

La libertà dalle radici filosofiche del costituzionalismo all'intelligenza artificiale

A proposito di Libertà ed Autorità di V. Caputi Iambrenghi

Giancarlo Montedoro¹

Nel suo libro recente, in due volumi, dedicato a Libertà ed autorità Vincenzo Caputi Iambrenghi propone una lettura del rapporto fra due dimensioni della vita – quella individuale e quella sociale – da sempre in relazione dialettica, quando non in conflitto, cercandone, con il rovello dello studioso ma soprattutto con lo stimolo di una coscienza inquieta e mai paga, una possibile conciliazione.

Il libro è pervaso – come il pensiero di Capograssi al quale largamente si ispira – da una ben viva ansia di conoscenza e da un' ansia di perfezionamento morale, soprattutto a fronte di una realtà della vita – quella contemporanea – che lascia per più verso inappagato l'animo del giurista che senta il mondo di valori che il diritto perennemente rappresenta e lo raffronti con una realtà che delude.

¹ La relazione è stata pronunciata in Aula Pompeo il 24 settembre 2024.

E' un tema che attraversa la storia dell'uomo, quello del rapporto fra la sua dimensione individuale e la dimensione sociale.

Un tema anche – oserei dire – “antropologico (alla maniera di R. Sacco² attento alle realtà giuridiche pre-statali) e di L.Dumont³ l'autore che ha studiato il succedersi storico dei sistemi sociali sussumendoli nelle categorie dell'Homo hierarchicus e dell' Homo aequalis (società fondate sulla fedeltà/gerarchia e società fondate sull'eguaglianza come condizione del mercato).

Altri – spingendo lo sguardo più indietro nell'antropologia profonda e cogliendo le radici economiche delle organizzazioni sociali e le loro valenze simboliche – hanno parlato di società del dono e società dello scambio (M. Mauss⁴).

Lo sguardo di Vincenzo Caputi Iambrenghi che resta – in questi volumi - uno sguardo schiettamente e robustamente filosofico anche quando tratta temi di eminente diritto positivo, non si spinge in questi remoti (anche inquietanti) anfratti.

Lo sguardo panoramico esamina le contraddizioni della Modernità in modo sereno.

Scegliendo un Virgilio di eccezione Giuseppe Capograssi (cui sono dedicate le considerazioni introduttive, oggetto del volume I).

Giuseppe Capograssi era lo studioso, al quale facevano costantemente riferimento le lezioni di filosofia del diritto di Aldo Moro⁵ e Renato Dell'Andro, quest'ultimo da me

² R. Sacco *Antropologia giuridica* Bologna, 2007.

³ L. Dumont *Homo Hierarchicus il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano,1991. E dello stesso autore *Homo aequalis*, vol. I *Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Milano,1984.

⁴ M. Mauss *Saggio sul dono, Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* Torino, 2002.

⁵ Sul legame Capograssi-Moro, è tornato recentemente P. RIDOLA, *Capograssi, lo stato e i Costituenti*, in AA.VV., *Giuseppe Capograssi e l'impegno dei cattolici in politica*, Sulmona, 2020, per il quale, di contro a tanta parte del pensiero cattolico del tempo, «il tema dello Stato è invece assai presente nel pensiero del giovane Moro, che sembra alieno dal pregiudizio di formazioni sociali che debbono essere difese dalla sopraffazione dello Stato, e piuttosto incline a

seguito nel corso universitario barese frequentato dalla fine degli anni settanta (un'epoca ideologica per l'Italia un'epoca sanguinosa e turbolenta ; ogni epoca storica lo è a modo suo).

La lettura del libro è quindi stata emozionante perché mi ha riportato ai tempi in cui ero studente universitario a Bari, nell'Ateneo di elezione dell'autore, con il quale condivido questa comune origine.

Capograssi è stato un pensatore cattolico, forse isolato, ingiustamente dimenticato oggi, ma ancora stimolante per la prospettiva che in lui univa “spiritualismo” e “realismo”.

Spinta verso la trascendenza ed analisi dell'esperienza comune.

Perché Caputi sceglie Capograssi? Un autore in parte inattuale, certo non più molto frequentato.

Me lo sono chiesto.

Naturalmente si tratta di una domanda da rivolgersi all'autore.⁶

sottolineare la dimensione comunitaria della statualità. Mi sembra di poter cogliere in questo approccio, della dimensione della socialità come fondativa e costitutiva della statualità, approccio peraltro decisivo per inquadrare il contributo di Moro in Assemblea costituente, evidenti suggestioni capogrossiane».

⁶ E l'autore mi ha donato infatti una risposta nel corso del convegno dedicato alla presentazione del suo libro.

Una risposta di cui gli sono grato e che illumina sul senso della operazione intellettuale da lui posta in essere. La risposta ha sottolineato – giustamente - che Capograssi alla fine era un democratico e niente affatto un liberale (come forse tendo a dipingerlo). Un democratico radicale anche, come dimostrano le sue pagine dedicate alla difesa della democrazia diretta.

Il punto coinvolge il difficile rapporto fra democrazia e liberalismo che mi è parso conciliarsi nei volumi di Caputi (con il suo richiamo a Mill che mi ha portato a valutare in chiave liberale il pensiero di Capograssi) in una sostanziale concezione liberal democratica fondata sin modo originale sulla libertà della persona. La democrazia come completamento del liberalismo insomma.

Il rapporto fra liberalismo e democrazia tuttavia e certamente può anche essere letto in termini oppositivi - e di opposizione radicale fra i due termini - allora identificandosi la democrazia nella volontà popolare e svalutandosi le garanzie (ed è allora che democrazia mostra o rischia di mostrare un lato assoluto, secondo Talmon persino totalitario *Le origini della democrazia totalitaria* Bologna 1967 cfr. A. Mulieri *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo pohe polare* Roma 2019 ; capostipite di questa concezione sarebbe il Rousseau ispiratore del giacobinismo). L'opera di Capograssi è un paradosso perché è tendente all'assoluto ma scevra di ogni tentazione totalitaria, un unicum in definitiva, dovuto alla delicatezza dell'animo di questo giurista leggibile nelle stupende Lettere a Giulia .

Ma il lettore - è il bello del mestiere di lettore – è legittimato a dare la sua risposta, la sua chiave di lettura.

La risposta che ipotizzerei è che il libro tenta – attraverso Capograssi - di rispondere alle insufficienze del liberalismo, mantenendosi sempre però sul terreno di quest'ultimo (e significativamente ricorrendo anche a J. Stuart Mill indice della schietta matrice liberaldemocratica del pensiero che vi è esposto) , e quindi costruendo alla fine un'apologia del liberalismo (espressione vaga tutta da precisare), consapevole però degli approdi dell'odierna critica della ragione liberale che ne evidenzia la costitutiva debolezza, che è nella sua natura solo procedurale, bisognosa di essere superata in una ricerca di fondamento sostanziale.

Qui occorre fare delle precisazioni.

Oggi del liberalismo – dopo decenni di politiche neo – liberali e neo –liberiste – si può dire quel che si diceva una volta del “socialismo” : esiste un “socialismo ideale” ed un “socialismo reale”.

Cioè esiste un liberalismo ideale ed un liberalismo reale.

Quest'ultimo scredita spesso il primo. Diviene materialismo, nichilismo (anche giuridico), “greed society” (società dell'avidità).

Il libro esplora un modello di società ideale, un liberalismo – come si vedrà - saldamente fondato sulla persona, nel tentativo di rivederne le ragioni e le radici⁷.

⁷ Omar Makimov Pallotta *Influenze orlandiane nella teoria dello Stato del “primissimo” Capograssi* in *Costituzionalismo.it* ha ricordato a proposito del giovane Capograssi che sin dagli studi universitari “a destare l'attenzione dello studente sulmonese fu in particolare il magistero di Vittorio Emanuele Orlando, insigne giurista, fondatore della scuola italiana del diritto pubblico, professore ordinario a Roma dal 1903, docente di diritto pubblico interno, deputato al Parlamento e già Ministro di Grazia e Giustizia e della Pubblica Istruzione.”

Esso quindi – sembra al lettore – approdare – magari contro le stesse intenzioni dell'autore in un'apologia intelligente del liberalismo(attraverso la esaltazione della libertà come fondamento del potere), non semplicemente in una critica, in un'apologia che parte dalla critica e perviene ad un liberalismo democratico, possibile.

Perché l'unica apologia possibile oggi del liberalismo è l'apologia che parte dalla sua critica (e Capograssi ha molto da dire su questo versante).

La critica della ragione liberale si sofferma sulla sua crisi.

La crisi della ragione liberale è fatta di questi materiali :

- 1) tendenze disgregative del mondo contemporaneo (visibili nei tanti conflitti bellici e sociali);

Secondo le parole dello stesso Capograssi :

“Le lezioni di diritto pubblico interno erano alle otto della mattina. Ci trovavamo in pochissimi alla Sapienza, solitaria e silenziosa a quell'ora: a primavera si sentivano solo le rondini, che amano i vecchi cortili. Alle otto veniva puntuale e giovanile Orlando. Le lezioni si svolgevano così.

Si leggeva di seguito la Dottrina generale di Jellinek nella traduzione del Petrozziello, allora in bozze; qualcuno (era lo stesso Petrozziello?) leggeva, e Orlando commentava. Commentava alla buona, con accenni alla dottrina italiana e francese, con riferimenti ai fatti, con molti riferimenti ai fatti, alle prassi dell'amministrazione, alle cose della politica.

Certe volte finita la lezione, quando andava a quell'ora a Montecitorio, lo accompagnavamo, con una piccola sosta, secondo la buona abitudine meridionale, al portone di Montecitorio. Ricordo pure, non so perché, che qualche volta sopravveniva Napoleone Colaianni, il quale doveva essere anche lui molto mattiniero, e sorrideva e scherzava di questo prolungamento di lezione a cielo aperto. Tutto era allora così semplice!”

Il giovane studente di Sulmona – nota Pallotta - si ritrovò a frequentare il corso tenuto da Orlando e a discutere la sua tesi di laurea nel 1911, ovvero nel pieno di quella che è ormai comunemente nota come “crisi dello Stato liberale”.

Il pensiero del Capograssi è intimamente tormentato dal tema della crisi dello Stato liberale al quale cerca di trovare soluzioni che ancora oggi permangono valide , anche se lontane dalle concezioni orlandiane.

Tutto – come è noto e come ben evidenzia Pallotta – accadeva allora per il manifestarsi di *“nuove esigenze sociali: fasce sempre più ampie della popolazione, ovvero le masse popolari “figlie” della seconda rivoluzione industriale, pretesero attenzione da parte delle forze borghesi dominanti; le libertà negative, importante eredità delle rivoluzioni del secolo passato, erano per i proletari vuota forma: si chiedeva intervento, azione, non più mera astensione. Per questo motivo, a dover necessariamente mutare era il rapporto intercorrente tra Stato e società, fino ad allora (e con l'avallo della scienza giuridica) ispirato ad una rigida separazione. Dinanzi all'indifferenza (e, talvolta, alla cruda repressione) delle autorità costituite, le masse si organizzarono in forze sociali e corporative che finirono per farsi portatrici di interessi differenti rispetto a quelli tutelati dallo Stato. Di qui, la crisi di quest'ultimo, che dinanzi alle «forze disgregatrici interne» parve esaurire del tutto la sua capacità ordinante”*.

Orlando come punto di partenza la democrazia come punto di arrivo. Per questo motivo Capograssi è un autore cruciale per interrogarsi sulla crisi novecentesca ed attuale dello Stato liberale. Certo lui non ha conosciuto lo Stato neo-liberale o liberista, ma non è difficile ipotizzare cosa ne avrebbe pensato.

- 2) crisi dell'identità personale;
- 3) crisi dell'identità collettiva;
- 4) degrado della politica;
- 5) funzione frenante della pubblica amministrazione;
- 6) crisi degli equilibri ecologici.

Nel libro si dà conto variamente di questi punti di crisi della libertà, delle società liberali (Capograssi parlava di libertà egoistica ; nel libro spesso il bersaglio è l'utilitarismo).

Dalla caduta del Muro al saggio Fukuyama sulla Fine della storia, momento dell'apogeo della società neo-liberale fino alle letture di Foucault sulla biopolitica che evidenziavano, attraverso la dialettica sapere- potere, i meccanismi di “disseminazione del potere” dell'età contemporanea, il sistema è parso reggere ancora, sebbene in veloce perdita di centro di gravità (la microfisica del potere questo è : una perdita di centro del sistema ; dal parlamentarismo enciclopedico ed – in fondo – unitario alla razionalizzazione delle varie pratiche di governo amministrativo incidenti sulla vita).

Ora con l'I.A. siamo nella società della massima sorveglianza (Zuboff).

Il liberalismo ha consumato la sua parabola.

E non sa più chi è e dove è.

Naturalmente non è stato mai facile intendersi sul significato della parola : liberalismo.

E' liberale Hayek ma anche di Keynes, Nozick ma anche Rawls, Spencer ma anche Mill, Von Mises ma anche Croce.

I tratti di fondo della società liberale sono il suo manifesto individualismo (fino all'individualismo metodologico nelle scienze sociali) ; la esistenza di una società dello scambio universale come paradigma economico ; la centralità della libertà rispetto all'autorità.

Corollari di recente evidenza : la dominanza dell' "economico" sul "politico" (fino alla perdita di separatezza delle due sfere importante presupposto della liberale libertà non meno della separazione dei poteri).

La dominanza (fino ad ora) della cultura razionalista-scientista dell'Occidente su altre culture meno secolarizzate.

Qui si incontra un lato oscuro rimosso : lo schiavismo, il colonialismo, l'imperialismo economico (tutti fatti che appartengono alla storia dell'Occidente ed inaspriscono gli attuali conflitti bellici come una sorta di "ritorno del rimosso") ⁸.

La storia del costituzionalismo è percorsa da queste contraddizioni.

Ormai i nodi sono venuti al pettine della storia e l'Occidente reagisce al suo declino con il riflesso noto come "trappola di Tucidide"⁹.

⁸ Un romanzo chiave per la comprensione del lato oscuro dell'Occidente è Cuore di tenebra di Conrad. Un autore ricordato come polacco, naturalizzato inglese, nato a Berdyčiv, in Podolia, una regione storica est-europea appartenuta al Regno di Polonia fino al 1793, quando venne annessa all'Impero russo a seguito della seconda spartizione della Polonia (oggi facente parte dell'Ucraina).

Apparteneva ad una nobile famiglia polacca che contrastava lo zarismo. Un amante dei viaggi ed un uomo di mare come è noto.

In lui convivevano molte identità ed è stato quindi capace di raccontare la perdita della ragione dell'uomo bianco a contatto con la natura selvaggia e con mondi non razionali.

⁹ Tucidide ipotizzò lo scoppio della guerra del Peloponneso tra Atene e Sparta come causato dal timore spartano per la crescente egemonia territoriale ateniese. Tali timori di crescente egemonia di aree del pianeta squilibrano ad ondate l'ordine dell'economia –mondo.

Ma reggono – per quanto sottoposti a tensione - gli ordini costituzionali come garanti della sicurezza e della libertà.

Genealogie intere di pensatori filosofico-politici hanno posto il tema del costituzionalismo in termini contrattuali.

Hobbes, Locke, Rousseau, Ferguson, ed i loro critici dialettici Hegel, Marx; Gramsci non hanno mai dubitato che il contratto fosse la figura chiave per la comprensione della società moderna.

Il libro di Caputi non segue questa traccia “classica” sulle origini del pensiero delle moderne costituzioni.

Nella ricostruzione classica della genesi della liberal-democrazia sono iscritti due processi:

- 1) Emersione dell'economico sul politico.
- 2) Estremizzazione dei processi di secolarizzazione. Con conseguente nichilismo, materialismo e fine del sacro.

Hobbes fonda il moderno Leviatano, sull'esigenza di porre termine alle guerre di religione attraverso un contratto ed il costituirsi dello Stato con il suo monopolio della forza.

Locke non dubita che il contratto sia la fonte del potere e così Rousseau.

Ciò che li differenzia a ben vedere è una diversa concezione della natura umana e da questa derivano alcuni tratti distintivi del rapporto Libertà umana (fondante la scelta contrattuale costituzionale) -società civile -Stato.

Per Hobbes l'uomo è un animale infelice, originariamente in guerra con altri membri della sua stessa specie, il contratto fondativo dello Stato ha il suo perché in ragioni di sicurezza.

Per Locke l'uomo è un animale, pure infelice, ma soprattutto non privo di bontà e razionale, guidato dalla propria volontà e dal self interest edifica lo Stato per curare al meglio i suoi affari e far prosperare la società.

Per Rousseau l'uomo è un animale felice solo quando è a contatto con la Natura, solo come buon selvaggio, la società lo aliena, egli critica Locke ed il fondamento proprietario del contratto sociale, disegna un'utopia comunitaristica – legata alla fusione degli individui nella volontà generale - che diviene poi (nella richiamata visione di Talmon) una delle fonti del moderno totalitarismo.

Per Ferguson, scozzese scettico, lo stato di natura presociale non esiste si tratta solo di una fictio che svolge una funzione ideologica.

Ma si tratta di un'ideologia che ha lasciato tracce profonde nella storia del costituzionalismo moderno.

Queste sono le articolazioni concettuali – in estrema sintesi - dell'antropologia contrattualistica che – in relazione alla fiducia sulla bontà o meno della natura umana e/o sull'idea della sua contraddittorietà (il legno storto, la socievole insocievolezza), fondano il potere sociale ora sulla autorità ora sulla libertà pur ammettendo tutte che all'origine vi siano atti di volontà degli individui. Si tratta a ben vedere di una storia di progresso e di civilizzazione da uno stato ferino o animale ora temuto ora idealizzato.

Il fondo di tutte queste impostazioni era individualistico – alla fine – come risulterà chiaro da De Tocqueville e da Weber in qualche modo i fondatori della sociologia basata sull'individualismo metodologico ossia sull'idea che la società è una costruzione immaginaria dell'uomo come individuo nelle relazioni con gli altri.

Il libro di Caputi Iambrenghi vede in questo approdo individualistico il problema.

E si mette alla ricerca – con Capograssi – di un altro fondamento.

Esso è presto detto : restaurare le virtù civiche ed i doveri.

Rigettare una concezione meramente procedurale della democrazia (troppo debole, troppo esangue).

Capograssi con il suo personalismo cristiano¹⁰ consente un ribaltamento di prospettiva.

Si tratta dell'intellettuale¹¹ che fu chiamato, su appello di Gaetano De Sanctis, insieme ad altri, a sottoscrivere e redigere il manifesto Europa, cultura e libertà, firmato tra gli altri da Croce, Einaudi, Silone, Parri, manifestando unità di intenti fra laici e cattolici ¹².

¹⁰ Calogero Caltagirone, *Jacques Maritain, Giuseppe Capograssi e i diritti umani. Affinità e differenze di contesto* in Studium n. 5 del 2021.

¹¹ Autorevolissimo come emerge dallo scritto di M. Sirimarco *Oltre il nichilismo: il realismo cristiano di Giuseppe Capograssi* in Nomos n. 1 del 2021 tanto che alcuni suoi allievi divennero giuristi insigni.

Ivi si nota con riferimento alla filosofia di Capograssi che : “La ‘moralità’ o, se si preferisce, la ‘filosofia’ dei nostri tempi è [...] lontanissima dalla sua [...] Lo è nella filosofia che si è sempre più allontanata dalla vita fino a rivendicare e a teorizzare la sua totale estraneità a ciò che la vita comporta ed esprime nell’interiorità della coscienza e che, sul piano morale, sembra addirittura vagheggiare un’etica senza verità.

Lo è nella vita che sembra ad ogni livello stritolare sempre più l’individuo e distruggerne i centri vitali a incominciare dalla famiglia, nella morsa dell’automatismo e, quindi, di una alienazione ben più radicale di quella denunciata dal marxismo”.

¹² il Manifesto Europa Cultura e Libertà” sottoscritto nel 1948 dai più importanti intellettuali italiani sono delineati i contorni della missione morale e civile dell’uomo di cultura: è dovere degli uomini di cultura difendere l’uomo e l’umano, ricordare che la premessa di ogni ricostruzione, di ogni doverosa instaurazione di giustizia, di ogni inderogabile lotta contro le iniquità, è riconoscere che l’uomo è ragione, coscienza e libertà.

La centralità della cultura è valore attualissimo negli attuali tempi in cui il dominio della logica economica tende a soverchiare la cultura.

Il costituzionalismo in questa prospettiva – con la sua storia – è il percorso umano di riconoscimento del valore della persona, mai disgiunta tuttavia dalla percezione dell'importanza della sfera pubblica e dello Stato (cosa che costa a Capograssi anche una certa diffidenza nella stessa cultura cattolica¹³).

Qui si apre la partita – ulteriore – del fondamento sacrale o religioso del costituzionalismo e del diritto e delle sue irrisolte antinomie¹⁴.

Giova ricordare Böckenförde :

«Lo stato liberale secolarizzato si fonda su presupposti che esso stesso non è in grado di garantire. Questo è il grande rischio che si è assunto per amore della libertà. Da una parte, esso può esistere come stato liberale solo se la libertà che garantisce ai suoi cittadini è disciplinata dall'interno, vale a dire a partire dalla sostanza morale del singolo individuo e dall'omogeneità della società. D'altro canto, se lo Stato cerca di garantire da sé queste forze regolatrici interne attraverso i mezzi della coercizione giuridica e del comando autoritativo, esso rinuncia alla propria liberalità e ricade – su un piano secolarizzato – in quella stessa istanza di totalità da cui si era tolto con le guerre civili confessionali» (Staat, Gesellschaft, Freiheit, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1976, p. 60).

I diritti inviolabili dell'uomo sono assunti come assoluti, permanenti oltre la storia, ma la Costituzione è laica, è il portato del processo di secolarizzazione.

La Costituzione laica pretende di andare oltre la storia (si fonda su presupposti che non è in grado di garantire).

¹³ Così Sirimarco op. ult. cit.

¹⁴ Di recente su questo tema G. Preterossi Teologia politica e diritto Bari Roma, 2022.

Naturalmente i processi di secolarizzazione sono leggibili in chiavi differenti.

Per Löwith studioso degli sviluppi dell'hegelismo e della sua dissoluzione tragica nel nichilismo, la secolarizzazione produce laiche filosofie della storia (messianismi di varia specie, religioni della libertà e persino la visione marxiana della società ; Marx come figlio della sinistra hegeliana) che dopo il Novecento delle guerre mondiali si risolvono in nichilismo.¹⁵

Per Blumenberg la secolarizzazione è un processo illuministico da vedersi kantianamente come uscita dell'uomo dallo stato di minorità ed importante è la frattura Medioevo / Società moderna non Antichità / Cristianesimo.¹⁶

Sia i nostalgici della Teologia polirica (come fu Schmitt) sia i contemporanei che leggono il residuo di sacro che permane nel politico come un elemento irrisolto della storia dell'Occidente retrodatano la nascita del moderno al cristianesimo , alcuni per vagheggiare un ritorno all'indietro altri per continuare a sperare¹⁷.

¹⁵ Löwith *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* Torino 2000.

¹⁶ Interessante è M. Mazzini *La critica di Hans Blumenberg al teorema della secolarizzazione di Karl Löwith* Dialeghestai, 2004.

Ivi si legge : “Polemizzando con Löwith, in riferimento alla genesi dell'età moderna, Blumenberg ne rivendica «legittimità» e «autenticità» di contenuti di pensiero, di contro alla derivazione degli stessi da entità di pensiero teologiche tipicamente medioevali. Löwith, al contrario, nell'interpretazione di Blumenberg, sposta la nascita dell'età moderna alla fine dell'antichità, cogliendo nella sostituzione della temporalità ciclica dei Greci con l'idea unilineare di un progresso senza fine — quest'ultimo è la secolarizzazione dell'idea cristiana della storia della salvezza — una fondamentale frattura epocale che decide tanto della genesi del Medioevo che dell'età moderna che si ritrova, a questo punto, come una deriva temporale dell'epoca medioevale. Ciò nasconderebbe, a parere di Blumenberg, una visione sostanzialistica della storia, che impedirebbe di cogliere il fenomeno della modernità in antitesi reattiva alla visione del mondo medioevale. La continuità del processo storico, per Blumenberg, oltre le soglie epocali non è svolta dalla sopravvivenza di sostanze ideali, come il «teorema della secolarizzazione» di Löwith farebbe presupporre, ma dall'ipoteca di problemi che un'epoca in tramonto impone all'altra. L'età moderna si è generata assumendo come compito la soluzione di problemi che nel mondo della vita medioevale erano colti in modo pressante sotto forma di bisogni e aspettative di senso sul mondo, queste ultime come domande inevase sono le fondamentali questioni cui l'epoca moderna ha saputo rispondere e in questo modo generarsi. È il caso delle filosofie della storia moderne che, in quanto risposte all'interrogativo sull'insieme della storia, sono la possibilità di sedare una domanda medievale con mezzi e visioni del mondo disponibili dopo il Medioevo.”

¹⁷ M. Gauchet *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione* Torino, 1992. E. Bloch *Il principio speranza* , Sesto San Giovanni, 2019 in tre voll..

All'opposto nella linea di Irti il diritto contemporaneo è di stampo nichilistico e nichilistica – per Severino – è la storia dell'Occidente, a causa dell'oblio della metafisica e dell'essere; visione questa della necessità della metafisica al giorno d'oggi ripresa con l'intento di reagire al nichilismo anche da Cacciari declinandola diversamente tuttavia - in modo non essenzialista – così da delineare un ruolo concreto della metafisica come orizzonte dell'ideazione scientifica e non come cognizione originaria (parmenidea) dell'essere a cui tornare.

Si tratta di tracce di ricerca che recuperano il sacro per far ripartire la macchina del Moderno.

Per evitare in fondo il declino del costituzionalismo di cui questo libro è molto avvertito.

Il costituzionalismo nella sua versione, laica e procedurale – bobbiana¹⁸ - appare oggi esposto alla violenza dei fondamentalismi, anche se non soprattutto religiosi, mostrando che la religione (ed il messaggio capograssiano è intimamente religioso ed, in fondo eurocentrico) va maneggiata con cautela e valorizzata sempre in un ambiente pluralistico nel quale lo Stato non prende parte per una confessione religiosa.

Resta il nostro bisogno di democrazia sostantiva.

La Carta fondamentale certo con il suo catalogo di diritti e le tante norme che finalizzano il potere non è una costituzione che si lascia esaurire in una concezione procedurale della democrazia¹⁹.

¹⁸ Per una giusta sottolineatura della “debolezza” o dubbiosità della lezione di Bobbio, pur in quadro che ne apprezza la laicità rigorosa G. Pecora *Il lumicino della ragione. La lezione laica di Norberto Bobbio*, Roma 2021. Di recente sull'argomento anche G. Zagrebelsky *Il dubbio ed il dialogo, Il labirinto di Norberto Bobbio*, Torino, 2024.

¹⁹ Le promesse non mantenute della democrazia secondo Bobbio sono ne *Il futuro della democrazia . Un difesa delle regole del gioco*. Torino 1984.

Essa è destinata ad acquistare una nuova angolazione quando incontra il pensiero comunitarista, anche esso critico nei confronti dell'atomizzazione della società liberale.

Si pensi a MacIntyre²⁰, a Taylor²¹, a Brague²².

Un'ultima notazione riguarda il tema dell'educazione ed il suo nesso con la democrazia.

Ne libro di Caputi oltre a Capograssi a far da spirito guida c'è Steiner.

E qui è chiara la ragione.

C'è un nesso fra educazione e spiritualità, fra persona e ricerca della verità e della libertà come fonte del costituzionalismo (un'etica non un contratto).

Torna in mente il dibattito Lippmann – Dewey sull'opinione pubblica.²³ Sul nesso fra educazione e democrazia.

La manipolabilità delle masse nell'epoca dell'I.A. mette in questione la stessa fonte della democrazia costituzionale poiché è evidentemente solo da un popolo ben educato che può mantenersi viva la Costituzione.

²⁰ MacIntyre Dopo la virtù. Saggio di teoria morale .Roma 2007 nel quale si costruisce una grammatica postmoderna dei doveri recuperando la lezione di Aristotele e di San Tommaso .

²¹ Per C. Taylor la tradizionale tematizzazione dell'identità individuale, propria del liberalismo, è troppo astratta, monodimensionale, e strumentalista. I teorici del liberalismo, da John Locke ai più moderni John Rawls e Ronald Dworkin, avrebbero a suo giudizio ignorato i legami dell'individuo con la comunità e con gli «altri importanti» (secondo la terminologia di George Herbert Mead). Una visione più realistica del sé dovrebbe riconoscere quelli che Taylor chiama gli «orizzonti di significato» (con termine tratto da Hans-Georg Gadamer), il contesto di relazioni sociali e dialogiche con gli altri, all'interno delle quali acquisiscono importanza e significato le scelte etiche. Senza il riconoscimento di tale contesto – effettuato dal comunitarismo –, le scelte della vita sono suscettibili alla perdita di significato, in quanto dotate di uguale valore. C. Taylor *L'età secolare* , Milano 2007.

²² Di Brague cfr. *Europe, la voie romaine*, Paris, Criterion, 1992, 189p.; 1993, 206p.; Gallimard (Folio-essais), 1999, 2005, 260p. [traduzioni in catalano, tedesco, ceco, ungherese, spagnolo, turco, italiano, lituano, inglese, rumeno, slovacco, polacco, olandese]. Anche da qui la tematizzazione del problema delle radici ebraico –cristiane dell'Europa , problema cruciale – non formalisticamente essendo giustamente stato accantonato nella progettazione giuridica europea – perché comunque destinato ad incrociare la questione dei flussi migratori e della integrazione e pacifica convivenza delle persone provenienti da culture differenti da quelle secolarizzate dell'Europa.

²³ Cfr. sul dibattito B. Stiegler *Bisogna adattarsi. Un nuovo imperativo politico*. Milano 2023 ivi riferimenti .

“L’individuo può rimanere nel mondo sociale non schiacciato dalla massa e dalle grandi formazioni obiettive perché ha in sé la sua salvezza in quell’adesione alla verità e alla legge dell’assoluto che costituisce la sua autonomia e il suo valore originale. Ma quando la sua ragione si è ridotta alla sua passione, cioè proprio al suo contrario, ogni suo diritto è perduto e per seguitare a vivere cioè per seguitare a vivere la sua vita totalmente particolare cioè totalmente spogliata dell’universale deve affidarsi allo Stato.” E di qui il Leviatano.

Il rimedio al totalitarismo per Capograssi risiede sempre alla fine nella coscienza individuale (e c’è del vero : anche la Arendt ha sempre ritenuto che il totalitarismo si afferma quando il popolo lo vuole e ciò comporta che un popolo educato alla democrazia non lo può volere).

Ma i teorici del realismo politico non sono persuasi da simili ireniche prospettive.

E’ stato detto acutamente da Agostino Carrino : “Manca a Capograssi la dimensione polemica del Politico, manca a Capograssi il concetto del Politico di Carl Schmitt, che pure cattolico era anch’egli.

Per Capograssi, che segue San Paolo, il male si vince nel bene e ciò può valere per il singolo, ma quando sono le istituzioni ad essere state toccate dal morbo del puro strumentalismo e lo Stato si è trasformato in apparato burocratico funzionale ad interessi di parte, allora: dov’è il bene nel quale sopraffare il male?”²⁴.

Ecco : la domanda ineludibile è tutta qui : basterà l’educazione ? basterà la cultura ?

²⁴ Nella introduzione al libro di Acocella, Giuseppe. *Attualità di Giuseppe Capograssi: Una filosofia politica per i tempi nuovi* (p.14).

O versanti tragici della storia ci costringeranno a sentire nuovamente la forza della logica amico/nemico come essenza della politica?

Chi scrive spera che la cultura ed il dialogo possano ancora essere il rimedio e che non sia mai troppo tardi per tentare strade diverse dalla pura logica della violenza o della frode che sono in fondo la negazione del diritto come Capograssi sapeva benissimo ed ha testimoniato tutta la vita.

Grazie al prof. Caputi Iambrenghi per avercelo ricordato con questo suo ultimo lavoro.