensibili al principio di non-contraddizione (che del resto, dopo la grande scoperta della dialettica hegeliana, è stato confinato nei musei delle antichità filosofiche), appare paradossale e contrastante con tutta la storia della cristianità doveva cercare, sia pure surrettiziamente, una giustificazione storico-esegetica. Se Cristo parla di trascendenza e di escatologia, se afferma che il suo regno non è di questo mondo, se rifiuta ogni tentazione di potenza terrena, come è possibile giustificare un intendimento mondano e sociale del cristianesimo? Scatta, a questo punto, l'arma invincibile della critica biblica liberale, la cui finalità evidente è la giustificazione del presente mediante un ritorno (artificioso e antistorico) all'arcaico (ogni modernismo, come sottolineava uno che se ne intendeva molto, Ernesto Buonaïuti, è in realtà un arcaismo): qual è il contenuto originario del messaggio cristiano, prima che le sovrastrutture tiranniche della chiesa cattolica (intellettualisticamente greca e gerarchicamente romana) l'oppressero e lo distorcessero per finalità di potenza mondiale? Ecco come Bloch ci narra le cose: la rivoluzione di Gesù non era escatologica, ma sociale e mondiale; egli predicava ai poveri e ne voleva l'emancipazione reale: il regno di Dio, di cui parla Gesù, è « di questo mondo ». Il cristianesimo è, prima del marxismo che lo continua e lo compie, la più radicale utopia sociale, il più grande annuncio di giustizia e di eguaglianza, il più profondo tentativo di redenzione dell'uomo.

13 - Ora, questa concezione utopica è stata trasformata e « corrotta » da due autori, guastati dallo spiritualismo greco: Paolo e Giovanni, i quali hanno trasformato l'escatologia mondiale di Gesù nella escatologia sovranaturale di Cristo, introducendo due concetti mitici: la resurrezione e la dottrina del « sacrificio vicario ». In tal modo l'elemento sovversivo del mes-

saggio biblico (« la cosa migliore della religione è il fatto di creare eretici ») è stato distrutto dal « mito dell'agnello sacrificato » e la « pazienza della croce » è divenuta l'oppio per gli oppressi e l'ideologia degli oppressori⁽³⁸⁾. Il vero cristianesimo, ci dice Bloch, è l'ateismo rivoluzionario (il quale ateismo, poi, proprio in quanto marxista e rivoluzionario, è il vero cristianesimo); il « *dies septimus nos ipsi erimus* » di S. Agostino⁽³⁹⁾ si realizza pienamente solo nella società socialista: « Il messianico è il rosso segreto di ogni illuminismo che si mantiene rivoluzionario e pregnante. Il Cielo pure, questa cassa premio per le buone azioni, altrimenti ingiustificabili, sarebbe inabitabile e deserto, se l'uomo agisse secondo morale. Ed il regno della nostra libertà, che nel cielo trova la sua ombra utopica, sarà nello stesso modo la nostra geografica utopia, se l'uomo è in grado di mantenere vivo l'unico *summum bonum* di tutti i fini che lo guidano. L'ateismo è il presupposto dell'utopia concreta, così come la concreta utopia è l'irrinunciabile implicazione dell'ateismo. L'ateismo e la concreta utopia sono insieme, nello stesso atto fondamentale, l'annientamento della religione e la sua speranza eretica che cammina su piedi umani »⁽⁴⁰⁾.

14 - Sottolineare l'arcaismo stantio di una tale esegesi, che ebbe il suo momento favorevole a cavallo tra i due ultimi secoli, è davvero superfluo. Non solo gli esegeti cattolici, ma anche

⁽³⁸⁾ AC 223 (it. 213): « Tanto più strano è quindi che alle spalle della teologia paolina del diritto delle obbligazioni stia nascosto quel cannibale del cielo ormai da moltissimo dimenticato o almeno non più adorato come Dio, che riceve per la sua soddisfazione (dopo che null'altro gli era rimasto attraverso l'inevitabile provvidenza) l'autosacrificio di Gesù ». E ancora, AC 224 (it. 214): « In questo modo l'elemento sovversivo della Bibbia fu per l'ultima volta interrotto in forza del mito dell'agnello sacrificato. In tal modo fu sanzionata la *pazienza della croce* tanto degna di essere raccomandata agli oppressi e tanto piacevole per gli oppressori, che corrisponde nel suo insieme all'*incondizionata obbedienza dinanzi all'autorità* come se essa in sé e per sé provenisse da Dio ».

⁽³⁹⁾ *De civitate Dei*, 1. XXII, 30.

⁽⁴⁰⁾ AC 317 (it. 298-299).

gli studiosi protestanti hanno rifiutato questa interpretazione di comodo della figura di Gesù, questa limitazione del suo messaggio ad un insegnamento morale o ad un appello di rivoluzione sociale. Le opere classiche di Barth, Brunner, Gogarten, Dibelius, Dodd, Bultmann, Cullmann — per non citare che alcuni — hanno mostrato il carattere ideologico dell'esegesi liberale e hanno riproposto il *kerygma* di Gesù nella sua autoevidenza; in modo particolare il mito del cristianesimo « sociale » è stato distrutto, in quanto è stato mostrato nella sua genesi socialista (si pensi a studiosi come Kautsky, Pöhlmann, Ragaz⁽⁴¹⁾, e altri) e nella sua totale inconciliabilità con il Vangelo. In particolare Cullmann ha mostrato la completa estraneità di Cristo al progetto rivoluzionario della setta Zelota e ha indicato il carattere parziale di ogni interpretazione « sociale » del cristianesimo⁽⁴²⁾. Ciò che importa notare, invece, è la singolare coerenza della dottrina di Bloch con il marxismo. Dopo l'eliminazione dell'idea di Dio compiuta dall'illuminismo e, in maniera ancor più subdola, da Hegel, la critica marxista, erede e superatrice di quella di Feuerbach, non può studiare la religione se non come una struttura alienante o liberatrice. Ciò che conta non è il contenuto di verità della religione, ma la sua capacità reazionaria o rivoluzionaria. Qualora si riesca a svuotare la religione del suo significato sovranaturale ed escatologico, allora è bene cercare di inserire la speranza cristiana in quella forma di escatologia secolare che è il marxismo. Il marxista sa bene che non deve temere la religione, destinata a sparire insieme con quella struttura sociale alienata di cui è mistificazione; ma sa anche che l'aggancio del credente per finalità mondane e secolari rientra nella strategia del consenso alla rivoluzione mediante il fronte popolare, nel quale la minoranza organizzata

⁽⁴¹⁾ K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart 1908; R. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, Monaco 1912; L. Ragaz, *Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus*, Zurigo 1929; in it.: *Il sermone sul monte*, Milano 1963.

⁽⁴²⁾ O. Cullmann, *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo*, Brescia 1971.

dal Partito non può che trionfare⁽⁴³⁾. V'è solo da augurarsi che lo svolgimento coerente rispetto alle premesse del marxismo compiuto da Bloch venga imitato, nel campo cristiano, anche dai numerosi « teologi », i quali non esitano, per un malinteso senso di apertura dialogica, a *kokettieren* — per usare l'efficace termine marxiano — con l'utopia blochiana, abilmente mascherata con il paravento, speciosamente affascinante ma in realtà squallido e logoro, della speranza atea.

GIANFRANCO MORRA

⁽⁴³⁾ Rinviamo alle pagine da noi dedicate al marxismo e alla religione, nel vol. *Dio senza Dio. Ateismo, secolarizzazione, esperienza religiosa*, Bologna 1970, pp. 328-334.

LA FILOSOFIA DEL DIRITTO NELLA SUA STORIA

Con il terzo volume, dedicato allo studio dei secoli XIX e XX, si conclude la *Storia della filosofia del diritto* di Guido Fassò⁽¹⁾.

Nella *Premessa* di quest'opera l'A. accenna alla possibilità di dimostrare teoricamente che la storia della filosofia del diritto non s'ha da fare, ma con saggezza non si dilunga sul merito filosofico della questione. Ciò sarebbe superfluo perché è il lettore che, alla fine di queste più di mille pagine, deve dire se la storia della filosofia del diritto ha una sua ragione d'essere. Di fronte a tutti i possibili ragionamenti astratti sta un fatto: queste mille pagine sono utili, non costituiscono un semplice ampliamento delle parti sul diritto che si trovano nelle storie generali, sono un aiuto essenziale per chiunque si occupi di cultura e della sua storia. Basta un esempio: si pensi a quante sciocchezze si dicono in sede di storia delle dottrine politiche sul problema della divisione dei poteri, quando non si tenga conto con la precisione di informazione dello specialista della differenza tra la concezione di legge e di potere giudiziario nei paesi anglosassoni e nell'Europa continentale. È perché in questo e in altri casi ci si rende conto che mancava, in primo luogo per le informazioni

⁽¹⁾ Guido Fassò, *Storia della filosofia del diritto*. Vol. I: « Antichità e medioevo », pp. 365; vol. II: « L'età moderna », pp. 466; vol. III: « Ottocento e Novecento », pp. 472; Editrice Il Mulino, Bologna 1966, 1968, 1970. L'importanza di quest'opera venne già indicata da « Ethica », 1966, pp. 225-34, con l'articolo di Romeo Crippa: *Una nuova storia della filosofia del diritto* (in riferimento al I vol.).