

**ALDO MORO**

**Il volto umano del diritto**

**Stato Diritto Società**

a cura di

**Franco Vittoria**

*Prefazione di*

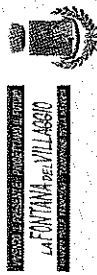
**Giuseppe Acocella**

*Postfazione di*

**Franco Iannone**

**Editoriale Scientifica**

Seminario di Studi su *Aldo Moro e il pensiero di uno Studioso* (Tempi nuovi si annunciano) 9 maggio 2016, San Viriliano, nell'ambito delle iniziative de "La fontana del Villaggio". La pubblicazione è patrocinata dal Comune di San Viriliano.



*Se noi vogliamo essere ancora presenti, ebbene  
dobbiamo essere per le cose che nascono, anche se  
hanno contorni incerti, e non per le cose che muoi-  
no, anche se vistose e in apparenza utilissime.*

ALDO MORO, discorso all'XI Congresso della D.C.,  
Roma, 29 giugno 1969

*Proprietà letteraria riservata*

© Copyright 2016 Editoriale Scientifica s.r.l.  
Via San Biagio dei Librai, 39 - 80138 Napoli  
[www.editorialescientifica.com](http://www.editorialescientifica.com) [info@editorialescientifica.com](mailto:info@editorialescientifica.com)

ISBN 978-88-6342-948-0

## INDICE

*Introduzione* di ANTONIO FALCONE 9

*Prefazione* di GIUSEPPE ACOCELLA 13

### MOMENTI DELLA RIFLESSIONE GIUSFILOSOFICA DI ALDO MORO *Vincenzo Rapone*

1. Dopo il ventennio fascista: prendere la parola, per una rinascita spirituale 17
2. Per la riabilitazione cristiana della dimensione normativa 26
3. La Lebenswelt nella costruzione etica della società 36
4. La tematizzazione del rapporto tra società e Stato. 42
5. Stato e legittimazione etica della forza. Conclusioni 50

### ALDO MORO L'ETICA DEL DIRITTO, IL PLURALISMO GIURIDICO E LA COSTRUZIONE DEL NUOVO STATO AL SERVIZIO DELL'UOMO *Franco Vittoria*

1. Introduzione. Il volto umano del diritto 61
2. Il pluralismo morale 63
3. Aldo Moro filosofo del diritto 65
4. Moro costituente e la costruzione di un nuovo stato 69
5. La persona, la libertà e i diritti 73
6. "Siate indipendenti. Non guardate al domani, ma al dopo domani" 77

### ALDO MORO: UN LAICO TESTIMONE DI GESÙ NELLA VITA PERSONALE, FAMILIARE, SOCIALE E POLITICA *Salvatore Giovanni Rinaldi*

1. Moro testimone di Gesù nella vita familiare, sociale e politica 83

2. Moro e la famiglia	84
3. Moro e la politica	85
4. Moro e il lavoro	86
<i>Conclusioni</i>	87

SERVIZIO POLITICO E MARTIRIO NELLA VICENDA  
 E NELLA VITA DI ALDO MORO: UNA LUCE PER ILLUMINARE  
 LA MISSIONE DEI POLITICI DEL NOSTRO TEMPO

Francesco Stanzone

1. Aldo Moro ed il contesto della sua formazione	90
1.1 <i>Lo specifico della formazione di Aldo Moro: l'amicizia spirituale con Montini/Paolo VI, la Fuci, Umanesimo Integrale e la Santa Messa quotidiana</i>	91
2. Aldo Moro e la sua missione	95
2.1 <i>"Semplicemente, senza condizioni": la testimonianza cristiana e le difficili scelte nella politica</i>	97
2.2 <i>"Tempi nuovi si annunciano...": una profetia, le brigate rosse ed il martirio</i>	100
2.3 <i>Una domanda che sempre ritorna: si poteva salvare Aldo Moro?</i>	102
3. Un invito che ci facciamo: una lezione che non va tralasciata	104
<i>Postfazione di FRANCO IANNONE</i>	107
<i>Notizie sugli autori</i>	113

ANTONIO FALCONE<sup>1</sup>

*Introduzione*

*"Grandi propagatori di bene nulla domandato e tuttavia ottengono; la loro esistenza è un appello".*

Nel Centenario della nascita di Aldo Moro, l'affermazione di Bergson è più che mai calzante.

L'esistenza di Aldo Moro è un appello per tutti noi, soprattutto in questo momento storico particolare, dove predomina la Babele in ogni aspetto dell'esistere e dell'essere e dove, in particolare, stiamo vivendo un momento di profonda, tangibile crisi della politica nazionale e mondiale, diventata, purtroppo, ancella dell'economia di mercato e delle sue spietate e disumane leggi che offendono soprattutto i poveri e gli indifesi.

L'esistenza di Aldo Moro è un appello per tutti noi, in un momento in cui l'umanità sta vivendo una crisi relazionale nata dall'assolutizzazione dell'autocoscienza e della ragione individualistica che si autoafferma prescindendo da ogni tradizione, fede e contesto sociale, secondo una concezione di libertà che esclude ogni riferimento fuori del soggetto, tende ad un individualismo assoluto e nega la stessa intersoggettività, riducendo il concetto di verità al relativismo di molte verità, che dà origine sociologicamente all'attuale "slegato pluralismo" affermato a salvaguardia della indipendenza e della libertà del soggetto (cfr. "Civiltà Cattolica" del 4-9-99 quad. 3581).

L'esistenza di Aldo Moro è un appello per tutti noi, in questo contesto dove il processo di frammentazione della vita sociale tende alla progressiva erosione dei valori etici e, conseguentemente, alla

<sup>1</sup> Sindaco del comune di San Vitaliano.

VINCENZO RAPONE

*Momenti della riflessione giustifilosophica di Aldo Moro*

*Fratelli, sapendo che l'uomo non è giustificato per le opere della Legge ma solo per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati per la fede in Cristo e non per le opere della Legge; poiché per le opere della Legge non verrà mai giustificato nessuno.*

Paolo di Tarso, *Il Lettera ai Galati*, 2, 16, 19-21

1. *Dopo il ventennio fascista: prendere la parola, per una rinascita spirituale*

«Ed ora, le nostre labbra, chiuse come in un enorme ostacolo simile alla grossa pietra arrotolata all'entrata del sepolcro di Cristo, vogliono aprirsi per esprimere il *De Profundis*, il grido, il pianto, dell'ineffabile dolore con cui la tragedia presente soffoca la nostra voce»: sono queste le parole con cui, il 13 maggio del 1978, Paolo VI celebra il rito funebre per la scomparsa di Aldo Moro.

La funzione, disertata dai congiunti del Presidente della Democrazia Cristiana, è officiata nella basilica di S. Giovanni in Laterano, quello stesso Laterano che, trentanove anni prima, aveva tenuto a battesimo una ben diversa presa di parola, quella di Aldo Moro, nominato da qualche mese Presidente della FUCI. Uno stesso luogo, il Laterano, un identico gesto, il "prendere la parola", ma due situazioni, nella loro drammaticità, totalmente diverse tra di loro, segnando una parabola fortemente caratterizzante la vita politica italiana: per Moro, prendere la parola, quale Presidente della FUCI nel 1939 vuol dire mettere a frutto un duro lavoro della durata di anni, segnato dall'astensione 'attiva' da ogni carica pubblica, caratterizzati da «[...] una fede e una pratica religiosa insofferenti di formalismi e

di sentimentalismi, solidamente incentrate sull'essenziale e fatte consapevoli e coerenti da un vigile impegno intellettuale; un'apertura fiduciosa verso la cultura laica e verso il mondo, di cui si tende a valorizzare tutto quanto è suscettibile di un'interpretazione positiva, senza simpatia per le polemiche, ma contando invece sull'efficacia di un obiettivo approfondimento dei problemi; e soprattutto, una considerazione positiva ed una valorizzazione convinta dell'esperienza universitaria, concepita come 'vocazione', e comportante una capacità e un'esigenza di autonomo giudizio che, una volta acquisita, deve poter illuminare anche la più modesta esperienza professionale<sup>1</sup>.

Gli anni della militanza nella FUCI, per Moro come per chiunque desiderasse associarsi, comportano una riflessione pacata ma profonda sull'impegno cristiano in uno Stato politicamente segnato dalla dittatura, unico e solo terreno in cui è possibile riorganizzare le coscienze senza destare sospetti, preparando il tempo a venire. Se, dunque, nei primi anni '40, FUCI e Associazione Cattolica costituiscono l'unico terreno 'legale' nel cui ambito è possibile praticare una certa libertà di pensiero senza dare sospetti - scelta che dobbiamo pensare comunque dettata non dalla paura, quanto, piuttosto, dalla prudenza - Moro vive, questo il dato essenziale, l'esclusione dalla sfera politica come un'esperienza non solo di pensiero ma anche di fede, non per questo relegata in una sfera apolitica.

Un testo di quegli anni, fortemente caratterizzante i momenti della sua formazione interna alla FUCI, dal titolo assai significativo, *La regalità di Cristo*<sup>2</sup>, testimonia del valore politico e dello spessore religioso

<sup>1</sup> G.B. Scaglia, *Dall'azione cattolica all'azione politica*, in A. Moro, *Al di là della politica e altri scritti*. «Studium», 1942-52, a cura di G. Campanini, Roma, 1982, pp. 13-14.

<sup>2</sup> A. Moro, *Regalità di Cristo*, in «Azione Fucina», 3\10\1940. Per una ricostruzione complessiva della classe dirigente e dell'impegno cattolico nell'Università, tra la caduta del fascismo e l'instaurazione della Repubblica, cfr., innanzitutto, la bibliografia annessa alla voce *Democrazia Cristiana*, di G. Campanini e P. Scoppola, nel *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, Torino, 1981, p. 102 e ss. Nella medesima direzione, si veda, inoltre: G. Campanini, *Fede e politica, 1943-1951*, Brescia, 1977; R. Moro, *La formazione della classe dirigente cattolica*

della sua astensione dalla politica; vi si legge non solo che «la regalità di Dio è la regalità di Cristo redentore, di chi si è fatto servo, assumendo tutto il peso del male; di chi ha fatto umile la regalità fino a dimenticarla perché chi aveva fatto il male potesse riacquistare la verità», ma anche che tale regalità «non lascia i giovani passivi», chiamandoli, piuttosto, «ad una personale ricerca e ad una responsabile adesione»<sup>3</sup>.

È essenziale, in questo momento, il rifiuto di ogni compromesso con un potere politico, quello fascista, identificato senza esagerazioni con il male, posto in antitesi radicale con l'umano, derubricato dall'esperienza storica, definito, alla stregua di una situazione di eccezione etico-politica, un'apostasia del Cristianesimo, tale da richiedere non una passiva accettazione, quanto, piuttosto, una sofferente, vigile attesa, preparatrice di un tempo a venire, in cui l'ideale, e quindi le istanze politiche di legittimazione, riprenderanno il posto che spetta loro nell'edificazione del fenomeno normativo. «Non accoglieremo il male, neppure nelle sue forme più larvate ed eleganti [...] perché quel che è male non è umano»: per Moro, che riflette sul rapporto tra modernità e cristianità, l'atteggiamento del credente in un momento in cui lo Stato è ostaggio di un partito, quello fascista, non dev'essere di adesione ai valori del mondo. Sacrificata consapevolmente la partecipazione alla dimensione pubblica, quest'astensione ha luogo in nome della (ri)conquista della lucida elaborazione di una concezione cristiana della strutturazione dei rapporti morali e sociali, in un mondo la cui trasformazione è considerata concausa dell'avvento del regime fascista.

Quella che dev'essere interrogata, allora, è questa trasformazione, e quella che deve essere (ri)conquistata è una lungimirante visione che subordini l'azione nell'immediato all'accettazione di una verità che, in quanto rivelata, non è nella disponibilità né del singolo, né del soggetto, ove strutturati in rapporto ad esperienze particolari, quali l'adesione ad un partito o l'appartenenza ad una classe. Conseguen-

(1929-1937), Bologna, 1979; P. Pomboni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Bologna, 1979.

<sup>3</sup> A. Moro, *La giornata fucina*, in «Azione Fucina», 27\10\1940.

za di siffatto epistemico atteggiarsi è la presa di distanza rispetto ad ogni forma di modernismo e di vitalismo, considerati alla stregua di parti integranti di quel male che è bandito e considerato irricevibile come esperienza "non umana": Moro rifiuta dunque ogni legittimazione del movimento inteso in sé, e, con questo, il culto dell'azione, intesa bergsonianamente come "slancio vitale", elementi fondanti quel 'modernismo', movimento culturale così importante nei quadri della cultura dei primi decenni del '900.

Mutate le circostanze storiche, caduto il fascismo, sono questa stessa predisposizione concettuale e questo stesso spirito a rendere possibile ai cattolici l'approdo alla sfera pubblica, attualizzando una nuova "regalità di Cristo" in grado di materializzare i frutti degli anni di un duro lavoro di "solitudine attiva", di ricerca intellettuale pacata e distante, dedicata al rapporto tra impegno religioso e impegno nella società.

Il 1945, in questo senso, segna una svolta, definire la quale epocale non è eccessivo: in un preciso momento della sua evoluzione politica e spirituale, nella misura in cui le circostanze politiche lo consentono - il fascismo è crollato, l'Italia è ormai sul punto di essere liberata<sup>4</sup> - Moro non ha più alcun dubbio: «La lotta per lo Stato è veramente un momento essenziale per la conquista cristiana del mondo. Nel suo carattere 'terreno', lo Stato è pure un formidabile strumento per indirizzare e rendere feconda per tutti, nel senso più

<sup>4</sup> Da questi passi emerge chiaramente con il senso di 'liberazione' sia più profondo di una semplice aspettativa, legata ad un cambiamento, pure auspicato, di regime: «Dove giungono gli eserciti nel gioco alterno delle vicende di guerra, è come se fosse giunta la libertà. La vita vorrebbe sorridere ancora invitante. Tuttavia noi aspettiamo una liberazione. L'aspettiamo anche perché dove gli uomini si uccidono, la vita è sospesa ed attende, per tanto inseparabile dolore, una liberazione [...] Mentre tutto è così oscuro e le forze così poche, mentre diffidiamo di noi e degli altri, mentre la meta appare sempre di là del nostro sforzo per raggiungerla, conviene forse ricordare la preghiera dimenticata "liberaci, Padre, dal male". Perché c'indirizzi in tanto disorientamento, ci conforti in tanta disperazione l'idea che la suprema liberazione dell'uomo è la vittoria sul male e che gli uomini non sono soli a conquistarla». A. Moro, *Liberazione*, in «*Studium*», 1945, n. 1-2, pp. 1-2.

schiettamente umano questa "vita terrena", che è il fondamento e l'ambiente naturale di quella eterna. E ciò si fa, lasciando che lo Stato operi secondo la sua natura e con i mezzi che sono ad esso caratteristici, con l'uso di quella legge forte, efficace, costantemente operosa, il cui valore si esalta, solo che si pensi alla indispensabile solidarietà sociale cui essa serve e che, nella vita terrena, senza quel mezzo non si potrebbe stabilire»<sup>5</sup>.

Compiuta la Liberazione, è possibile (ri)prendere la parola: è in questi termini che, nel 1947, il futuro Presidente della Democrazia Cristiana rende esplicita, nella forma di una ridefinizione della posizione dei cristiani in merito alla questione dello Stato, la "buona novella" di chi ha saputo pensare nell'ombra, senza compromessi, il nuovo tempo. Se, infatti, ci si potrebbe stupire del fatto che un cristiano divulga lo sguardo da quelle formazioni sociali 'naturali' che, a partire dalla filosofia stoica, sono state considerate il precipitato di una ragione naturale che non abbisognava di alcun intervento della legge umana per perfezionarsi, se, ancora, ci si potrebbe stupire di una fiducia nel mondo del diritto del tutto estranea allo spirito dell'insegnamento di Cristo, il quale costantemente anticipa il suo sacrificio preannunciando la fine della separazione tra essere e dover-essere, tra sfera del giudizio e sfera del reale, bisogna, invece, constatare come, per lo statista pugliese, quella per lo Stato sia, da un certo momento in poi, una battaglia cristiana fondamentale.

«Volere uno Stato debole, inconsistente, incolore», sarebbe nient'altro che cedere ad una «malintesa pregiudiziale cristiana spiritualistica e personalistica»<sup>6</sup>: è in questi termini, così perentori, che non lasciano nessun margine al dubbio, né, tanto meno all'equivoco, che Aldo Moro specifica come la (ri)conquista cristiana della sfera politica non avvenga all'interno di un processo politico di istaurazione di uno Stato confessionale. Piuttosto, egli fa leva sulla definizione teorico-politica di un fine unitario, tanto della vita associata, quanto dell'azione istituzionale, identificato e circoscritto nella sal-

<sup>5</sup> Id., *Il valore dello Stato*, in «*Studium*», 1947, n. 3, pp. 73-74.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

vezza dell'individuo, inteso non come credente, quanto, piuttosto, come persona, indipendentemente dal proprio credo.

In quali termini, sembra lecito interrogarsi, la salvezza di un "integrale umanità" può costituirsi come oggetto dell'azione politica? Per chiarirlo, sarà utile il confronto con la prospettiva marxista rispetto alla quale emergono significative affinità, ma ancor più significative divergenze: Moro si rapporta sin dall'inizio con il marxismo, certo non solo che comunismo e cristianesimo vertano su un'unica problematica, ma che, in un senso più radicale, sia la storia stessa delle democrazie occidentali ad obbligarci i cristiani ad un percorso comune con l'ateismo marxista. Questo confronto, senza che ne venga minimamente adombrata l'onestà intellettuale, è comunque ingaggiato nell'assoluta quanto incrollabile certezza che, sul terreno politico, sarà il Cristianesimo ad avere l'ultima parola, così come l'ha avuta sul fascismo, perché in grado di pensare la modernità coniugandola con la persistenza di un orizzonte trascendente, quindi di una "riserva di senso", che dilagerebbe del tutto nel comunismo, processo storico che, una volta 'realizzato', sembrerebbe votato ad una immanentizzazione senza resto, ad uno svuotamento in senso burocratico delle idealità che lo hanno prodotto, e destinato, per questo, nel lungo periodo, a perire per il tramite della sua stessa realizzazione storica, implodendo su stesso. Moro riconosce sì al marxismo di aver posto correttamente la questione, ossia la necessità che l'uomo si riappropri della sua essenza alienata nei rapporti di produzione, ma non ha bisogno degli sviluppi dell'esperienza storica per preconizzare l'autofagocitazione del tentativo storico di instaurare il "socialismo reale".

Un articolo di questo periodo ci dà l'opportunità di cogliere la misura in cui lo statista democristiano sposi la filosofia dell'umanesimo cristiano, ponendola tanto in parziale contiguità quanto in sostanziale antagonismo con quello marxista. In data 17 novembre 1946, infatti, *L'Unità* dedica un'intervista a Tristan Tzara<sup>7</sup>, poeta di origine

<sup>7</sup> *Alla borghesia che dice: individuo, il comunismo ha risposto: uomo, Intervista con il poeta Tristan Tzara*, in «L'Unità», 17 novembre 1946, p. 3. Tristan Tzara, pseu-

romena, vissuto e formatosi attraverso l'esperienza delle avanguardie artistiche del primo '900, vicino al surrealismo, che dichiara: «[...] Noi scrittori comunisti consideriamo l'uomo come il centro di ogni attività e come il fine dei nostri sforzi: ogni creazione artistica deve servire l'uomo», avendo modo di aggiungere: «[...] alla borghesia che dice: "individuo" il comunismo risponde "l'uomo"».

A Tzara, la cui attività poetica si propone di cogliere, contro l'individuo borghese, l'uomo 'concreto', in grado di 'appartenersi', quindi di autodeterminarsi essendo "presso di sé", dialetticamente conciliato con se stesso nell'esplicazione della sua prassi, a sua volta momento propulsivo della vita collettiva, tale perché responsabilmente istituito non solo al cospetto della semplice moralità, quanto, piuttosto, all'intera coscienza collettiva, Moro ribatte con sottigliezza e puntualità d'argomenti. Da un lato, pur certo in generale che la "coscienza collettiva" non sia abbandonata alle vicende empiriche, essendo organicamente in grado di recepire istanze di emancipazione di natura giusnaturalistica, tiene una distanza, filosoficamente

dominio di Samuel Rosenstock (Moinessti, 16 aprile 1896-Parigi, 25 dicembre 1963), è stato un poeta e saggista rumeno di lingua francese e romena. Ebreo, visse per la maggior parte della sua vita in Francia, ed è conosciuto soprattutto per essere uno dei fondatori del Dadaismo, un movimento di avanguardia rivoluzionaria nelle arti. Alla fine del 1929, stanco del nichilismo e delle tendenze decostruzioniste interne al surrealismo, si unì ai suoi amici nelle attività più costruttive di questo movimento. Si adoperò dunque per conciliare surrealismo e marxismo, entrando a far parte del PCF nel 1937. Combatte in Spagna per la repubblica contro i franchisti e fu un attivo resistente francese nella Seconda guerra mondiale. Nonostante le accuse di cui è oggetto (secondo Arturo Schwarz sarebbe stato un agente della polizia segreta stalinista, denunciando i poeti surrealisti trotskisti che l'avevano ospitato a Praga e a Belgrado, che sarebbero stati tutti fucilati sulla base delle sue delazioni), abbandona il partito nel 1956, in segno di protesta contro la repressione sovietica della Rivoluzione Ungherese. I suoi ideali politici lo portarono sulla strada dell'introspezioneismo, caratterizzandone l'attività di poeta lirico: suoi lavori maturi sono considerati *L'Homme approximatif* (1931), *Parler seul* (1950) e *La face intérieure* (1953), dove le parole, affiancate in modo anarchico nel Dada, sono sostituite da un linguaggio ancora difficile ma più esplicito. Muore a Parigi nel 1963, e riposa nel Cimitero di Montparnasse.



'critica' nei confronti di quest'entità, che non può essere elevata, *sic et simpliciter*, a fonte normativa<sup>8</sup>. Dall'altro, in maniera probabilmente più significativa, si situa su di un terreno attinguo a quello del marxismo teorico e dell'umanesimo 'stalinista' da queste correnti professato: l'urgenza dell'impegno cattolico è giustificata dalla necessità non solo di considerare la condizione dell'uomo a partire dalla sua condizione alienata, prendendo in considerazione l'uomo oltre l'individuo borghese (il cui correlato in campo morale è, in ultima istanza, l'egoismo), quantunque, con maggiore ambizione, di salvarne l'anima proprio lì mentre egli «si tuffa, com'è suo dovere, nella vita sociale, ed istaura in essa rapporti che, per essere umani, devono restare liberi ed originali»<sup>9</sup>.

Si dà allora voce ad un'esigenza che, pur rifiutando gli strumenti della dialettica hegel-marxista, cui pure questa problematica non è notoriamente estranea, viene definita come la creazione di un'umanità nella quale «l'uomo si doni, ma non si perda»<sup>10</sup>.

Per Aldo Moro, il compito del proprio tempo, e, quindi, la sua autocomprensione filosofica, consiste proprio nel pensare l'uomo nel mondo, immerso nell'hegeliano "spirito oggettivo", ossia nell'insieme di rapporti, di natura socio-economica, solidaristica e strutturale, che non solo sono esterni alla sua dimensione coscienziale ma che, in qualche modo, si oppongono al cosciente estrinsecarsi di sé, seppur, in maniera apparentemente contraddittoria, posti in essere, creati, dall'umanità stessa. Umanesimo integrale è, in questo senso, considerazione dell'uomo nella dimensione del concreto, nel suo trascendersi dalla dimensione individuale, senza che l'oggettività gli si ritorca contro, minacciosa, tarpandogli ogni possibilità di accedere alla dimensione dei valori: in questo senso, riportare il creato al creatore è un compito che è nella politica, ma che la trascende

<sup>8</sup> «Quali siano le incognite di una "coscienza collettiva", per quanto leali siano le intenzioni, per quanto essa includa un'istanza naturalmente cristiana, non è chi non veda», *ibidem*.

<sup>9</sup> A. Moro, *Umanesimo e marxismo*, in «Studium», 1945, n. 3-4, p. 80.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

quale mera attività tecnica, acquistando un valore globale. La storia è considerata recettrice di istanze di liberazione: *homo capax dei* non vale solo per il singolo, quanto per il progresso dell'umanità nel suo complesso, e se, in *Umanesimo e marxismo* il fallimento è ascrivibile all'orizzonte di finitudine che pertiene a coloro che se ne fanno, pur coraggiosamente, carico, Non è esagerato sostenere come, per Moro, il terreno in cui l'esperienza religiosa si dispiega è quello della politica: l'uomo cui rivolge il suo discorso è colto a tal punto oltre la dimensione religiosa, che l'opposizione tra cattolici, laici, atei, sfumata: questa battaglia dovrà essere affrontata senza spirito partigiano, e sarà vinta da quella formazione politica che saprà meglio incarnare e rendere ragione dell'universalità dell'umano, indipendentemente da ogni differenza di sesso, cultura politica, religione: sorprende, piuttosto, la perentorietà e l'assiomaticità con cui lo statista pugliese incede nella sua argomentazione, nella piena convinzione che il terreno oggettivo dell'esperienza politica coincide, *tout-court*, quindi, pienamente e senza resto, con l'esperienza etica, prestandosi perfettamente a tal fine.

È bene notare, sin da subito, come la così precisa costruzione concettuale di Moro, così stringente e il cui rigore teorico nulla lascia alla dinamica storica e alla sua inerzia, è considerata, come vedremo in chiusura, passibile di esito fallimentare, che si connota delle tinte del tragico. Di fronte a quella che è considerata l'urgenza del proprio tempo, ossia, lo ribadiamo, la necessità di pensare a dispositivi teorico-pratici che rendano possibile sì il donarsi, ma non il definitivo estraniarsi dell'uomo nelle maglie di quella struttura sociale che sempre più ne determina il destino, il giovane studioso di filosofia del diritto non teme di dichiarare che «anche noi, come uomini, possiamo fallire»<sup>11</sup>. La ricostruzione delle coordinate giustifilosofiche del pensiero del giovane statista ci condurrà ad una lettura più radicale di questo fallimento che, inizialmente solo possibile, ha finito per diventare reale, materializzandosi proprio con la tragedia

<sup>11</sup> *Ibidem*.

di cui egli è stato vittima sacrificale e protagonista al tempo stesso, provocato da uomini più o meno inconsapevolmente mossi da forze appartenenti a quell'orizzonte di senso in cui le coscienze sono perse, alienate totalmente di fronte a sé stesse, rendendosi irrisolvibili ad un minimo comune di umanità, per questo irresponsabili, non in grado, cioè, di rispondere alla propria coscienza morale.

## 2. Per la riabilitazione cristiana della dimensione normativa

Non è semplice definire le coordinate filosofiche della posizione di Moro, posizione testimoniata innanzitutto dai resoconti dei suoi corsi pubblicati negli anni che vanno dal '37 al '39, e che maturano prima della caduta del fascismo, costituendo il fulcro teorico dell'intera sua filosofia del diritto<sup>12</sup>. Certamente, Moro non può essere definito un antifascista 'militante', né, con altrettanta certezza, un sostenitore del regime: negli scritti di quel periodo, egli perviene alla difesa dei valori della persona attraverso un'estensione

<sup>12</sup> Gli scritti di Aldo Moro possono, sulla base della puntuale *Nota Critico-Bibliografica* di G. Campanini, cit., essere suddivisi in tre gruppi: a) Opere di carattere giuridico; b) Scritti giornalistici; c) Relazioni e discorsi politici parlamentari. Oggetto del nostro interesse, principalmente quelle afferenti al punto a), e, dunque, *La capacità giuridica penale*, Padova, 1939; *La subiettivazione della norma penale*, Bari-Città di Castello, 1942; *L'antigiuridicità penale*, Palermo, 1947; *Unità e pluralità di reati*, Padova, 1951. Ai fini della presente ricostruzione, sono essenziali le *Lezioni di filosofia del diritto (1940-47)*, pubblicate in dispense nel 1943 (Padova), nel 1945 (Bari) e nel 1947 (Bari), successivamente ripubblicate con il titolo *Il diritto (1944-45). Appunti sull'esperienza giuridica. Lo Stato (1946-47)*, Bari, 1978. Per un approccio complessivo all'opera di Moro, è possibile fare riferimento al volume collettivo *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, a cura di P. Scaramozzino, Milano, 1982, che dopo un'Introduzione di L. Elia, (Moro, oggi), è divisa in due parti. Una prima parte, con saggi di Bobbio (*Diritto e stato negli scritti giovanili*), Vassalli (*L'opera penalistica*), Ruffilli (*Religione, diritto e politica*), De Siervo (*Il contributo alla Costituzione*), Fontana (*Moro e il sistema politico italiano*), seguita da una seconda parte, avente per oggetto *Il caso Moro: rassegna della stampa estera* (pp. 193-290).

quantitativa e qualitativa dello statalismo gentiliano, senza che i due principi entrino in collisione, come accade invece per altri pensatori cattolici di quegli anni ispirati al personalismo. Come sostiene con dovizia d'argomentare Renato Moro nell'ambito di un convegno commemorativo dedicato alla figura del grande statista, *Il progetto interrotto di Aldo Moro. Inclusione, pluralismo sociale e compimento della democrazia*, tenuto a Roma in occasione del trentennale della tragica scomparsa dello statista: «Egemonia gentiliana, tendenze della cultura giuridica di quegli anni (specialmente del filosofo del diritto cattolico-idealista Bernardino Cicala che gli studi giuridici di Moro influenzò profondamente) e dottrina cattolica si saldano così in una posizione che cerca di definire una sorta di imprecisa "terza via" tra l'individualismo classico liberale manifestatosi incapace a reggere le richieste sempre più prepotenti di azione protettiva dello Stato e il collettivismo, lo statalismo, l'organicismo che finivano per impadronirsi dell'individuo singolo, riducendolo a ingranaggio di una grande macchina. Moro insiste pertanto sul ruolo positivo dello Stato, ma lo fa in chiave di garanzia dei valori individuali della personalità umana, e quindi in funzione moderata rispetto al regime e in polemica con le nuove teorie intransigenti dello Stato totalitario che vengono dagli ideologi nazisti e dai loro ormai numerosi e potenti seguaci italiani»<sup>13</sup>.

Quella che viene meno in quegli anni, ed è proprio questo il dato più significativo che emerge dalla lettura delle pagine di Aldo Moro filosofo del diritto prima della caduta del fascismo, è una rivalutazione della sfera normativa, non mediata dalla fede: certamente, in prima istanza, possiamo dire che, talvolta, religioso può essere definito quell'atteggiamento dell'uomo in posizione di sospetto nei confronti della legge, sia interna che esterna, e quindi sia morale che giuridica, in linea con la posizione cattolica più intransigente.

<sup>13</sup> R. Moro, *Aldo Moro tra memoria e Storia. Inclusione, pluralismo sociale e compimento della democrazia*, intervento all'interno del Convegno: *Il progetto interrotto di Aldo Moro*, tenuto in occasione del trentennale della scomparsa dello statista a Roma, in data 9 maggio 2008.

Altre volte, l'istituzione ecclesiastica potrà, in determinati momenti, offrire giusto riparo a quegli spiriti che, desiderosi che la società si costituisca come il luogo elettivo dell'immanentizzazione delle categorie dell'etica, guardano alla storia con giustificato scontento. Resta il fatto, però, che la scena, in cui questa tensione agonale è chiamata a dispiegarsi, è ora considerata perfettamente conforme a che l'immane compito che sovrasta la sfera politica divenga effettivo. Vi è una necessità intrinseca, che costituisce spia dell'insufficienza della sola dimensione morale, in virtù della quale il diritto è considerato momento essenziale di un processo interno ad una ben precisa filosofia della storia, legata all'idea del progressivo invero dell'universale nelle strutture sociali: la liberazione degli schiavi, di cui il Cristianesimo è artefice, considerata alla stregua di un momento prodromico ed anticipatore della Dichiarazione universale dei diritti promulgata nel corso della Rivoluzione francese dell'89, attesta significativamente come l'edificazione etica del mondo, il procedere della storia verso il regno di Dio passa anche per il diritto, che è considerato tutto, fuorché eteronomia, come accade, invece, in una certa tradizione formalistica.

È possibile, allora, certamente dubitare della legge, ma non sistematicamente: ogni forma di scetticismo radicale è bandito dal pensiero di Moro. La legge può dunque essere ingiusta, ma solo episodicamente, mai strutturalmente: «Che essa è, come è tante volte, legge ingiusta, tale cioè che non si accorda con i fondamentali apprezzamenti di valore che ogni soggetto nella sede sovrana della sua coscienza pone, non si vorrà negare la gravità della situazione che ne deriva in un aspro conflitto fra due doveri che idealmente scaturiscono dalla stessa fonte, la quale non può essere pensata che coerente»<sup>14</sup>.

In altri termini, le strutture morali, sociali e giuridiche, così come le definisce concettualmente il futuro presidente della Democrazia Cristiana, non offrono, in quanto tali, nessun attrito alla penetrazione

ne dell'ideale nel reale, né sono neutre di fronte ad un movimento di realizzazione dello spirito secondo la sua stessa necessità, antichità terrena del Regno di Dio: la costituzione strutturale del legame sociale ed economico è sempre e comunque nell'ordine dell'etica, e questo vuol dire che individuo, società e Stato si configurano, senza mediazione e senza scarto alcuno, come istituzioni, da sempre e a pieno titolo, potenzialmente costitutive dell'esperienza etica. In quanto tali, a prescindere da qualsiasi curvatura sociale, ideologica, politica, persino religiosa: riprendendo l'idea di Tertulliano (*De testimonio animae*<sup>15</sup>), per cui il concetto di anima è cristiano di per sé, possiamo dire che, una volta posto il rapporto necessario tra cittadinanza e salvezza dell'anima, nel senso sopra specificato, quello in cui il darsi del singolo a strutture oggettive dev'essere un donarsi più che non un alienarsi, la politica sarà cristiana per definizione, prescindendo dal declinarsi dello Stato come confessionale. Esiste, certamente, come vedremo in chiusura di questo contributo, la possibilità che questo movimento si riveli insignificante, ma quest'esito non attiene alla modalità di costituzione della strutture sociali, economiche, giuridiche e politiche, riguardando, piuttosto, la dimensione etica, intesa nella sua integralità: ma di ciò, a tempo debito. Anche per chi è poco incline a glorificare i "padri fondatori" della nostra Repubblica, è d'uopo invece riconoscere da subito l'incomparabile spessore dei politici di questa generazione a fronte di quelli della nostra contemporaneità.

Non è presente nei ragionamenti di Moro nessun richiamo, né nessuna più o meno implicita richiesta ad un incondizionato "sì" agli imperativi attuali della politica, non mediato dall'appello alla sfera razionale. Così, degno di essere edificato, e, per questo, cristiano, sarà quello Stato in grado di farsi carico dell'uomo nella sua

<sup>15</sup> «Io non invoco l'anima che si è formata nelle scuole, esercitata nelle biblioteche e gonfiata nella sapienza delle accademie e dei Portici di Grecia. Io invoco l'anima semplice, rude, incolta e primitiva, quale posseggono coloro che essa sola posseggono, l'anima che si incontra nei crocicchi e nei trivii», Tertulliano, *De testimonio animae*, I.

<sup>14</sup> A. Moro, *Il diritto (1944-45)*. Lo Stato (1946-47), cit., p. 11.

universalità, senza che vi sia bisogno che nessun simbolo esteriore testimoni della sua confessionalità. Quella di Moro è una dura opposizione ad ogni principio, male inteso, di laicizzazione dello Stato, o di perseguimento dell'impegno politico all'interno degli spazi resi possibili dal culto di una libertà solo ed esclusivamente 'negativa', così come, d'altro canto, al principio di separazione tra impegno cristiano e impegno politico. L'impegno cristiano dev'essere per la verità e non per il culto, verità che, in quanto tale, al pari della presa in carico della salvezza dell'anima come questione, non potrà riguardare solo i credenti, quanto tutti i cittadini, intesi come persone, ossia all'interno di un allargamento della sfera politica alla persona: «Al cristiano è richiesta in questo momento una straordinaria vigilanza, una continua presenza, un reale amore di verità, uno spirito di comprensione e di pace. Soprattutto nella vita politica, non possiamo chiedere che la verità sia intesa di un colpo, che i contrasti si appianino in un istante, che tutti siano pronti a cedere all'evidenza delle idee. Occorre appunto una lenta e paziente opera di penetrazione, un approfondimento sagace dei principi e delle loro applicazioni, una cristiana dolcezza alla quale ceda finalmente la asperità della vita politica. Per questa ragione è bene che i cristiani non siano solo parte in lotta, ma veramente, nello spirito universale della Chiesa, *tutto*»<sup>16</sup>. Questo essere *tutto*, a partire da un serrato argomentare anti-soggettivistico di ascendenza chiaramente tomista, implica un atteggiamento teso all'intendimento unitario del reale, quale forma di comprensione in grado di mettere alla prova concezioni politiche anche di diverso segno rispetto alla loro capacità di totalizzarsi senza farsi definitiva, perfetta totalità. È disdegnata la politica del bilanciamento degli interessi, del *do ut des*, che pure tanto tristemente avrebbe caratterizzato, nel corso della prima Repubblica, il c.d. consociativismo; conseguentemente quando, nel 1946, i socialisti, nel loro programma elettorale, offrono ai cattolici, per un maleinteso senso della ripartizione delle aree di influenza,

<sup>16</sup> A. Moro, *I cattolici e il voto del 2 giugno 1946*, in «Studium», n. 12, 1945, p. 369.

un rafforzamento dell'impegno delle associazioni cattoliche a livello delle organizzazioni giovanili, la loro "mano tesa" è rifiutata.

Lo statista democristiano, in questo preciso momento storico, non crede né alla neutralità, né alla laicità, né alla confessionalità dello Stato<sup>17</sup>, quanto, piuttosto, alla capacità di una determinata forza politica di assumere su di sé il peso del "farsi tutto" della verità, ossia di quella generalità del giudizio politico e dell'azione concreta, tanto estesa, quantitativamente e qualitativamente, da sfiorare, seppur solo asintoticamente, l'universalità.

Ma se lo spirito, in quanto sostanza etica, permea di sé la società, e se la storia è fenomenologia della progressiva penetrazione del reale da parte dell'ideale, il compito assegnato al suo partito, la DC, quello di assumere su di sé il peso della verità oggettivisticamente intesa, spetta però anche all'individuo in quanto tale, indipendentemente dalla sua posizione nella scala gerarchica. L'individuo, la persona, divengono, in ottemperanza ad una certa adesione al credo personalistico, il centro da cui si irradia tutto il discorso di Moro, perché la coscienza individuale è il fulcro di quel movimento che conduce il soggetto a superare la propria immediatezza nella direzione di quelle strutture oggettive, che, come si è visto è oggetto di quell'azione politica che ha per fine la salvezza dallo smarrirsi nella strumentalità dell'agire. In questo senso, eticità è non solo slancio spontaneo della persona che supera le angustie del suo particolare, aprendosi all'Altro, ma è anche sviluppo dialettico, tensione al superamento dell'immediato, che consente di intendere l'egoismo non come condizione originaria, ma come momento logicamente iscritto nel processo di apertura del soggetto all'universale. Per Moro, questa dialettica di trascendimento della forma tautologica dell'io, che muore in quanto entità monadica per aprirsi alla dimensione della relazione e dell'universale ha un nome ben preciso: amore. Il singolo è chiamato a contraddire quella che è la sua immota e tautologica identità, per negarsi in quanto particolare, ascendendo, così, ad un piano superiore,

<sup>17</sup> Id., *Sulla 'neutralità' dello Stato*, in «Studium», n. 6-7, p. 182.

quello dello spirito vivente, ossia della relazione-con-altri, che Moro qualifica, senza ulteriore mediazione, come universalità spiegata: se l'eco hegeliana è forte, a partire dall'uso che il giovane studioso fa del termine eticità, non dimentichiamo, però, che Hegel pensa il suo sistema come superamento dialettico del Cristianesimo, superamento che, in quanto *Aufhebung*, ne trattiene l'essenza.

Amore non è, come sulla base del paradigma individualistico, ricerca del proprio narcisistico completamento, funzionale alle esigenze del singolo che non si nega in quanto tale, fisso nell'immota permanenza presso se stesso, quanto, piuttosto, superamento costante di sé nella direzione dell'alterità. «Tale spontaneo slancio, che parte dall'io più profondo del soggetto, se pure si affermi talvolta, anzi, il più delle volte, in un difficile sforzo di superamento, è l'amore, il quale è la sostanza stessa della vita nella sua verità»<sup>18</sup>: amore è la capacità di affrontare negazione della propria aspirazione alla perfezione, per accettare uno stato di finitudine allusivo della beatitudine, senza che mai si materializzi direttamente, ma che, piuttosto, ne costituisca la metafora.

Nella tensione a non risolversi nell'oggettività, smarendosi, il movimento della persona richiede l'integrazione dei momenti della moralità e della giuridicità: il passaggio dall'etica subiettiva a quella obiettiva richiede che questi due aspetti si configurino in maniera reciprocamente omogenea, a partire, però, dalla presunzione della loro originaria coesenzialità, rinvenibile per via speculativa. Da un punto di vista gnoseologico, ciò significa presupporre che io e mondo, individuo e società, siano, in maniera non accidentale, quanto, piuttosto, strutturale, l'uno per l'altro, in una modalità che è quella, di matrice fenomenologica, dell'intenzionalità. Quello che viene delineato è un unico movimento, conoscitivo e prassico al tempo stesso, che presuppone l'omogeneità sostanziale dei due poli della relazione soggetto-oggetto, il che è un altro modo di dire che l'essenza del rapporto con il mondo è amore.

<sup>18</sup> Id., *Il diritto* (1944-45). *Lo Stato* (1946-47), cit., p. 9.

Moro traduce con precisione in sede teorica la decisione di impegnarsi in politica, e lo fa leggendo con rigore e profondità le tensioni filosofiche del suo tempo: dialettica hegeliana, fenomenologia husserliana e personalismo cattolico scandiscono i momenti di una riflessione che, criticando individualismo e solipsismo, considera momenti involuti dell'*in-der-Welt-Sein*, si connota per la sua spiccata configurazione eticizzante. Mentre però alcune derive di questi approcci vanno nella direzione di un decentramento critico della soggettività, pensiamo alla nozione husserliana di *epoché*, se non della sua polverizzazione, è il caso della sua declinazione in Sartre, per Moro questo percorso, lo ribadiamo, fa capo all'individuo, colto all'interno del suo comune sentire.

È l'uomo comune il punto d'imputazione dell'intero movimento di fuoriuscita del soggetto dalla propria egoità, soggetto chiamato a realizzarsi come entità autonoma, realizzando una sintesi tra l'istanza hegeliana di conciliazione con l'altro da sé e quella kantiana di autonomia. In questo movimento, che è sintetico, ma che non scioglie per questo l'istanza doveristica del soggetto, è essenziale l'incorporazione del momento esterno, strumentale, costituito dal diritto: «È evidente che la caratteristica variazione, per cui si passa dal mondo della morale a quello del diritto, o, come si dice, dall'etica subiettiva a quella obbiettiva, è costituita dall'essere appunto trasferita la disciplina dall'augusto foro interno della coscienza morale, là dove il singolo è legislatore e suddito al tempo stesso, nell'ambiente sociale obbiettivamente considerato, là dove dell'ideale esigenza di ordine è portatrice la stessa collettività; onde il caratteristico passaggio dall'autonomia della morale a quella che sembra, e in un certo senso è, l'eteronomia del diritto. Qui la viva e spontanea esigenza di adeguazione all'ideale diventa legge, cioè qualcosa di obbiettivo, di dato, che è difficile sentire, almeno a prima vista, come coerente allo spontaneo slancio dello spirito ed anzi identificantesi con esso»<sup>19</sup>.

La tradizionale diffidenza cristiana nei confronti della legge positiva, che aveva caratterizzato, tra l'altro, l'astensione post-unitaria

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 10.

dei cattolici, ma anche la stessa resistenza silente al fascismo, resta sicuramente presente, almeno sullo sfondo, permanendo come vocazione alla trascendenza, un "appello al cielo" privo di una vera legittimazione teorica: ciò di cui si attesta, piuttosto, è una necessità assoluta, un inemendabile imperativo, quello di costituire l'esperienza giuridica come componente essenziale dell'eticità, ossia di adeguare, nell'obbedienza, i momenti morale e giuridico, affinché il soggetto della cittadinanza possa configurarsi come uno, non dia-bolicamente scisso tra obbedienza ad imperativi interni ed esterni, ma in grado di supportare con convinzione morale la propria obbedienza alla legge, e, conseguentemente, la sua azione nella società. Ma questa tensione del soggetto non si staglia contro l'inerte mondo dominato dallo "spirito oggettivo": morale e diritto, e in questo Moro non palesa nessun dubbio, hanno, *de jure*, un'unica e sola fonte, quella ideale, e a questa stessa fonte devono, gioco forza, essere ricondotti<sup>20</sup>. Il dover-essere, il *Sollen*, dunque, non è categoria autonoma dello spirito, come in certe correnti novecentesche, tipicamente, il neo-kantismo, quanto, piuttosto, elemento subordinato all'ideale, ed è sullo sfondo della presupposizione di una fonte comune alle tipologie di imperativo che si delineano i tratti di quella che possiamo definire, senza tema di smentita, un'etica che non può essere se non sociale.

Data l'omogeneità strutturale dei momenti subiettivo ed obiettivo dell'esperienza, Moro non solo vuole definire in che termini il diritto costituisca parte essenziale e imprescindibile nella costituzione di un orizzonte di autonomia del soggetto, ma intende anche legittimare e rileggere filosoficamente come necessario l'uso della forza. Possiamo considerare la questione *a parte subjecti* o *a parte obiecti*, ma la risposta di Moro è univoca: bisogna che l'astrattezza

<sup>20</sup> La legge può essere ingiusta, ma solo episodicamente, non strutturalmente; così (*ibi*, p. 11): «Che essa è, come è tante volte, legge ingiusta, tale cioè che non si accorda con i fondamentali apprezzamenti di valore che ogni soggetto nella sede sovrana della sua coscienza pone, non si vorrà negare la gravità della situazione che ne deriva in un aspro conflitto fra due doveri che idealmente scaturiscono dalla stessa fonte, la quale non potrà essere pensata altrimenti che coerente».

della norma si dissolva in quanto tale e si risolva nello slancio generoso, proprio della vita etica individuale: la stessa forza va ripensata all'interno di un quadro di legittimazione etica degli imperativi.

Possiamo diffidare del mondo strutturato sulla base dei rapporti propri dello spirito oggettivo, ma quest'iniziale atteggiarsi della coscienza deve ri-solversi, nel senso etimologico del termine, deve cioè sciogliersi, per lasciare il passo ad una coscienza matura al punto di saper cogliere, *a parte subjecti*, la coesistenzialità di esperienza morale e giuridica, così come, *a parte obiecti*, la forza va pensata all'interno della dinamica etica del diritto, e non quale momento ad esso esterno, quale strumento teso alla realizzazione di fini politici.

Non c'è altro fine del diritto se non la sua riconduzione del campo dell'etica: sia nel caso in cui la legge sia ingiusta, sia in quello in cui risulti conforme ai dettami dell'etica, «Nell'un caso e nell'altro si è perciò in posizione di diffidenza; ed il problema fondamentale, che ha travagliato e travaglia le generazioni degli uomini che fanno la necessaria loro esperienza sociale, è in questa ideale necessità di adeguare la determinazione giuridica a quella etica e come di disolvere la dura astrattezza della norma giuridica nello slancio generoso della vita etica individuale»<sup>21</sup>. Il rapporto tra il diritto e la forza, dunque, non è altro che il rovescio dell'obbligazione razionale ad una legge che, nel costringere, renda il soggetto 'attivo', sulla scorta di una riflessione che ha importanti ascendenti in Rousseau e Kant. Se l'ideale cui fa riferimento Moro è iscrivibile sull'asse Rousseau-Kant, teso com'è all'unificazione tra istanze morali e giuridiche, contestualmente, tra istanze del diritto e istanze del vivente, tra autorità e libertà, ben diverso è il contesto in cui questa tensione è chiamata ad inverarsi: laddove per i teorici del contratto sociale quest'istanza può fallire per motivi, diciamo così, di struttura, tipicamente, in Rousseau, la costituzione della volontà della maggioranza come parziale, slegata dai requisiti di generalità ed astrattezza della legge, per lo statista pugliese, la questione non è circoscrivibile

<sup>21</sup> *Ibidem*.



alle strutture oggettive, configurandosi, piuttosto come un terreno agonale, in cui una classe politica si autoinveste di un compito di portata epocale, rispetto al quale non sarà possibile altra soluzione che la vittoria o la sconfitta. Al singolo, così come alle istituzioni di diritto oggettivo non è data alcuna possibilità se non di disporsi in quest'agone: negli stessi anni in cui si affermavano esistenzialismo e filosofie dell'esistenza, pur a partire, come vedremo meglio poi, da comuni riferimenti filosofici e matrici culturali, Moro non concede al singolo in quanto tale alcuna possibilità di determinarsi autonomamente, al di fuori di quella dialettica tra ideale e reale, rispetto alla quale non è dato conferire una risposta che non si configuri, se non in termini di civiltà politica, intesa nel suo complesso.

Non è assolutamente sorprendente, a questo punto, come la filosofia del diritto si costituisca come il terreno teorico più fecondo per definire le linee di un'azione che può essere di natura solo, ma non esclusivamente, politica, la quale non si darà in una modalità sganciata dalla teoria, pena la sua irrilevanza. Qualsiasi richiamo alla prassi, al semplice fare, inteso come puro slancio, sganciato da un quadro di riferimento teorico, costituirebbe sin dall'inizio cedere alle potenze che si intende, piuttosto, dominare: non al semplice risultato, al richiamo alla prassi, ad una concretezza dei fatti non supportata dalla teoria fa riferimento Moro, quanto, piuttosto, alla costruzione di un nesso organico tra fondamenti teorici e prassi politica, preclusivo ad una progressiva incorporazione dell'ideale nel reale, e, conseguentemente, dell'universale nelle strutture sociali, il cui luogo elettivo è e resta, senza altra possibilità, la storia<sup>22</sup>.

### 3. *La Lebenswelt nella costruzione etica della società*

Al cuore del pensiero del giovane Moro vi è, dunque, la duplice esigenza di pensare l'esperienza umana sullo sfondo di un orizzonte

<sup>22</sup> Anche su questo punto, non è difficile cogliere la distanza tra i padri costituenti e i politici dell'attualità.

unitario, in grado di sintetizzare diritto e morale, riportandola, nella sua integralità, all'interno dell'etica. In maniera del tutto speculare, il suo è un tentativo di giustificare le strutture oggettive, e, in modo specifico, l'uso della forza, alla luce di quella che è ritenuta la fonte unica della dimensione di ogni imperativo, morale o giuridico che sia, ovvero del dover-essere, del *Sollen*: l'ideale. Siffatti presupposti filosofici non possono che sposarsi armonicamente con una ricerca i cui ambiti, non casualmente, sono quelli della filosofia del diritto da un lato, del diritto penale, dall'altro: si tratta, nel complesso, di pensare filosoficamente il diritto, a partire dalla sua attitudine generalizzante, sganciato dunque dalla sua formazione e dalle condizioni particolari, sociali e storiche in cui spontaneamente sorge, e, al tempo stesso, di dare ragione della razionalità-legittimità del monopolio dell'uso della forza, attribuito ad uno Stato cui, come vedremo meglio, il giovane studioso non avrà difficoltà ad attribuire come sua essenziale e non episodica caratteristica, l'aggettivo di 'etico'. In questo senso: «Cioè, come si dice, le scienze giuridiche si limitano a rispondere alla domanda "quid juris", mentre la filosofia del diritto procede ad una più alta determinazione e domanda "quid ius", che cosa, cioè, sia il diritto in universale e che cosa rappresenti nella totale vita umana»<sup>23</sup>.

Nel caso della scienza del diritto, empiricamente intesa, la sua è una posizione che «non si preoccupa di indagare la genesi ideale di questa norma, e neppure sempre chiarisce la fondamentale identità del fenomeno giuridico ed etico, senza della quale una normazione non si può giustificare, così come non si giustifica il comando o la coazione operata dallo Stato, perché lo Stato è nulla, se non è esso stesso inteso come espressione di eticità»<sup>24</sup>. In modo strettamente speculare a quanto accade per la vita politica, nella quale, come si è visto, si tratta di salvare l'uomo dall'estraneazione che patisce quando si consegna alle strutture oggettivanti della società, attraverso la filosofia del diritto si tratta di vivificare, attraverso la sua riconduzione all'ideale il fenomeno giuridico, che «così come le scienze lo

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

presentano, appare come qualcosa di morto, di duro, di esteriore alla più profonda vita che è etica»<sup>25</sup>.

Premesso che in questo discorso l'elemento tecnico sfuma, subordinato com'è alla centralità assiologica dell'ideale, il metodo assunto, a *parte subjecti*, è quello deontologico, che, partendo dalla duplice considerazione dell'universalità storica dell'idea e della realizzazione storica del diritto, valuta l'esperienza concreta alla stregua della misura in cui il reale è in grado di incarnare l'ideale. «Metodo è appunto il necessario processo, per cui lo spirito giunge, con i mezzi e le forme che gli sono proprie, a cogliere la verità, sia nella ricerca strettamente scientifica, sia in quella filosofica»<sup>26</sup>: dopo aver correttamente differenziato induzione e deduzione, Moro ne evidenzia al tempo stesso, la parzialità ove unilateralmente considerati, l'unitarietà se colti sinteticamente, sostenendo come la scientificità non sia un presupposto, quanto, piuttosto, il risultato dell'inquadramento e della traduzione razionale dei dati empirici.

Quanto detto, vale non solo per i metodi induttivo e deduttivo, ma anche per le indagini logiche e fenomenologiche: «In realtà, è ormai chiaro, l'indagine filosofica del diritto procede insieme alla ricerca dell'universale e del particolare, dell'idea e del fatto e li vede compenetrarsi e scambiarsi continuamente in quel vivo processo, per il quale il valore diventa fatto e che è la storia»<sup>27</sup>.

Sulla base di queste premesse, la scientificità, al pari dell'elemento tecnico, non gode di una considerazione autonoma, essendo piuttosto un punto d'arrivo, dovuto alla compenetrazione tra i metodi, più che non un dato oggettivo: la questione della validità delle singole norme e dell'ordinamento nel suo complesso non può esser correttamente posta, se non nella sua relazione con l'elemento ideale, al punto che la struttura dell'impianto normativo risulta congruente con quella della conoscenza, il cui compito è quello di mostrare la continuità tra universale e particolare, tra ideale e puntuale:

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 19.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 20.

l'esperienza comune, a partire da quella psicologica, ha già, seppur solo *in nuce* i tratti della conoscenza, anche nel suo irriflesso darsi, momento nel quale tra il soggetto che intende se stesso, necessariamente data l'irrelatezza del momento, psicologicamente, e il mondo, la realtà oggettiva, si dà uno iato. Come la validità dell'ordinamento riposa sull'ideale, così la certezza della validità obiettiva della nostra conoscenza, o, nei termini di una teoria critica del soggetto, la verità della nostra certezza soggettiva, che percepiamo in qualità di soggetti psicologici, si ottiene attraverso il confronto con quell'oggettività, che solo in un primo momento sembra opporsi al nostro essere ma che, in realtà, gli è consustanziale. Ora, questo processo resta garantito dall'esterno dalla giustificazione che abbiamo dato al problema dell'essere, o della giustificazione, di questo stesso processo: questo vuol dire che la vita, anche nel suo spontaneo svolgersi, convoca costantemente ciascuno sul problema dell'essere, senza che nulla sia lasciato allo spontaneismo. Il futuro statista divide in due tappe il processo di autocomprensione dello spirito vivente, dal momento che: «La quale vita dunque ha come suo compito infinito una tale ricerca e realizzazione del suo proprio valore. Intendersi nel suo significato processuale, nel suo dinamismo, in quel continuo farsi in cui consiste la vita»<sup>28</sup>. Ma il processo di intellesione dello spirito

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 22. Nel tema della vita, forse più che altrove, si riflette l'interesse di Moro per il pensiero di Capograssi, che comunque affronta la tematica con una curvatura maggiormente incline al vitalismo, laddove Moro tiene salda una spiccata propensione razionalistica. Per lo studioso di Sulmona, infatti (*Analisi dell'esperienza comune*, in G. Capograssi, *La vita etica* (1959), a cura di F. Mercadante, Milano, 2008, p. 450): «Ma dunque se questo Vivente infinito c'è, se tutta l'economia della vita lo proclama, se l'animo stesso lo reclama, se l'idea della vita l'annunzia, che cosa deve fare il povero soggetto di fronte ad esso, per potere arrivare alla voce veramente infinita dell'unione con esso? Tutto il problema dell'individuo si riduce ormai a questo problema, e tutti i problemi della vita sono compresi in questo supremo problema. Ora il soggetto ha già in sé in questa suprema affermazione di vita tutti i suoi doveri. Che cosa deve fare il soggetto? Nulla: riconoscere quello che ha riconosciuto, e riconoscere non è altro che volere, amare quello che questa infinita Vita vuole, volere quello che è la sua volontà, far entrare questo volere nella vita fare che la vita sia questo volere».



vivente non si ferma qui, infatti: «[...] sorge accanto a quello che abbiamo chiamato il compito teoretico dello spirito e nel quale esso tende all'intelligenza di se medesimo, il suo compito pratico, per cui esso si fa, nella continua vicenda del suo divenire, come intelligenza operante, come verità che diventa storia»<sup>29</sup>.

L'edificazione dell'universo morale, dunque, nei termini in cui il giovane studioso lo definisce, non può essere limitato alla sfera del dinamismo intrinseco ai fenomeni, alla semplice sua determinazione causale: il vitalismo, inteso alla maniera di Bergson, l'*élan vital*, è del tutto estraneo alla sua prospettiva, e la vita ha come suo compito immanente il trascendimento della dimensione in cui si presenta come creazione, slancio, per configurarsi come realtà morale, la quale abbisogna di una valutazione teleologica, ossia relativa alle finalità che esso persegue, incluso certamente della sua valutazione causale, ma in grado, costantemente, di misurarsi con quell'ideale che è necessariamente chiamato a realizzare.

Sfera normativa e conoscenza non sono altro, che due poli di un unico processo, due aspetti di una stessa realtà, che può essere guardato dal punto di vista del procedere del reale, riguardo al faticoso processo con cui la vita "diventa se stessa", o della conoscenza, che definisce l'ideale, ossia la realtà essenziale, cui il reale della storia tende, quale estrinsecazione di sé: in entrambi i casi, legge è non espressione di una volontà arbitraria, quanto necessità di costante adeguamento di ogni ente al proprio essere. «Ed in effetti, quello chiamiamo imperativo morale è realmente categorico, esigenza assoluta, cioè, che si impone per se stessa, per la sua inderogabile verità, a prescindere da ogni motivo empirico, che possa eventualmente condurre per altra via ad un risultato matematicamente uguale, ma da valutare diversamente dal punto di vista etico, perché non posto in adesione alla legge, ma bensì al motivo empirico»<sup>30</sup>: teologia non vuol dire dunque semplice attenzione empirica allo scopo da raggiungere, quanto, piuttosto, considerazione del fine, alla luce del

<sup>29</sup> A. Moro, *Il diritto (1944-45). Lo Stato (1946-47)*, cit., pp. 22-23.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 27.

presupposto ideale del processo, che è anche il punto, sebbene asintotico, di realizzazione dello stesso.

Se in Hegel — la lettura di queste pagine mostra con chiarezza come la giustapposizione di questi autori non sia irraguardosa — la vita ha come fine la propria autocomprensione, esito della quale non è la realizzazione della propria essenza come determinazione astratta, aprioristicamente determinata, in Moro, invece, il processo conoscitivo si attua sullo sfondo di una precognizione, di carattere giusnaturalistico, dell'essenza di ogni ente, per cui non si dà altra esperienza etica, se non quella «[...] che il valore divenga concreto nella concreta esperienza storica, che l'universale divenga anche particolare, perché la concreta determinazione è necessaria alla vera vita dell'universale»<sup>31</sup>.

Dunque, non vi è altra libertà, se non quella dell'amoroso (nel senso sopra specificato) operare in aderenza ad una profonda legge di verità, che realizza se stesso attraverso questa legge: non vi è altra libertà, ancora, se non quella di agire secondo quella legge di verità, sola in grado di perfezionare l'accordo dell'io con se stesso, unificandolo, rendendolo assolutamente tale. La lotta di del giurista è per un'identità forte, laddove la libertà 'negativa', intesa alla maniera del pensiero liberale, non desta in lui nessun interesse. «Con questo, scrive Moro, è già impostato il problema morale, il quale non si può intendere, se non si abbia nitidamente presente la distinzione, cui abbiamo ripetutamente accennato, tra il farsi della vita come puro processo di attività, che soddisfi di quella mera esigenza di essere nel movimento suo caratteristico, di essere così come potenza che si afferma nella volontà creatrice di storia; ed un farsi che non sia più mero moto, potenza volitiva che si svolge ingiustificata e sufficiente a se stessa per il solo fatto di essere moto e quindi vita, ma che cerchi la propria essenziale giustificazione in quel valore, di cui lo spirito sia teoreticamente divenuto conscio e che esso poi praticamente realizzi, in modo da costruire la vita nella sua verità, come moto cioè giustificato in se stesso per l'immanenza del valore che ne rappresenta il

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 26.

significato ideale e quindi la ragion d'essere<sup>32</sup>: la morale, cui, giusto quanto asserito sinora, pertengono le dimensioni della categoricità, dell'autonomia e dell'universalità, è trascendimento del 'naturale' dispiegarsi del vivente, ragion per cui, del tutto conseguentemente, essa non può riposare su nessun fondamento edonistico, né utilitario: la vita virtuosa, che è inclusiva, si badi bene, di una certa dose di dolore, non è felice nel senso dell'appagamento istantaneo, nella realizzazione puntuale di una spinta all'onnipotenza, al tutto, quanto, piuttosto, coscienza di operare nel senso, consci dei limiti che si frappongono ad una piena realizzazione dell'ideale nel reale. «Per questo è bello vivere<sup>33</sup>: la vita che Moro ha difeso, cui si è così tanto stretto nei giorni della sua prigionia, purtroppo invano, non è la vita del servo hegeliano che preferisce con-servarsi di fronte alla paura della morte al prezzo di cedere sul proprio desiderio, quanto, piuttosto, quella dimensione esistenziale che rende possibile l'estrinsecazione del proprio desiderio all'interno di un ideale di verità, nella compenetrazione di umano ed eterno. Al tempo stesso, siamo in presenza di un approccio teorico, profondamente ottimistico, nella misura in cui presuppone, *de jure*, la consonanza tra la dimensione del vivente, e, quindi, della società, e quell'ideale, senza il quale l'esperienza concreta non sarebbe intellegibile alla luce della sua determinazione etica, ma che non per questo è totalizzante, escludogli sotteso, quale sua specifica possibilità, anche un esito che non è eccessivo definire, come vedremo in chiusura, tragico.

#### 4. La tematizzazione del rapporto tra società e Stato

La definizione del rapporto tra società e Stato negli scritti giovanili dello studioso pugliese si dipana lungo due assi teorici, da cui non emerge però una posizione univoca: vengono infatti trattate separatamente da un lato la questione degli ordinamenti aventi

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 30.

rilevanza giuridica oltre lo Stato e, dall'altro, quella del rapporto società-Stato. Quanto a quest'ultima, sarà bene sottolineare, sin dall'inizio, come tanto la linea liberale, che tematizza una linea di demarcazione tra sfera dell'attività dello Stato e quella privata, quanto quella liberal-socialista, tesa alla definizione di un'area intermedia rilevante normativamente (di natura pre-statuale se non anti-statuale), pluralisticamente costituita da associazioni aventi finalità solidaristiche e sociali, non trovino, per motivi diversi, spazio nella sua riflessione. La coesenzialità tra esperienza del vivente e problema morale, per cui il mondo della vita si dipana in un bagno di eticità, è tale che la società non si costituisce indipendentemente, se non autonomamente rispetto allo Stato: come già si è detto, Moro non teme di definire lo Stato essenzialmente e non accidentalmente etico, anche in anni assai vicini al fascismo, ritenendo l'antidemocraticità di quest'ultimo, il suo carattere illiberale non dipendente dal suo auto-qualificarsi per il tramite di tale aggettivazione. In definitiva, egli riconosce alle formazioni sociali e agli ordinamenti extrastatali una certa autonomia, ma le pretese totalitarie dello Stato non si ritiene possano essere limitate né dall'implementazione della "libertà negativa" propria del liberalismo, né quella del "pluralismo giuridico", così caro ad un certo socialismo associazionistico, di matrice antistatualista. Si tratta di un punto molto delicato, che non ha mancato di trarre in inganno importanti commentatori del suo pensiero, come Bobbio che, lo vedremo nel prossimo paragrafo, ha troppo frettolosamente associato una certa propensione del giovane Moro a pensare il diritto in formazioni sociali extra-statali con l'affermazione dell'autonomia naturale delle società parziali, presente nel patrimonio culturale cristiano sin dallo stoicismo, e poi con la negazione dell'eticità dello Stato. In realtà, nel pensiero del giovane giurista, non si fanno riferimenti né a società parziali, né alla possibile differenziazione tra sfera sociale, economica e politica dell'agire, così cara al socialismo proudhoniano, né, tantomeno, in quest'ottica, vi è ombra del conflitto Stato-società. Rispetto alla qualificazione etica del fenomeno normativo, inoltre, non sono delineate aree di penombra, in questo senso 'neutre', e la sfera sociale

è (ri)costruita in modo tale da configurarsi, nella sua immediatezza, come molteplicità unificata e resa possibile e intellegibile al tempo stesso alla luce di un universale concreto, che trova nella politica *lato sensu* intesa, ma, ancor di più, nella sfera politico-statuale, la propria referenza.

È nei seguenti termini che Moro pensa il nesso indissolubile tra la naturalità intrinseca ai rapporti sociali e l'eticità di quelli politici, stringendo, lo ribadiamo, i due poli in un nesso indissolubile: «La società, l'esperienza psicologica e storica ce lo avvertono, non è puro irrelato molteplice, ma sistema di relazioni, per cui ciascun singolo, in una determinata situazione particolare, si compagna nel tutto in cui viene a far parte, e questo si presenta non già come il dato obbiettivo della coesistenza, ma come una risultante di rapporti vari, che legano gli uni gli altri i particolari elementi costitutivi del tutto. L'esperienza, come dicevamo, ci chiarisce la natura relazionale del corpo sociale con l'indicazione dei rapporti nascenti dal bisogno d'integrazione della divisione del lavoro ecc.; [...] È invece fondamentale giustificare alla stregua di una più alta considerazione il significato più profondo e la stessa ideale *possibilità* di tali rapporti, dal che deve risultare chiarito il significato della società come tale. Che questa non si risolva nel puro dato della molteplicità e che i rapporti cui si accennava siano idealmente necessari a prescindere da quella esperienza, che non è poi di significato decisivo, risulta chiaro da una considerazione della natura propria dei particolari, i singoli individui, cioè, che entrano a costruire la società»<sup>34</sup>.

È nella società e solo nella società che l'uomo, attraverso un drammatico ma indifferibile confronto con l'alterità delle strutture dello spirito oggettivo, può giungere alla verità di sé, e gli elementi propri della molteplicità sociale coincidono, in tutto e per tutto, con gli individui, tesi come sono alla realizzazione processuale della loro più intima verità: alla fine, ogni processo avente per area di esplicazione il mondo della vita, è considerato alla stregua di un problema

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 32.

di adeguamento a se stesso da parte dello spirito umano, ossia, una continua ricerca nella direzione della concretizzazione della verità di ciascuno nella sfera del proprio agire. «Sappiamo ancora che una tale attuazione del compito etico si compie nelle più diverse esperienze di vita, le quali tutte hanno un significato, in quanto particolari espressioni di quella verità. È chiaro dunque come la vita sociale, come coesistenza di uomini, ripropone in un più vasto ambiente lo stesso problema, che cioè il problema sociale non è che in definitiva che il problema etico, visto da una più vasta prospettiva; che il fine per cui la società esiste e cioè la sua immanente, profonda verità è lo stesso per cui vivono e lottano gli individui»<sup>35</sup>.

Per Moro, dunque, non solo le forme di socialità non godono di una propria autonomia di fronte alla dimensione etica, risolvendosi così ogni tematica sociale nella sua tradizione/trascrizione in termini di universalità, ma la socialità stessa è sempre e solo per l'universale, e, quindi, per la statualità, e quest'affermazione resta vera, in una maniera che è del tutto indipendente dalla struttura con cui essa si particolarizza storicamente. In quest'ottica, la sfera politica è pensata sulla base del perseguimento di finalità identiche a quelle, in virtù delle quali l'esperienza sociale si costituisce, ossia la realizzazione di ciascuno come essere 'vero', cristianamente 'animato', dunque, in definitiva, salvo. Non si conferisce alcuna specificità ai domini, rispettivamente, delle relazioni sociali, o degli interessi economici, né si pone in questione non la possibilità, di cui non si dubita assolutamente, ma la modalità con cui le istituzioni della società si raccordano con i fini della politica, non essendo inoltre conferita all'astensione da essa alcun valore autonomo. Si tratta di un punto riassunto da Moro con estrema precisione: «Ricordiamo intanto quello che abbiamo detto a proposito della distinzione tra società e Stato, che cioè fra i due termini non corre una differenza sostanziale, perché la società si pone essenzialmente come Stato, mentre, per una maggiore chiarezza di idee, è opportuno distingue-

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 33.

re l'una dall'altro, per cogliere in tutta la sua vivezza il processo per cui la società si fa secondo la legge di verità che le è caratteristica»: in altri termini, rispetto a certi profili, la differenza tra società e Stato è solo esplicitiva in sede teoretica, laddove, sul piano oggettivo, la dinamica che stringe i due poli di questa relazione è considerata nella sua profonda unitarietà. Coerentemente con quest'impostazione, ogni forma di esistenza separata, di astensione, di disimpegno politico, è considerata un "impegno mancato", e quindi integralmente riportata all'interno della categoria dell'agire etico: se, ai fini della ricostruzione corretta della fenomenologia sociale, un certo grado di distinzione/differenziazione interna ai singoli comportamenti e alle istituzioni collettive dev'essere pur formalizzato, va ben tenuto presente come: «[...] ad evitare di cadere in una pericolosa incompienza, va avvertito che l'una e l'altra forma del concreto rapporto che si costituisce tra i soggetti vanno ricondotte in una fondamentale unità, la quale rappresenta la vera e propria collaborazione umana nell'ambito della società ed è perciò sempre qualcosa di positivo e di attivo, perché la stessa astensione di cui si parla è in definitiva un comportamento e quindi ancora, malgrado l'apparente sua incoerenza, spirito che si svolge secondo la sua legge»<sup>36</sup>.

Infine, dal momento in cui il dispiegarsi concreto delle strutture dello spirito oggettivo è tale che nessun attrito, nessuna inerzia è possibile, nel loro funzionamento 'normale', poiché ovunque lo spirito accade secondo la propria intima necessità, risulta evidente che il ruolo del diritto è, giocoforza, quello di rendere operanti quelle strutture di solidarietà, in cui il problema del singolo uomo si universalizza, rendendosi visibile come tale, ed aprendo ad una dinamica che è di reciproco riconoscimento della tensione etica da parte dei soggetti in questione, che sfumano come entità normative, per essere chiamate in questione come umane: la società vive *in interiore homine*, ecco la declinazione morotea di quella particolare sintesi che mette assieme *l'umanesimo integrale* di Maritain

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 34.

e l'idealismo giuridico di Gentile, per il quale, invece, la struttura che doveva essere interiorizzata era quella della statualità (*Stato in interiore homine*).

Gli approcci oppositivi della teoria sociale e giuridica ottonevicesca sono superati da questa concezione dell'universale concreto inteso come amore, ossia come legame, quale messa in comune e quindi comunione anche dei momenti che ostacolano la legge di sviluppo dello spirito, che ne fanno un'entità concreta, nel senso in cui quest'ultima con-cresce su se stessa. In virtù di questa logica, innanzitutto, si rifiuta un'interpretazione della società stretta tra le categorie in cui il dibattito ottocentesco aveva tentato di serrarla: meccanicismo e atomismo da un lato, organicismo e biologismo dall'altro, tenuti entrambi per unilaterali, sono, conseguentemente, aborriti entrambi come modelli potenzialmente esplicativi del dato sociale.

Ma c'è dell'altro: «Da questo punto di vista, si può parlare di una personalità della società, intendendola come indicativa di questa unitaria universale esigenza, che rappresenta la stessa legge dello spirito umano e che in tutti gli uomini particolari si manifesta. Si può cioè prescindere per un momento dalla necessaria molteplicità in cui quell'universale vive, per guardare unitariamente il complesso dei soggetti, che quella legge unifica, di fronte ad uno solo di questi»; Moro supera, alla luce della sua concezione, anche quelli che sono i termini del dibattito ottocentesco sulle personalità morali e sul loro fondamento teorico. Realismo e formalismo sono considerati e restano, nella prospettiva morotea, opzioni teoriche unilaterali, non ritenute, cioè, proprio in virtù del loro astrattismo, in grado di cogliere né l'essenza vivente del fenomeno associativo, né di rendere ragione del situarsi di questa problematica rispetto alla problema del monopolio statale della produzione normativa e dell'uso legittimo della forza. Rivendicare l'autonomia e l'indipendenza delle personalità morali rispetto allo Stato da un lato, valutarne, dall'altro, la posteriorità logico-ontologica rispetto a quest'ultimo, sono opzioni che sfumano entrambe a favore dell'integrale riconoscimento della fondamentale unità di sociale e politico, che sola giustifica il significato di entità quali la personalità giuridica dello Stato, la sua

sovranità politica, che non ne costituiscono altro, se non la simbolizzazione esterna. Ma l'unità di sociale e politico, che è il prodotto effettivo di tale simbolizzazione, d'altro canto, rende intellegibile anche il tema dei rapporti intercorrenti tra Stato e individuo, e, quindi, in definitiva, il problema del reciproco disporsi di autorità e libertà, che, per eccellenza, ha costituito il nerbo della riflessione filosofico-politica della prima metà del '900. Quanto evidenziato sinora, come vedremo meglio in seguito, rende ragione dei motivi in virtù dei quali Moro non percorrerà la strada della limitazione dell'onnipotenza dello Stato per il tramite del pluralismo giuridico.

Quale forma astratta, e quindi considerata a sé stante, indipendentemente dal nesso società-Stato, il diritto, còlto in quanto ordinamento oggettivo, altro non è, se non materializzazione della legge universale in grado di accendere in ciascun essere umano quella che Moro definisce "la luce del valore assoluto", ossia di rendere possibile, con chiaro riferimento teorico all'opera di Max Scheleer<sup>37</sup>, l'accesso per ciascuna singolarità alla dimensione del trascendente. Il significato del diritto còlto come ordinamento oggettivo è duplice: da un lato, si configura come luogo esclusivo, nel quale il "tutto naturale del problema etico" si costituisce come fatto sociale, dall'altro, consiste nel rappresentare, simbolizzando nella sovranità statale, il valore dell'unità sociale, a fronte della molteplicità delle posizioni soggettive. Conseguentemente, le istanze del diritto naturale non sono che pensabili e passibili di rivestimento normativo se non all'interno dello Stato, il quale, d'altra parte, non fa, con la sua attività, che recepire, conferendo loro veste formale, i contenuti propri della coscienza collettiva, la quale, a sua volta, delle istanze giusnaturalistiche è considerata, almeno in linea teorica, corifea: *vox populi, vox dei*.

Non trova spazio, coerentemente, l'ipotesi dell'esistenza di diritti individuali contro l'ordinamento oggettivo, configurandosi, piuttosto,

<sup>37</sup> Cfr. M. Scheleer, *L'eterno nell'uomo*, ed. it., a cura di Paola Premoli De Marchi, Milano, 2009. Per una felice ricostruzione del tema della trascendenza in Scheleer, cfr. M. Dupuy, *La philosophie de la religion chez Max Scheleer*, Paris, 1959.

sto, istanze giusnaturalistiche di cui l'ordinamento giuridico oggettivamente inteso si fa carico nel suo necessario svolgersi istituzionale. La stessa figura del diritto soggettivo è, conseguentemente, considerata tutta interna alle dinamiche dell'ordinamento oggettivo, e, quindi, considerato alla stregua di quel «[...] valore universale di verità e unità che in quel particolare del molteplice ha trovato la sua espressione e che pertanto quella verità a valere è, prima che del particolare, dell'universale, ed anzi, in tanto del particolare, in quanto dell'universale»<sup>38</sup>. Moro si premura di configurare, a fianco della "pretesa a valere", propria del diritto soggettivo, la "pretesa a valere" propria dell'obbligo vero e proprio, con la quale il soggetto è doverosamente vincolato a realizzare la sua verità, affinché l'universale realtà della legge etica si compia nel particolare. Appartenendo ad un processo di qualificazione che è ancora astratto, non abbiamo, questo il tenore della sua argomentazione, diritti, pretese, contro l'ordinamento: nel diritto oggettivo, l'unico veramente concreto, il problema diviene effettivamente etico, la dimensione è quella della giustizia, che però non è difesa della pretesa del singolo, bensì ristabilimento delle condizioni a cui il "tutto sociale", di cui il singolo è parte, può "essere se stesso". L'origine del diritto soggettivo, per Moro, è, in definitiva, nel diritto oggettivo: di fronte al soggetto dell'obbligo si erge il soggetto del diritto, per cui vi è l'obbligo, in capo a ciascuno, di contrapporre la pretesa nella quale il singolo non configura però la sua "esperienza etica individuale", qualificandosi come parte di un'esperienza etica oggettiva, cui partecipa con il suo contributo, in virtù del quale può esigere. Resta fermo, però, che, in ultima analisi, «la pretesa è conferita dal molteplice sociale divenuto uno, e cioè dalla società realizzata nella sua anima unitaria»<sup>39</sup>, ossia, come specificato sopra, dall'ordinamento oggettivo, quale espressione simbolica dell'unità del molteplice della società. È confermata, dunque, l'ipotesi di un pensiero che iscrive istanze giusnaturalistiche e personalistiche nell'ambito del necessario funzionamento del diritto, còlto come ordinamento ogget-

<sup>38</sup> A. Moro, *Il diritto (1944-45). Lo Stato (1946-47)*, cit., p. 42.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 44.

sovranità politica, che non ne costituiscono altro, se non la simbolizzazione esterna. Ma l'unità di sociale e politico, che è il prodotto effettivo di tale simbolizzazione, d'altro canto, rende intellegibile anche il tema dei rapporti intercorrenti tra Stato e individuo, e, quindi, in definitiva, il problema del reciproco disporsi di autorità e libertà, che, per eccellenza, ha costituito il nerbo della riflessione filosofico-politica della prima metà del '900. Quanto evidenziato sinora, come vedremo meglio in seguito, rende ragione dei motivi in virtù dei quali Moro non percorrerà la strada della limitazione dell'onnipotenza dello Stato per il tramite del pluralismo giuridico.

Quale forma astratta, e quindi considerata a sé stante, indipendentemente dal nesso società-Stato, il diritto, colto in quanto ordinamento oggettivo, altro non è, se non materializzazione della legge universale in grado di accendere in ciascun essere umano quella che Moro definisce "la luce del valore assoluto", ossia di rendere possibile, con chiaro riferimento teorico all'opera di Max Schele<sup>7</sup>, l'accesso per ciascuna singolarità alla dimensione del trascendente. Il significato del diritto colto come ordinamento oggettivo è duplice: da un lato, si configura come luogo esclusivo, nel quale il "tutto naturale del problema etico" si costituisce come fatto sociale, dall'altro, consiste nel rappresentare, simbolizzando nella sovranità statale, il valore dell'unità sociale, a fronte della molteplicità delle posizioni soggettive. Conseguentemente, le istanze del diritto naturale non sono che pensabili e passibili di rivestimento normativo se non all'interno dello Stato, il quale, d'altra parte, non fa, con la sua attività, che recepire, conferendo loro veste formale, i contenuti propri della coscienza collettiva, la quale, a sua volta, delle istanze giusnaturalistiche è considerata, almeno in linea teorica, corifea: *vox populi, vox dei*.

Non trova spazio, coerentemente, l'ipotesi dell'esistenza di diritti individuali contro l'ordinamento oggettivo, configurandosi, piuttosto,

<sup>37</sup> Cfr. M. Schele<sup>r</sup>, *L'eterno nell'uomo*, ed. it., a cura di Paola Premoli De Marchi, Milano, 2009. Per una felice ricostruzione del tema della trascendenza in Schele<sup>r</sup>, cfr. M. Dupy, *La philosophie de la religion chez Max Schele<sup>r</sup>*, Paris, 1959.

sto, istanze giusnaturalistiche di cui l'ordinamento giuridico oggettivamente inteso si fa carico nel suo necessario svolgersi istituzionale. La stessa figura del diritto soggettivo è, conseguentemente, considerata tutta interna alle dinamiche dell'ordinamento oggettivo, e, quindi, considerato alla stregua di quel «[...] valore universale di verità e unità che in quel particolare del molteplice ha trovato la sua espressione e che pertanto quella verità a valere è, prima che del particolare, dell'universale, ed anzi, in tanto del particolare, in quanto dell'universale»<sup>38</sup>. Moro si premura di configurare, a fianco della "pretesa a valere", propria del diritto soggettivo, la "pretesa a valere" propria dell'obbligo vero e proprio, con la quale il soggetto è doverosamente vincolato a realizzare la sua verità, affinché l'universale realtà della legge etica si compia nel particolare. Appartenendo ad un processo di qualificazione che è ancora astratto, non abbiamo, questo il tenore della sua argomentazione, diritti, pretese, contro l'ordinamento: nel diritto oggettivo, l'unico veramente concreto, il problema diviene effettivamente etico, la dimensione è quella della giustizia, che però non è difesa della pretesa del singolo, bensì ristabilimento delle condizioni a cui il "tutto sociale", di cui il singolo è parte, può "essere se stesso". L'origine del diritto soggettivo, per Moro, è, in definitiva, nel diritto oggettivo: di fronte al soggetto dell'obbligo si erge il soggetto del diritto, per cui vi è l'obbligo, in capo a ciascuno, di contrapporre la pretesa nella quale il singolo non configura però la sua "esperienza etica individuale", qualificandosi come parte di un'esperienza etica oggettiva, cui partecipa con il suo contributo, in virtù del quale può esigere. Resta fermo, però, che, in ultima analisi, «la pretesa è conferita dal molteplice sociale divenuto uno, e cioè dalla società realizzata nella sua anima unitaria»<sup>39</sup>, ossia, come specificato sopra, dall'ordinamento oggettivo, quale espressione simbolica dell'unità del molteplice della società. È confermata, dunque, l'ipotesi di un pensiero che iscrive istanze giusnaturalistiche e personalistiche nell'ambito del necessario funzionamento del diritto, colto come ordinamento ogget-

<sup>38</sup> A. Moro, *Il diritto (1944-45)*. *Lo Stato (1946-47)*, cit., p. 42.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 44.



tivo, nonché sostanzialmente identificato con lo Stato: d'altra parte, il giovane Moro non ha remore nel definire 'integrale' e 'totalitario' il modo in cui si conferisce all'universale la sua realtà etica. Se ne deducono, necessariamente, due conclusioni: da un lato, il fascismo come negazione della democrazia non ha a che fare con la totalizzazione senza resto della società, ossia, come sarà detto esplicitamente, l'odioso potere che ha retto l'Italia per un ventennio non è da intendersi come totalitarismo: Moro si differenzia da letture attigue alla sua ispirazione, che pensano ad un movimento di totalizzazione della realtà sociale che non definisce mai una totalità chiusa<sup>40</sup>. Dall'altro, tenendo l'oggetto, la società, nella sua unità, costituendolo come 'uno', a scindersi, necessariamente, è il soggetto, che, volta per volta, si rapporta ad esso: individuo e Stato vivono un'esistenza che è al tempo stesso empirica ed ideale. Lo Stato, in particolare, è considerato come espressione dell'universale, che non esaurisce mai se stesso compiutamente nel costituirsi come società.

### 5. Stato e legittimazione etica della forza. Conclusioni

Nella ricostruzione teorica di Moro, dunque, individuo e Stato sono entità che possono essere isolate ed intese nella sfera empirica solo all'interno di un processo di astrazione, tutto interno alla costituzione di una giurisprudenza che intenda legittimarsi in quanto scientifica: resta il fatto che, in quanto espressione dell'universale,

<sup>40</sup> D'altra parte, quello della sostanziale incompiutezza dell'esperienza giuridica, è un tema, per eccellenza capogrossiano, cui Moro, indirettamente, attinge; per lo studioso di Sulmona, infatti (*L'esperienza giuridica*, in G. Capogrossi, *La vita etica* (1959), cit., p. 855): «La storia del diritto dimostra che la esperienza giuridica non si compie nel suo scopo, non realizza il suo scopo, non riesce a compiere se stessa; dimostra che tutta la vita dell'esperienza giuridica non è altro che una continua crisi, una continua imperfezione, un continuo non perfezionarsi nel senso di un continuo non riuscire né all'adeguazione del mondo con tutte le forme dell'esperienza, né per conseguenza alla piena adeguazione della spinta originaria dell'azione e dell'oggetto connaturale della volontà».

entrambe queste entità non possono risolversi nel concreto, separandosi in maniera definitiva da quella componente ideale che ne costituisce il nucleo di legittimazione più profondo. Nell'ambito di una più generale partizione, in virtù della quale ciascuna formazione sociale concreta partecipa di una più ampia realtà ideale, qualitativamente caratterizzata, per il giovane Moro sono tre i momenti costitutivi dello Stato come entità empirica, pensato com'è quale struttura qualificantesi rispetto ai tre seguenti profili, essendo possibile considerarlo, volta per volta: a) momento ordinatore di una data realtà sociale; b) relativo all'ordine del sistema di giustizia che realizza; c) caratterizzantesi dal porre in essere una forza centripeta, rispetto alle altre forme di esperienza sociale.

In questa lettura, dunque, lo Stato andrebbe considerato limitato all'ordinamento di una realtà sociale particolare, circoscritta nel tempo e nello spazio, rispetto alla quale ogni idea di universalità sarebbe contraddittoria. Dovendo, piuttosto, essere intesa sotto un profilo squisitamente qualitativo, più che quantitativo, l'universalità non è pertinente ad aggregati sociali concreti, per cui elevarli al rango di totalità ideale sarebbe un grave errore, in cui pure sono caduti illustri pensatori, che, in questo modo, non avrebbero fatto altro che idolatrare il reale. Diremo dunque che lo Stato, quale ordinatore di una realtà che resta particolare, non può che coincidere con la Nazione, che, essendo espressione di socialità, conferma puntualmente quanto visto nel paragrafo precedente: nel pensiero di Moro, Stato e nazione sono entità praticamente consustanziali, al punto che: «Vana questione è, se, come si dice comunemente, sia la nazione, cioè un gruppo omogeneo nel senso spirituale, a creare lo Stato, ovvero lo Stato, nella sua concreta operazione teorica, a dar volto e coscienza di nazione al popolo, che ne costituisce la sostanza vitales»<sup>41</sup>. D'altra parte, essendo la nazione, considerata alla stregua di entità unitariamente costituita dal punto di vista spirituale, è operazione ascrivibile all'astrazione il definirla attraverso elementi costitutivi, quali razza,

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 57.

cultura, lingua, religione tradizione, etc... che sono, semplicemente, rivestiti di una vocazione funzionale, quella di differenziare e, contemporaneamente, di creare un'unità che è *tout-court* sociale che non può realizzarsi sul piano politico. La sfera politico-statuale, dunque, non crea l'unità sociale attraverso un momento extra-ordinamentale, situato al limite della statualità, come nel caso della dialettica schmittiana, che oppone 'amico' e 'nemico'. Piuttosto, l'esistenza stessa dello Stato è espressione simbolica di una stabile coscienza dell'unità nazionale, la quale è parte dell'esistenza di una nazione che voglia dirsi tale, senza che la sua percezione sociale possa definirne integralmente l'essenza, che resta, entro certi limiti, oggettiva. Socialità, e quindi popolo, storicità, e quindi territorio, eticità, e quindi sovranità sono gli elementi costitutivi dello Stato.

Dati i limiti della presente riflessione, si soffermeremo solo brevemente sull'ultimo di questi elementi, perché è quello in cui traspare con evidenza quella che abbiamo definito in precedenza la duplice costituzione, empirica e trascendente, dell'elemento soggettivo dell'ordinamento. Per quanto riguarda la sovranità, essa non può essere identificata totalmente con il vertice della piramide a partire dal quale la potestà statale si svolge, per farsi momento determinante di una determinata organizzazione del sociale. In questo senso, il parallelismo istituito tra la vita dell'individuo e quella dello Stato è stringente: «Bisogna concludere allora che, come il vivere nella legge dà valore allo sviluppo della vita del singolo, e questa si presenta per essa come libera e fornita di una suprema dignità umana, così è pure per il vivere della società intera nella sua legge, che è appunto lo Stato. Il quale, in tutta l'estensione dell'esperienza sociale che lo costituisce, nella legge che esso realizza ponendosi come esperienza sociale eticamente ordinata reca in sé una immanente legittimazione, per la quale l'esperienza dello Stato è ritenersi assolutamente libera nel senso etico della parola, fornita di dignità umana, per cui la è nello Stato, come esperienza giuridicamente ordinata, completamente se stessa»<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 64.

La volizione dell'universale, questa l'essenza della questione, non può che essere considerata nel suo rapporto necessario con la volizione dell'universale nel particolare, nella quale si risolve, mai definitivamente, mantenendo una riserva di valore, inesaurevole in sé, quale testimonianza della propria natura trascendente. Dunque, la legge e il suo svolgimento non riguardano solo i soggetti volta per volta interessati, in qualità di membri degli organi avente la funzione di applicarla o dei cittadini, perché soggetti del diritto sono tutti, in quanto membri di una comunità universalmente costituita attraverso la reciproca solidarietà, sicché «la posizione dell'uno si moltiplica diventando la posizione di tutti, l'esigenza dell'uno di vivere secondo la verità diventa esigenza di tutti, e sorge tale caratteristica sintesi di atti spirituali di tutti i soggetti, i quali sono appunto interessati e disinteressati, e l'azione puntuale sentono in un certo modo come propria, in quanto in essa è in gioco l'universale»<sup>43</sup>. Intesa in quest'ottica, che è quella per la quale l'interesse di ciascuno è rivolto alla realizzazione dell'universale, perché conferisca legittimità, ossia «luce di verità» agli aspetti attivo e passivo dell'obbligazione, il comando e l'esserne vincolato, l'azione del singolo è tale che, in definitiva, l'imperativo sociale si risolve in auto-obbligazione etica, in legge, cioè, posta dall'«io più profondo della persona», espressione della sua libertà, più che non di accettazione supina.

Se, in nome del parallelismo tra azione dell'individuo e azione dello Stato-persona, rivolgiamo allo Stato questa stessa interrogazione, relativa, in definitiva al rapporto tra necessità e libertà, risolviamo con un argomentare di natura etica quell'opposizione tra sovranità politica e giuridicità dell'azione, croce e delizia dell'intera giurisprudenza dei primi decenni del '900: per Moro, la verità della dottrina dell'auto-obbligazione dello Stato (*Selbstverpflichtung*) di Jellinek<sup>44</sup>

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 67.

<sup>44</sup> La teoria dell'«autolimitazione dell'onnipotenza dello Stato» come elemento fondativo dello Stato di diritto è elaborata da Georg Jellinek (1851-1911) nel suo *Das Recht des modernen Staates*, di cui è stata pubblicata la sola *Allgemeine Staatslehre* (1910), la cui terza edizione (Berlino, 1914) è tradotta in Italia con il



non va intesa empiricamente, ossia riferita esclusivamente all'ordinamento vigente, valendo sempre, a questo livello, l'obiezione che sarà sempre possibile venire meno ad un patto di auto-limitazione riconducibile alla figura del "contratto con se stessi"<sup>45</sup>. Piuttosto, ad un livello che ingloba quello della legittimazione etica, limite e libertà coincidono perfettamente, e ciò nella misura in cui, da un lato, l'azione dello Stato è libera, intendendo con quest'aggettivazione il suo svolgersi secondo l'intima necessità dello spirito, e, dall'altro, limitata è la sovranità, costituita com'è all'interno dello Stato di diritto, ossia di un ordinamento limitato nello spazio e nel tempo. Stante quanto finora evidenziato, davvero non ha senso ascrivere Moro ai critici dello Stato etico. Per il giovane giurista, il vivente si configura eticamente nella sua interezza, e l'essenza dello Stato è, per intero, etica: il suo interesse per il diritto penale rileva proprio, a partire dall'assunzione della legittimazione non solo della facoltà di costringere interna allo svolgimento necessario dello spirito, che

titolo *La dottrina generale del diritto e dello Stato*, a cura di M. Petrozziello, con una *Introduzione generale* di V.E. Orlando, Milano, 1949. Campione della critica all'autolimitazione dello Stato, interna all'ordinamento positivizzato, è Léon Duguit ne *The Law and the State*, in «*Harvard Law Review*», 1917, p. 40 e ss., trad. it., *Il diritto e lo Stato. La dottrina francese e quella tedesca*, ed. it. a cura di V. Rapone, Soveria-Mannelli, 2012, pp. 205 ss.

<sup>45</sup> Nel seguente passo, estremamente conciso, ben si chiarisce la sua posizione in materia di sovranità statale (A. Moro, *Il diritto* (1944-45). *Lo Stato* (1946-47), cit., p. 62): «Perciò giustamente si parla, in tema di sovranità dello Stato, e tuttavia sempre limitando la considerazione al momento puramente potestativo di questa, di un essenziale "superiorem non recognoscens", che poi è richiamato a tale assoluta validità, la quale è criterio del valore di se medesima e non può ammettere di essere giudicata da un altro punto di vista, perché il proprio, quello etico, è per definizione criterio assoluto. Perciò non è possibile alcuna direttiva di sviluppo diversa da quella indicata dalla legge che si realizza nello Stato, ciò che spiega l'esclusività ed assoluta del comando sociale di cui parla la dottrina, mentre tale validità ha significato pure per le altre forme di esperienze sociali che si organizzano in altri Stati, di fronte ai quali lo Stato pone la pretesa della non interferenza della propria sfera d'azione, che è poi da un altro punto di vista affermazione ancora dell'assoluta validità della propria caratteristica esperienza etica».

è etico, ma anche, conseguentemente, dell'agire statale, e, dunque, della sua pretesa di monopolizzare l'uso della forza. Non bisogna arretare sulla lettura dello Stato sostenuto in Moro dalla dimensione dell'eticità: l'argomento che usa Bobbio<sup>46</sup>, quello dell'istanza della pluralità degli ordinamenti giuridici, per differenziarne il credo da quello fascista sembra non cogliere pienamente nel segno. Se Moro non è fascista, non è perché il suo Stato etico si pensa limitato da altri ordinamenti giuridici: innanzitutto, la teoria della pluralità degli ordinamenti giuridici, di cui Santi Romano può essere considerato sino ad un certo punto un esponente, dal momento che sembra funzionale ad un ripensamento in senso monista delle prerogative organicistiche dello Stato, nega allo Stato la qualificazione di etico. Piuttosto, si può parlare di eticità a proposito di quella totalizzazione mai definitivamente chiusa in totalità che è la società, da cui lo Stato non differisce qualitativamente. La questione è diversa: se lo Stato è limitato dal suo essere giuridico, il motivo per cui il fascismo

<sup>46</sup> Norberto Bobbio avvalorava la sua tesi nei seguenti termini (*Diritto e Stato negli scritti giovanili*, in *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, cit., p. 20): «Come questa concezione pluralistica della società civile sia entrata a far parte integrante della nostra costituzione, anche per opera di Aldo Moro, attraverso l'art. 2, che introduce il principio della tutela dei diritti inviolabili dell'individuo non solo come singolo, ma anche nelle "formazioni sociali ove si svolge la sua personalità", è nota storia, sulla quale già mi sono soffermato altre volte. Fu nella seduta del 9 settembre 1946 della prima sottocommissione che Giorgio La Pira parlò, credo per la prima volta, in una sede così autorevole, di "pluralismo giuridico", se pure intendendolo in senso organico, e non in senso conflittualistico, come ritengo debba essere inteso oggi il pluralismo di una concezione non idealizzata ma realistica della società. Dopo un nutrito dibattito, Dossetti, ribadendo il concetto del "pluralismo sociale, che dovrebbe essere gradito alle correnti progressive qui rappresentate", presentò un ordine del giorno in si diceva, fra l'altro, con un brano che avremmo potuto leggere nelle lezioni di Moro, che la sottocommissione riconosceva "la necessaria solidarietà di tutte le persone, le quali sono destinate a completarsi e a perfezionarsi a vicenda mediante una reciproca solidarietà economica e spirituale: anzitutto in varie comunità intermedie disposte secondo una naturale gradualità (comunità familiari, territoriali, professionali, religiose, ecc.) e quindi, per tutto ciò in cui quelle comunità non bastino, nello stato».

è esecrabile non è il suo volersi pensare come etico, quanto, piuttosto, l'aver voluto risolvere la dimensione trascendente, che pure gli era pertinente, annichilandola nel costituirsi come ordinamento vigente: il fascismo, nel pensiero del giurista, ha voluto costituirsi come 'verità' conclusa, senza ulteriorità, priva cioè di rimandi, finendo, cioè, per coincidere con quella che è considerata un'esperienza-limite dell'umano, ossia con il male<sup>47</sup>.

Nel pensiero di Aldo Moro, il limite all'onnipotenza statale non va ricercata nel riferimento, pure presente, alla possibilità che esistano ordinamenti giuridici oltre lo Stato<sup>48</sup>, il quale, come si è

<sup>47</sup> Nel recensire il testo di H. L. Matthews, *I frutti del fascismo*, trad. it. di Elena Craveri Croce, Bari, 1945, Moro plaude ad un'interpretazione del regime, funzionale al tempo a venire, esprimendo un giudizio assai netto e significativo sul passato: «Più importa però aver presente che quello da cui fummo, e così a lungo, sopraffatti, fu un fenomeno di debolezza morale, d'indifferenza meschina, di esasperato individualismo. Sicché le vie per risorgere, per quel rinnovamento totale e interiore che rendeva spedito e coraggioso il nostro cammino nella nuova storia piena d'insidie, passano per la nostra coscienza e tendono a promuovere un nuovo fervore dello spirito. Si tratta di trovare una sostanza, e non mitica e finta, ragione di vivere; di avere coraggio, di guardare a se stessi e agli altri; di lasciare il proprio angolo chiuso per un più vasto mondo in una umana e libera esperienza sociale, affatto simile all'immolazione dell'uomo in favore dello stato-Dio. Si tratta di far correre cioè parallele alle forze politiche quelle extrapolitiche e di ispirare a queste le prime. Se il fascismo fu in fondo un'apostasia del Cristianesimo, dal suo spirito di umanità, di libertà, di giustizia, è urgente che questo operi, per indicare davvero le vie dell'avvenire», in A. Moro, *I frutti del fascismo* di Herbert L. Matthews, in «Studium», 1945, n. 5, pp. 136-37.

<sup>48</sup> Alla possibile obiezione che vuole Moro l'artefice dell'articolo 2 della nostra Costituzione, bisogna rispondere anche che Moro non pensava, indipendentemente dall'articolo in questione, alla carta costituzionale come ad un documento di immediata attuazione, vigente secondo la modalità formalistica propria della certezza del diritto, quanto, piuttosto come ad un insieme di valori da realizzare prima di tutto all'interno dei vincoli solidaristici e consuetudinari, propri della società; infatti: «La certezza del diritto è condizione indispensabile per una vita ordinata ed è perciò tra le mete più intensamente perseguite nei momenti difficili di ricostituzione della comunità nazionale. Tale è indubbiamente il tempo nel quale viviamo, che è infatti caratterizzato da un'ansiosa ricerca d'indirizzi chiari e sicuri per lo svolgimento libero e giusto della vita associata. Ma è pur certo che questo obbiettivo non

visto, nonostante la lettura che ne dà Bobbio, è etico, o, secondo l'espressione dello stesso Autore, si fa etico, integralmente, né potrebbe non esserlo, date le premesse. È vero che, come sostiene Moro, «La vocazione etica universale dell'uomo determina per l'attuazione dei fini più diversi, ma sempre essenzialmente umani, esperienze sociali le più svariate, aventi tutti la stessa natura etico-giuridica, per cui a ben ragione si parla di esse come ordinamenti giuridici, e caratterizzate dai particolari fini umani, che si propongono di realizzare attraverso la cooperazione sociale. In tutte, cioè, si verifica il concretarsi dell'assoluto valore etico-giuridico, come espressione della universalità e socialità dell'uomo in un ambiente storico particolare, corrispondente alle esigenze caratteristiche di ciascun ente che danno, per così dire, il tono alle diverse esigenze sociali»<sup>49</sup>. D'altra parte, si era discettato intorno all'insufficienza del semplice momento morale, proprio citando ad esempio il diritto internazionale, non in grado di garantire gli accordi tra singoli tramite l'esercizio del potere sanzionatorio, che resta prerogativa esclusivamente statale.

Il pensiero di Aldo Moro ruota, per intero, intorno al concetto non di etero-limitazione, quanto, piuttosto, di auto-limitazione dell'onnipotenza statale: un *deficit* di legittimazione, la sostanziale inadegua-

si raggiunge facilmente e che nulla vi è di più pericoloso che l'accelerare i tempi di una naturale faticosa evoluzione e far passare per certo quel diritto che non è tale. Il formalismo giuridico, che può diventare una direttiva di sviluppo politico, è una grande minaccia alla pace sociale. Così da molte parti si lamenta il carattere equivoco o provvisorio-dittatorio delle soluzioni costituzionali che sono state di recente adottate e se ne trae motivo per ritenere che la nuova costituzione italiana sia per avere una breve vita. Ora, a parte la vitalità del documento, della quale è difficile giudicare, quella motivazione è azzardata e inesatta. È vero che una solida certezza del diritto non si realizza, se i rapporti sociali sottostanti al diritto non sono assestati nel modo più opportuno e più giusto. È norma di prudenza lasciare aperte alcune strade per una pacifica evoluzione della incandescente materia sociale ed è umano rinunziare, finché non è possibile muoversi sul terreno sicuro di larghi consensi, ad una rigida certezza del diritto, che è sommo bene per una società, a patto però che non pretenda cristallizzarla mentre è ancora in moto», A. Moro, *La certezza del diritto*, in «Studium», 1947, n. 5, p. 158.

<sup>49</sup> A. Moro, *Il diritto (1944-45)*. *Lo Stato (1946-47)*, cit., pp. 239-40.

tezza delle volizioni dello Stato (volizioni che nella legge formalizzano lo stato dell'opinione pubblica dominante, a sua volta considerata epifenomeno della ragione naturale), soppiantando lo stato presente, può e deve risolversi nell'edificazione di un nuovo ordinamento, che avrà sempre e comunque la forma di quello che va a soppiantare, la forma, cioè, dello Stato. In altri termini, quando non si riesce più a rappresentare quella che è definita "la più energica vocazione all'unità", subentra uno stato di crisi, che pone in discussione l'esistente, risolvendosi però all'interno di un circolo i cui confini sono rappresentati dalla stualità stessa; così: «Quante volte una tale possibilità in concreto manchi, che corrisponde al premere del diritto naturale sul diritto positivo e cioè al decadere della coscienza della validità di un sistema di diritto, quante volte quindi lo Stato abdichi alla sua privilegiata posizione di suprema responsabilità sociale, quello Stato è morto. Ma correlativamente un altro è sorto, perché lo Stato non può morire; e cioè altre forze sociali esprimenti un più giusto e perciò storicamente efficace ordinamento giuridico si saranno fatte Stato»<sup>50</sup>.

Ciò premesso, non bisogna credere che il pensiero di Moro, organizzato nelle così rigide maglie della determinazione assiologica, non riconosca la possibilità dell'*impasse*: è vero che lo spirito si sviluppa secondo una necessità che gli è propria e che coincide con la sua stessa libertà; è altrettanto vero che la *Lebenswelt* e la realtà sociale sono altrettanto necessariamente per lo spirito. Pur tuttavia, è possibile che questa processualità teleologica che tende ad istaurare l'universale nel mondo storico attraverso il diritto, a realizzare in terra il regno di Dio, si fissi in un "falso movimento", che non ha alcun rapporto con l'ideale, e che coincide, integralmente, con l'esperienza del male.

Se il moto non incarna più la verità che necessariamente lo sostiene, se la prassi non solo è aliena dall'ideale, ma si propone sistematicamente di mettere da parte la realizzazione di sé come verità, per configurarsi come 'concretezza', l'intera processualità dello spirito resta metonimicamente fissata su se stessa, quale «suprema menzogna

<sup>50</sup> Ivi, p. 57.

per cui in un farsi che non realizza il profondo significato ideale, per cui il farsi è valido, la vita nega se stessa e si nullifica in una mera apparenza d'essere»<sup>51</sup>. Moro, tenendo insieme hegelismo ed essenzialismo, definisce la prassi fine a se stessa, ove sganciata da quella dimensione ideale che si può sintetizzare nell'imperativo, situato a carico di ciascun individuo e di ciascuna istituzione, di "rendere possibile l'esistenza di ciascuna entità, secondo la sua stessa essenza", come dotata di una realtà effettuale, che è insieme una nulla dal punto di vista del valore. È hegeliano, nella misura in cui riconosce una realtà effettuale al non-essere, gli riconosce, cioè, la capacità di produrre effetti, ma, in un tempo logico successivo, ragiona essenzialisticamente, nientificandoli concettualmente, proprio perché prodotti dal niente: il nulla, in definitiva, non è ritenuto produttivo di effetti, e niente è più lontano dal pensiero dello statista, di quella particolare giustificazione del male, che costituisce il nerbo teorico della teodicea.

Nelle drammatiche vicende legate alla sua prigionia Moro non ha lottato, come abbiamo già evidenziato, semplicemente, per mantenersi in vita, quasi che volesse con-servarla di fronte alla morte, temendola e divenendo con ciò, servo di coloro che avrebbero potuto liberarlo: quest'interpretazione è errata.

«Il mio sangue ricadrà su di voi»<sup>52</sup>, non è la maledizione rivolta

<sup>51</sup> Ivi, p. 24.

<sup>52</sup> Il pensiero di Moro nelle tragiche circostanze della sua prigionia è estremamente lucido ed articolato, non ha il senso della maledizione, come viene comunemente inteso: «Si discute qui, non in astratto diritto (benché vi siano le norme sullo stato di necessità), ma sul piano dell'opportunità umana e politica, se non sia possibile dare con realismo alla mia questione l'unica soluzione possibile, prospettando la liberazione di prigionieri di ambo le parti, attenuando la tensione nel contesto proprio di un fenomeno politico. Tener duro può apparire più appropriato, ma una qualche concessione è non solo equa, ma politicamente utile. Se altri non ha il coraggio di farlo, lo faccia la DC che nella sua sensibilità ha il pregio di individuare come muoversi nelle situazioni più difficili. Se così non sarà, l'avrete voluto e, lo dico senza animosità, le inevitabili conseguenze ricadranno sul partito e sulle persone. Poi comincerà un altro ciclo, più terribile e parimenti senza sbocco». *Aldo Moro*, *Benigno Zaccagnini*, 23 aprile 1978.

a chi gli sarebbe sopravvissuto, quanto la lucida coscienza che la fissazione di un determinato movimento storico (movimento situato nella realtà delle cose e sintetizzato nella sua stessa persona) nel non-essere, avrebbe reso quell'ordinamento giuridico che lo condannava indirettamente illegittimo, e, conseguentemente, la nazione italiana tutta ostaggio del male. Poco prima di essere rapito, Moro si interrogava sul senso teologico della crocifissione, di una crocifissione che, nella sua accezione teologica, pur nella sua drammaticità, apre alla speranza: purtuttavia, crediamo che egli abbia percepito con chiarezza che il suo non sarebbe stato il sacrificio di chi ha reso possibile l'avvento del valore del mondo. Il sacrificio di Moro, allora, non è per l'avvento dello spirito nel mondo, per la riconciliazione di umano e divino, quando materializzazione catastrofale di quella scissione tra ideale e reale che, dopo la sua morte, è divenuta, a partire dal 1978, la cifra caratterizzante la nostra vita civile e politica. Il suo è stato il sacrificio, doppiamente tragico, per il cui tramite si è negato l'accesso dell'universale nella storia, e Moro, nella sua prigionia, ne è stato dolorosamente cosciente.

Tra la *Regalità di Cristo*, suo scritto giovanile e il *Il Dio Crocifisso*<sup>53</sup>, ultimo testo che Moro ha letto la notte prima di essere rapito, è possibile situare, in definitiva, tutta la dolorosa parabola del progressivo quanto inesorabile incedere di quella scissione tra valore e realtà che ha costituito la vera causa della fine della prima repubblica, e che costituisce la cifra più essenziale della crisi etica che ci pervade, crisi cui pertiene un solo aggettivo: inemendabile, al pari di quel male che, tragicamente, l'ha prodotta.

<sup>53</sup> Cfr. Jürgen Moltmann, *Die gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (1972), trad. it., *Il Dio Crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia, 1973.

FRANCO VITTORIA

*Aldo Moro l'etica del diritto, il pluralismo giuridico e la costruzione del nuovo Stato al servizio dell'uomo*

"Costantemente ti accorgi di essere in balia di parole. Ogni potere è comando, ogni comando è parola. Nella misura in cui siamo imprigionati nel nostro essere uomo, lo siamo nella parola. Non abbiamo altro veicolo che la parola. E Dio non ha altro asilo."

C. Schmitt, *Glossario*, alla data del 19 maggio 1950

1. *Introduzione. Il volto umano del diritto*

Aldo Moro il "lettore raro di segni ancora chiusi nel pozzo del futuro"<sup>1</sup>, così lo avrebbe definito Carlo Bo. Gli anni della formazione di Aldo Moro vanno ricercati nel periodo della Fuci, organizzazione elitaria che sarà per lo statista italiano la continua ricerca di una visione del mondo. Egli fu chiamato alla presidenza della Fuci nazionale dove insieme con altre personalità fu capace di operare una vera e propria "riforma", la cultura cattolica entrava nel vivo del dibattito della cultura laica, in modo paritario e senza alcun timore reverenziale nei confronti delle altre culture del tempo. Moro deve la sua formazione culturale anche allo spiritualismo cattolico, l'esistenzialismo e la filosofia della vita. Il marxismo diffuso in Italia da La Pira influenza molto il percorso culturale di Moro che vede nel "cristianesimo umano" un cristianesimo capace di parlare "un linguaggio umano, dica parole che vengano da uomini, con una fondamentale salda fiducia nella verità dell'umanità"<sup>2</sup>. Queste parole sono del 1940, alla vigilia del conflitto della seconda guerra

<sup>1</sup> C. Bo, "Il segno della coscienza", in *Corriere della Sera*, 18 marzo 1978.

<sup>2</sup> A. Moro "Sensibilità", in *Azione Fucina*, 31 gennaio 1940.

UNIFORMARE CON GIACCA E PAZI SAGGI  
STABILIRE REGOLE E COME