

## Enrico Opocher [1]

"Ecco un libro che non ha ceduto al gusto accademico della 'monografia' obiettiva e generica, costruita in modo da valere per tutti i filosofi. Qui Fichte, prima di essere un sistema filosofico da studiare, sottilizzando o almanaccando, è un problema, anzi è il problema stesso di cui si tormenta l'autore, il quale, come la maggior parte dei giovani filosofi della nuova generazione italiana, infastidito dell'idealismo, inteso come sistema dell'immanenza assoluta, dà ascolto alle voci dell'irrazionalismo in quanto proclamino il valore dell'individualità che il turbine del razionalismo ha travolto, convinto anch'egli, come i più recenti assertori o interpreti dell'esistenzialismo, che la più vitale esigenza del pensiero contemporaneo sia 'esigenza di intendere e quindi rivalutare l'individualità in tutta la sua concretezza' (p. 13)"[2].

Così, nella seconda metà dell'anno 1944, sulla torinese "Rivista di filosofia", Norberto Bobbio recensiva un libro della nuova generazione di filosofi del diritto, mettendone in evidenza con esplicito apprezzamento "la rinnovata aspirazione ad una 'metafisica della vita' di contro al recente prevalere di un relativismo antimetafisico" ma anche manifestando delle "pungenti perplessità" per "la professione così aperta di un nuovo irrazionalismo (..), proprio ora - scriveva - in cui la ragione viene cacciata dal regno dell'uomo in nome dei miti più disumani ed assurdi, l'istinto trionfa sulla ponderatezza, la 'sana' vitalità sulla 'morbosa' riflessione, l'uomo primitivo, tutto istintività e sensualità, sull'uomo civile, (..) proprio oggi in cui solo la ragione con quella forza di persuasione che da essa promana può vincere la retorica ingannevole e settaria dei prammatici che si appellano alle fedi cieche, al basso istinto, alle passioni inferiori degli uomini di cattiva volontà"[3]. Il libro recensito: G. A. Fichte e il problema dell'individualità. L'autore: Enrico Opocher[4].

Enrico Opocher entrò a far parte dell'Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti nel 1956, presentato dal Presidente, Aldo Checchini, nella seduta dell'8 aprile, insieme con l'amico e collega Alberto Trabucchi. Aveva quarantadue anni. Da otto professore di Filosofia del diritto nella Facoltà di Giurisprudenza di Padova, sulla cattedra che era stata di Adolfo Ravà e di Giuseppe Capograssi[5]. E agli atti dell'Istituto ha lasciato la testimonianza del suo modo, personalissimo e personalista[6], d'intendere filosoficamente l'esperienza, con dei contributi che ad una lettura sinottica si rivelano cardinali per ricostruirne l'intero itinerario speculativo.

Nel discorso, tenuto all'adunanza solenne del 25 giugno 1978 nella sala dello Scrutinio in Palazzo Ducale, dedicato a Benedetto Croce a venticinque anni dalla morte, Opocher fa i conti con il neo-idealismo, la cui "improvvisa e rivoluzionaria irruzione nella cultura italiana" ha rappresentato per tutti i giovani studiosi della sua generazione un "fatto grosso" e per lui in particolare ha costituito l'humus della formazione scientifica e spirituale.

"In un'epoca dominata da uno scientismo e da un tecnicismo chiusi ai grandi dialoghi del tradizionale umanesimo, questo fatto - scrive - può anche sembrare poco espressivo o addirittura assumere significati negativi. Ma, a parte la grandezza della filosofia idealistica (..), bisogna pur ricordare che il neoidealismo poté svolgere la sua fondamentale funzione nella nostra cultura, tra la fine dell'ottocento ed i primi quarant'anni del secolo successivo, per tre fondamentali motivi.

Anzitutto perché rappresenta la prima importante espressione culturale dell'Italia unita o, meglio, del processo di unificazione morale politica sociale seguita al risorgimento. E, come tale, adempie la funzione di trarre la cultura del nostro paese dalle secche di un'ormai sterile provincialismo, aprendo il dialogo con la filosofia europea ed, anzi, diventandone una delle forze più vive.

Poi, perché nasce nell'Italia meridionale, ultimo fiore di una millenaria cultura umanistica, proprio mentre nel settentrione il primo sviluppo industriale favorisce una ritardata diffusione dello scientismo positivista. E - aggiunge - non importa se questa millenaria cultura trova nel pensiero di Croce il buon senso, l'arguzia, la bonomia che caratterizza il temperamento napoletano, ed in Gentile, la coerenza spietata e la drammaticità dell'antichissima terra di Sicilia che ci darà quasi contemporaneamente anche l'arte di Pirandello. Ciò che conta è che, attraverso Croce e Gentile, riemergono con la forza di una stagione romantica ritardata non solo, com'è ovvio, Vico ma addirittura il genio metafisico della Magna Grecia.

Infine, perché attraverso il neoidealismo la cultura italiana compie il suo massimo sforzo (massimo ma non certo riuscito come lo dimostrerà proprio il rapporto tra Gentile ed il fascismo) per riassorbire nell'alveo del pensiero i fermenti romantici (attivismo, irrazionalismo, intuizionismo) che si apprestavano ad assecondare le tensioni sociali dell'età liberale in quel suo processo involutivo che precipiterà la vecchia Europa e la sua cultura nel baratro di due guerre mondiali. E c'è anche da dire - conclude - che proprio per tutte queste ragioni il neoidealismo esprime, in Italia, un processo sociale che, in attesa di coinvolgere il nuovo proletariato industriale rovesciandosi nel marxismo, secondo la logica che da Hegel aveva già portato a Marx, ha un valore nettamente unificante: quello di assecondare l'accesso alla cultura della piccola

borghesia. Nel che sta un'altra profonda ragione dell'esito 'fascista' del neoidealismo, se è vero come è vero che il fascismo fu soprattutto un fenomeno piccolo borghese"[7].

Con scarni ed incisivi tratti Opocher disegna in modo inconfondibile un quadro, che è anche un bilancio, della storia morale, politica, sociale ed economica dell'Italia tra la fine dell'Ottocento e i primi quarant'anni del Novecento. Ma idealismo per lui non fu, come per i suoi coetanei, solo o per lo più il neo-idealismo, altrove identificato con la formula assai più appropriata di "neohegelismo"[8]. Per Opocher idealismo era qualcosa di "istintivo"[9], era prima di tutto "orientazione vivificatrice dell'intera personalità, che affrontava, permeava di sé e superava ogni 'posizione' speculativa", così come aveva sperimentato all'ombra della "nobile vecchia quercia" di Adolfo Ravà che chiamava la propria personale interpretazione del primato kantiano della ragion pratica, appunto, "idealismo etico" [10].

Quando il giovanissimo Opocher ne divenne allievo, Ravà, che nella patavina Universitas Iuristarum insegnava insieme Filosofia del Diritto e Istituzioni di Diritto Privato, era nel pieno della maturità. "Uno degli ultimi completi rappresentanti di quella severa cultura di ispirazione tedesca che, specie nel campo della filosofia ed in quello del diritto, aveva aperto in Italia le vie di un decisivo progresso"[11]. Con le sue due opere maggiori, dedicate a Il diritto come norma tecnica e a Lo Stato come organismo etico[12], rappresentava icasticamente "una specie di ponte di passaggio sulla linea di sviluppo che in Italia come in Germania stava allora portando la filosofia del diritto e dello stato dal neokantismo al neoidealismo"[13]. In realtà, il motivo più fecondo della sua concezione del diritto e dello stato stava altrove e più precisamente nel fatto che, seppur legata com'era al normativismo e allo statalismo, essa costituiva un "geniale" tentativo di aprire il mondo del diritto e dello stato ad una concreta orientazione etica, in scoperta polemica, oggi diremmo bi-partisan, "da un lato contro la vanificazione del diritto e l'assolutizzazione dello Stato intraprese allora in nome di un'artificiosa concretezza etica dal neoidealismo, dall'altro contro il formalismo e la concezione individualistica della società prevalenti nel neokantismo"[14]. In virtù di che cosa questa originale, e scomoda, posizione era sostenibile? La risposta è semplice: in virtù della sua "passione" per Fichte. Ebbene, a saggiare l'efficacia di questo tentativo sarebbe stato il giovane Opocher, con le sue ricerche e i suoi "pensieri" su Fichte, dalla relazione su Immanentismo ed eticismo nella Wissenschaftslehre di Fichte, presentata al IX° Congresso Internazionale di Filosofia tenutosi a Parigi nel 1937[15], all'ampio saggio su Il superamento fichtiano dell'individualismo nell'interpretazione di G. Gurvitch del 1940[16], con cui nel '42 conseguì la libera docenza, al volume su G.A. Fichte e il problema dell'individualità del 1944[17].

Il lavoro di Opocher, che pone al centro del pensiero fichtiano il problema dell'individualità, è cardinale per la storiografia su Fichte, poiché fa cadere "l'interpretazione dualistica che dipinge un Fichte contraddittorio, soggettivista e individualista fino al 1800, spinoziano o, addirittura, hegeliano prima di Hegel ed antiindividualista dopo il 1800"[18], ma fa cadere anche "l'interpretazione unitaria che dipinge un Fichte più kantiano di Kant e costringe tutto lo sviluppo del pensiero fichtiano, per quanto riguarda la filosofia generale, negli schemi della prima Dottrina della Scienza criticamente intesa, e per quanto riguarda la filosofia del diritto e dello stato, negli schemi dei Lineamenti di diritto naturale antiindividualisticamente intesi"[19]. "Per comprendere Fichte – è la conclusione dal punto di vista storiografico – è necessario spezzare l'involucro del suo sistema e introdursi nel cuore stesso del suo pensiero fino a cogliere il problema per il quale questo pensiero si snoda: il problema dell'individualità", riconoscendo come "la filosofia di Fichte, tanto nel suo aspetto generale, quanto nel suo aspetto filosofico-giuridico e filosofico-politico, sia antinomica".

Ma il lavoro di Opocher è altresì cardinale, da un punto di vista teoretico, per la scoperta del fallimento a cui va incontro il tentativo fichtiano di risolvere il problema dell'individualità nell'ambito del razionalismo. "Il problema di Fichte è il problema della coscienza contemporanea. Le vie tentate dal pensiero fichtiano per risolverlo si sono incarnate, attraverso la mediazione di altri pensatori e di altre dottrine, da Hegel a Nietzsche, dall'individualismo allo statolatrisimo, dal nazionalismo all'internazionalismo, nella storia contemporanea ed il loro fallimento teorico si è incarnato nel fallimento pratico implicito nella crisi della vita contemporanea. Il pensiero fichtiano –conclude Opocher – ci mostra, come racchiuse in una vivente unità, le profonde ragioni della crisi del nostro tempo - non si dimentichi la data: 1944 – ed il suo fallimento ci ammonisce come non sia possibile superare questa crisi senza spezzare le catene del razionalismo"[20].

Spezzare le catene del razionalismo: questo appare al giovane studioso l'obiettivo a cui mirare.

Quando Bobbio manifestava le sue "pungenti perplessità" per "la professione così aperta di irrazionalismo" della nuova generazione di filosofi italiani, più che ad Opocher, doveva pensare ad una memoria dell'Istituto Giuridico torinese, autore Bruno Leoni, allievo di Gioele Solari, filosofo del diritto e titolare dell'insegnamento di Dottrina dello Stato a Pavia nel 1942: Per una teoria dell'irrazionale nel diritto[21]. Ma non c'è dubbio che l'impegno di Opocher a spezzare le catene del razionalismo potesse apparire come una manifestazione aperta di irrazionalismo. Ma in che cosa si sarebbe concretato questo impegno?

Va subito precisato come, a questo proposito, l'attenzione di Opocher andasse progressivamente polarizzandosi sugli sviluppi della filosofia giuridica e politica italiana, dalle "vecchie tradizionali scuole" che tanto onore le avevano fatto

quando questi "studi erano insidiati dalla piatta istanza sociologica di un deteriore positivismo o dalle baldanzose negazioni dell'irrompente neohegelismo", esplicito il riferimento a Del Vecchio, Ravà e Solari, alle posizioni di studiosi che, "pur provenendo dal positivismo e dal neohegelismo avevano saputo tener ferme ed approfondire le fondamentali istanze" della disciplina, come quelle di Alessandro Levi, Widar Cesarini Sforza, Angelo Ermanno Cammarata e Felice Battaglia. Ma anche ai contributi "di quel notevolissimo gruppo di specialisti che andò, spesso con assoluta indipendenza di pensiero, formandosi in Italia tra le due guerre mondiali", ossia di Giacomo Perticone, Norberto Bobbio, Renato Treves e, soprattutto, di Giuseppe Capograssi[22]. A colpire l'attenzione di Opocher tuttavia era un fatto che ai suoi occhi sembrava accomunare contributi dottrinali anche molto distanti: il fatto cioè della frattura verificatasi tra ciascuno di questi e le costruzioni sistematiche nel cui ambito erano stati concepiti. Tanto da indurlo a trarre la conclusione drastica che "l'importanza di simili contributi va sempre più rivelandosi come indissolubilmente connessa alla maggiore o minore agilità dimostrata dai vari filosofi del diritto di liberarsi dai sistemi chiusi per porsi direttamente a contatto con la profonda e, per certi aspetti, sconcertante problematica contemporanea"[23].

La prima manifestazione dell'anti-razionalismo di Opocher si concreta dunque nella denuncia della ideologicità di ogni razionalizzazione sistematica. "Io ritengo – scrive – che la funzione ideologica della filosofia e quindi anche della filosofia del diritto trovi il suo limite proprio nel rapporto sistematicità-problematicità, nel senso che solo nella sua fase sistematica, nel momento in cui la filosofia tenta di risolvere in una serie di schemi sistematicamente connessi l'ineffabile ricchezza dell'esperienza, la validità ideologica si sovrapponga alla verità oggettiva del filosofare. Un'ideologia è sempre chiusura della vita o, se si vuole, filosofia chiusa. E se è vero che la filosofia tende inevitabilmente al sistema, alla chiusura, ed è dunque sempre generatrice di ideologie, è anche vero che essa riesce ad essere se stessa e dunque a scavare oggettivamente nel mondo concreto dell'esperienza solo nei momenti di crisi e cioè quando l'esperienza travolge, appunto, ogni schema e costringe il pensiero riflesso a rinunciare ad ogni sistematicità, a adeguarsi alla concretezza problematica che essa esprime"[24]. E la cosa gli appare scoperta, da un lato, riflettendo sul fallimento di "una concezione della filosofia del diritto come mera e meccanica applicazione dei principi di questo o quel sistema filosofico alle schematiche costruzioni dei giuristi"[25], nella quale peraltro crede di riconoscere anche il motivo profondo, e giustificato, della diffidenza dei giuristi nei confronti dei filosofi del diritto[26], ma sarebbe più giusto dire, di certe pseudo-filosofie del diritto. E, dall'altro, scoprendo come la stessa scienza giuridica fosse andata sempre più conquistando "la consapevolezza della propria inerenza al movimento concreto dell'esperienza giuridica e quindi delle necessarie connessioni che alla filosofia del diritto la legano, attraverso una profonda riflessione sulla logica della propria metodologia"[27], esplicito il riferimento alla Metodologia del diritto di Francesco Carnelutti[28], e mediante il riconoscimento della "impossibilità di (...) prescindere dalla consapevolezza del valore che sorregge il mondo del diritto", ossia la giustizia, esplicito il riferimento alla rivista "Justitia", organo comune dei giuristi cattolici[29].

Ma così si delinea anche quella che sarebbe divenuta la prospettiva filosofica propria di Enrico Opocher tutta focalizzata, problematicamente, sulla "antinomicità dell'esperienza", considerata dalla "via d'ingresso" dell'esperienza giuridica. A "giustizia e legalità", ad "autonomia ed eteronomia", ad "individualità e socialità, a "libertà ed eguaglianza", considerate come determinazioni della "antinomia tra ideale ed il reale, che segna essenzialmente la fondamentale caratteristica della struttura della vita individuale e quindi dell'esperienza in ogni sua forma", sono dedicate le pagine più significative del libro su il valore dell'esperienza giuridica con cui Opocher consegue la cattedra universitaria nel 1948. Le istanze critiche emerse dagli studi fichtiani, intrapresi sotto la guida di Adolfo Ravà, avevano trovato risposta nella problematizzazione dell'esperienza giuridica e politica, propiziata dall'incontro con Giuseppe Capograssi. Di lui Opocher dirà "ciò che è stato detto di Newmann e cioè che 'chi conosce soltanto i suoi scritti conosce il meno di lui'. Ed anche ciò che del suo pensiero puntualmente rivive nelle sue opere, presuppone un sottofondo 'emozionale' ben difficilmente oggettivabile sul piano storico per l'alta poesia e l'afflato religioso che lo pervadono"[30].

Nei difficili anni della guerra, Capograssi apparve ad Opocher come "il filosofo del tramonto della società borghese"[31]. Testimone, "preoccupato, ma severamente obiettivo" della crisi dello Stato di diritto e della connessa ideologia giuridica borghese, con i miti dell'autosufficienza e della neutralità del diritto, per rappresentare i quali Opocher userà la formula originale ed efficacissima di "laicismo giuridico"[32]. "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, quel diritto che altra volta era stato scultoreamente definito come *ars boni et aequi* si è andato sempre più riducendo ad uno strumento per fini estranei al proprio contenuto, se non addirittura ad un mero strumento di governo. La sua dipendenza diretta o indiretta dalla volontà statuale, ossia la sua forma positiva, pur necessaria a garantirne la certezza, è diventata l'unico titolo della sua validità, l'unico criterio della sua giuridicità e per questa via esso è divenuto l'indispensabile strumento per realizzare, perpetuare e giustificare la volontà dominante, per piegare e dirigere l'azione verso qualsiasi avventura, per assicurare validità oggettiva allo stesso arbitrio" [33]. Si rivelano così al filosofo le ragioni profonde dell'esito totalitario di una concezione dell'ordinamento giuridico come mero strumento di controllo sociale. "Bisogna veramente riconoscere che il diritto del nostro tempo è un diritto senza verità, che l'attuale crisi dell'esperienza giuridica è, nella sua essenza più profonda, una crisi della verità del diritto o, meglio, di quell'intima consapevolezza del proprio valore, senza di cui l'esperienza giuridica diviene cieca, non è più se stessa"[34], e si lascia travolgere dal totalitarismo.

Ma la capograssiana "filosofia dell'esperienza giuridica", di cui a giusto titolo rivendica d'essere il più diretto continuatore, dopo Flavio Lopez de Oñate e insieme con Pietro Piovani e Antonio Villani[35], trattiene Opocher dallo scetticismo, irrazionalistico o pragmatico che sia, a cui la frustrazione della crisi e il dramma della catastrofe potevano indurre e in realtà hanno indotto tanti giovani giuristi, e gli rivela luminosamente il compito fondamentale che spetta ai "chierici" del diritto dopo il tradimento[36], quello di "restaurare la verità del diritto nella vita sociale"[37]. Un compito che per i giuristi si prospetta come diretto ad "imbrigliare e neutralizzare, nelle forme logiche della legalità, le tumultuose forze che la nuova storia esprime" e per i filosofi ad "opporre (..) le istanze universali della giustizia alle contingenti suggestioni dei fini politici"[38], poiché della verità del diritto legalità e giustizia costituiscono, comunque vengano intese, i due fondamentali, anche se talvolta antinomici, aspetti. Con gran parte dei suoi studi ulteriori, il filosofo corrisponderà a questa chiamata sino all'ultimo suo libro, *Analisi dell'idea della giustizia*[39], dedicato "alla venerata memoria dei miei Maestri Adolfo Ravà e Giuseppe Capograssi".

Agli Atti dell'Istituto Veneto Enrico Opocher ha lasciato due saggi splendidi del suo modo d'intendere il compito del filosofo, ossia quello di "intelligere, e cioè di cogliere, oltre le contingenti passioni degli uomini, il significato dell'umana esperienza"[40]. Distanti l'uno dall'altro vent'anni, ma che anni!

Il 20 giugno 1965, nell'adunanza solenne, come di consueto convocata nella Sala dello Scrutinio in Palazzo Ducale, Opocher tiene il discorso conclusivo dell'anno accademico su "Il filosofo di fronte allo stato contemporaneo". La diffusione nel mondo occidentale dell'empirismo anglosassone ha scatenato una specie di "caccia alle streghe", consistente nella "singolare tesi che ogni presa di posizione sul piano dei valori e quindi non puramente formale, si risolva in un'ideologia e che ogni ideologia sia necessariamente irrazionale e soggettiva"[41]; Opocher non condivide la tesi, convinto della "impossibilità di 'liberare' totalmente dalle sue pretese impurità ideologiche la filosofia senza trasformarla in mera esercitazione filologica[42] e spegnere, così, ogni suo impegno nel mondo degli uomini", ma non condivide neppure la tesi marxista che "per prendere posizione sui problemi dello stato contemporaneo il filosofo debba porsi al servizio di questa o quella ideologia politica e, insomma, assumere su di sé la responsabilità della lotta per il potere"[43]. Fedele all'abito del "pensare, non già secondo le passionali e contingenti opinioni ma, come già sosteneva Eraclito, secondo il 'pensiero comune'[44], vale a dire nei termini universali della 'ratio' che condiziona ogni cosa e che anche attraverso le contraddizioni, le illusioni e gli errori degli uomini, domina la faticosa costruzione del loro mondo"[45], il filosofo, secondo Opocher, deve innanzitutto "contribuire con tutte le sue forze alla 'demitizzazione' dello Stato contemporaneo; operazione non facile, considerato che alla "mitizzazione della razionalità oggettiva" caratterizzante lo stato contemporaneo ha contribuito in maniera determinante la filosofia moderna, di Hobbes, di Locke, di Rousseau, di Hegel, e non senza rischi, poiché soggetta alla tentazione di contrapporre "alla superba pretesa dello Stato borghese l'ancor più superba pretesa dello Stato 'senza classi', cioè di uno stato che raggiungerebbe la perfetta razionalità eliminando, con la borghesia, l'irrazionalità della lotta per il potere"[46]. Ma è in relazione a questa, alla irrazionalità della lotta per il potere, che si prospetta quello che Opocher ritiene costituisca il più vero compito del filosofo di fronte allo stato. Ad Opocher il "potere politico, diversamente da quello paterno, appare assolutamente irrazionale. E ciò non tanto nel senso che sia irrazionale l'emergere del potere politico nell'ambito della società (giacché proprio in questo senso la sua esigenza è strettamente affine a quella assolutamente razionale del potere paterno) ma nel senso che, diversamente da quanto avviene nell'ambito della famiglia, è del tutto irrazionale che, malgrado l'assoluta estraneità della loro vita, alcuni individui possano, hic et nunc, condizionare la volontà e l'azione di altri individui"[47]. Di fronte a questo, il filosofo, senza lasciarsi travolgere dalla tentazione di "razionalizzare" il potere conquistandolo[48], deve impegnarsi nella "denuncia dell'esercizio abusivo del potere" da parte delle élites via via succedentesi nel controllo della vita sociale. Come un "franco tiratore"[49], dirà Opocher, con una formula di Lucien Goldmann, che gli era piaciuta per quel suo evocare l'estraneità ed ogni inquadramento ma che equivocamente rinviava anche alla *Theorie des Partisanen* di Carl Schmitt[50], quanto di più lontano e soprattutto di estraneo alla sua *weltanschauung* poteva esserci. Oggi questo compito si esplica nella denuncia degli abusi della tecnocrazia. "Le sempre più complesse esigenze tecniche e scientifiche che si accompagnano, nella società contemporanea, all'esercizio del potere, stanno portando, direttamente o indirettamente, i tecnici al vertice dello Stato, (..) Sta forse per venir meno – si chiede – la radicale irrazionalità del potere? (...) Le prospettive non sono affatto così consolanti – conclude Opocher nel 1965 – Il tecnocrate non è né infallibile, né privo di passioni. La sua 'scienza', e dunque la 'razionalità' che introdurrebbe nell'esercizio del suo potere, lascerebbe ancora indifeso l'individuo: distruggerebbe, puramente e semplicemente, la libertà. Ed in nome della scienza, la peggior tirannide possibile scenderebbe sul mondo. Il compito critico del filosofo, la sua lotta per la forza liberatrice della ragione, anziché vanificarsi, acquista dunque, di fronte a questa prospettiva, una validità anche maggiore"[51].

Vent'anni dopo e, ripeto, quali anni! Il 17 giugno del 1984, Opocher tiene in Palazzo Ducale il discorso dell'adunanza solenne su "La storiografia della resistenza italiana ed i suoi problemi" e traccia un bilancio critico delle interpretazioni che nel corso di un quarantennio sono state date di quella che si può considerare come la matrice della vita repubblicana in Italia, articolato in tre punti.

Riconosciuto come "vi sia un rapporto strettissimo tra la storia della Resistenza e quella dell'antifascismo" – afferma innanzitutto Opocher – dobbiamo guardarci bene dal confondere la storia della Resistenza con la storia dell'antifascismo e dei suoi partiti. Vi è, infatti, nella Resistenza una radice assolutamente autonoma ed inconfondibile ed una simile confusione, molto chiaramente avvertibile nella più recente storiografia, ha un carattere fortemente deviante"[52]. Il problema della genesi della Resistenza, per il filosofo, non può risolversi in termini meramente ideologici ma deve passare attraverso il riconoscimento della verità dei fatti e "la Resistenza – scrive – è stata alle sue origini un fatto assolutamente spontaneo"[53], di sbandati del regio esercito, di giovani desiderosi di sottrarsi al reclutamento o ai campi di concentramento, di militari alleati che volevano sfuggire alla cattura, di perseguitati, politici o razziali, di parroci di campagna, tutti sorretti dalla "volontà di non rimanere solo spettatori di una lotta crudele che aveva come posta la libertà" e dal convincimento che "la fine della guerra fosse vicina"[54]. In secondo luogo, continua Opocher, è necessario rivedere la storiografia della Resistenza a proposito del problema della composizione sociale delle formazioni militari. Ed anche in questo caso, resistendo a rappresentazioni ideologicamente colorate, egli afferma la necessità di riconoscere il fatto dell'estrazione prevalentemente contadina del movimento, per non darne un'interpretazione distorta e deformante. "Che la vasta adesione dei giovani contadini alla Resistenza segni un'importante svolta nella situazione d'inerzia politica e sociale che caratterizza l'atteggiamento contadino sotto il fascismo (...) è certamente vero. Ma che vi siano state motivazioni sociali ed, anzi, di lotta di classe nel fenomeno considerato non ci sembra proprio sostenibile". Che quanti parteciparono al movimento fossero consapevoli "del nesso intercedente tra l'ordine imposto dai regimi totalitari, le avventure militari per conquistare un posto al sole e fondare un anacronistico impero e lo scoppio della seconda guerra mondiale" e sapessero "di dovere proprio a questa connessione gli anni di umiliazione e di pericoli trascorsi sotto le armi in lontani paesi stranieri, lontani dalla propria terra e dalla proprie famiglie", è innegabile. "Ma questo – conclude Opocher – non significa affatto 'lotta di classe'"[55]. Quanto al terzo punto il filosofo esprime le sue riserve sull'interpretazione della Resistenza come "rivoluzione mancata", riflettendo sul fatto che di unitario nel movimento "V'era solo il 'negativo' e cioè la volontà disperata di cambiare e di distruggere tutto ciò che aveva portato alla guerra"[56]. Mentre si dichiara in accordo con la storiografia più recente che riconosce nella Resistenza una delle radici della Costituzione repubblicana e, quindi, dell'edificazione del nuovo stato italiano, tuttavia deprecando che "la retorica della polemica politica attenui il fatto che la Costituzione repubblicana nasce direttamente dalla volontà di tutto il popolo italiano indipendentemente dalla sua partecipazione alla Resistenza" e sottolineando come, "sia pur paradossalmente attraverso l'aspra contrapposizione di una guerra civile, la Resistenza rappresenti nella storia d'Italia il veicolo attraverso il quale si compie finalmente l'unità politica degli italiani"[57]. Ed è significativo che il filosofo appoggi la sua argomentazione proprio sulle "sporadiche pubblicazioni che avevano accompagnato la Resistenza e ai primi 'consuntivi' che l'avevano seguita" ma soprattutto sulle "toccanti Lettere dei condannati a morte che – scrive – costituiscono indubbiamente le pagine più alte della letteratura della Resistenza"[58].

A distanza di tanti anni e di tanti drammi, collettivi e personali, la descrizione che Opocher fa degli avvenimenti tragici di cui è stato testimone ed attore richiama suggestivamente quello che egli, in uno scritto [59] commovente sul concetto manzoniano di "povera gente", ha detto della descrizione della fame, della guerra e della peste fatta dal grande romanziere. "È priva di dimensioni 'ideologiche' perché la risoluzione del conflitto tra oppressi ed oppressori e, in definitiva, tra 'povera gente' e 'signori', è affidata alla Provvidenza, alla Provvidenza che opera sì attraverso gli uomini, ma senza travolgerne la libertà e, quindi, senza chiudere il processo antinomico della storia"[60].

I due discorsi tenuti all'Istituto Veneto, che per la complessità dell'architettura e l'ampiezza degli argomenti ben potrebbero dirsi in nuce due trattati, uno teoretico ed uno storiografico, rappresentano esemplarmente il modo in cui Opocher ha inteso si dovesse esercitare il compito del filosofo del diritto di fronte ai tumulti della crisi, culturale, politica, economica, giuridica, della società in cui vive. Ricercando al di là del contingente l'essenziale, al di là dell'opinabile il vero, al di là del legittimo il giusto. "Al di là" nel senso di "attraverso"; metà tà physiká. Con un'originalità che sarebbe riduttivo definire contro corrente o eccentrica o fuori moda, essendo un po' tutto questo ma assai di più, e soprattutto che non si lascia ridurre a nessuna delle categorie polverose della classificazione scolastica del pensiero[61].

Il discorso ritorna così al punto da cui aveva preso le mosse, alla recensione di Bobbio, alle sue pungenti perplessità di razionalista per la professione di fede irrazionalistica che credeva di riconoscere nella "metafisica della vita" di Opocher. Per constatare un paradossale rovesciamento delle parti. Se consideriamo infatti come si è prospettata, nei sessant'anni passati d'allora, la filosofia del diritto in Italia, non possiamo non constatare come Bobbio si sia andato progressivamente affermando come il punto di riferimento per quanti tra i giuristi si sono collocati nell'orbita tracciata dal brocardo hobbesiano "Auctoritas non veritas facit legem", sostenendo il valore puramente formale del diritto e l'assurdità[62] d'ogni teoria della giustizia, posto che "diverse formule di giustizia corrispondono a diverse situazioni di fatto"[63]. Di fronte all'esito nichilistico[64] dello storicismo filosofico, spiritualistico o materialistico che fosse, e del formalismo giuridico, positivistic o idealistico poco importa, a quanti non se la sentivano di lasciarsi fagocitare da quello che acutamente Paolo Grossi ha definito "assolutismo giuridico"[65] Opocher è apparso come un'alternativa realistica, indipendentemente dalle particolari opzioni ideologiche, e da lui si sono sentiti sostenuti nel convincimento che, per usare le parole di Capograssi, "la verità deve essere riconosciuta e che la verità (...) è la madre della giustizia"[66]. Con gli occhi dell'anima guardando dove gli occhi del corpo non riescono a penetrare. Quest'alternativa, ad un'attenzione non compromessa da pregiudizi né offuscata dalle apparenze, si profila nitidamente, oggi, anche nella nuova storiografia,

com'è, ad esempio, nella nota[67] del giovane Federico Casa, che di quei grandi potrebbe essere considerato come un "nipote", accolta dall'Istituto Veneto nei suoi Atti lo scorso anno a pochi giorni dalla morte di Enrico Opocher, avvenuta il 3 marzo del 2004.

Taluno lamenterà l'assenza, in questa commemorazione, di ogni riferimento o ricordo personale. E non avrebbe torto. Ma c'è anche qualche ragione. L'allievo ha temuto d'essere travolto dai ricordi personali, se vi si fosse lasciato andare, e soprattutto ha temuto di non mantener fede al legato fondamentale del Maestro, quello di studiare per raccogliere la lezione. La cosa apparirebbe immediatamente evidente a chi avesse presente il frontespizio delle tante Lezioni pubblicate dal professor Opocher, dove appare la formula, minimalista ma indicativa: "Raccolte ad uso degli studenti dall'Assistente". Ecco così la parte generale di Filosofia del diritto[68], raccolta da Luigi Caiani, o quella di Storia delle dottrine politiche [69], raccolta da Dino Andreoli e Dino Fiorot. Ecco le lezioni sulla natura della giurisprudenza [70], raccolte da Caiani e da Renzo Piovesan, o sulle ideologie politiche della città greca dalla civiltà omerica alla rivoluzione illuministica del V Secolo[71], raccolte da Francesco Gentile e da Carlo Pincin. Ecco quelle sull'ideologia politica del Popolo d'Israele secondo la tradizione biblica[72], raccolte da Alberto Andreatta, o su la realtà giuridica e il problema della sua validità, raccolte da Franco Todescan[73], oppure quelle sul totalitarismo [74], raccolte da Bruno Barel e da Giorgio Raccis. Chiunque abbia fatto l'esperienza di raccogliere le lezioni del maestro, da assistente ad uso degli studenti, ha conosciuto l'Universitas Studiorum nella sua classicità di luogo privilegiato dove la ricerca e l'insegnamento sono fusi, poiché ivi si studia per comunicare e si comunica quello che si è studiato, in un intreccio misterioso che vede nell'apprendere il prodromo dell'insegnare e, reciprocamente, nell'insegnare il momento sublime dell'apprendere. Come non confondersi, per la commozione? Per questo era raccomandabile una certa discrezione.

Ma c'è anche una ragione più profonda e più intima. Da qualche settimana sono uscite le Memorie di Enrico Opocher, curate con pietas filiale e con finezza di studioso da Arrigo Opocher, professore di Economia politica nell'Università di Padova. È un libro tenero e insieme penetrante, fatto di appunti, di pensieri, in prosa e in versi, di lettere, familiari e accademiche, di ritratti, di ricordi e di presagi, tenuti insieme da uno straordinario filo: lo sguardo di chi li ha raccolti, lo sguardo del figlio, che guarda al Padre con gli occhi dei suoi figli, i nipoti, alla ricerca del Mistero nella continuità della vita. Al libro di Arrigo è bene si affidi chi voglia penetrare nelle stanze più riposte dell'anima di Enrico Opocher, alla ricerca del Mistero nella continuità della vita.

---

[1] Discorso commemorativo tenuto presso l'Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, nell'adunanza accademica di sabato 18 marzo 2005, in Venezia.

[2] NORBERTO BOBBIO, ENRICO OPOCHER, G.A. Fichte e il problema dell'individualità, Padova, Cedam, 1944, 209 p., (recensione), "Rivista di filosofia", 1944, fasc. 3-4, p. 153.

[3] Ibidem.

[4] Per una prima, tenera e insieme rigorosa, ricostruzione della "storia" di Opocher si può vedere le Memorie di Enrico Opocher a cura di Arrigo Opocher, Padova 2004.

[5] Giuseppe Capograssi ricoprì la cattedra di Filosofia del Diritto a Padova nel 1938, quando Adolfo Ravà venne collocato in congedo obbligatorio per le Leggi razziali che allontanarono dall'insegnamento tutti i professori ebrei delle università italiane, e la tenne per due anni fino quando venne chiamato a Napoli. A lui successe Norberto Bobbio.

[6] Opocher, che ha sempre evitato per sé le classificazioni scolastiche, ha lasciato tuttavia intendere che il personalismo rappresentava una posizione nella quale anch'egli poteva riconoscersi. "Il personalismo – scrive nelle Considerazioni sugli ultimi sviluppi della Filosofia del diritto italiana del 1951 – costituisce il logico sbocco dell'attuale fase problematica della filosofia del diritto italiana. E, per quanto questo personalismo possa essere piegato alle più diverse interpretazioni ideologiche, esso resta pur sempre la nota comune dell'attuale problematica sul valore dell'esperienza giuridica" (ENRICO OPOCHER, Considerazioni sugli ultimi sviluppi della filosofia del diritto italiana, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", XXVIII (1951), fasc. 1, p. 334). Va peraltro ricordato come l'anno prima, in occasione del VI° Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari di Gallarate, Opocher sostenesse che "il problema della persona può essere senz'altro considerato – ed in modo particolare proprio per quanto concerne il rapporto tra persona e società – non solo come uno dei massimi problemi metafisici di tutti i tempi, ma anche come il problema cruciale di questa nostra tormentata cultura contemporanea. Esso, infatti, esprime più concretamente di ogni altro problema l'ansia profonda di assoluto che pervade l'esistenza singolare, costretta e come smarrita in una esperienza sociale sempre più sconvolta

dall'estrema labilità delle sue forme". Precisando però anche che "questo problema, come del resto tutti i problemi che la speculazione coglie nell'immediata concretezza dell'esistenza singolare, oltre la astratta oggettività delle forme culturali, può essere facilmente oggetto di deviazioni e, diciamo pure, mistificazioni meramente ideologiche" (OPOCHER, *Socialità della persona*, in *Persona e società*, "Atti del VI° Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari – Gallarate – 1950", Padova 1951, p. 81).

[7] Op. cit., pp. 96-97.

[8] Si vedano le Considerazioni sugli ultimi sviluppi della filosofia del diritto italiana, cit, p. 319.

[9] OPOCHER, Ricordo di Adolfo Ravà (1879-1957), "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", XXXIV (1957), fasc. 2, p.247.

[10] Lavorando con i manoscritti di Ravà, messaggi a disposizione da Opocher, l'allievo Antonio Negri pubblicherà il saggio *Alle origini del formalismo giuridico* (Padova 1962).

[11] E.OPOCHER, Ricordo di Adolfo Ravà (1879-1957), cit., p. 246.

[12] Roma 1914. I due lavori vennero poi raccolti nel volume *Diritto e Stato nella morale idealistica*, Padova 1950.

[13].OPOCHER, Ricordo di Adolfo Ravà (1879-1957), cit., p. 248.

[14] Op. cit., p. 249.

[15] Da una lettera di Ravà da Campo Tures del 18 luglio 1937: "Caro Opocher, ho letto la sua relazione per il congresso di Parigi, e ne sono contento. L'impostazione è felice, ed è anche esposta bene e chiaramente. La soluzione credo anche che sia giusta, almeno come orientamento; ma l'esposizione ne è un po' confusa. In una relazione definitiva dovrebbe cercare un grado maggiore di chiarezza (...). Ho piacere comunque che Lei abbia preparato una relazione che interesserà. . Specialmente interesserà il Prof. Medicus, a cui scriverò che anche Lei va a Parigi, come lo scriverò a Brunschvicg (...). Ma ha avuto il passaporto? Trabucchi ha trovato delle notevoli difficoltà, ma poi lo ha avuto e deve essere partito ieri. Chi verrà dei suoi amici? Mi dispiace che la nostra brigata si sia così ridotta. (...) Mi dia sue notizie e mi creda cordialmente Suo A.Ravà" (Cfr. *Memorie di Enrico Opocher*, cit., p. 50).

[16] "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", XX (1940), fasc. 3, pp. 146-175, e fasc. 5, pp. 246-261.

[17] VIII volume delle Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova.

[18] OPOCHER, *G.A.Fichte e il problema dell'individualità*, Padova 1944, p. 207.

[19] Op. cit., pp. 207-208.

[20] Op. cit., p. 209.

[21] Torino 1942. Potrebbe essere utile ricordare anche un saggio di CARLO GRAY, *L'irrazionale nel diritto*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", XII (1932), pp. 539 ss.

[22] OPOCHER, *Considerazioni sugli ultimi sviluppi della filosofia del diritto italiana*, cit., pp. 319-320.

[23] Op. cit., p. 320.

[24] Op. cit., p. 323.

[25] Op. cit., p. 325.

[26] Si pensi al dibattito sviluppatosi sulla "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto" negli Anni Venti del secolo scorso a partire dall'intervento di A.E.CAMMARATA, *Su le tendenze antifilosofiche della giurisprudenza moderna in Italia*, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", II (1922), fasc. 2, pp. 234-258.

[27] OPOCHER, *Considerazioni sugli ultimi sviluppi della filosofia del diritto italiana*, cit., p. 327.

[28] Padova 1939.

[29] OPOCHER, Considerazioni sugli ultimi sviluppi della filosofia del diritto italiana, cit., p. 332. Due esempi significativi di questo nuovo rapporto tra filosofia del diritto e scienza giuridica, specificamente sotto l'aspetto della produzione scientifica, sono offerti dalle opere dei due allievi maggiori di Opocher, di LUIGI CAIANI, I giudizi di valore nell'interpretazione giuridica, Padova 1954 nonché La filosofia dei giuristi italiani, Padova 1955 e di RUGGERO MENEGHELLI, La genesi del diritto nell'esperienza etica del matrimonio, Padova 1957.

[30] OPOCHER, La filosofia dell'esperienza giuridica, in La filosofia del diritto in Italia nel secolo XX°, "Atti dell'XI Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica", a cura di R. ORECCHIA, I, Milano 1976, p. 71.

[31] Op. cit., pp. 73-74. Le opere di Capograssi a cui, in questo contesto, Opocher fa riferimento sono Saggio sullo Stato (1918), Riflessioni sull'Autorità e la sua crisi (1921), La Nuova Democrazia Diretta (1922), L'analisi dell'esperienza comune (1930), Studi sull'esperienza giuridica (1932), Il problema della scienza giuridica (1937), Il significato dello stato contemporaneo (1942), Il diritto dopo la catastrofe (1950), L'ambiguità del diritto contemporaneo (1953), Introduzione alla vita etica (1953), Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo (1955) e Considerazioni sullo Stato, apparso postumo nel 1958.

[32] Il 14 marzo 1949, Opocher, nuovo titolare della cattedra di Filosofia del diritto, tenne nell'Aula E del Palazzo del Bo', in Padova, la prolusione al suo insegnamento, trattando il tema: "Il diritto senza verità: la crisi della ideologia 'laica' nell'esperienza giuridica contemporanea".

[33] OPOCHER, Il diritto senza verità, in Scritti giuridici in onore di F. Carnelutti, Padova 1950, I, p.181.

[34] Op. cit., p. 182.

[35] OPOCHER, La filosofia dell'esperienza giuridica, cit., p. 72.

[36] Esplicito il riferimento a La trahison des clerics di Julien Benda (OPOCHER, Il diritto senza verità, cit., pp. 183 ss).

[37] Ibidem.

[38] Ibidem.

[39] Milano 1977.

[40] OPOCHER, Il filosofo di fronte allo stato contemporaneo, "Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti", a.a. 1964-65, Tomo CXXIII, Classe di scienze morali e lettere, pp. 585 ss.

[41] Op. cit., p., 588.

[42] Nella Presentazione del volume collettaneo La società criticata (Napoli 1974), con i contributi degli allievi di Cotta e dei suoi, Opocher segnala "con profondo consenso (..) il fatto che in questo volume gli autori sembrano recuperare, oltre lo sterile 'metodologismo' in cui sembra consumarsi il comodo e, per la verità, contraddittorio atteggiamento 'avalutativo' di tanta parte della cultura contemporanea, l'impegno e la funzione della filosofia per l'interpretazione dell'universo culturale in cui siamo immersi" (p. VI).

[43] OPOCHER, Il filosofo di fronte allo stato contemporaneo, cit., pp., 588-589.

[44] L'espressione eraclitea, "pensiero comune", è usata da Opocher con una valenza tipicamente capograssiana (Cfr. Analisi dell'esperienza comune, cit.), anche se in proposito la sua interpretazione del maestro, Capograssi, diverga da quella dell'altro allievo, Piovani (Cfr. La filosofia del diritto in Italia nel secolo XX°, cit., I, pp. 86-87; II, p. 195).

[45] OPOCHER, Il filosofo di fronte allo stato contemporaneo, p., 590.

[46] Op. cit., p., 592.

[47] OPOCHER, Filosofia e potere, Napoli 1980. pp. 14-15.

[48] In questo senso Opocher interpreta, discutibilmente, la tesi platonica della Politéia connettendola, seppur per opposizione, alle tesi hegeliana e marxista dello Staat (Cfr. Op. cit., pp. 18ss.).

[49] Op. cit., p., 596.



[50] Berlin 1963.

[51] OPOCHER, Il filosofo di fronte allo stato contemporaneo, cit., 595.

[52] OPOCHER, La storiografia della Resistenza italiana ed i suoi problemi: bilancio di un quarantennio, "Atti dell'Istituto Veneto di scienze lettere ed arti, Tomo CXLII (1983-84) – Classe di scienze morali, lettere ed arti, pp. 281-283.

[53] Op. cit., p. 283.

[54] Op. cit., pp. 283-284.

[55] Op. cit., p. 286.

[56] Op. cit., p. 289.

[57] Op. cit., p. 291.

[58] Ibid. È proprio facendo leva su queste Lettere che Opocher scriverà nel 19 un saggio particolarmente significativo su L'ideale di giustizia della Resistenza (Cfr. Giustizia e Resistenza. L'ideale di giustizia della Resistenza e la sua attuazione nel nuovo stato democratico, Atti del convegno promosso dal Consiglio Regionale del Veneto, Venezia ....., pp. 7 ss.)

[59] Nella produzione di Enrico Opocher un posto di rilievo è occupato dagli scritti manzoniani, il primo dei quali risale al 1942 (Il problema della giustizia nei Promessi Sposi, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", XXII (1942), pp. 1-46). Da ricordare Lo 'scetticismo giuridico' del Manzoni: note sulla visita di Renzo al dottor Azecca-garbugli, nella Strenna Giuffrè del 1985, "Se a minacciare un curato c'è penale". Il diritto ne "I promessi sposi", Milano 1985, pp. 47 ss.

[60] OPOCHER, I limiti dell'individualismo politico sociale di Manzoni: il concetto di povera gente, in Socialità e presenza politica di Alessandro Manzoni, "Annotazioni – Periodico del Centro di Cultura 'Giancarlo Puecher' – Milano", XLVII (1974), p. 39.

[61] Quando la Società Italiana di Filosofia Giuridica e Politica, nel 1976, decise di dedicare l'XI Congresso nazionale alla discussione su "La filosofia del diritto in Italia nel secolo XX", fu proprio Enrico Opocher che, superando delle notevoli resistenze, fece inserire accanto a quelle sui tradizionali temi de "l'idealismo giuridico italiano del Novecento", trattato da Vittorio Frosini, de "il giusnaturalismo nella cultura filosofica italiana del Novecento", trattato da Giuliano Marini, e de "il positivismo e il neopositivismo", trattato da Alessandro Baratta, una relazione extra ordinem su "la filosofia dell'esperienza giuridica". Sull'impossibilità di ridurre il pensiero di Opocher alla retorica o all'ermeneutica o allo stesso esistenzialismo si vedano gli scritti degli allievi, rispettivamente, Cavalla, Zaccaria e Fiaschi.

[62] Presso la Biblioteca dell'Istituto di filosofia del diritto del Dipartimento di Storia e filosofia del diritto e diritto canonico dell'Università di Padova, nel fondo Ravà è conservato l'estratto della recensione di Norberto Bobbio al libro De la justice di Chaim Perelman, che porta la dedica autografa dell'autore. "All'amico Adolfo Ravà offro cordialmente in omaggio questa introduzione a una teoria assurda. N. Bobbio" (Cfr. A. ZACCARIA, Norberto Bobbio. Per una filosofia militante, Napoli 1981, p. 36).

[63] BOBBIO, Sulla nozione di giustizia, Modena 1952, p. 15.

[64] Per misurare quanto forte sia ancora la tentazione del nichilismo presso i giuristi, si può vedere di Natalino Irti Nichilismo giuridico (Roma-Bari 2004); cfr. altresì ANTONIO PUNZI, Può il giurista essere nichilista?, "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", LXXXI (2004), pp. 715 ss.

[65] In più occasioni e da diverse prospettive Paolo Grossi ha riproposto lo "schema interpretativo" dell'assolutismo giuridico post-illuministico e post-rivoluzionario, assai vicino a quello che il giovane Opocher chiamava "laicismo giuridico". Convinto, ha ribadito recentemente lo storico fiorentino, "di star percorrendo un sentiero culturalmente provvido. Una convinzione che permane intatta mentre redigo questa 'pagina introduttiva' – scrive – che è avvalorata dalla crescente adesione di tante coscienze criticamente vigili, che non è incrinata dalla voce solitaria di chi, indispettito per l'offesa recata all'altare dei penato giacobini, in pagine venate da irritazione profonda e da umoralità velenosa, respinge lo schema rinunciando, con atteggiamento assolutamente acritico, ad afferrare il valore liberatorio per il giurista e soprattutto per lo storico del diritto, senza disponibilità a comprendere il richiamo metodologico che il conio dell'elementare sintagma aveva avuto – ed ha ancor oggi – per me" (P.GROSSI, Pagina introduttiva (ancora sulle fonti del diritto), "Quaderni fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno", XXIX (2000), p. 3)

[66] CAPOGRASSI, Giudizio processo scienza e verità (1950), ora in Opere, V. pp. 58 ss.

[67] FEDERICO CASA, Il ruolo di Enrico Opocher nel dibattito sulla natura della giurisprudenza a mezzo del XX Secolo, "Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti", Tomo CLXII (2003-2004) – Classe di scienze morali, lettere ed arti, pp. 491-546.

[68] Padova 1949.

[69] Padova 1955.

[70] Padova 1953.

[71] Padova 1966.

[72] Padova 1968.

[73] Padova 1976.

[74] Padova 1974.