FOCUS Della connessione tra vita e valore: le premesse etiche della concezione del diritto di Aldo Moro

Vincenzo Rapone

1. Juristen böse Christen? Della dialettica tra legalismo e ἀγάπη nel Cristianesimo, sin dalle origini

Nell'avvicinare gli studi giovanili di filosofia del diritto[1] di Aldo Moro non è difficile essere colpiti dall'originalità e dall'innovatività delle sue posizioni, che, per molti versi, situavano l'allora giovane studioso, contemporaneamente, all'interno e all'esterno di più sistemi dottrinari. Aldo Moro, innanzitutto, nella misura in cui intende occuparsi di diritto, vuole partecipare dell'universo normativo in senso antipositi-

[1] Laureatosi a Bari con Biagio Petrocelli, discutendo una tesi in Diritto Penale dal titolo *La capacità giuridica penale*, Moro è stato uno studioso serio e disciplinato, ed un altrettanto serio e disciplinato docente di materie giusfilosofiche presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bari. Fino al giorno del suo rapimento, è stato professore universitario di Diritto Penale. Sulla base di una puntuale *Nota Critico-Bibliografica* di G. Campanini, gli scritti di Moro possono essere suddivisi in tre gruppi: a) Opere di carattere giuridico; b) Scritti giornalistici; c) Relazioni e discorsi politici parlamentari. Relativamente al punto a), oggetto qui del nostro interesse, abbiamo: *La capacità giuridica penale*, Padova 1939; *La subiettivazione della norma penale*, Bari-Città di Castello 1942; *L'antigiuridicità penale*, Palermo 1947; *Unità e pluralità dei reati*, Padova 1951. Limitatamente al soggetto del presente contributo, sono essenziali i resoconti stenografati dei suoi corsi universitari, cioè le sue *Lezioni di filosofia del diritto* (1940-47), pubblicate in dispense nel '43 (Padova), nel 1945 (Bari) e ancora nel 1947 (Bari), successivamente riproposte con il titolo *Lo Stato, il diritto*, (1943-44)-(1944-45), Cacucci, Bari 2006; *Lo Stato 1946-1947: appunti sull'esperienza giuridica*, Cacucci, Bari 1978, non differisce sostanzialmente dai primi due corsi. Per un approccio complessivo all'opera del Moro giuspenalista e filosofo del diritto, si faccia riferimento al volume monografico della rivista *Il Politico*, dal titolo: *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, a cura di P. Scaramozzino, Milano 1982.

vista: egli non crede che il diritto costituisca un insieme di ingiunzioni esterne alla coscienza e, dunque, vuole essere un giurista che fa del credo cattolico fonte di vita; al tempo stesso, però, questa sua scelta vive nella piena consapevolezza del fatto che cristianesimo e diritto non sono sistemi del tutto armonici, per motivi tutt'altro che accidentali, per cui è giusto che l'uomo guardi, come lui stesso sostiene, alla dimensione statale con diffidenza, se non con sospetto.

L'origine storica dell'adagio «*Juristen böse Christen*» è da ricercarsi nel dispregio in cui i glossatori, pionieri della nuova scienza giuridica, erano tenuti dai filosofi scolastici, che, già nel '500, stando alla testimonianza di Erasmo, definivano 'asinesca' la scienza giuridica. «*Vox populi, vox dei*», al giudizio dei filosofi scolastici si associa quel popolo che nutriva anch'esso grande sfiducia nei confronti della casta dei togati.

Ora, però, lo stesso adagio può essere letto in senso contrario, più radicale, che ci riporta ad una certa antinomia di fondo tra Legge e Cristianesimo, a dispetto di quell'immaginario comune in virtù del quale la società, anteriore all'avvento della modernità e della Rivoluzione francese, e quindi retta in senso teocratico secondo principi cristiani, è considerata ordinata.

Il 'caso' del narratore russo Lev Tolstoj, in questo senso, è emblematico: la concezione che traspare all'interno della sua opera letteraria è radicale: non vi sono margini per la sopravvivenza del diritto penale, al punto che il romanziere russo auspica la radicale abolizione della pena, giungendo all'affermazione della tesi che è necessario non colpire i colpevoli, non resistere al male, anche nel disgraziato caso di un infame che alza il coltello omicida verso il bambino innocente. Ciò che il pensatore russo mette in discussione, fino a giungere alla radicale negazione, è la pena non la colpa, perché costitutivamente inefficace e crudele. La colpa di per sé non viene cancellata, ma il rifiuto di Tolstoj si fonda sulla sostanziale equivalenza tra la pena e altre forme di male come la violenza, l'assassinio, la vendetta.

Il pensiero del narratore russo non fa distinzione tra lo statuto del male fisico e quello del male morale, fondando, piuttosto, la loro perfetta identità, come ci illustrano le parole contenute nel Catechismo popolare di Tolstoj: «Il fuoco non spegne il fuoco, l'acqua non asciuga l'acqua e il buio non illumina il buio. Così, nel mondo, con la violen-

za non si afferma né l'ordine, né la tranquillità, né la libertà, né l'amore. Cristo disse: non opponetevi al male»[2]. Non è solo questione dello statuto della pena: se guardiamo sotto questa particolare angolazione interpretativa il romanzo considerato dell'età adulta di Tolstoj, *Resurrezione*, cogliamo appieno quanto il piano del diritto non renda ragione delle dinamiche reali, e della dialettica nella quale la vita dei personaggi prende forma[3].

Nell'ambito di un convegno organizzato dai giuristi cattolici per meditare, alla fine del secondo conflitto mondiale, sul rapporto tra diritto positivo e coscienza morale, un giurista del calibro di Giuseppe

[2] P.C. Bori-P. Bettiolo, *Movimenti religiosi in Russia prima della Rivoluzione. 1900-1917*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 90-106.

[3] *Resurrezione*: un giovane ufficiale rispettato, il principe Nechljudov, ritorna per un po' di tempo alla vita civile nella ricca provincia natale, nei pressi di Nižnij Novgorod. Conduce una vita piacevole tutta dedita alle riunioni sociali con le sue variegate conoscenze; è imminente d'altronde il suo matrimonio, organizzato con una giovane di nobili natali, e con serenità pensa al brillante futuro che gli spetta facendo la carriera militare. Proprio durante il suo soggiorno cittadino, viene chiamato dal tribunale ad esercitare il proprio dovere facendo parte di una giuria popolare; ma quello che doveva passare come un semplice impegno civico, prende improvvisamente per il principe una piega del tutto inaspettata. Chiamato a decidere come membro della giuria della condanna di una prostituta, riconosce in lei la ragazza che aveva sedotto molti anni prima e poi abbandonata; dovette difatti andarsene dalla casa di Nechljudov dove lavorava come cameriera al fine di soddisfare le esigenze del loro bambino. Per poter sopravvivere, diventa prostituta. Dopo aver assistito alla sua ingiusta condanna – è stata difatti accusata di omicidio premeditato –, tra magistrati ridicoli e avvocati giovani ed inesperti matura la volontà di salvarla e di sposarla. Katjuša pare però rifiutare la proposta e le attenzioni del principe, il quale, divorato dal rimorso, decide di seguirla comunque ai lavori forzati in Siberia dove è stata deportata con l'immutato proposito di redimerla; compirà ogni sforzo per riscattare la propria colpa e riunirsi a lei. Egli assisterà infine alla "resurrezione" della ragazza, ma in maniera alquanto differente da come si proponeva; ella infatti rifiuterà di sposarlo, forse per l'amore d'un compagno di prigionia, forse perché non vuole che lui si rovini, e quindi per amor suo; comunque, come scelta di persona libera. Il giovane uomo dovrà infine aprire gli occhi alla miseria spirituale del mondo e superare l'atroce delusione nei confronti della giustizia umana; ciò si risolverà non nella società del mondo, ma nella fede. La "resurrezione" di Nechljudov passa attraverso la riunione con Cristo: leggendo, una notte, il brano del *Discorso della montagna* trova egli stesso, attraverso il Vangelo, la via della redenzione e un nuovo indirizzo da dare alla propria vita, indirizzo che non passa, in nessun modo, per quel ricorso al diritto con cui aveva tentato di lenire, fino ad un certo punto, i propri sensi di colpa.

Capograssi si sente obbligato a prendere le distanze dall'opera di Tolstoj, precisando i termini del rapporto tra fede cristiana e diritto positivo. Per il giurista di Pescasseroli: «La fede del cattolico non viene a distruggere o alterare l'ordine naturale, che si esprime proprio nella profonda obbiettività dell'esperienza giuridica, così come si consolida e si realizza nelle stesse basi degli ordinamenti positivi; non viene a togliere valore a questi ordinamenti, che la ragione obbiettiva ha prodotto traverso le prove e i tentativi e le esperimentazioni della storia. Nulla di più alieno della coscienza cristiana e cattolica, che quella specie di anarchismo tolstoiano, che toglie valore agli ordini positivi della vita per ideali parziali e arbitrari, che negano, mutilandola, l'integrale verità della vita»[4].

Eppure, le posizioni così eccentriche di Tolstoj attingono ad una linea concettuale che sarebbe ingiusto ritenere marginale nella dottrina cattolica, dissimulata ma solo in una certa misura dal movimento di istituzionalizzazione, se non di mondanizzazione della Chiesa. Non è quindi fuori luogo rimarcare la misura in virtù della quale il Cristianesimo, per quanto si sia storicamente misurato con il problema del suo stesso farsi legge, e quindi di costituirsi alla stregua di una religione positivizzata, si sia strutturato e abbia mantenuto nel suo codice i tratti di una certa antipatia nei confronti del diritto, nel senso che la comunità che si instaura sul fondamento del sacrificio di Cristo e della sua celebrazione rituale non è più retta dal principio della giustizia distributiva, ma mira alla creazione di un vincolo di partecipazione spirituale che si situa oltre il diritto e che ha un nome preciso: amore, inteso nel senso di ἀγάπη.

«Se foste del mondo, il mondo amerebbe ciò che è suo; poiché invece non siete del mondo, ma io vi ho scelti dal mondo, per questo il mondo vi odia»[5]: da un lato, è proprio dell'insegnamento di Cristo porre in termini problematici l'appartenenza del fedele al suo contesto sociale e politico, dall'altro, per quanto il Cristianesimo si muova nell'ambito circoscritto della religione veterotestamentaria, per quanto Cristo stesso non sia venuto ad annunciare un nuovo Dio, ma a ri-

[4] G. Capograssi, «Il problema fondamentale», in *Iustitia*, 1, 1949 e in *Diritto naturale vigente*, Studium, Roma 1951, p. 66.

[5] *Vangelo secondo Giovanni*, 15, 19.

badire il Dio del Vecchio Testamento secondo le scritture, per quanto, ancora, sia del tutto alieno dal volerne confermare le forme, la sua è la tensione di chi vuole compiere la religione dei padri (qui da intendersi nel senso di religione conferita tramite tradizione), non senza, in una certa misura, sovvertirla[6].

L'amore cristiano comporta, allora, un vero e proprio sovvertimento dei valori in cui si radica e nei confronti dei quali pure rivendica la continuità: si tratta, dunque, di un movimento complesso, strutturato in due tempi. Innanzitutto, la predicazione di Cristo sostituisce alla cultura della vendetta giudaica l'idea che il nemico non debba essere oggetto di odio, ma di amore, un amore che è rivolto al prossimo ma che, al tempo stesso, è fondativo di un rapporto di comunione spirituale con Dio. «Non contrastare il malvagio» è un'ingiunzione che va vista in contrapposizione all'ebraico «Occhio per occhio, dente per dente»: se nel giudaismo il comandamento dell'amore era declinato nei termini di «Ama il prossimo tuo come te stesso e odia il tuo nemico», nel Cristianesimo, invece, doveva necessariamente essere formulato nei termini di «Amate i vostri nemici e pregate per coloro che vi perseguitano». Sarebbe, però, un grave errore imperniare questo movimento che è di "sovvertimento nel compimento", quasi fosse una semplice questione di posizionarsi soggettivamente nei confronti del nemico – sul punto, tra l'altro, vanno accettate le precisazioni di Carl Schmitt[7] –, quasi si trattas-

[6] Sulla "rivoluzione nella cristianità", cfr. M. Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde. I. La subversion chrétienne du monde antique*, Odile Jacob, Paris 2007, trad. it., *Quando il cristianesimo ha cambiato il mondo. I. Sovvertimento cristiano del mondo antico*, Paideia, Brescia 2016.

[7] A Carl Schmitt dobbiamo un essenziale schiarimento terminologico sul punto; infatti (*Der Begriff des Politischen* (1927), trad. it., G. Miglio – P. Schiera, a cura di, *Il concetto di 'politico'*, ne *Le categorie del politico, Saggi di teoria politica*, il Mulino, Bologna 1972, p. 111): «Nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'avversario privato che ci odia in base a sentimenti di antipatia. Nemico è solo un insieme di uomini *che combatte* almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è solo il nemico *pubblico*, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*. Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio; il Πόλεμος, non l'εχθρός. La lingua tedesca, come altre, non distingue fra 'nemico' pri-

se di una variazione specificamente incentrata sul tema del nemico. In realtà il contemporaneo movimento di sovversione e compimento che il Cristianesimo pone in essere nei confronti della tradizione giudaica fonda un rapporto con Dio che è di prossimità da un lato, di comunione spirituale dall'altro, il che è impensabile nella tradizione giudaica[8]. Ora, questo rapporto di comunione con Dio passa anche per la 'scandalosa' prossimità di Cristo con i 'peccatori', che acquista valenza teologica dal momento che, come conferma Paolo, la via del Signore e della giustizia la si percorre attraverso il peccato e la redenzione dal peccato, ma questo stesso passaggio non può essere inteso se non si intende la misura in cui la comunione con Dio non è fondata sulla legge, ma sull'amore[9]. Il rapporto tra uomo

vato e politico, cosicché sono possibili, in tal campo, molti fraintendimenti ed aberrazioni. Il citatissimo passo "amate i vostri nemici" (Matteo 5, 44; Luca 6, 27) recita "diligite *inimicos* vestros", e non "diligite *hostes* vestros": non si parla qui di nemico politico». Ed è proprio polemizzando su quella che in psicoanalisi si direbbe costituzione narcisistica del legame sociale, scrive Nietzsche: «Voi vi affollate attorno al prossimo e avete belle parole per questo vostro affollarvi. Ma io vi dico: il vostro amore del prossimo è il vostro cattivo amore per voi stessi. Voi fuggite verso il prossimo fuggendo da voi stessi, e di ciò vorreste fare una virtù: ma io leggo dentro il vostro 'disinteresse'. Il tu è più antico dell'io; il tu è stato santificato, ma non ancora l'io: così l'uomo accorre ad affollarsi intorno al prossimo. Forse che io vi consiglio l'amore per il prossimo? Preferisco consigliarvi la fuga dal prossimo e l'amore per il remoto! Più elevato dell'amore del prossimo è l'amore del remoto e futuro; più elevato dell'amore per gli uomini è l'amore per le cose e i fantasmi», F. Nietzsche, *Dell'amore del prossimo*, in *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, trad. it., M. Montinari, a cura di, nota introduttiva di G. Colli, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1976, p. 67.

[8] Scrive, infatti, Paolo: «Dunque ora nessuna condanna per chi è unito a Gesù Cristo. La legge dello spirito della vita ti ha liberato in Gesù Cristo dalla legge del peccato e della morte. Ciò ch'era impossibile alla Legge resa debole dalla carne, Dio, inviando il proprio Figlio in forma somigliante alla carne del peccato, condannò il peccato nella carne, affinché le norme della Legge si compissero in noi, che non procediamo seguendo la carne ma lo spirito», *Ai Romani*, 8.1-8.5, in San Paolo, *Le Lettere*, Torino 1990, p. 27.

[9] «Dunque allora, se la caduta d'un solo portò alla condanna di tutti gli uomini, così anche la giustizia d'uno solo portò alla giustificazione e alla vita di tutti gli uomini. Come infatti per la disubbidienza d'un sol uomo risultarono peccatori tutti, così anche per l'obbedienza d'un solo tutti risulteranno giusti, La Legge sopravvenne affinché si moltiplicasse la caduta; ma là dove si moltiplicò il pec-

e Dio non è posto sotto l'egida della Legge, ma dell'amore, amore universale, il che, beninteso, non vuol dire amore esteso a tutti i viventi, amore, che implica l'interiorità della coscienza più che l'esteriorità del culto, e che della Legge stessa dev'essere considerato il superamento dialettico. «Amate i vostri nemici... e siate così figli del Padre vostro che è nei cieli» (Mt. 5, 44s.): allora, è la comunione cristiana con Dio che conferisce al concetto dell'ἀγάπη ciò che la caratterizza.

Come sostiene Andrers Nygren, in un importante testo, tornato peraltro recentemente al centro dell'interesse dei teologi e dell'opinione pubblica perché al centro di una riflessione di papa Benedetto XVI[10] risalente a qualche anno fa, con riferimento a Cristo: «Tutti i suoi sforzi tendono ad un unico risultato: condurre gli uomini alla comunione con questo Dio. Ecco in cosa consiste l'assoluta novità. Egli non vuole apportare nuove idee o concezioni di Dio, ma una nuova comunione con Dio. Ma questo significa che la novità concerne pro-

cato, sovrabbondò la grazia, affinché come il peccato regnò nella morte, così anche regni la grazia mediante la giustificazione per una vita eterna attraverso Gesù Cristo signore nostro [...]. Così anche voi, fratelli miei, siete stati fatti morire alla Legge attraverso il corpo del Cristo, per passare a un altro, al Risvegliato dai morti, e così a fruttificare a Dio. Mentre eravamo nella carne, le passioni dei peccati suscitate dalla Legge agivano nelle nostre membra per fruttificare alla morte. Ora siamo sciolti dalla Legge, morti a ciò che ci teneva sotto si sé, così da servire in nuovo spirito e non nella vecchia lettera. Che diremo dunque? La Legge è peccato? Non sia mai. Però io non conobbi il peccato se non mediante la Legge. Non avrei conosciuto il desiderio, se la Legge non avesse detto: Non desiderare. Il peccato, prendendo spunto di lì, mediante il comandamento produsse in me ogni desiderio. Senza Legge il peccato è morto; ma io un tempo senza Legge vivevo», *Ai Romani*, 5.18-5.23; 7.4-7.10, in *ivi*, pp. 21-22 e 25-26. Sul tema della legge nel cristianesimo, cfr. B. Häring, *La Legge in Cristo. I. Morale Generale; II. Morale speciale; III. L'assenso alla sovranità d'amore di Dio*, Morcelliana, Brescia 1957.

[10] Benedetto XVI, *Deus Caritas est*, Parte I, Paragrafo 3. A Benedetto XVI sta evidentemente molto a cuore, in senso anti-nietzschiano, la questione, peraltro assolutamente rilevante, del rapporto tra l'erotica greca e l'amore cristiano; il passo qui riportato costituisce una replica polemica al noto aforisma di Nietzsche, per il quale *Jenseits von Gut und Böse*, trad. it., F. Masini, a cura di, *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1968: «Il Cristianesimo dètte da Bere a Eros del veleno – costui in verità non ne morì, ma degenerò in vizio».

prio l'*aspetto più intimo* della vita religiosa: il carattere della relazione con Dio»[11].

Ma la comunione con Dio, reiterata attraverso l'istituzionalizzazione del culto dell'eucarestia, ha un taglio nettamente anti-legalistico, al punto che sarebbe un grave errore cercare di dedurne l'essenza da comandamenti quali "Ama il Signore Iddio tuo, con tutto il tuo cuore" e "Ama il prossimo tuo, come te stesso"[12], prima di tutto perché essi sono dati nella forma dell'imperativo. In questa sede, dobbiamo giocoforza limitarci all'osservazione che l'amore cristiano, in quanto affermazione della "legge del cuore", in quanto ἀγάπη, conduce ad una comunione spirituale i cui tratti sono fissati da Paolo in un celebre passo: «Non c'è qui né giudeo né greco, non c'è né schiavo né libero, non c'è né maschio né femmina»[13].

[11] A. Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* (1930), trad. it., *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, EDB, Bologna 2011, p. 45.

[12] Il seguente passo di Paolo di Tarso evidenzia bene come l'amore cristiano si ponga come trascendimento e compimento al tempo stesso della Legge: «Non abbiate nessun debito con nessuno, tranne quello dell'amore reciproco, perché chi ama gli altri ha adempito pienamente la Legge. Infatti il comandamento *Non commettere adulterio, non uccidere, non rubare, non desiderare* e qualunque altro mai, si riassumono in questa espressione: *Amerai il prossimo tuo come te stesso*. E l'amore non opera il male del prossimo. Quindi pienezza di Legge è amore», *Ai Romani*, 13.8-13.10, in San Paolo, *op. cit.*, p. 41-42.

[13] Scrive, infatti, ancora, Paolo di Tarso (*Ai Galati*, 3.19-3.29, in *ivi*, p. 145.): «Quale dunque lo scopo della Legge? Essa fu aggiunta in vista delle trasgressioni fino a che non giungesse la discendenza per cui era stata fatta la promessa; e fu disposta per mezzo degli angeli, di mano d'un Mediatore. Ora, non vi è mediatore di una sola persona, mentre Dio è solo. La Legge si oppone dunque alle promesse di Dio? Non sia mai. Se infatti fosse stata data una legge capace di far vivere, allora la giustificazione deriverebbe davvero dalla Legge. Invece la Scrittura racchiuse tutto sotto il peccato, affinché la promessa fosse data in forza della fede in Gesù Cristo a coloro che hanno fede. Prima che sopraggiungesse la fede, la Legge ci custodiva, rinchiusi, in attesa della fede che si rivelasse; così la Legge divenne il nostro precettore fino a Cristo, affinché fossimo giustificati in forza della fede. Ma una volta sopraggiunta la fede non siamo più sotto un precettore. Infatti siete tutti figli di Dio per la fede in Cristo Gesù; poiché, quanti siete stati immersi in Cristo, di Cristo vi siete rivestiti. Non vi è giudeo né greco, non vi è né servo né libero, non vi è maschio e femmina. Tutti siete un solo in Cristo Gesù. E se siete di Cristo, allora siete la discendenza di Abramo secondo la promessa».

Se non c'è modo di affrontare, neanche di striscio, la questione del primato costitutivo della Legge sul peccato in Paolo, né quella, altrettanto dirimente, del valore attribuito dalla Cristianità al peccato in generale e ai peccatori in particolare, è però al di là di ogni ragionevole dubbio il fatto che, una volta messe da parte posizioni estreme come quella di Tolstoj, per il quale il diritto è irrilevante ai fini della salvezza, il giurista che radica la sua pratica nella fede cattolica dovrà guardare al diritto con piglio sì tecnico, ma con la finalità di superare la sfera meramente legalistica nella sua presunzione che la vita dell'uomo vi si iscriva senza resto. È questo il caso di Aldo Moro.

2. Vita e valore: una connessione indissolubile

La cifra concettuale e la postura esistenziale con cui Moro, come d'altra parte, prima di lui, Capograssi, ha pensato all'esperienza giuridica, è quella sulla cui scorta il diritto dev'essere pensato come parte della vita etica, nel senso che la sfera normativa è parte di un dispositivo più ampio, attraverso il quale il singolo, in qualità di soggetto di diritto, opera un costante superamento della propria posizione di partenza, segnata da parzialità per costituire se stesso nell'universale.

Si vuole, in questa sede, rendere merito ad un cultore raffinato delle discipline giusfilosofiche quale è stato Aldo Moro, evidenziando l'originalità della sua posizione, tanto rispetto alla questione dell'ἀγάπη, quale momento essenziale nella costituzione della comunità spirituale dei cristiani con Dio, comunità che si struttura verticalmente, ma anche orizzontalmente, di cui la croce è simbolo vivente, quanto rispetto al rapporto tra diritto naturale e diritto positivo, di cui darà una versione estremamente attuale per i suoi tempi, in linea con le allora più avanzate correnti dell'anti-formalismo e del personalismo mitteleuropeo. La posizione teorica di Aldo Moro non solo è di alto profilo teorico, denotando un'ampia conoscenza e una perfetta padronanza del sostrato teologico-filosofico sotteso all'"esperienza giuridica", ma si distingue per originalità, sia rispetto all'apporto teologico-dommatico della dottrina cattolica, ma anche rispetto all'orientamento dominante della filosofia cattolica in Italia, istallata accademicamente a Milano e ispirata al più ortodosso realismo di matrice tomista. Il punto

di partenza della concezione filosofica del diritto di Moro è ben delineata, nella misura in cui si assume l'uomo quale entità finita, segnato dalla parzialità, interdetto alla perfezione, ma, al tempo stesso, costantemente proteso al superamento di ogni limite intrinseco alla sua condizione nella direzione dell'universale.

La posizione di Moro sul rapporto che ogni individuo intrattiene con la fondazione etica della comunità tiene al suo interno un momento di pessimismo, cui segue quell'ottimismo 'cauto' che, probabilmente, seppure su uno sfondo melanconico, costituisce la cifra più caratteristica della sua concezione del diritto, ma, forse, anche della sua personalità. Per chiarire questa posizione, è necessario intendere la misura in cui per il giovane giurista il diritto è sì parte del "mondo esterno", dell'ordinamento oggettivo, ma l'esperienza giuridica non può essere pensata che in relazione dialettica con la vita individuale: il diritto, in questo senso, è quella funzione specifica che consente la regolazione del rapporto tra 'dentro' e 'fuori', tra coscienza e mondo, tra autonomia e fondazione del legame sociale. Nell'esteriorizzare le proprie volizioni, con particolare riguardo alle loro componenti doveristiche della volizione stessa ("se voglio, devo"), l'uomo incontra un limite fondamentale: non c'è comunità che possa, nella sua costituzione, fare a meno del diritto.

In questo senso, egli, pur dimostrando un certo pessimismo circa la realizzazione della comunità umana sull'impronta dell'ἀγάπη, definisce l'eticità «[...] slancio spontaneo della persona che, superando le angustie del suo limite particolare, spazia nell'universale». Moro definisce questo spontaneo slancio con il quale l'io estrinseca se stesso alla ricerca della sua verità, *amore*: in questo modo, il giovane giurista aspira al raggiungimento di quella "chiesa degli spiriti" in cui le anime sono reciprocamente situate in un rapporto reciproco che è di assoluta compenetrazione, tese al riconoscimento dell'universale, e ritiene che vi sia un movimento immanente nel vissuto che va nella direzione della conquista, da parte di ciascuno, del nocciolo veritativo della propria esistenza, ma ritiene che questo movimento abbia bisogno del diritto.

La vita, e la vita sociale per eccellenza, è, necessariamente, per ciascuno, ricerca della "verità su se stessi", e l'amore, dunque, inteso in senso latissimo, è movimento con cui l'individualità si misura con l'alte-

rità, per giungere ad una sintesi più compiuta, meno parziale, maggiormente in linea con l'ideale. In questo movimento, che è del vivente, il diritto gioca una parte essenziale. Si tratta di una questione su cui si intrattiene, felicemente, uno dei più acuti lettori di Moro, Italo Mancini, per il quale: «Due volte ho trovato insistente nella concezione di Moro il tema dell'amore. Una prima quando, parlando della persona umana e dei valori della razionalità, afferma che la morale e il diritto sono l'intelligenza che si realizza all'interno della storia: non c'è il bene, da una parte, e la storia come il ripostiglio di rifiuti, dall'altra. Il bene è il farsi individuo, il farsi concretezza della grande possibilità ideale. E qui mi torna in mente Maritain, allorché afferma: "Una ciliegia tra i denti ha più mistero di tutta la metafisica idealistica". Quando Moro, dopo aver analizzato nella prima parte del suo itinerario il valore e il senso della vita e averlo fatto consistere nelle finalità, nei grandi valori della ragione e nell'impegno per la verità, e dopo aver detto che tutto questo ha senso nella misura in cui si concretizza, si realizza, si articola e si incarna nella storia, arriva ad una definizione di sapere leibniziano. Sappiamo che per Leibniz il diritto è la carità e l'amore del saggio. Allora Moro, che arriva a questo primato della intelligenza, della ragione, della forma ideale, soggiunge che l'amore illuminato deve portare alla realizzazione della verità luminosa. Quindi c'è tutta una vita come amore, che è amore della propria profonda verità. Non è l'amore di sé, non è l'amore degli altri, è l'amore di quella verità immanente, intima, irraggiante che sta al fondo di me come al fondo di tutti gli uomini, e che ci fa ritrovare in quella che si chiama la Chiesa degli spiriti, la Chiesa delle anime che si ritrovano nell'universalità del valore. Non è ghiaccio, non è ferro: è qualcosa di incandescente; ma è un'incandescenza che è data alla luce del pensiero. Tutta l'azione di Moro poi, ritengo si possa dire, è illuminata da un chiaro disegno, che è l'intima struttura della filosofia giovanile, si tratta infatti non tanto di filosofia, ma di filosofia senza aggettivo, di filosofia della filosofia. Tanto è vero che Moro arriva a dire che il diritto, nel suo realizzarsi, dichiara la fine e il superamento del medesimo»[14].

[14] I. Mancini, *La filosofia del diritto di Aldo Moro*, in I. Mancini – G. Moro – G.M. Spacca, *Aldo Moro nella cultura e nella società italiana*, Atti del Convegno di studio, Fabriano, 17 dicembre 1988, Centro studi don Giuseppe Riganelli, Fabriano 2007, pp. 20-21.

Si tratta di una problematica propria già dell'idealismo filosofico: già in Hegel, l'essenza universale, quale essenza oggettiva, è dominata per intero dalla coscienza soggettiva del suo sviluppo: il rapporto che si viene a stabilire tra questi due termini non è di negazione reciproca, perché questa coscienza non nega l'essenza del reale nella sua componente massiva, ma vi ritrova se stessa come un elemento della sua esteriorizzazione, come se in essa vi si desse nella forma dello spettacolo, della sua messa in scena. Nella filosofia del giovane Hegel, come è noto, la vita è strutturata necessariamente come tensione all'acquisizione autocosciente di un sapere di sé, ciò è possibile nella misura in cui l'essere stesso è assunto criticamente: la natura di ciò che è, è di essere il proprio concetto. Con questo, il contenuto della coscienza sensibile, della percezione stessa, dell'esistenza intesa in senso naturalistico, non è negato nella sua particolarità; in questo senso, per Hegel, la sostanza non va intesa non senso della vecchia metafisica, ma soggetto nel senso critico dell'accezione. In questo senso, per il filosofo di Francoforte: «L'attività percettiva ha la sua consapevolezza della possibilità dell'illusione, giacché nell'universalità, che è il Principio, l'*esser-altro* è anche esso immediatamente per l'attività percettiva, ma come il nullo, come il tolto. Perciò il suo criterio di verità è *l'eguaglianza con se stesso*, e il suo comportamento è di assumere l'eguale a sé. Essendo in pari tempo il diverso per essa, essa è un rapportare gli uni a gli altri i diversi momenti del suo assumere. Se peraltro in questo confronto scaturisca una disuguaglianza, questa non è una non-verità dell'oggetto (ché esso è l'eguale a se stesso) ma del percepire»[15]. In Hegel, vita e sapere, dunque, non sono in contrapposizione assoluta, piuttosto, la vita tende, in virtù di un suo movimento interno, ad acquisire consapevolezza di sé, ad universalizzarsi in virtù di un movimento immanente al reale. La vita, lungi dall'identificarsi alla vitalità, mira alla conoscenza di sé, vuole sapersi come tale, sublimando il contenuto dell'esperienza sensibile, conferendo alla stessa una forma che è dell'universale. Il

[15] G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, trad. it., E. De Negri, a cura di, *Fenomenologia dello Spirito*, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1993, p. 97. In questo senso, per A. Masullo (*La metafisica*, A. Mondadori, Milano 1980, p. 218): «Che "la sostanza sia essenzialmente soggetto" significa che l'essere non è nient'altro che la 'comprensione', appunto, il concetto».

movimento immanente al reale, così come lo pensa Hegel, costitutivo della razionalità del reale stesso, è tale che vita e conoscenza non siano pensabili separatamente, e che la dinamica del 'farsi' dello spirito consista in quel movimento di fuoriuscita da sé, dall'immota tautologia con se stesso, affrontando l'alterità di ciò che è non io, conquistando un sapere su quell'esperienza che si era data, inizialmente, senza mediazione.

Si può sostenere che, per Moro, che acquisisce questo bagaglio concettuale attraverso la mediazione dell'idealismo italiano (Croce e Gentile) e attraverso la lettura dell'opera capograssiana, la vita, nella più intima trama del proprio essere, non è disgiungibile dalla questione della conoscenza: la semplice esperienza psicologica, l'intima certezza di sé sono divelte da un movimento di fuoriuscita da sé, di esteriorizzazione, di farsi soggetto, attraverso cui l'individuo entra in relazione con ciò che gli si oppone, internamente o esternamente, e se la conoscenza di sé è il risultato di questa tensione relazionale, possiamo dire che, *après coup*, essa ne è anche il motore più intimo. La vita, nella concezione che ne ha Moro, interroga il soggetto: cos'è, in definitiva, l'individuo, se non colui che è chiamato ad 'in-dividuarsi', a risolvere, cioè la propria ambivalenza in senso unitario, con un effetto di conoscenza di sé? «Questo il problema teoretico che lo spirito deve risolvere – sostiene Moro –; problema formidabile che impegna le generazioni e le intere vite degli uomini di pensiero; problema per il quale lo spirito deve intendere se stesso, chiarendo il significato di questa grande incognita che è la vita, la sua vita, la quale appunto ha in sé medesima le forze, le quali, operando nell'immensa fatica del pensiero, debbono condurre a questa, sempre più chiara e distinta, coscienza di sé medesima. Problema che non può essere tralasciato e del quale non può essere neppure rinviata la soluzione, perché la vita negherebbe se stessa, se rifiutasse o rimandasse la soluzione»[16].

Vi è una differenza essenziale tra la concezione di Moro e quella che trapela nelle pagine della *Fenomenologia* hegeliana: il giovane giurista suppone come oggettivo il nesso tra vita e valore, ma non ritiene che si dia, all'interno del reale, un meccanismo necessario di trascen-

[16] A. Moro, *Lo Stato, il diritto*, cit., p. 22.

dimento dell'esperienza naturale. Piuttosto, egli lo impone doveristicamente, lasciando alla responsabilità di ciascuno il compito etico di adeguare la propria esperienza soggettiva al livello della complessità della vita.

Moro parla di un "fondamentale dovere morale", in quanto che «[...] la prima esigenza che lo spirito umano deve soddisfare, per essere se stessa (ed in questo si risolve il compito morale), è appunto di comprendere se stesso nel proprio valore»[17].

Il porre l'accento sull'elemento doveristico, che inerisce al 'compito' proprio di ogni vita morale, comporta uno slittamento dalla conoscenza teorica a quella pratica, dalla causalità alla teleologia, ma soprattutto, ed è questo il punto che interessa di più in questa sede, sottende una incapacità della comunità terrena a costituirsi spontaneamente nella forma dell'ἀγάπη. Da un lato, vi è un'esigenza interna che la vita si svolga secondo la sua immanente razionalità, ma è altrettanto chiaro che il valore si deve necessariamente presentare nella forma della legge: è con grande rigore che Moro evidenzia la compresenza, in un unico processo, di elementi 'necessari', giustapposti a elementi 'volitivi', teleologicamente strutturati.

Dal punto di vista dello sviluppo necessario del rapporto tra vita e valore (o tra vita e conoscenza, che è lo stesso), si ha che: «Da un lato, cioè, parlando di legge, ed avendo riguardo alla sua, vorremmo dire, razionalità, al suo costituire il solo sviluppo normale e veramente valido della vita dello spirito, noi possiamo considerarla come un'esigenza che più che imporsi, si pone; che, nella sua 'naturalità' rappresenta il normale sviluppo del processo dello spirito, il solo che sia veramente reale nella sua idealità, per cui essa appare quasi oggetto di contemplazione e di amore e non ancora come determinante uno sforzo ed un impegno dello spirito umano per realizzarla nel suo sviluppo»[18].

Al tempo stesso, però, questo movimento ha bisogno, sul versante soggettivo, di un impulso; in altri termini, Moro ritiene che movimento oggettivo e movimento soggettivo, Legge e dovere, non siano strutturati monisticamente, e che la loro 'individuazione' sia il pro-

[17] *Ivi*, pp. 22-23.
[18] *Ivi*, p. 25.

dotto dell'intervento del diritto, inteso anche nel senso di coercizione. In questo senso, per il giovane giurista: «Da un altro lato, invece si prende in considerazione il processo nel suo svolgersi, per il quale la legge è impulso costante, determinatore di un impegno che essa possa affrontare, quella necessaria, per essere se stessa»[19]. Da qui, la necessità del diritto: se la Chiesa è quella comunità spirituale che può realizzare lo spirito vivente senza l'attrito dell'altrui volontà e della norma che deve regolare i comportamenti, la comunità mondana, in quanto umana, necessita di una regolazione normativa, proprio in virtù del fatto che è imperfetta, manchevole, in definitiva, umana. Infine, dunque, possiamo dire che la sfera normativa in Moro si costituisce alla stregua di un'area che è un limite tra l'essere e il non-essere: da un lato essa ha un rapporto intrinseco con il peccato dell'uomo e con quanto di manchevole vi è in lui, dall'altro, però, è, o meglio, può costituirsi come il momento per cui tramite ideale e reale possono riconciliarsi.

La filosofia del diritto di Moro, in questo senso è, al tempo stesso, profondamente e simmetricamente crociana e anticrociana: da un lato, infatti, bisogna pensare come in un certo senso necessario il momento in cui il diritto, tutto iscritto nella sfera economica, resta fissato metonimicamente su se stesso, in una sfera che è di indifferenza al valore: al tempo stesso, però, sarebbe gravissimo elevare, come di fatto accade a Croce, questo dato di realtà a forma concettuale, negando che la sfera normativa sia quel tramite attraverso il quale ciascuno è chiamato a dare una risposta che gli si impone *sub specie necessitatis*: quella che riguarda la sua stessa verità di individuo.

Ritenere il diritto una forma non spirituale, legato in senso svalutativo alla sfera economica, caratterizzato dall'uso della forza, indifferente allo "stato delle cose", sarebbe, per il giovane studioso: «Suprema menzogna, per cui in un farsi che non realizzi il profondo significato ideale, per cui il farsi è valido, la vita nega se stessa e si nullifica in una mera apparenza di essere»[20].

[19] *Ibidem*.
[20] *Ivi*, p. 24.

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 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. Tali 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: pensare filosoficamente il diritto vuol dire affrontarlo a partire dalla sua attitudine generalizzante, sganciato, dunque, dalla sua formazione e dalle condizioni particolari, sociali e storiche in cui spontaneamente sorge. Al tempo stesso, si tratta 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', per quanto non è opportuno l'avvicinamento tra Moro e Gentile. 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 jus*", che cosa, cioè, sia il diritto in universale e che cosa rappresenti nella totale vita umana»[21].

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 neppur 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»[22]: in modo strettamente speculare a quanto accade per la vita sociale in generale e politica in particolare, nella quale, come si è visto, si tratta di salvare l'uomo dall'estraneazio-

[21] *Ivi*, p. 16.
[22] *Ibidem*.

ne 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 presentano, appare come qualcosa di morto, di duro, di esteriore alla più profonda vita che è etica»[23].

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»[24]: dopo aver correttamente differenziato induzione e deduzione, Moro ne evidenzia, al tempo stesso, la parzialità, ove essi siano considerati unilateralmente, nonché l'unitarietà, se còlti 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 logica e fenomenologica, il cui oggetto è il diritto: «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»[25].

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

[23] *Ibidem*.
[24] *Ivi*, p. 19.
[25] *Ivi*, p. 20.

tra universale e particolare, tra ideale e puntuale: 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»[26]. Ma il processo di

[26] *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 (G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, in *La vita etica*, scritti scelti e introduzione di F. Mercadante, Bompiani, 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». Per un inquadramento critico sul tema capograssiano della "vita etica", cfr. G. Acocella, *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1992.

intellezione dello spirito 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»[27].

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, inclusivo certamente della sua valutazione causale, ma in grado, costantemente, di misurarsi con quell'ideale che è necessariamente chiamato a realizzare.

Sfera normativa e conoscenza, allora, per il giovane Aldo Moro, non sono altro che due poli di un unico processo, 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, la legge è considerata l'espressione di una volontà arbitraria, quanto la necessità di costante adeguamento di ogni ente al proprio essere. Nessun ente può vivere nella negazione radicale della propria istanza veritativa: ecco il nocciolo teoretico della tanto discussa idea di "diritto naturale vigente". «Ed in effetti – sostiene ancora Moro – quello che 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»[28]. In questo contesto, teleologia non vuol dire attenzione allo scopo da raggiungere,

[27] A. Moro, *Lo Stato, il diritto*, cit., pp. 22-23.
[28] *Ivi*, p. 27.

quanto considerazione del fine, inteso alla luce del presupposto ideale del processo, che è anche il punto, sebbene asintoticamente inteso, di realizzazione dello stesso. In Moro il processo conoscitivo si attua sullo sfondo della precognizione dell'essere 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»[29]. Questo rapporto non è necessario, come nella traduzione giusnaturalistica, perché c'è il male, che, pur essendo un "niente d'essere", è proprio il diaframma che tende a isolare il reale dall'ideale, autonomizzando le rispettive sfere.

In definitiva, non vi è altra libertà, per il singolo, ma anche per i gruppi e le istituzioni, se non quella dell'amoroso (nel senso sopra specificato) operare in aderenza ad una profonda legge di verità, realizzando 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 posta in gioco della lotta del giurista, e qui c'è un richiamo a *La lotta per il diritto* di Jhering, è per un'identità forte, laddove la libertà 'negativa', propria dell'ideologia liberale, non desta 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 significato ideale e quindi la ragion d'essere»[30]. La morale, cui perten-

[29] *Ivi*, p. 26.
[30] *Ivi*, p. 23.

gono le dimensioni della categoricità, dell'autonomia e dell'universalità, giusto quanto asserito, è trascendimento del 'naturale' dispiegarsi del vivente, ragion per cui, del tutto conseguentemente, 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 coscienza di operare nel senso, consci dei limiti che si frappongono ad una piena realizzazione dell'ideale nel reale.

«Per questo è bello vivere»[31], afferma Moro in un attimo di sorprendente ottimismo, che sfiora quasi l'euforia: la vita che il futuro Presidente della Democrazia Cristiana ha difeso così strenuamente nei giorni della sua prigionia e a cui si è rivelato così attaccato, purtroppo invano, non è la vita del servo hegeliano. Mentre quest'ultimo preferisce con-servarsi di fronte alla paura della morte, al prezzo di cedere sul proprio desiderio, al centro del pensiero di Moro vi è, piuttosto, la dimensione esistentiva, che rende possibile l'estrinsecazione del proprio desiderio, scandito però dal ritmo della vita normativa, nella quieta compenetrazione di umano ed eterno, di ideale e reale, compenetrazione che ha costituito la cifra più profonda della filosofia della persona di Aldo Moro e che ha ispirato, profondamente, la sua attività di studioso e di uomo politico[32].

[31] *Ivi*, p. 30.

[32] Sull'ispirazione filosofica del Moro politico, cfr. le incisive pagine di G. Acocella, *Prefazione* a F. Vittoria, a cura di, *Aldo Moro. Il volto umano del diritto. Stato, diritto, società*, Editoriale scientifica, Napoli 2016, pp. 13-15.

FOCUS L'europeismo di Aldo Moro

Rocco D'Alfonso

Un «europeista tenace»

Il 24 febbraio 2016 si è svolto, presso la sede di Bruxelles del Parlamento europeo, un convegno su *Il contributo di Aldo Moro all'integrazione europea*, promosso congiuntamente dai gruppi del Partito popolare e dei Socialisti e democratici. L'evento, organizzato per il centenario della nascita di Moro, è stato preceduto dalla cerimonia di intitolazione di un'ampia sala riunioni del Palazzo Spinelli allo statista pugliese, che ha avuto luogo per iniziativa del presidente del Parlamento europeo Martin Schulz. Intervenendo al convegno con un suo messaggio, il presidente della Repubblica Sergio Mattarella ha definito Moro «europeista tenace, dotato di visione ampia», che «pensava all'Europa unita come fattore di equilibrio internazionale e come motore di cooperazione, di solidarietà, di pace». Un europeista convinto e lungimirante, capace di andare oltre il presente e di progettare il futuro con idee chiare e innovative, che ha avuto il merito, secondo Mattarella, di parlare «di Europa politica quando era ancora presente soltanto la Comunità economica»[1].

Quello del capo dello Stato italiano è un giudizio acuto e storicamente fondato, che riesce a cogliere i tratti principali della concezione europeistica dello statista democristiano. In effetti, gli studi più recenti sul pensiero e l'azione di Moro nel campo della politica estera hanno messo in luce sia l'importanza del tema dell'integrazione europea nel politico pugliese, sia la sua ferma posizione a favore

[1] Il testo del messaggio del Presidente Mattarella è consultabile in www.quirinale.it/elementi/2270.