Università degli Studi di Salerno
Dipartimento di Scienze Giuridiche (Scuola di Giurisprudenza)

Corso di Dottorato in Scienze Giuridiche – XXXV ciclo
Curriculum Storico – Filosofico – Giuridico

Tesi di Dottorato in Filosofia del Diritto

Fini ultimi e diritto
Aldo Moro tra umanità e laicità

Tutor
Chiar.mo Prof. Geminello Preterossi

Co-tutor
Chiar.ma Prof.ssa Anna Cavaliere

Candidato
Donato Aliberti

Coordinatore
Chiar.mo Prof. Geminello Preterossi

A.A. 2022/2023

a Francesca

Indice

Introduzione 5

SEZ. I – SULL'UMANITÀ. ALDO MORO E IL VALORE DELLA PERSONA

1 Capitolo 1 – Un problema non solo formale 11

1.1 La mediazione tra politica e filosofia 11
1.2 La natura dei testi di Moro 15
1.3 Uno studio sincronico: la prima traiettoria metodologica 17
1.4 Una lettura unitaria: la seconda traiettoria metodologica 19
1.5 L'assenza di citazioni 21
1.6 Tra ricostruzione storica e ricerca archivistica: la terza traiettoria metodologica 24
1.7 Questioni ancora aperte e conclusioni 27

2 Capitolo 2 – Distorsioni dell'umanità 31

2.1 Introduzione. Il concetto di umanità in Moro 31
2.2 Una digressione necessaria. Ambivalenze dell'umanità 36

3 Capitolo 3 – L'umanità nella tradizione moderna 45

3.1 Sul binomio soggetto – persona: una precisazione metodologica 45
3.2 Il prezzo dell'ordine. Thomas Hobbes 53
3.3 Perfezionare la natura. John Locke 58
3.4 Negarsi per elevarsi. Georg Wilhelm Friedrich Hegel 60

4 Capitolo 4 – L'umanità nel personalismo cattolico 69

4.1 Affidamento totale. Jacques Maritain 71
4.2 Intimità irraggiungibile. Giorgio La Pira 74

5 Capitolo 5 – L'umanità e la persona umana in Aldo Moro 81

5.1 Il punto di partenza 81
5.2 Vita ricca di contenuto 81
5.3 Libertà orientata 84
5.4 Socialità 85
5.5 L'evoluzione di un pensiero 88
5.6 L'umanità come ragion d'essere dello Stato 94

5.7 …e come ragion d'essere del diritto 97
5.8 L'ombra di Carl Schmitt e l'altra origine umana del diritto 102
5.9 Una contraddizione apparente: l'umanità del potere costituente 105
5.10 Moro nello specchio di Schmitt 112
5.11 L'umanità del diritto positivo-oggettivo 115
5.12 Il reato come minaccia all'umanità 118
5.13 Conclusioni sull'umanità come ragion d'essere dello Stato e del Diritto 123

6 Capitolo 6 – Una collocazione di Moro 129

6.1 Moro e la tradizione moderna 129
6.2 Moro e Hegel 130
6.3 Moro e il personalismo cattolico 134
6.4 Conclusioni 137

SEZ. II – SULLA LAICITÀ. ALDO MORO E LA SECOLARIZZAZIONE

7 Capitolo 7 – L'esistente 145

7.1 Introduzione. Il concetto di laicità in Moro 145
7.2 Una lettura sufficiente? 153

8 Capitolo 8 – Stato moderno e secolarizzazione 161

8.1 Ciò che conta della laicità 161
8.2 Due obiezioni da risolvere 165
8.3 Perché Ernst-Wolfgang Böckenförde 172
8.4 Laicità e secolarizzazione in Ernst-Wolfgang Böckenförde 175
8.5 Carl Schmitt urbanizzato? 180
8.6 Lo Stato vive di presupposti che non è in grado di garantire 182

9 Capitolo 9 Laicità e secolarizzazione in Aldo Moro 185

9.1 1I passo da cui partire 185
9.2 Stato come vita in Dio. Fini spirituali e fini mondani 187
9.3 Una contraddizione irrisolta 190
9.4 Diritto e libertà: un equivoco da risolvere 195
9.5 *Exceptio veritatis* 201
9.6 Pluralismo e *reductio ad unitatem* 204
9.7 Alcune conferme politiche 208

9.8 Illiceità apparente e laicità 211
9.9 L'illusione istituzionalistica 219
9.10 Moro e la questione teologico-politica 222
9.11 Moro e la teologia della politica 225
9.12 Moro e il Concilio Vaticano II 226
9.13 Moro e la teologia politica schmittiana 230
10 Capitolo 10 – Conclusioni 241
10.1 Lo Stato vive di presupposti che è in grado di garantire 241
10.2 Laicità come umanizzazione 243
10.3 Per una secolarizzazione incompiuta 246
Contro il disincanto politico 249
Bibliografia 257
Rivoli sparsi, in una notte intensa… 281

Introduzione

"C'è ancora chi dice che in politica è questione di uomini. Costoro costituivano durante il fascismo la schiera degli illusi, perché ammettevano che tutto sarebbe andato per il meglio se al posto di quegli uomini, corrotti e prepotenti, ci fossero stati altri uomini, onesti e incorruttibili. […]. Alla base di questo giudizio, o meglio di questo pregiudizio, sta la divisione astratta e moralistica degli uomini, di tutti gli uomini, in buoni e cattivi, e la falsa ed ingenua opinione che la politica sia l'arte semplicissima di mettere i buoni al posto dei cattivi. […]. Perciò, a chi insiste a dire che è questione di uomini, rispondiamo con assoluta sicurezza che è questione di istituzioni"[1].

Queste parole di Noberto Bobbio ci ricordano che la politica non è problema di moralità degli uomini. È invece faccenda di istituzioni; di istituzioni che possono avere qualità positive e negative; che sono tali indipendentemente dalla morale di chi le rappresenti. "Positivo" potrebbe essere lo Stato fatto di uomini corrotti; "negativo" quello composto da galantuomini. Questa distinzione bobbiana è certamente utile per comprendere la storia politica del nostro Paese. Essa ci pone fuori da illusioni moralistiche, da chimere rigoriste e ci induce a pensare che l'esercizio del potere sia e resti sempre l'esercizio del potere, con il suo sporsi al limite della legalità, con il suo essere "impuro" nella sua essenza. È questo il fine che Bobbio ha di mira. Tuttavia, dalla contrapposizione netta – uomini/istituzioni – che ci propone, riteniamo di doverci in parte discostare. In politica, e nella politica italiana specialmente, non è solo questione di istituzioni, ma è questione di istituzioni e di uomini allo stesso tempo. Perché non si tratta di narrare un potere impersonale. O, meglio, non è storia, la nostra, in cui è secondario chi abbia svolto funzioni rappresentative. Anzi, noi riusciamo a comprenderla fino in fondo se in un certo personifichiamo il potere, incarnandolo in questa o in quella figura.

Perciò, più che solo di istituzioni, crediamo sia doveroso parlare di *uomini-istituzioni*; di uomini che, pur rimanendo uomini, hanno guidato le sorti del Paese esercitando il potere. Questo lo vediamo con una figura in particolare che rappresenta l'oggetto di studio che qui introduciamo: Aldo Moro. Senza di lui, nel bene e nel male, quello che l'Italia è certamente non sarebbe stata. La storia personale di Moro, le sue qualità morali, intellettuali e politiche coincidono, per buona parte, con la nostra storia politica. Se chiudessimo gli occhi di fronte a Moro non capiremmo l'Italia repubblicana: non

[1] N. BOBBIO, *Tra due Repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma 1996, p. 23.

comprenderemmo il "trentennio glorioso", né tantomeno quello "inglorioso". Per questo studiare Moro oggi non è facile. Non lo è perché Moro è una vicenda umana ed istituzionale ad un tempo, privata e politica, individuale e collettiva. Ma soprattutto perché è una storia che ancora ci parla, un termine di paragone che ci dice chi siamo, qual è "il senso di ciò che manca"[2] e, come diremo alla fine, se c'è un lumicino ancora acceso in grado di riattivarlo. Nel nostro lavoro ci proponiamo di solcare questa non-archiviabilità della figura di Moro. Meglio: il nostro è un tentativo di scavarvi teoricamente dentro, raccogliendone l'eredità intellettuale. Questo testo non è un impegno di memoria politica: su questo pagine e pagine sono state già scritte. È piuttosto uno sforzo filosofico-giuridico che cerchi di far venire alla luce ciò che di Moro sembra essere dimenticato ma che, secondo noi, rappresenta la punta di diamante. È, in buona sostanza, una ricostruzione del profilo gius-filosofico di Moro, precisando però che non avanziamo nessuna pretesa di completezza. Non avrebbe senso svolgere un'opera teorica che sia la mera parafrasi dei testi di Moro. Il periodare evocativo e la complessità del suo pensiero sarebbero preferibili a qualsiasi sforzo che si proponesse di semplificarlo. Vorrebbe dire solamente banalizzarlo. Noi intendiamo restituire quelli che a nostro giudizio appaiono i momenti essenziali della filosofia di Moro. Quei punti nevralgici che ci consentono di valutare la raffinatezza di un impianto teoretico. Non solo. Ma soprattutto di far venir fuori un suo messaggio, e teorico e politico, ben preciso. Senza, naturalmente, che ciò significhi non vederne i punti ciechi; quei passaggi in cui vacilla l'intero sistema ed in cui emergono contraddizioni irrisolte. Nello specifico la tesi del presente lavoro è che il diritto e lo Stato in Moro siano dipendenti da *fini ultimi* ma al contempo autonomi da essi. Siano il frutto umano di un dialogo con le *cose ultime*. Con ciò cercando di tessere un filo sottile; un punto d'equilibrio, difficile da mantenere, che aspiri a mostrare come Moro da un lato salvi la Sostanza ma dall'altro non sacrifichi le categorie logiche portanti della modernità. Moro, nell'intento di chi scrive, non propone nessun ritorno a paradigmi sostanzialistici ma al contempo rifiuta la de-sostanzializzazione moderna[3].

In ragione di ciò, articoleremo il testo in due sezioni principali. Nella prima, incentrata sul concetto di umanità, vedremo come per Moro la pienezza della vita consenta di formare un ordine che ne sia lo specchio. Come, in particolare, si dia uno Stato espressione e fautore del *valore umano*. La seconda riguarda la laicità: in essa esamineremo come questo investimento poderoso nell'umano non sfoci in un ordine confessionale. Evidenzieremo, in pratica, che la non-indifferenza rispetto alla verità non impedisca la pensabilità di un ordine laico, secolare.

[2] G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 278 ss.

[3] Con de-sostanzializzazione intendiamo lo svuotamento contenutistico che il gesto inaugurale della modernità ha determinato.

In entrambi i casi, viste le difficoltà nella collocazione teorica dell'opera di Moro, anteporremo due considerazioni generali sui temi trattati. Due riflessioni la cui necessaria strumentalità al nostro discorso diremo, sviando il rischio di andare fuori traccia. Nel caso dell'umanità, ci soffermeremo tanto sulla tradizione moderna quanto sul personalismo cattolico. Esamineremo l'umanità in Thomas Hobbes, John Locke e G.F.W. Hegel da un lato, e in Giorgio La Pira e Jacques Maritain dall'altro. Nel caso della laicità invece, essendo questa un principio strettamente attinente alle logiche dello Stato moderno, ne ripercorreremo i tratti alla luce degli scritti di Ernst-Wolfgang Böckenförde. Autorevole giurista della *Staatslehre* tedesca[4], Böckenförde più di tutti ha saputo tendere all'estremo, senza che però il filo si spezzasse mai, il moderno verso il suo opposto. Solo dopo queste digressioni che fungono da termine di paragone, ci caleremo negli scritti di Moro, navigando e scrutandone i contenuti, sia quelli evidenti sia quelli più indiretti ma non per questo meno importati. Il tutto al fine di – ed è questo il nostro scopo intermedio – sviscerare quel rapporto, complesso, difficile ma pur sempre esistente, tra Moro e le ragioni della politica moderna. Soprattutto però con l'intento, ripetiamo, di dimostrare come il diritto e lo Stato, in quanto luoghi del pensiero politico tesi all'emancipazione sociale, non siano tali se non intrattengono un qualche rapporto con l'*Alterità*[5].

[4] M. FIORAVANTI, *Sulla dottrina dello Stato L'opera giuspubblicistica di E. W. Böckenförde*, in "Filosofia politica", n. 2, il Mulino, Bologna 2008, pp. 279-288.
[5] Utilizziamo questo lemma a scopo evocativo, riferendoci ad un orizzonte metafisico-religioso cui il giuridico rinvia.

SEZ. I – SULL'UMANITÀ. ALDO MORO E IL VALORE DELLA PERSONA

Capitolo 1 – Un problema non solo formale

1.1 La mediazione tra politica e filosofia

Che la mediazione sia un'arte di cui Moro fosse esperto è notorio. Che essa costituisca una delle doti principali del suo modo di fare politica è stato nel corso del tempo ampiamente ricordato. C'è chi ha ritenuto che "l'arte della mediazione era per lui nient'altro che un fine"[6]; uno strumento che "presuppone e coinvolge una mediazione culturale, un pensiero, un confronto di idee, un'attenzione riflessiva a ciò che manifesta il corso della storia"[7]. Non solo. Ma anche una vocazione che rappresenta "l'opposto di una scelta tattica. Essa rientra in un disegno politico-istituzionale nel quale il sistema parlamentare è assunto come chiave di volta dell'evoluzione democratica del paese"[8]. C'è chi correttamente ha sottolineato come la mediazione di Moro fosse sin dall'inizio il tentativo di "trovare un posto" ai cattolici nello Stato: "Per Moro – scrive Miguel Gotor –, la Chiesa e i cristiani impegnati in politica dovevano presentarsi – come scriveva già nel 1946 in largo anticipo rispetto al Concilio Vaticano II – come forza «di mediazione non opportunistica, di pacificazione degli spiriti, di approfondimento dei valori morali»"[9]. C'è, ancora, chi ha sottolineato come in Costituente "c'erano ogni tanto colpi d'ala di La Pira, c'era la punta di diamante della dialettica dossettiana, ma l'opera di mediazione e di chiarificazione, era soprattutto di Moro"[10]. Infine lo stesso Moro riconosce nella mediazione lo spirito informatore della politica, il vento che increspa ma al contempo sublima la dialettica democratica. Possiamo richiamare a titolo esemplificativo due casi che, poiché lontani nel tempo, dimostrano come essa abbia accompagnato l'intero arco della sua vita politica. Innanzitutto una lettera coeva al periodo della Costituente, indirizzata a Vittorino Veronese, in cui Moro dice: "Questa costituzione, faticosamente negoziata tra dieci milioni di marxisti con molte appendici moderate, massoniche e anticlericali e otto milioni di democristiani (fino a quando?), non può riprodurre completamente i nostri punti di vista. È bene che si sappia che altri in Italia non la pensavano come noi e che l'aver ottenuto quanto si è ottenuto in materia di istruzione è un successo che non credo possa essere migliorato"[11]. Per Moro la Costituzione è il compromesso per eccellenza:

[6] M. MARTINAZZOLI, *Introduzione* a A. Moro, *Discorsi parlamentari*, vol. I, Camera dei Deputati, Roma 1996, p. XIX
[7] *Ibidem.*
[8] Ivi, p. XXIII
[9] M. GOTOR, *Il memoriale della Repubblica. Gli scritti di Aldo Moro dalla prigionia e l'anatomia del potere italiano*, Einaudi, Torino 2020, p. 511.
[10] A. GOTELLI, *Dall'azione cattolica alla Costituente*, in AA.VV., *Con Aldo Moro a San Pellegrino dopo vent'anni. Atti del Convegno tenuto a San Pellegrino Terme nel 1984*, DC-Spes, Roma 1986, p. 53.
[11] M. GOTOR, *Il memoriale della Repubblica*, cit., p. 512.

il prodotto di una mediazione tanto difficile quanto essenziale per determinare l'impalcatura dell'erigendo assetto democratico. In secondo luogo il discorso di Bologna del 1960 in cui il richiamo alla mediazione si fa netto e puntuale. Moro dice: "perché la vita politica, che è fenomeno sempre di collaborazione, di incontri, e quella arte (fatale nella vita politica) che è l'arte del compromesso o, potremmo dire, della tolleranza democratica e dell'intrecciarsi delle collaborazioni, tutto ciò può anche indebolire coloro che non sappiano presentarsi con una fisionomia ben definita. E sono qualche volta i più deboli che subiscono la presa dei più forti. Dobbiamo invece essere forti e forti della consapevolezza dei lineamenti ideali, insostituibili, propri, della democrazia cristiana"[12]. È questa per noi la definizione più limpida che Moro fornisce. Non solo ci fa capire che senza mediazione non c'è politica ma soprattutto che essa, per essere vera mediazione, debba presupporre poli opposti saldi e confliggenti. Senza di essi ci sarebbe mero opportunismo: un livellamento di interessi a seconda della contingenza politica. Invece per la mediazione è essenziale fervore ideale; tensione verso grandi principi in cui credere. Sono necessarie, in sostanza, ideologie; ideologie difficili sì da smussare ma al contempo imprescindibili per raggiungere un risultato politico democraticamente degno. Possiamo vedere come la mediazione morotea sia una *complexio oppositorum:* il tentativo di accordare punti di partenza apparentemente irriducibili e tuttavia "componibili". Essa è l'abilità di limare ciò che è

[12] ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo – *Aldo Moro*, Serie 1 – *Scritti e discorsi*, Sottoserie 4 – *Anno 1960*, Busta 1, Fascicolo 7, *Discorso tenuto a Bologna al convegno della Dc (17 gennaio 1960)*, p. 4. Dell'importanza della mediazione abbiamo contezza anche in altri discorsi. Ne indichiamo solo due che ci forniscono una definizione più o meno precisa del concetto in sé. Questo perché, se volessimo scendere nel merito, dovremmo riprendere tutta la carriera politica di Moro che, a nostro giudizio, sembra segnata costantemente da tentativi di bilanciamento. Si tratta di due discorsi in cui Moro non usa il termine mediazione ma rispettivamente *dialogo* e di *confronto*. Questo non ci impedisce di richiamarli perché leggendoli si ha la netta sensazione che l'intento di Moro non è solo quello di prendere atto delle posizioni altrui (come i termini dialogo e confronto presuppongono), ma è soprattutto quello di sforzarsi di capire le ragioni altrui per individuarne una sintesi possibile con le proprie (cosa che è caratteristica della mediazione). Vi è il discorso al X Congresso della Dc (Milano, 1967), tenuto in un momento particolarmente difficile per il partito, che si mostra lacerato da divisioni interne (A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti. Testi 1959-1978*, a cura della Fondazione Aldo Moro, Garzanti, Milano 1979, p. 153) in cui Moro dice "il significato di questa attitudine della Democrazia cristiana a dialogo politico va oltre l'esigenza, pur inderogabile, di trovare le più acconce alleanze per gestire il potere democratico, del quale essa ha preminente ma non esclusiva responsabilità. Il significato era ed è ora più profondo; e cioè di favorire, nella misura delle proprie forze ed alla stregua dei propri ideali, lo sviluppo democratico del paese. Si è trattato e, in certa misura, ancora si tratta, di difendere e consolidare istituzioni, ma anche di farle passare nel costume, quasi intangibile presupposto della vita politica. Il dialogo è il modo secondo il quale si vive la vita democratica, la si arricchisce, la si consolida. È un valore a sé stante. Le cose che facciamo, in una esperienza come quella italiana, preferiamo siano fatte assieme e siano oggetto non di una decisione unilaterale, ma di un discorso politico" (ivi, p. 160). Vi è poi il discorso del 28 febbraio 1978 che Moro pronuncia ai gruppi parlamentari della Dc. In questa sede egli sostiene: "abbiamo operato – si è detto «nel quadro del confronto». Certamente questa espressione meriterebbe di essere approfondita nel suo significato. Per essere questa una linea politica nuova, di anni nuovi in confronto col passato, deve contenere qualche cosa che ci ricolleghi a quel tanto di novità problematica, discutibile quanto si vuole, che è nel Partito comunista e nel rapporto fra il Partito comunista e gli altri partiti. Abbiamo cercato di stabilire un certo contatto reciprocamente costruttivo, sulla base non di un urto polemico quotidiano, come era nella tradizione, a suo tempo naturalmente comprensibile, ma sulla base di un certo spirito costruttivo, per ricercare se tra queste due forze antitetiche, alternative, della tradizione italiana, vi potesse essere interesse a capirsi reciprocamente intorno al modo di soluzione di alcuni problemi del Paese. Ed è in questo quadro di un confronto così intenso che abbiamo potuto inserire – ripeto – con qualche iniziale disagio, ma poi con riconoscimenti positivi, la formula della non sfiducia, una sorta di accostamento obiettivo, di atteggiamento non negativo dei partiti" (ivi, p. 381).

grezzo, spurio, impreciso e che solo raffinandolo si giunge ad individuarne un baricentro. *In complexionem aequilibrium*. È l'arte di tenere insieme la complessità, la sola in grado di cogliere la realtà. È, meglio, il tentativo di rispondere alla sfida che si viene a creare quando l'elemento teologico-politico, proprio della logica auto-trascendente dei partiti di massa, si scontra con il realismo politico, con l'esigenza cioè di garantire il governo del paese. Per questo essa è croce e delizia della politica: il dramma della necessità e insieme della estrema difficoltà di "tenere in sintesi", cercando di evitare le semplificazioni perché, come Moro stesso ci fa capire, queste sono nemiche della verità delle cose[13].

Che la mediazione sia una delle qualità principali anche del Moro intellettuale è però molto meno scontato[14]. Si è preferito molto spesso "etichettare" Moro velocemente: solo sulla base di ciò che il suo pensiero in prima battuta sembra esprimere la questione della mediazione è stata liquidata o si è presupposto che i testi di Moro non la presentassero. Ciò per noi è frutto di uno sguardo metodologico troppo netto che deve essere smussato sia perché corre il rischio di attribuire un "marchio" senza fondamento sia perché perde di vista un dato essenziale. Crediamo infatti che anche la produzione

[13] Cfr. ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo *Aldo Moro*, serie 1 – *Scritti e discorsi*, Sottoserie 22 – *anno 1978*, n. 770 – *"Articolo per Il Giorno" (3 marzo 1978)*. Quivi sono contenute due stesure: una manoscritta, l'altra invece uno stralcio di stampa. In questa sede riportiamo la versione definitiva effettivamente pubblicata, rinvenibile in A. MORO, *Un lungo sforzo di composizione*, in ID., *Edizione nazionale delle opere di Aldo Moro*, sezione 1 – *Scritti e Discorsi*, vol. 4 – *Il ritorno al centro-sinistra e la "solidarietà nazionale" (giugno 1973 – maggio 1978)*, a cura di G. Formigoni e A. Giovagnoli, edizione e nota storico-critica di C. Zamperi, Università di Bologna, Bologna 2021. Moro sostiene: "La verità è che né in tempo di normalità né in tempo di crisi società e classe politica sono così diverse, così in contraddizione come con qualche semplicismo e forse malizia si mostra talvolta di ritenere. Il personale politico riflette il Paese così com'è, naturalmente con quelle differenziate sensibilità ed interpretazioni, le quali corrispondono alle sue interne articolazioni e sono a base di una necessaria e corretta dialettica politica. Per questo l'accordo non è facile, ma neppure impossibile. Ed esso emerge componendo le diversità e valorizzando il fondo comune, le spinte aggreganti della nostra società. […]. Il politico non ha solo il compito di non guastare quel che la vita sociale, nel suo evolvere positivo, va di per sé costruendo. Tra la disponibilità e la realtà, tra la ricchezza di base e la composizione armonica nel contesto sociale vi è uno spazio molto vasto (e ricco di problemi di ogni genere), il quale ha da essere occupato da una indispensabile e lungimirante iniziativa politica. Ad essa spetta fare una sintesi appropriata ed organizzare il consenso non intorno a dati particolari, benché importanti, ma intorno ad un disegno complessivo e, nella sua complessità, compiuto e stabile. Giungere all'unità comporta una grande comprensione delle cose, una visione d'insieme, la ricerca di giusti equilibri, un vero sforzo di organizzazione. È un modo di procedere, del resto inevitabile, il quale rende la vita politica complicata, scarsamente decifrabile, qualche volta irritante. È qui la base di quella diffidenza che contesta alla politica la sua funzione ed il suo merito. Eppure non si tratta, bisogna ribadirlo, di alchimie, di artifici, di cortine fumogene, ma di una seria ponderazione degli elementi in gioco, di una ricerca di compatibilità, di una valorizzazione della unità nella diversità. E se alla difficoltà della composizione del quadro sociale si aggiunga l'instaurarsi di rapporti non consueti e perciò difficili da immaginare, costruire e fare accettare, si può chiedere al Paese, pur giustamente inquieto, di comprendere un lavoro che pare fatto di nulla, di giustificare un certo ritmo, di avere fiducia nello sforzo che si compie per fronteggiare una situazione difficile, con una anche un po' sofisticata elaborazione politica" (pp.1-2).

[14] Un tentativo di pensare la mediazione come tratto distintivo della figura di Moro nel suo complesso è di Achille Ardigò (A. ARDIGÒ, *La comunicazione come mediazione in Aldo Moro*, in AA.VV., *Aldo Moro. Il cristiano, l'intellettuale, il politico*, a cura dell'Associazione culturale «Aldo Moro», Ave, Roma 1987, pp. 53-65). Quivi l'autore sostiene che: "Il senso di questa relazione, la sua intenzionalità, è di cercare, attraverso una lettura non strettamente politica dell'opera di Moro, una maggiore comprensione del suo sforzo di intellettuale, di politico, di uomo di fede. Infatti, ho scelto come tema la comunicazione mediativa, perché ritengo che essa sia il centro dell'opera di Moro" (p. 55). Tuttavia, al di là dell'intento dichiarato, la prospettiva di Ardigò finisce comunque per schiacciarsi sul Moro politico. Più che di mediazione come "lineamento" di Moro, Ardigò parla di mediazione come formula comunicativa i cui tratti caratteristici vengono fuori da fonti il cui perimetro resta sempre quello dei discorsi politici di Moro.

scientifica di Moro sia un tentativo costante di bilanciare, di colare trasfigurando punti di vista teorici divergenti, propri di tradizioni filosofiche tra di loro lontane. Cercheremo di dimostrare nei capitoli che seguono, proprio assumendo la mediazione quale *modus cogitandi* di Moro, come vengano meno una serie di luoghi comuni, come cada ciò che di Moro si dà per scontato e come invece veda la luce ciò che in Moro pare non esservi affatto. Solo per fare due esempi. Moro a tratti è lontano dalla "tradizione moderna", è vero[15]; ma che questo significhi che Moro la ignori o che non conosca per niente autori come Hobbes crediamo vada messo in discussione[16]. In secondo luogo si è parlato di Moro generalmente come di un personalista di stampo maritainiano[17]. Anche qui: assunto veritiero ma incompleto. Siamo consapevoli che non potremmo analizzare la filosofia di Moro senza parlare del tema della persona (non a caso tutto il capitolo successivo del presente lavoro è a questo tema dedicato). Ma ci sembra doveroso non perdere di vista sfumature e sottigliezze del suo pensiero che pure ci sono e che restituiscono un Moro consapevole della complessità del fenomeno giuridico[18]; un fenomeno che non sempre si può torcere a finalità individuali[19]. Ebbene, tutto questo lo si riesce a

[15] Per ora ci limitiamo a questa osservazione assertiva. Nel prosieguo del lavoro evidenzieremo quanto questa lontananza sia tale solo in parte e quanto il rapporto di Moro con la modernità sia complesso.

[16] A titolo esemplificativo possiamo richiamare quanto Moro sostiene nelle lezioni del 1940-41 a proposito del contratto sociale, nei cui confronti Moro si mostra sì critico, ma non lo rifiuta totalmente. Dice Moro "Si può intendere ora come è stata prospettata la teoria del contratto sociale. Ogni uomo è libero ed in quanto entra nella società cede una parte della libertà sua per riceverla in forma di garanzia. Lo Stato è la sintesi di tutti questi individui che si son messi d'accordo; e lo Stato, agendo, non fa che esercitare quel potere he dai singoli è stato a lui ceduto e ricevendo un comando ogni individuo deve sentirlo proveniente da se stesso. Di vero in queste posizioni c'è che ogni comando del potere sovrano non è qualcosa di arbitrario, di capriccioso, ma deriva dalla coincidenza perfetta tra società sovrana e società suddita; ogni uomo comanda ed obbedisce ad un tempo, senza subire limitazione alcuna della sua libertà" (A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto (anno accademico 1940-1941)*, raccolte e ordinate da R.C. – O. R., Università degli Studi di Bari "Benito Mussolini", Bari novembre 1940 – aprile 1941, p. 93).

[17] Vedremo nel capitolo successivo come l'attenzione che Moro dedica al tema della persona venga fatta derivare tout court da Maritain secondo una logica estremamente appiattente, facendo così di Moro un mero "ricettore" del personalismo maritainiano. Cfr. D. CAMPANELLA, *Aldo Moro. Politica, filosofia, pensiero*, Paoline, Milano 2014, pp. 47 ss.; V. RAPONE, *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019, in particolare pp. 17-30 e pp. 183 ss.; L. BRANCACCIO, *Aldo Moro. Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, Ecra, Roma 2022, pp. 99 ss.; A. SCHILLACI, *Persona ed esperienza giuridica nel pensiero di Aldo Moro*, in "Videtur Quod: anuario del pensamiento crítico", n.1, 2009, p. 4.

[18] Sul punto siamo in parte d'accordo con Renato Dell'Andro il quale, voce isolata, si rende conto che il nodo Moro-Maritain non debba essere enfatizzato eccessivamente. Dice Dell'Andro: "La sua formazione è quindi veramente sui generis. E io non desidero qui trattenermi sui collegamenti tra Maritain e Moro di cui si ripete che qualcosa c'è. Però la verità è che noi abbiamo di fronte una personalità che non è possibile ricondurre ad alcuna matrice, perché si forma in un certo mondo, in un certo ambiente, ha la sua profonda umanità, dà a quel mondo, a quell'ambiente, quella sostanza della quale quel mondo aveva bisogno" (R. DELL'ANDRO, *Aldo Moro e la filosofia del diritto*, in *Con Aldo Moro a San Pellegrino dopo vent'anni*, cit., p. 57). Noi con questo punto di vista siamo in quasi totale sintonia: Dell'Andro è uno dei pochi a rendersi conto di tre cose importanti: che le fonti del pensiero di Moro non possano essere ricondotte tout court al personalismo maritaniano; che del contesto cristiano-cattolico in cui Moro si forma non se ne possa prescindere e che il pensiero di Moro, proprio per questo, non debba essere ricondotto ad una fonte di riferimento. Divergiamo tuttavia da Dell'Andro perché a queste affermazioni non segue altro. È giusto dire che bisogna tener conto dell'ambiente giovanile di Moro, ma secondo noi è ancor più giusto sondare quell'ambiente. Cosa che invece Dell'Andro non fa. È bene per noi che questa formazione si tenti di scavarla perché altrimenti fermarsi alla presa d'atto per cui Moro è un autore *sui generis* non riconducibile ad un'unica fonte resta una costatazione troppo generica. In questo modo scavare a fondo per rintracciare lo strumentario teorico di Moro sembra, conclusione che noi non desideriamo, qualcosa di impossibile *ab origine*.

[19] Basta leggere quello che Moro dice a proposito della pena, delle misure di sicurezza e della responsabilità oggettiva per rendersi conto di quanto sia realista e quanto, per lui, nel diritto, pur se quasi totalmente proteso alla persona, sia

capire solo se si mettono da parte facili, e purtroppo reiterati, protocolli che non si pongono il problema di una mediazione filosofica da parte di Moro. Solo se si presuppone che essa sia un dato che pervade tutta la sua filosofia e che, quindi, abbia un enorme peso sugli scritti filosofico-giuridici e tecnico-giuridici.

1.2 La natura dei testi di Moro

Quando si fanno i conti con il dato appena richiamato, a differenza della mediazione politica il discorso cambia e diventa più complesso: perché se dal punto di vista dell'azione politica ci si può fermare alla costatazione per cui lo spazio di manovra di Moro è orientato a comporre interessi di parte opposti e confliggenti, lo stesso non può farsi dal punto di vista filosofico. Dovere intellettuale costringe ad interrogarci su quale sia il bagaglio teorico che quella mediazione consente e, per questo, quali siano i poli teorici su cui si regge l'intento "conciliativo". È un dovere intellettuale perché non siamo di fronte ad una mera questione formale o stilistica; si tratta piuttosto di svolgere un lavoro ricostruttivo la cui assenza inficerebbe la ricerca scientifica e la qualità dei contenuti che del pensiero moroteo intendiamo restituire.

Il nostro intento di indagare il retroterra culturale della mediazione morotea si impone però anche per una ragione "interna", che attiene alla natura degli scritti di Moro. Sul punto è necessario procedere con ordine. Lo scheletro principale della produzione scientifica di Moro è costituito: dalle lezioni di filosofia del diritto che egli tiene presso l'università di Bari negli anni 40-47[20]; da quattro monografie

inespungibile una finalità di conservazione del corpo sociale. Forse il punto in cui chiaramente Moro media tra personalismo e "solidarismo", si ha nello scritto sull'*exceptio veritatis*. Quivi, a proposito del dibattito dottrinale sulla concezione dell'onore (tra chi lo intende in senso formale e esaspera il principio individualistico, e chi lo intende in senso sostanziale, che diluisce l'onore perché preminente è la tutela della libertà di pensiero e di espressione) Moro sostiene: "prevale un sistema misto il quale, noi aggiungiamo, non è frutto di un qualsivoglia contemperamento di diversi punti di vista, di una mera valutazione di opportunità, ma esprime la correzione, misurata e ragionevole, apportata al principio del rispetto assoluto della persona in omaggio a ragioni di solidarietà sociale e con il limite permanente del rispetto, esso sì immancabile, dell'onore reale" (A. MORO, *Osservazioni sulla natura giuridica dell'«exceptio veritatis»*, in AA.VV., *Scritti giuridici in onore di Vincenzo Manzini*, Cedam, Padova 1954, pp. 298-299)

[20] Le lezioni di filosofia del diritto che Moro tiene presso l'ateneo Barese hanno subito una vicenda editoriale travagliata. Le prime lezioni, dell'a. a. 1940-41, non sono state ancora ripubblicate: risalgono al 1941, si tratta di vere e proprie dispense ed hanno un carattere meno strutturato e sistematico rispetto a quelle successive (A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto (Anno accademico 1940-19421)*, cit.). Poi vi sono le lezioni che vanno dal 1942 al 1947 che sono state edite più volte. Sono state pubblicate una prima volta separatamente (A. MORO, *Lo Stato. Lezioni di filosofia del diritto tenute presso la R. Università di Bari nell'a. a. 1942-43,* raccolta a cura e per uso degli studenti, Cedam, Padova 1943; A. MORO, *Il Diritto. Corso di lezioni di filosofia del diritto tenute presso l'Università di Bari nell'anno accademico 1944-45.,* raccolte a cura e per uso degli studenti, L.U.C.E., Bari 1945; A. MORO, *Appunti sull'esperienza giuridica. Lo stato. Lezioni di filosofia del diritto tenute presso l'Università di Bari nell'anno accademico 1946-47,* raccolte a cura e per uso degli studenti, Bari 1947). Ora, le lezioni dell'a. a. 1944-45 e del 1946-47 sono state edite in un'unica raccolta nel 1978: A. MORO, *Il diritto, 1944-1945: lezioni di filosofia del diritto tenute presso l'Università di Bari; Lo Stato, 1946-1947: appunti sull'esperienza giuridica*, Cacucci, Bari 1978. Si tratta di un'edizione speciale realizzata per concessione gratuita della famiglia Moro e della Fondazione Aldo Moro. Quest'edizione tuttavia è stata ritenuta filologicamente non corretta per tre ordini di motivi. *In primis* perché riprende in toto le lezioni del 1946-47 mentre sarebbe stato opportuno una ristampa delle lezioni originali del 42-43 con l'indicazione delle varianti che ci sono state nel 1946-47. *In secundis*, nella raccolta si opera un'inversione rispetto all'originale dei capitoli iniziali delle lezioni del 1944-45 che non appare adeguatamente giustificata (R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, in "Storia contemporanea", a. XIV, n. 4-5,

in cui Moro si concentra sulle categorie portanti del diritto penale[21] e dalle lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale presso l'Università di Roma nel biennio 75-76[22]. Si tratta di un ventaglio di fonti di diversa natura. Le monografie sono quei testi tecnici in senso stretto che hanno scandito i ritmi della carriera universitaria di Moro[23]. Quivi egli ricostruisce le principali categorie della scienza penalistica (la capacità giuridica penale, la soggettivazione della norma, l'antigiuridicità penale e l'unità e la pluralità di reati) e per questo si tratta di testi con uno spessore tecnico molto elevato che li rende fruibili solo per chi è già addentro alla materia. Per quanto riguarda invece il materiale che riproduce le lezioni il discorso è più complesso: ci troviamo di fronte a raccolte che hanno tratti distintivi differenti che non è possibile trascurare. Le lezioni di diritto e procedura penale del 75-76 rappresentano la "trascrizione della registrazione effettuata allorquando l'insegnante liberamente le pronunciava"[24]. Le lezioni di filosofia del diritto invece vengono scritte di proprio pugno da Moro o, meglio, abbiamo diverse indicazioni che ci inducono a pensare in questo senso. Con riferimento alle lezioni che vanno dal 42 al 47, Bobbio ci ricorda che, "per quanto sotto il titolo appaia la frase di rito «raccolte a cura e per uso degli studenti», chi abbia qualche esperienza delle dispense raccolte dagli studenti, anche i più diligenti, non ha alcun dubbio che il testo sia stato scritto tutto di pugno del docente, tanto è corretto nella forma, ordinato nell'esposizione e preciso nel contenuto"[25]. In relazione alle dispense del biennio precedente (1940-41) non abbiamo riscontrato un'opinione simile in dottrina; probabilmente perché esse non sono state mai ripubblicate ed hanno avuto una circolazione minore, a differenza di quelle successive. Riteniamo però che anche le dispense del 40-41siano state scritte direttamente da Moro non soltanto perché le abbiamo ritrovate nel suo archivio personale, tra

1983, p. 897). *In tertiis* perché in questa edizione vengono omessi gli ultimi due paragrafi della versione originale: quelli relativi alla guerra e ai rapporti tra Stato e Chiesa. La seconda riedizione invece è più di recente e risale al 2006: A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, Cacucci, Bari 2006. Questa raccolta contiene, nella sua prima parte, la ripubblicazione delle lezioni del 1942-43 e, nella sua seconda parte, di quelle del 1944-45. Per le ragioni poc'anzi dette nel prosieguo faremo riferimento a tale testo.

[21] A. MORO, *La capacità giuridica penale*, Cedam, Padova 1939; A. MORO, *La subiettivazione della norma penale*, Macrì, Bari 1942; A. MORO, *L'antigiuridicità penale*, Priulla, Palermo 1947; A. MORO, *Unità e pluralità di reati*, Cedam, Padova 1959.

[22] A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale tenute presso la facoltà di scienze politiche dell'Università degli Studi di Roma*, raccolte e curate da F. Tritto, Cacucci, Bari 2005. D'ora in poi A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale…*

[23] Come ci ricorda Giuliano Vassalli: "L'opera di Aldo Moro nel campo del diritto penale si compendia in quattro importanti volumi pubblicati tra il 1939 ed il 1951. […]. Tutto è racchiuso nell'arco di un quindicennio della sua vita, tanto intensa e tanto ricca di partecipazione e di pensiero filosofico, giuridico e sociale; e da quel momento conclusivo ci separano ormai venticinque anni. Il periodo dell'attività scientifica di Moro penalista corrisponde a quello dei concorsi e delle prime aspirazione universitarie: e le opere indubbiamente sono correlate alle relative esigenze di produzione e di dimostrazione delle attitudini del loro autore" (G. Vassalli, *L'opera penalistica di Aldo Moro*, in "Il Politico", anno XLV, n. 1, 1980, p. 27).

[24] G. VASSALLI, *Presentazione* a A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale…,* cit., p. 33.

[25] N. BOBBIO, *Diritto e Stato nell'opera giovanile di Aldo Moro*, in "Il Politico", vol. 45, n. 1, 1980, pp. 7-8

le carte riguardanti i suoi studi[26], ma anche perché leggendole ci si accorge subito che hanno tutti i tratti di un materiale non trascritto ma scritto: ci sono cancellature, refusi ed errori di battitura[27]. Resta un'ultima differenza tra le dispense del 40-41 e le restanti di filosofia del diritto degli anni successivi: rispetto a queste ultime dove è Bobbio stesso a sottolinearne la precisione scientifica, le dispense del 40-41 restituiscono un Moro ancora acerbo; danno l'idea di un intellettuale che abbia individuato sì determinati nodi teorici ma che la delimitazione concettuale di essi non gli sia del tutto chiara[28].

1.3 Uno studio sincronico: la prima traiettoria metodologica

Sia la necessità di dare un fondamento teorico alla mediazione morotea sia l'eterogeneità di questo ventaglio di fonti 'principali' ci induce ad optare per alcune scelte metodologice ben precise. Innanzitutto, la differenza di stile e di contenuto tra le lezioni da un lato e le monografie dall'altro non ci impedisce di guardare contemporaneamente ad entrambe nella ricostruzione del pensiero di Moro. C'è secondo noi una corrispondenza biunivoca tra queste due tipologie di fonti. Da un lato nei testi di diritto penale riecheggia costantemente il Moro filosofo del diritto: senza tenere presente questo dato la comprensione approfondita di essi sarebbe minata alla radice. Sarebbe ad esempio impossibile comprendere fino in fondo il testo sulla antigiuridicità penale, il più difficile dei quattro ma anche il più denso filosoficamente, se non lo si mettesse in collegamento con l'impianto

[26] Abbiamo rinvenuto questo testo di Moro presso: ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, sottoserie 3 – *Scritti*, 3 - *Studi giuridici 1940-1941*, *Raccolta delle lezioni di filosofia del diritto tenute da Moro nell'a.a. 1940 -1941*.

[27] Cfr. ad es. A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto (Anno accademico 1940-1941)*, cit., p. 10, p. 32, p. 63.

[28] Cfr. ivi. È emblematico in questo senso la non-linearità con cui Moro affronta il tema dello Stato. C'è una prima parte delle dispense in cui Moro, dopo aver sostenuto che "nello studio della genesi del diritto, vanno tenute presenti le tre categorie fondamentali dello spirito: moralità-libertà-socialità" (p. 1), intraprende in realtà un discorso di filosofia politica riguardante i presupposti antropologici e filosofico-generali per la genesi dell'ordine. C'è poi una seconda parte che Moro intitola "Il diritto oggettivo – La norma giuridica" (pp. 24 ss.) in cui parla del fenomeno giuridico e delle categorie tecniche che lo compongono. Infine c'è una terza parte, intitolata "Stato e ordinamento giuridico internazionale", in cui Moro riprende il discorso filosofico-politico generale ed in parte ripete, sebben sotto una formula e con un taglio diversi, cosa già dette nella prima parte del testo. A fronte di questo schema concettuale riteniamo in primo luogo che Moro avrebbe potuto trattare la prima parte in uno alla terza come temi che afferiscono allo Stato generalmente inteso. Non è un caso infatti che nelle dispense del corso successivo (1942-43) la struttura del discorso moroteo cambia: i temi che nelle dispense del 40-41 fungono da presupposti del Diritto, nelle lezioni successive introducono il corso sullo Stato. Certo ci potrebbe essere obbiettato che si tratta di presupposti teorici rispetto ai quali il tema successivo è fungibile: nel senso che o si parli di Diritto o si parli di Stato, essi possono essere ugualmente richiamati. Sarebbe anche un'obiezione fondata ma secondo noi parziale. È vero infatti che si tratta di temi che poi introdurranno anche il corso del 44-45 relativo al Diritto, ma è anche vero che se non fossero stati attinenti (e secondo noi maggiormente attinenti) al tema dello Stato, non ci sarebbe stato motivo di inserirli come *incipit* del corso sullo dello Stato. In secondo luogo è significativo l'ampliamento teorico che Moro fa nel corso del tempo; basti pensare che i temi generali del "Diritto" e dello "Stato" da che erano racchiusi in un'unica raccolta diventano due oggetti separati di Studio: il primo diviene l'oggetto del corso del 1942-43, il secondo di quello del 44-45. Questo per noi denota un percorso di maturazione filosofica che Moro affronta. Restituire certi contenuti con contorni più definiti, con dettagli più marcati, con una chiarezza più accentuata e con un'argomentazione filosofica più strutturata non è solo un esercizio di stile, puramente meccanico. È indice invece di un'evoluzione intellettuale grazie alla quale all'autore stesso si schiariscono idee e concetti. Fuor di metafora: nel caso di Moro si parte da dispense che, sebbene profonde dal punto di vista scientifico, lasciano intravedere un intellettuale ancora acerbo, per giungere a lezioni successive più strutturate, pulite, lineari che danno la possibilità di affermare con certezza che Moro abbia raggiunto la propria, di tutto rispetto, maturità di studioso.

filosofico-politico e filosofico-giuridico generale di Moro. Dall'altro lato, anche le lezioni di filosofia del diritto sarebbero mal interpretate se non le si collegasse alle monografie del diritto penale: in esse vi sono diverse lezioni in cui Moro accenna, soprattutto nel corso del 1944-45 dedicato all'esperienza giuridica, ai principali istituti giuridici. Istituti difficilmente comprensibili fino in fondo se non li si ponesse in relazione con gli aspetti più tecnico-giuridici che ritroviamo nelle monografie. La lezione di Moro, ad esempio, in cui accenna al soggetto capace[29], essendo il condensato di un problema filosofico e giuridico ampio, non riusciremmo a capirla appieno se non la si ponesse in collegamento con la monografia sulla capacità giuridica penale.

È questo un punto che pensiamo vada precisato perché non è scontato. Si è preferito a volte studiare i testi di Moro singolarmente, come se fossero monadi autonome[30]. Noi invece crediamo che un approccio di questo genere sia da evitare perché saremmo costretti a procederebbe per compartimenti stagni, come se Moro fosse un intellettuale con più "anime": da un lato il penalista, dall'altro il filosofo del diritto[31]. Tra l'altro ad avallare una ipotesi metodologica che metta insieme tanto le lezioni quanto i testi scientifici vi è indirettamente lo stesso Moro: nelle lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale si può agevolmente notare come Moro spazi da un profilo più tecnico ad uno più

[29] A. MORO, *Lo stato Il diritto*, cit., p. 323-327. Lo stesso può dirsi in relazione ad una lunga serie di lezioni: il diritto subiettivo, l'obbligo giuridico, poteri giuridici e soggezione, l'atto illecito, Processo e sanzione (pp. 347-381)

[30] Si prenda ad esempio il contributo di Saverio Fortuna dal titolo *Il pensiero giuridico di Aldo Moro*. Qui l'autore in una prima parte fa il sunto, una per una, del contenuto delle monografie mentre nella parte finale, del tutto autonoma e sganciata dalla prima, si concentra sulle lezioni di filosofia del diritto (S. FORTUNA, *Il pensiero giuridico di Aldo Moro*, pp. 41-62). Lo stesso approccio lo riscontriamo anche in: L. BRANCACCIO, *Aldo Moro. Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, Ecra, Roma 2022, pp.99-130; D. CAMPANELLA, *Aldo Moro. Politica, filosofia, pensiero*, Paoline, Milano 2014. In entrambi i casi, per restituire le linee generali del Moro filosofo gli autori si concentrano solo sulle lezioni tenute da Moro a Bari, senza fare riferimento alcuno alle monografie in diritto penale.

[31] C'è da sottolineare che chi ha visto più da vicino lo sviluppo del giovane Moro ha dovuto fare immediatamente i conti col fatto che Moro fosse un intellettuale dalle vedute ampie. Intendiamo dire che riteniamo grossolane e fuorvianti le opinioni avanzate, in recensioni ormai risalenti ai testi di Moro, da una parte della dottrina penalistica di stampo positivistico. Possiamo ricordare ad esempio Remo Pannain per il quale "l'A. ha da decidersi: o fare il filosofo, e allora può ancora affinare la sua eccessiva tendenza all'astrazione, o fare il giurista, e allora deve farlo all'italiana, con maggiore considerazione del diritto positivo" (R. PANNAIN, *Recensione a L'antigiuridicità penale*, in "archivio penale", 1938, I parte, p. 327). Così come possiamo richiamare, sulla stessa scia, Gian Domenico Pisapia secondo cui il testo "fa respirare l'aria delle altitudini: e questa, per la sua purezza, fa sempre bene. Il che non toglie che possa essere utile, di tanto in tanto, scendere al piano, anche a costo di respirare aria meno pura, ma per cogliere qualche frutto maturo" (G.D. PISAPIA, *Recensione a Unità e pluralità di reati*, in "Rivista italiana di diritto penale", 1953, p. 437). Ecco, approcci di questo genere crediamo avanzino una pretesa del tutto infondata. Innanzitutto perché la storia a posteriori dimostra che Moro si è sempre mosso su un crinale che tenesse insieme filosofia da un lato e tecnicismo giuridico dall'altro. È errato pensare, secondo noi, che le altezze della filosofia morotea prescindano dai dati tecnici del diritto, così come è sbagliato ritenere che siano avulse da sguardo realistico su quello che è il mondo operativo del diritto. Cercheremo infatti di dimostrare proprio il contrario: cioè che queste "altezze" non sarebbero tali, o comunque non sarebbero secondo il modo con cui Moro le configura, se prescindessero da una consapevolezza tecnica estremamente approfondita. In secondo luogo riteniamo che scritti ad ampio respiro, come sono quelli di Moro, se perdessero quella carica ideale di cui sono intrisi e si limitassero all'angusto ambito del tecnicismo giuridico verrebbe meno forse il loro tratto più caratteristico: cioè il senso politico che essi hanno. Finiremmo così per fare della filosofia morotea un farmaco anodino, una ricerca che non si sporca le mani "politicamente" e che si limita a registrare dati di realtà giuridica incapsulandoli in schemi formali. Per noi invece i testi di Moro, anche quelli più tecnici, sono permeati da una tensione politico-morale. Da uno sguardo "religioso" sul mondo che li rende non-indifferenti rispetto ai problemi che attengono al senso ultimo dell'esistere e che, proprio per questo, li torce in un "manifesto politico".

filosofico. Anzi possiamo verificare come Moro, quando analizza certi temi, come ad esempio il soggetto di diritto, componga in una sintesi armoniosa quanto già aveva detto da un lato nel testo sulla capacità giuridica penale e dall'altro nelle lezioni di filosofia del diritto[32]. Questo secondo noi testimonia della necessità di un metodo che tenga contemporaneamente conto di entrambe le tipologie di fonti, nella convinzione che in Moro un problema tecnico-giuridico è sempre anche un problema filosofico-giuridico e filosofico-politico, così come un problema filosofico-generale è sempre anche un problema tecnico-giuridico (di diritto positivo) e di politica del diritto.

1.4 Una lettura unitaria: la seconda traiettoria metodologica

Per uno studio approfondito ci sembra riduttivo ritenere che la ricostruzione del pensiero di Moro possa essere effettuata solo sulla base di questo materiale[33]. Sovente è accaduto in dottrina che, quando si è parlato del Moro filosofo e tecnico del diritto, ad essere considerati siano stati solo testi "di teoria" e non anche tutta un'altra serie di fonti che apparentemente sembrino non dire nulla di teorico[34]. In sostanza: al pari di chi ha immaginato una scissione tra il Moro penalista e il Moro filosofo, c'è chi ha perseguito un metodo che dividesse il Moro intellettuale dal Moro politico. Certo in virtù di ciò si potrebbe obiettare alla nostra impostazione che la filosofia di Moro in realtà sia già tutta contenuta nelle lezioni e nelle monografie e a nulla servirebbe ampliare lo sguardo. Sarebbe però una contestazione vana che può essere smentita a più riprese. In via generale perché basterebbe ricordare che, financo le lettere dalla prigionia, lettere dal contenuto prevalentemente personale, contengono una riflessione più ampia sulla nostra democrazia, sul valore della cittadinanza"[35]. Quindi

[32] Cfr. ad es. A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale…*, cit., pp. 165 ss. (sul tema della norma penale); pp. 331 ss. (sul tema del soggetto nel sistema giuridico).

[33] Riteniamo corretto quanto abbia sostenuto a tal proposito Francesco Tritto. Egli dice: "Il tentativo di richiamare l'attenzione unicamente e semplicemente sul Moro politico – come da alcuni si pretenderebbe – o sul Moro giurista, filosofo del diritto o penalista, tenendo tra loro disgiunti questi ambiti, non può che arrecare danno alla storia che, per esser tale, deve rappresentare il vero e cioè la verità tutta intera, nella sua completezza. […]. E, dunque, non si può prescindere, laddove si voglia lumeggiare la figura di Aldo Moro, dall'uno, dall'altro e dall'altro ambito ancora: è all'*unicum* che si deve guardare per inquadrarne nella giusta dimensione storica la figura e la personalità" (F. TRITTO, *Introduzione* a A. Moro, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale*, cit., p. 89). A differenza però di Tritto noi non vogliamo tenere insieme le varie sfaccettature di Moro per ottenerne una giusta dimensione storica: intendiamo piuttosto puntare su una ricostruzione teorica. Questo certamente non vuol dire che vogliamo escludere del tutto "un senso storico", cosa peraltro impossibile. Ma significa semplicemente che preferiamo guardare all'*unicum* con una finalità non storica ma teoretica. Anche la teoria morotea, e non solo la storia, sarebbe parziale e incompleta se non si inglobasse nella ricerca tutti i lati di Moro. Per una ricostruzione che racchiude i vari profili di Moro, sempre però in chiave storica, cfr. G. LAMADDALENA, *Aldo Moro – una vita al servizio della verità*, Università degli Studi di Bari, cattedra di Sociologia, Bari 1998.

[34] Anche testi che condensano insieme i diversi profili di Moro, lo hanno fatto sempre ragionando per compartimenti stagni, portando avanti un'analisi scissa al suo interno (da un lato il filosofo, dall'altro il politico, dall'altro lato ancora il professore). In questo senso: L. Brancaccio, *Aldo Moro. Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, Ecra, Roma 2022; A questa logica fa eccezione V. Rapone, *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019. Quivi l'autore si sforza di tenere insieme lezioni baresi, monografie in diritto penale ed alcuni scritti e discorsi di Moro.

[35] A. MORO, *Lettere dalla prigionia*, a cura di M. Gotor, Einaudi, Torino 2018, p. XXIV.

sarebbe impossibile che uno sguardo di questo tipo non vi sia altrove, sebbene non costituisca l'oggetto principale del discorso. In via particolare perché, proprio leggendo direttamente scritti della più varia natura (discorsi politici pubblici, brogliacci di essi, interventi a conferenze etc.), ci si renderebbe conto che essi hanno un sostrato filosofico così importante da non poter essere trascurato. A titolo esemplificativo possiamo richiamare due discorsi: quello al congresso della Dc del 1969 e quello successivo tenuto a Benevento il 18 novembre 1977[36]. In entrambi i casi Moro fornisce delle indicazioni estremamente importanti sul tema della laicità che, come verificheremo nel merito all'interno del capitolo dedicato a questo tema, non possiamo tralasciare. Se di Moro si vuole, come noi vogliamo, restituire un profilo ricostruttivo che sicuramente non abbia pretesa di completezza ma che però cerchi di individuare un filo o dei fili che leghino tutto il suo pensiero, ci sembra doveroso muoversi in questo senso. Uno sguardo a tutto tondo ci permette di cogliere sfumature altrimenti inattingibili e di valutare la tenuta effettuale di un impianto teorico molto raffinato. Se non adottassimo questo metodo non riusciremmo neanche a capire la profonda coesione che vi è tra il profilo teorico e l'azione politico-pratica di Moro[37]. Uno degli scopi del presente lavoro è proprio questo: far venire fuori una continuità tra il Moro intellettuale e il Moro politico; far capire come in Moro tra teoria e prassi, tra filosofia e politica, non vi sia cesura ma che anzi il profondo senso di realismo e la stessa arte della mediazione politici altro non siano che il risvolto o la conseguenza, politica appunto, di profili e di convincimenti teorici. Scopo questo, ripetiamo, che sarebbe precluso alla radice se non ci ponessimo il problema di valicare il confine degli scritti strettamente filosofici.

[36] A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., pp. 188-214 e pp. 357-370. Nel primo caso Moso sostiene: "La laicità, il carattere meramente politico in favore della democrazia cristiana, è ormai fuori discussione. […]. La rinuncia ad ogni investitura dall'alto, ad ogni pretesa di rappresentanza, ad ogni residuo di esclusivismo è fatta ben volentieri, perché rispettosa della verità, delle distinte dimensioni, politica e religiosa, dell'autonomia e della sovranità dell'ordinamento civile e di quello ecclesiastico, cosi come stabilisce la Costituzione repubblicana. Tuttavia questa condizione non significa agnosticismo, mancanza di una visione del mondo e di un punto di riferimento globale, che ispirino ed animino la vita politica (pp. 211-212). Nel secondo caso Moro dice "E allora ricordo, con semplicità, che la Democrazia cristiana è stata ed è un partito popolare e democratico e, lasciatemi aggiungere, di ispirazione cristiana, senza che ciò voglia significare l'accettazione di una qualsiasi ideologia confessionale, senza che ciò voglia in nessun modo significare una attiva o passiva disciplina ecclesiastica, ma certamente noi rivendichiamo come contrassegno del nostro essere democratici il fatto di essere ispirati agli ideali cristiani" (p. 362). Come si può notare, si tratta di nodi teorici importanti che possiamo estrapolare dal discorso in cui sono inseriti e trattarli autonomamente, portando avanti un ragionamento approfondito di natura teoretica.

[37] Siamo d'accordo con quanto sostiene Renato Dell'Andro, per il quale: "Cultura e politica sono temi che vengono spesso ripresi ma trattati, credo, un po' di volo. Se non si ritorna a quella formazione o a una formazione scientifica di un certo tipo, io non so dove possa essere fondata la politica. Perciò mi permetto di ricordare il collegamento strettissimo che Moro sempre ha posto tra cultura e politica. Come è possibile pensare ad una politica che non si alimenti da una posizione scientifica, che non sia cioè conclusione attuativa di razionalità approfondita, come è possibile cioè separare la cultura dalla politica?" (R. DELL'ANDRO, *Aldo Moro e la filosofia del diritto*, cit., p. 59)

1.5 L'assenza di citazioni

Risolta la questione di una lettura a tutto tondo, resta quella più importante che attiene ai testi 'principali'. Quando ci si approccia ad essi ci si accorge subito che le lezioni sono totalmente scevre di riferimenti bibliografici. Anche qui è doveroso fare una serie di osservazioni. Una prima: il problema attiene solo alle raccolte delle lezioni mentre per quanto riguarda le monografie di diritto penale il problema non sussiste. Si tratta di volumi di carattere scientifico come dicevamo, che in quanto tali recano citazioni puntuali. Una seconda, che attiene nello specifico alle lezioni: un conto sono le lezioni di filosofia del diritto, altro conto sono invece le lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale. Come dicevamo, queste rappresentano una summa, un condensato di quanto Moro aveva già espresso sia nelle lezioni di filosofia del diritto sia nei testi di diritto penale. Per cui, in questo caso, rintracciare il bagaglio teorico di Moro è un problema solo parziale: è vero che tutto il testo non reca citazioni ma è anche vero che, per la parte riguardante il diritto e la procedura penale in senso stretto, la questione è risolta guardando alle monografie scientifiche precedenti. Vogliamo dire che, per es., quando Moro richiama l'idoneità del soggetto ad essere destinatario della norma penale[38], è chiaro che, per evidente sovrapposizione contenutistica, si tratti dello stesso tema di cui Moro parla nella monografia sulla capacità penale[39]. In questo caso dunque è relativamente facile capire lo strumentario concettuale di Moro. Discorso diverso è da farsi invece per quella parte della raccolta più teorico-generale e più filosofico-politica: qui si ripresenta lo stesso problema che ci troviamo di fronte quando leggiamo le lezioni che vanno dal '40 al '47. In entrambi i casi non ci sono citazioni e non abbiamo neanche una "pezza d'appoggio": non c'è nessun altro testo scientifico di Moro cui possiamo riferirci.

Ebbene, questo ostacolo interpretativo preliminare crediamo di non doverlo aggirare. Se lo facessimo, giungeremmo a due esiti per noi troppo recisi e superficiali[40]. Da un lato potremmo pensare ad una estrema originalità del pensiero moroteo. Non che questo non sia vero, anzi la filosofia di Moro, come cercheremo di evidenziare, ha dei tratti di assoluta innovazione. Se non ci interrogassimo però sulle fonti sarebbe una originalità chimerica e inattendibile, come se Moro non fosse rigido dal punto di vista scientifico. E questa è certamente una cosa non vera: sia le monografie sia la lettura dei suoi appunti di studio, ci restituiscono appieno l'immagine di un metodo di studio rigoroso, preciso, serio

[38] A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale…*, cit., p. 331.
[39] Cfr. A. MORO, *La capacità giuridica penale*, cit.
[40] Non siamo pertanto d'accordo con quanto sostenuto da Giorgio Campanini per cui l'assenza di citazioni sarebbe un ostacolo insormontabile. Sostiene l'autore a proposito delle lezioni di filosofia del diritto: "Queste Lezioni sono ad un tempo eloquenti ed enigmatiche: eloquenti […]; ma insieme enigmatiche perché — essendo pressoché inesistente l'apparato critico (si tratta sostanzialmente di appunti di lezioni e non di testo elaborato in vista della pubblicazione) - manca del tutto la possibilità di ricostruire le «fonti» del pensiero di Moro" (G. CAMPANINI, *Aldo Moro tra politica e cultura*, Commemorazione di Aldo Moro tenuta a Brescia, in occasione del XXV anniversario della morte, il 25 marzo 2003, in "Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia, n. 1, 2003, p. 42)

ed approfondito. Dall'altro lato, basandoci solo su affinità contenutistiche potremmo far derivare *tout court* il pensiero di Moro da quello di determinati autori. Ecco: questo è il rischio più grave e purtroppo più diffuso nella letteratura secondaria. È accaduto, come dicevamo all'inizio, che Moro venisse accostato ad autori che si presumeva essere stati un suo punto di riferimento sol perché egli in via generale era ascrivibile ad un certo filone di pensiero. Ciò perché ci si è fidati o di sporadiche citazioni oppure perché le assonanze contenutistiche erano così evidenti da dedurre *ipso facto* la conoscenza da parte di Moro di determinati testi. Noi invece pensiamo che tali operazioni da sole non bastino ma vadano supportate da collegamenti diretti di altro tipo, che spiegano o comunque forniscano una prova attendibile delle letture di Moro. Per fare un esempio: ricorrente è stato il collegamento della filosofia morotea a quella di Capograssi. Per evidente analogia tra il modo individuale, intimo e personale con cui Moro immagina il fenomeno giuridico e il concetto capograssiano di esperienza giuridica, si è finiti talvolta per ridurre Moro a lettore o a buon conoscitore di Capograssi[41]. A nostro avviso invece questo accostamento, pur ricorrente, è azzardato.

[41] Ci sembra un dato ricorrente ad esempio nel testo di V. RAPONE, *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, cit. L'autore sottolinea in diversi punti che le radici del pensiero moroteo si debbano rintracciare in Capograssi e Maritain. Egli prima sostiene che "nella concezione che Moro mutua da Capograssi e dal personalismo, via Scheler, la verità è una ed è atemporale" (p. 81). Più avanti ribadisce che: "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. (p. 126 in nota). Per noi questi accostamenti debbono essere maggiormente suffragati da prove che dimostrino apertamente la derivabilità del pensiero di Moro da quello di Capograssi. È vero che l'autore sottolinea come Moro e Capograssi avessero partecipato insieme ad un convegno sul tema del Diritto naturale vigente l'11-12 giugno 1949 (pp. 50-51). Ma che solo questo possa aprire la strada ad una influenza poderosa di Capograssi su Moro pensiamo sia eccessivo.
Si muove nella stessa direzione, peraltro auto-contraddicendosi Giorgio Campanini. Abbiamo poco più sopra detto che questi sostiene l'impossibilità di ricostruire le fonti di Moro. Ebbene, immediatamente dopo averlo precisato egli sottolinea che è evidente l'influenza di Giorgio del Vecchio e di Giuseppe Capograssi. Dice Campanini: "Queste *Lezion*i sono ad un tempo eloquenti ed enigmatiche: eloquenti […]; ma insieme enigmatiche perché — essendo pressoché inesistente l'apparato critico (si tratta sostanzialmente di appunti di lezioni e non di testo elaborato in vista della pubblicazione) - manca del tutto la possibilità di ricostruire le «fonti» del pensiero di Moro; ma, sullo sfondo, non è difficile intuire l'influenza di due grandi maestri (con i quali, tuttavia, il giovane Moro non fu in personale contatto), e cioè Giorgio Del Vecchio, che negli anni della maturità aveva ripreso la grande tradizione del diritto naturale di ispirazione cristiana soprattutto all'interno della sua prolungata riflessione sulla giustizia, e Giuseppe Capograssi, relegato dal regime ai margini della vita universitaria ma fortemente presente ed autorevolmente consultato dagli intellettuali cattolici per l'acutezza della sua lettura della crisi del positivismo giuridico" (G. CAMPANINI, *Aldo Moro tra politica e cultura*, cit., p. 42). A nostro giudizio c'è una contraddizione evidente tra i due assunti: se è impossibile ricostruire le fonti di Moro è altrettanto impossibile stabilire quali pensatori abbiano influenzato Moro. Sarebbe stato più corretto parlare di *convergenza di contenuti* al posto *di influenza* perché utilizzare questo termine, peraltro lasciando intendere che essa sia centrale, ci sembra eccessivo. È vero che l'autore per corroborare questo punto ricostruisce il rapporto Moro-Capograssi in relazione al Codice di Camandoli. L'autore infatti dice: "sua – cioè di Capograssi – fu fra l'altro, come recenti studi hanno ormai definitivamente dimostrato, la stesura materiale del capitolo su *Lo Stato* del *Codice di Camaldoli*, alla cui elaborazione Aldo Moro — allora richiamato alle armi e in servizio a Bari e dunque impossibilitato a raggiungere l'eremo toscano — non poté direttamente partecipare ma che lo ebbe, come indicato nella prefazione, tra i collaboratori consultati su «specifici argomenti di loro competenza». Moro ebbe poi la possibilità di esaminare, anche nella sua qualità di ex Presidente della FUCI, il testo manoscritto e poi quello a stampa del Codice apparso presso la «Studium» nel 1945" (*ibidem*). Ma ancora una volta si tratta di un collegamento per noi troppo labile: può essere fuorviante basare una influenza scientifica solo in base alla collaborazione su di un determinato testo. Considerando la carriera di Moro, egli ha intrattenuto rapporti con personaggi politici ed intellettuali della più varia natura, dal tenore intellettuale notevolmente diverso dal suo. Non per questo però si può desumere che Moro abbia tratto da ciascuno necessariamente un qualche insegnamento,

Che Moro conosca la filosofia di Capograssi è probabile. Anzi, come vedremo a breve, è certo che di Capograssi sappia un testo in particolare. Ma da qui a farne il principale perno della filosofia di Moro è un salto troppo lungo. Non a caso è lo stesso Bobbio ad intuire che il rapporto Moro-Capograssi sia un nodo problematico. Egli si mostra cauto a tal punto che non afferma con certezza che Moro conoscesse Capograssi ma si limita a dire che probabilmente, oltre che stilistica, c'è tra i due una somiglianza contenutistica. Dice Bobbio: "Non sono in grado di dire se Moro avesse avuto rapporti con Giuseppe Capograssi che aveva pubblicato pochi anni prima la sua opera più nota fra i giuristi, *II problema della scienza del diritto* (1937)"[42]. E prosegue più avanti: "Non si può negare una qualche affinità dello stile filosofico del giovane Moro con lo stile capograssiano, come del resto è già stato notato. L'accostamento forse può andare anche al di là dello stile, ma per poter dire cose sicure anche su questo punto occorrerebbero indagini più accurate"[43]. Noi siamo in grado di andare oltre Bobbio perché abbiamo appurato che Moro in *La subiettivazione della norma penale* cita *Il problema della scienza del diritto* di Capograssi del 1937[44]. Trattasi però di un passo in avanti molto piccolo che non

Che Moro sia stato influenzato da Capograssi viene sostenuto anche da Saverio Fortuna secondo il quale: "Così sul piano della teoria generale del diritto, e delle matrici filosofiche, non minore interesse riveste la considerazione parallela del pensiero di Moro rispetto ad alcuni scienziati, quali per esempio Kelsen, Maritain, Capograssi, che sotto diverso profilo possono avervi esercitato influenza. Anche se in nessun caso potrà parlarsi di sudditanza intellettuale, credendo infatti aver chiarito (e non sembri una posizione celebrativa) la autonomia e originalità del pensiero di Aldo Moro, derivanti da una meditata e personale visione del mondo e della vita" (S. FORTUNA, *Il pensiero giuridico di Aldo Moro*, cit., p. 58). Anche in questo caso, come nel primo, ci sembra un'affermazione troppo netta. Un'affermazione sicuramente corretta per Maritain e Kelsen, la cui conoscenza abbiamo potuto appurarla, ma non calzante invece per Capograssi.

Infine, lo stesso problema si riscontra anche in Roberto Ruffilli secondo cui, a proposito della coimplicazione tra diritto ed eticità: "in questo ha influito certamente la lezione di Capograssi in tema di «esperienza giuridica» ed in tema di storicismo vichiano, come ha richiamato da ultimo Bobbio." (R. RUFFILLI, *Religione, diritto e politica*, in AA. VV., *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, a cura di P. Scaramozzino, Giuffrè, Milano 1982, p.53). Secondo noi è un assunto discutibile soprattutto se il collegamento Moro-Capograssi lo si fa derivare da quanto Bobbio sostiene nell'articolo dedicato al giovane Moro. Come vedremo tra un attimo, Bobbio in realtà è molto più cauto sul punto e si limita ad osservare una somiglianza stilistica che probabilmente non è solo stilistica. Tuttavia il contributo di Ruffilli resta comunque importante perché è uno dei pochi a riconoscere che Moro sia animato da una spinta al dialogo con il mondo moderno (*ibidem*) e dall'intento di "misurarsi con i filoni allora dominanti della filosofia del diritto e dello stato" (ivi, p. 54).

Si sottrae in parte a questa critica invece M. SIRIMARCO, *Tra l'amore e il dolore: sulla filosofia giuridica e politica di Aldo Moro (I e II periodo formativo)*, in Dirittifondamentali.it – Fascicolo 3/2022, pp. 67-91. Qui, secondo noi, l'autore mostra una convergenza di vedute tra Moro e Capograssi con il chiaro intento, o comunque con l'effetto, di appiattire la filosofia di Moro su quella di Capograssi. Del che due conferme. Innanzitutto è vero che l'autore precisa all'inizio "restando ferma l'originalità del suo pensiero – cioè quello di Moro –" (p. 87), però poi si limita a concentrarsi solo sui punti di contatto con Capograssi e non prende in considerazioni casi in cui la filosofia di Moro sia da essa estremamente divergente e lontana. In secondo luogo perché è singolare che, se di un determinato autore (come Moro) si vuole richiamarne la sua filosofia, essa la si prenda in considerazione solo per la sua vicinanza a quella di Capograssi. Tuttavia l'autore riesce a sottrarsi in parte alla nostra critica perché argutamente specifica che tra i due si possa parlare di una vicinanza piuttosto che di influenza. Egli sostiene: "In Moro sembra molto più significativa, restando ferma l'originalità del suo pensiero, la vicinanza più che l'influenza, forse data per scontata ma forse mai realmente approfondita, con Giuseppe Capograssi, una delle personalità più importanti della filosofia cattolica del Novecento italiano, anche se non sempre riconosciuta come tale" (p. 87).

[42] N. BOBBIO, *Diritto e Stato nell'opera giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 17

[43] *Ibidem.*

[44] Moro cita l'edizione milanese dell'opera di Capograssi: "Capograssi, *Il problema della scienza del diritto*, Milano, 1937, 67 segg." (A. MORO, *La subiettivazione della norma penale*, cit., pp. 13-14); G. CAPOGRASSI, *Il problema della scienza del diritto*, Giuffrè, Milano 1962.

scalfisce la tesi per cui Moro sia lontano da Capograssi[45]. Il richiamo a Capograssi avviene all'interno di una nota in cui Moro fornisce un quadro su tutta la letteratura secondaria che ha contributo a definire il concetto di subiettivazione; non è invece un riferimento preciso in cui Moro esplicita nel corpo del testo, i contenuti di Capograssi. Non a caso, questa citazione è l'unica ricorrente in tutte e quattro le monografie: in nessuna altra Moro cita Capograssi, addirittura neanche quando (come nel caso appena esaminato) egli richiama un numero notevole di autori al fine di dare una panoramica completa della letteratura penalistica esistente su un determinato istituto[46]. Tra l'altro, a corroborare questa nostra opinione ci sono soprattutto le carte di Moro. Tra i suoi appunti di studio il nome di Capograssi non ricorre mai e questo ci fa dubitare che lo strumentario concettuale di Moro sia di derivazione capograssiana: se questi, come si è sostenuto, fosse stata una delle sue fonti principali, sarebbe stato altamente probabile ritrovare una serie di appunti che lo riguardassero[47].

1.6 Tra ricostruzione storica e ricerca archivistica: la terza traiettoria metodologica

Per ovviare a questi rischi tanto estremi quanto inaccettabili, sembra doveroso chiederci quale potrebbe essere uno strumento alternativo ai riferimenti bibliografici; un metodo che ci consenta, sebbene non preciso negli stessi termini delle citazioni ma comunque con una buona dose di attendibilità, di ricostruire il bagaglio scientifico di Moro. Per rispondere a questo interrogativo riteniamo opportuno innanzitutto prendere in considerazione testi ad ampio respiro, raggruppabili in due macro-aree: da un lato volumi che ricostruiscano la storia del movimento cattolico italiano del '900[48] e dall'altro testi attinenti alla biografia di Moro, alla sua estrazione sociale e alla sua

[45] Né vale in questo senso l'assunto per cui tra Moro e Capograssi c'era stata una conoscenza personale diretta. Sul punto sappiamo solo che Moro, durante gli anni della Fuci entra in contatto diretto con Capograssi (R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 926).

[46] A titolo esemplificativo si vedano i seguenti casi: A. MORO, *La capacità giuridica penale*, cit., pp. 1-2, p. 93, p. 148; A. MORO, *La subiettivazione della norma penale*, cit., pp. 13-14, p. 33, p. 81, pp. 93-94, p. 128, p. 175; A. MORO, *L'antigiuridicità penale*, cit., p. 2, p. 16, p. 34, 74; A. MORO, *Unità e pluralità di* reati, cit., pp. 47-48, pp. 52-53, p. 101, p. 183, pp. 232-233.

[47] Una sola eccezione abbiamo trovato nel panorama di autori che su Moro hanno concentrato la propria attenzione: Renato Moro. Questi, secondo noi giustamente, tende a ridimensionare l'influenza esercitata da Capograssi su Moro. Prima sostiene che "All'origine del pensiero di Capograssi Guido Fassò ha individuato «un afflato umano e religioso insieme, riecheggiante la filosofia dell'azione di Blondel e risalente al Rosmini e alla fine a sant'Agostino, attraverso un Vico interpretato secondo questa linea di pensiero, con un'attenzione vicinissima all'individuale e al persona, in contrasto con l'universalismo dell'idealismo assoluto». È problematico ritrovare in Moro un itinerario analogo" (R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 924). Poi ribadisce che "per gli anni 40 si può forse parlare di contatti, certo parziali, ma precisi e documentabili. Per la fase precedente, invece, bisogna limitarsi a riscontrare alcuni punti spontanei di consolanza, a intravedere un commino forse parallelo, ma certo indipendente, compiuto sulla scorta di suggestioni e riferimenti autonomi, e tuttavia, almeno in parte, convergenti" (p. 926).

[48] R. MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, il Mulino, Bologna 1982; A. GIOVAGNOLI, *La cultura democristiana. Tra chiesa cattolica e identità nazionale 1918-1948*, Laterza, Roma-Bari 1991; P. SCOPPOLA, *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1966; P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, il Mulino, Bologna 1977; P. SCOPPOLA, Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana, Studium, Roma 1979; P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, il Mulino, Bologna 1997; P. SCOPPOLA, La «nuova cristianità» perduta, Studium, Roma 2008; P. SCOPPOLA, *Lezioni sul novecento*, Laterza, Roma-Bari 2010; G. CAMPANINI, *Cristianesimo e democrazia.*

formazione culturale[49]. Sotto il primo profilo riusciamo a capire Moro da quale branca dell'ambiente cattolico provenga e, per questo, quali possano essere gli autori di cui sia venuto a conoscenza. Sotto il secondo profilo invece i frutti sono più scarsi: si tratta di testi troppo ampi che, nell'intento di fornire una immagine complessiva di Moro, finiscono per dare meno indicazioni nel tracciare il quadro delle sue fonti teoriche. Tra di essi però c'è una felice eccezione: un articolo di Renato Moro dedicato alla formazione giovanile di Aldo Moro[50]. Dal punto di vista dell'estrazione familiare Renato Moro ci mostra come la madre di Moro conoscesse *L'enciclopedia delle scienze filosofice* e *Le lezioni di estetica* di Hegel[51]. Madre che sappiamo essere stata la persona "che ebbe probabilmente l'influenza più decisiva sul giovane Aldo nella cerchia familiare"[52]. Al di là però di questa utile ma indiretta indicazione, l'articolo è importante perché ci fa vedere come Aldo Moro, formandosi negli ambienti fucini, avesse subito l'influenza della figura di Montini[53]. Dato questo molto importante, sul quale ci soffermeremo, perché ci consente di mettere in risalto come in Moro si articoli il rapporto tra cristianità e vita politica, tra lascito cristiano e attenzione alle "cose mondane".

Quanto appena detto rappresenta un'indagine che si rivela certamente utile per collocare a grandi linee la figura di Moro all'interno del panorama intellettuale italiano. Così come ci permette di abbozzare un primo ventaglio di autori con cui Moro abbia un qualche tipo di collegamento. Tuttavia resta un metodo ancora troppo aleatorio: se ci fermassimo qui saremmo in grado solo di dire se un autore sia conosciuto da Moro ma non riusciremmo a dire, cosa che è molto più importante, quanto e come Moro lo conosca (se per esempio Moro conosca Tommaso o Hegel direttamente oppure indirettamente, per il tramite di letture su altri autori). Per riuscire ad ovviare a questo inconveniente preferiamo seguire ancora un'altra strada: la ricerca archivistica. Sondare le carte dell'archivio personale di Moro, ripercorrerne i diari, gli appunti di studio, i dattiloscritti, la corrispondenza privata,

---

Studi sul pensiero politico cattolico del '900, Morcelliana, Brescia 1980; P. POMBENI*, Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, il Mulino, Bologna 1979; AA.VV., *Democrazia e cultura religiosa. Studi in onore di Pietro Scoppola*, il Mulino, Bologna 2002.

[49] In questo senso: M. MASTROGREGORI, *Moro. La biografia politica del democristiano più celebrato e discusso nella storia della Repubblica*, Salerno editrice, Roma 2016; R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit.; R. MORO, *Storia di una maestra del sud che fu la madre di Aldo Moro*, Bompiani, Firenze-Milano 2022; G. BALZONI, *Aldo Moro il professore*, Lastarìa, Roma 2018; L. BRANCACCIO, *Aldo Moro. Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, cit.; D. CAMPANELLA, *Aldo Moro. politica, filosofia, pensiero*, cit.; C. GUERZONI, *Aldo Moro*, Sellerio, Palermo 2008. A ciò si aggiunga una serie di testi riguardante la tragica conclusione dell'esperienza personale e politica di Moro: S. FLAMIGNI, *La tela del ragno. Il delitto Moro*, Kaos, Milano 1993; S. FLAMIGNI, *Rapporto sul caso Moro*, Kaos, Milano 2019; A.C. MORO, *Storia di un delitto annunciato. Le ombre del caso Moro*, Editori Riuniti, Roma 2018; G. FORMIGONI, *Aldo Moro. Lo statista e il suo dramma*, il Mulino, Bologna2016; M. GOTOR (a cura di), *Lettere dalla prigionia*, cit.; M. GOTOR, *Il memoriale della Repubblica. Gli scritti di Aldo Moro dalla prigionia e l'anatomia del potere italiano*, cit. Di questo autore si consideri anche un testo più generale incentrato sugli anni '70: M. GOTOR, *Generazione Settanta. Storia del decennio più lungo del secolo breve 1966-1982*, Einaudi, Torino 2022)

[50] R. MORO*, La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., pp. 803-968.

[51] Ivi, p. 813. Lo stesso in R. MORO, *Storia di una maestra del sud che fu la madre di Aldo Moro*, Bompiani, Firenze-Milano 2022, p. 51.

[52] R. MORO*, La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 810.

[53] Ivi, pp. 888-891.

gli interventi alla radio, i brogliacci di interventi pubblici e i manoscritti in genere, sono tutte operazioni che ci permettono di entrare direttamente al cuore del problema. Ad esempio, molto utile ai nostri fini è avere contezza del metodo di studio adottato dal giovane Moro. Egli riporta su fogli scritti a mano (solo raramente batte a macchina[54]) il contenuto, parafrasandolo, dei testi che studia. I fogli su cui scrive contengono all'inizio l'indicazione del nome dell'autore, dell'opera di riferimento, del luogo e dell'anno di pubblicazione e in ultimo la pagina o le pagine che vengono studiate[55]. Si tratta di una regola che subisce qualche eccezione: ad esempio a volte Moro salta i numeri delle pagine e preferisce, se si tratta di annotazioni lunghe, indicarli successivamente, all'inizio del capoverso[56]. Queste lievi divergenze però non impediscono l'individuazione del volume o dell'autore che in quel momento Moro sta leggendo. Ebbene, guardando questo materiale evitiamo il rischio di accostamenti troppo facili perché non supportati da "prove adeguate". Non solo. Riusciamo soprattutto a ricostruire una parte, certamente non tutta, della conoscenza scientifica di Moro. Certo anche qui ci potrebbe essere mossa un'obiezione. Siccome si tratta di appunti che si focalizzano quasi esclusivamente su testi della scienza penalistica, sia italiana che tedesca o francese, e quindi molti degli autori li ritroviamo poi citati nelle monografie, alla fine il nostro lavoro di scavo sarebbe del tutto inutile. Noi però riteniamo infondata questa obiezione perché sondando un materiale ancora grezzo possiamo raggiungere risultati che, attenendoci solo ai testi definitivi, non riusciremmo ad ottenere: in primo luogo dagli appunti personali viene fuori anche quella parte del bagaglio scientifico di Moro che poi non viene direttamente utilizzata nei testi definitivi; in secondo luogo ci permette di ricostruire il percorso alla base di ogni pubblicazione, il filo dell'evoluzione del suo pensiero e le limature che esso subisce. Ad esempio, il volume *L'antigiuridicità penale* non reca sin dall'inizio questo titolo: fino all'ultima bozza, contenutisticamente del tutto corrispondente al testo pubblicato, il titolo era *L'antigiuridicità nella teoria del reato*[57]. Di questo aspetto sicuramente non ne avremmo contezza se escludessimo la ricerca archivistica. Si badi bene: non si tratta di un aspetto secondario perché un conto è parlare di antigiuridicità penale, altro conto è parlare di antigiuridicità nella teoria del reato. In quest'ultimo caso si lascia intendere che la ricerca scientifica ha suo il baricentro solo

[54] Come ad esempio nell'appunto su Antolisei ("Le norme a finalità propulsiva dell'Antolisei. Critica.") o in quello su Hellmuth Majer ("LA PREVENZIONE GENERALE E LA SUA EFFICACIA (Hellmuth Majer Das Strafecht des Deutscen Volkes Stuttgart 1936 pag. 26)").

[55] Ad esempio: "Romano (Santi) Corso di d. amm. Padova 1932 p. 1 e segg." oppure "Ferrara Francesco. Trattato di diritto civile italiano. Vol. I Roma 1921. Diritto potestativo 341 e segg".

[56] In questo senso si vedano gli appunti: su Calamandrei ("Calamandrei. Istituzioni di diritto processuale (cit.) Firenze. 1934"); sul secondo volume del testo Teoria generale del diritto di Alessandro Levi ("Levi. Teoria generale del d. Padova. 1937"); su Betti ("Betti Emilio. Il concetto della obbligazione costruito dal punto di vista dell'azione"); su Kelsen ("Kelsen, Die Hauptprobleme Der Staatsrechtslehre**,** Tübingen 1911").

[57] ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez. 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 3 – *Scritti*, n. 3 – *Studi giuridici 1940-1941 (1938 – 1947 circa)*, Dattiloscritto – *L'antigiuridicità nella teoria del reato*. Questo testo rappresenta la versione originale della monografia *L'antigiuridicità penale*.

sul momento sostanziale del reato; con l'espressione *antigiuridicità penale* invece si riesce a restituire l'immagine di uno studio più ampio che involge, come infatti involge, non soltanto aspetti di diritto sostanziale ma anche aspetti più generali. Aspetti che sconfinano nel campo del diritto processuale ed importano una riflessione filosofico-giuridica generale sul modo di intendere il diritto ed il funzionamento delle istituzioni.

1.7 Questioni ancora aperte e conclusioni

Come possiamo notare, grazie all'opzione metodologica appena richiamata riusciamo ad ottenere diversi risultati. Con questo tuttavia non vogliamo dire che letture morotee siano esclusivamente quelle di cui ne abbiamo una prova certa attraverso l'archivio di Moro. È ben probabile che ci siano tanti altri testi la cui traccia non è stato possibile rinvenire. La stessa farraginosità con cui vengono conservate le carte di Moro è un ostacolo in questo senso: una parte del suo archivio personale è conservata presso l'archivio Flamigni, altra parte invece presso l'Archivio Centrale dello Stato[58]. Per questo, pure la strada della ricerca d'archivio certamente non ci restituisce un quadro definitivo e completo sulle fondamenta teoriche di Moro. Restano aperte infatti altre questioni. Ad esempio: al pari di Capograssi anche su Maritain in realtà non vi sono appunti di studio. Tuttavia noi sappiamo, sulla base testi attinenti alla vita di Moro e al movimento cattolico italiano[59], che Moro è un buon

[58]L'Archivio Flamigni conserva buona parte dell'archivio personale di Moro di via Savoia. Qui è possibile ritrovare un ventaglio eterogeneo di fonti che, raggruppandole per macroaree, riguardano: attività di studio, impegno in Costituente, corrispondenza personale, attività politica, materiale audio-visivo. Presso l'Archivio Centrale dello Stato invece è depositato materiale relativo: all'attività politica e di governo di Moro, alla sua corrispondenza personale, alla documentazione sequestrata dalla Guardia di Finanza in via Savoia (documentazione coperta dal segreto di Stato e successivamente declassificata). Si tratta di un materiale in parte della stessa natura di quello contenuto presso l'Archivio Flamini soprattutto per quanto riguarda l'attività politica. Questo ci permette di dire che le carte di Moro seguono una rendicontazione archivistica abbastanza disordinata in cui è difficile non confondersi. Il fatto che tutte le sue carte si dividano tra due luoghi di conservazione ci impone una attenzione particolare: vuol dire fare i conti con una rendicontazione archivistica articolata, complessa; significa crearsi un ordine cronologico proprio che scandisca i ritmi della vita politica di Moro e che aiuti ad evitare sovrapposizioni di fonti o confusioni tra quelle che sembrano simili; ci impone, in buona sostanza, fare ciò che è necessario dinanzi alla costatazione per cui un materiale che avrebbe potuto essere raggruppato secondo un unico ordine, in realtà è frammentato. Nient'altro che questo. Resta una precisazione necessaria da fare: la corrispondenza di Moro, sia quella presente presso l'Archivio Flamigni, sia quella presente presso l'Archivio Centrale, è solo quella in entrata, cioè lettere e biglietti che vengono inviati a Moro. Solo raramente, insieme alla lettera in entrata vi è anche una copia della riposta che Moro invia al suo interlocutore (così è accaduto ad esempio con Giovanni Baget Bozzo: ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo – *Aldo Moro*, serie 9 – *Atti personali*, sottoserie 2 – *B*, Busta 177, n. 4 – *"Baget Bozzo Giovanni" (15 novembre 1967 - 30 agosto 1973)*). Questa situazione può sembrare banale ma non lo è perché ha un lato positivo ed uno negativo. Ha un pregio perché ci consente di accertare le conoscenze di Moro, i rapporti che egli aveva con gli ambienti intellettuali e politici. Non solo. Ma di verificare anche con chi il rapporto fosse più stretto e confidenziale e con chi invece fosse più formale e distaccato. Ha un grave difetto invece perché non ci permette di sapere cosa Moro abbia risposto e quale fosse la sua linea di pensiero in quel momento. Ciò nonostante si tratta di un materiale prezioso che, anche se non nel merito, ci riesce a dare alcune indicazioni generali che servono ad indirizzare la nostra ricerca.

[59] La conoscenza diretta delle tesi maritainiane ci perviene attraverso l'esperienza di Moro all'interno della Fuci. Nel 1937 ad esempio, don Luigi Pelloux pubblica su Studium, rivista molto letta nell'ambiente della Fuci, un articolo sul tema della personalità, richiamandosi direttamente ad umanesimo integrale di Maritain. Inoltre nei convegni di zona della Fuci del 1937, tenuti a Reggio Calabria (dove Moro era presente), a Modena, a Pisa e a Varrazze, le relazioni direttamente

conoscitore di Maritain. Per questo potrebbe esserci obiettato che l'assenza di appunti sulle opere di Capograssi non ne esclude automaticamente la conoscenza da parte di Moro. Si tratterebbe di una obiezione fondata che in parte però è possibile superare. Se vi fosse stato uno studio approfondito di Capograssi, tra le carte di Moro avremmo sicuramente trovato indicazioni che tangenzialmente qualcosa avrebbero dimostrato. Cosa che invece non è successa mentre invece è accaduta con Maritain. È vero sì che su Maritain non ricorrono appunti di studio, ma è altrettanto vero che l'Istituto internazionale Jacques Maritain di Roma nel 1978 si preoccupa di inviare a Moro, con garbata, gentile ma netta insistenza, un invito a partecipare alla tavola rotonda "L'influenza del pensiero personalista sull'ordine costituzionale"[60]. Così come è vero che nella corrispondenza privata di Moro ci sono lettere che testimoniano un collegamento diretto tra gli ambienti della Fuci e dell'Azione cattolica italiana con Maritain[61]. Per noi queste sono prove non di poco conto che dimostrano come Moro conosca bene Maritain: se non fosse stato così, ad esempio, un istituto prestigioso non avrebbe di certo invitato a relazionare un intellettuale che non ne avesse un'elevata dimestichezza. Su Capograssi manca anche una prova indiretta di questo tipo. In altri termini: sebbene il nostro metodo certamente non ci fornisca un quadro definitivo e completo, è in grado comunque di darci una visuale più dettagliata sulla sua preparazione scientifica; risultato che, per quanto parziale, sarebbe irraggiungibile se non ci ponessimo il problema di intraprendere la strada della ricerca d'archivio.

Ciò nonostante i problemi, pur con questo metodo, non sono terminati. Ci sono casi specifici che aprono questioni tutt'ora irrisolte. Una ad esempio riguarda Hegel. Nelle dispense del 41, Moro cita Hegel e richiama l'idea di Stato etico[62]. Abbiamo poi visto come ci sia, tramite la madre, un percorso che ricongiunge Moro ad Hegel. Al di là però di questo filo, non siamo riusciti a trovare appunti di studio diretti di Moro su Hegel. Questo ci apre alla grande domanda su quanto Moro conosca approfonditamente e direttamente Hegel. Ci chiediamo ad esempio quali suoi testi abbia studiato o se invece la sua conoscenza dell'idea di eticità dello Stato sia dimidiata dalla lettura, peraltro falsa, che

richiamavano temi maritainiani (sul punto v. R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., pp. 874-76). In secondo luogo il 22 maggio 1973, va in onda sul Primo Canale la trasmissione *Maritain, pellegrino dell'assoluto*, che voleva ricordare Jacques Maritain, punto di riferimento della "seconda generazione" democristiana, a poche settimane dalla sua scomparsa. In questa sede Moro, intervistato, ne evidenzia i caratteri che lo avevano reso così popolare in diversi ambienti cattolici, dall'Azione cattolica alla Democrazia cristiana. In questa l'interlocutore gli chiede quale sia stata l'influenza di Maritain e Moro risponde riprendendo alcuni punti salienti di *Umanesimo integrale*, che lui definisce umanesimo cristiano, come ad esempio "la critica penetrante e pacata al capitalismo" o il fatto che "non è di fare del mondo il regno di Dio, ma di esso, secondo l'ideale storico delle diverse età, un luogo di vita pienamente umana, le cui strutture sociali abbiano come misura la giustizia e la dignità della persona" (A. MORO, *Su Jacques Maritain*, in ID., *Scritti e discorsi. 1969-1973*, vol. V, a cura di G. Rossini, Cinque Lune, Roma 1988, pp. 3053-3054).

[60] ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, Sezione 1 – *Politica*, Serie 2 – *Democrazia Cristiana*, Sottoserie 2 – Presidenza del Consiglio Nazionale Dc, n. 80 - *"On. Presidente" (1977/03/06 - 1978/03/13)*.

[61] Archivio Flamigni, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 1 – *Fuci-Azione Cattolica*, sottoserie 2 – *Corrispondenza personale*, serie 2 – *Democrazia cristiana*.

[62] A. Moro, *Lezioni di filosofia del diritto (anno accademico 1940-1941)*, cit., p. 98.

circolava in Italia in autori principali (come Giorgio La Pira[63]) del movimento cattolico italiano dei primi del novecento[64]. Lo stesso interrogativo si ripropone con riferimento a Hobbes ed ai principali autori del contrattualismo moderno. Moro fa riferimento apertamente a Hobbes sempre nelle dispense del 1940-41, ritenendolo una sorta di precursore del positivismo ideologico[65]. A ciò si aggiunga che Moro sembri avere una certa familiarità con i concetti di matrice hobbesiana. Non solo egli richiama espressioni come contratto sociale e stato di natura in maniera consapevole, ma riconosce anche un che di vero in essi[66]. Questo ci fa ipotizzare una conoscenza sì non superficiale dei concetti moderni ma, secondo noi, siamo sempre di fronte ad un filo molto sottile. Un filo che non ci permette di sconfinare nella tentazione secondo cui Moro sia un buon conoscitore di Hobbes o di altri contrattualisti. A ciò non possiamo cedere, pena lo stesso errore che più frequentemente si è ripetuto in dottrina e che vogliamo assolutamente evitare. Non sappiamo se Moro conosca la "tradizione moderna" attraverso il filtro di altri oppure no, così come è incerto su quali autori si sia maggiormente concentrato. Costatiamo che maneggia tale apparato concettuale e questo certamente è utile. Ma da ciò desumere altro è per noi un passo troppo lungo che riteniamo di non poter fare.

Ecco, problemi di questo tipo, nonostante le traiettorie metodologiche adottate risultano ancora inevasi. Tuttavia essi non ci impediscono di ampliare lo sguardo ed includere nei capitoli che seguono autori la cui conoscenza da parte di Moro è dubbia o è esclusa a priori, purché venga fatta una precisazione ineludibile. Tutto si gioca secondo noi negli intenti sottostanti a questo modo di procedere. Nel senso che se da un lato il richiamo ad altri autori è certamente utile per cogliere le sfumature e le peculiarità del pensiero moroteo, dall'altro lato è doveroso sottolineare che questo non avviene presupponendo che Moro necessariamente li conosca. Un conto è riprendere certi autori

[63] Cfr. G. LA PIRA, *Premesse della politica*, Industria tipografica fiorentina, Firenze 1945, p. 57.

[64] Queste domande si ripropongono identiche anche con riferimento a Tommaso D'Aquino. Abbiamo più sopra visto che sul pensiero moroteo pare esservi una influenza. Di fatti Moro nelle dispense del 1940-41 lo riprende apertamente sostenendo: "Tommaso è quegli che, forse eccedendo, ha colto con chiarezza gli elementi della distinzione. Mosso dall'esigenza politica, al tempo delle prime lotte di religione quando la coscienza umana cominciava a far sentire le sue esigenze di giusta libertà di fronte allo stato o alla chiesa egli stabilisce che gli uomini in una certa sfera, quella della coscienza che riflette il pensiero e la religione di ciascuno, sono e devono essere liberi. E ciò egli afferma giacché, per lui, la morale è regolamentazione di rapporti interni, mentre il diritto lo è dei rapporti esterni" (ivi, p. 167). Tuttavia anche in questo caso, essendo un richiamo fatto nel corpo del testo non corroborato da nessuna citazione bibliografica, non sappiamo se Moro conosca direttamente Tommaso o, pur conoscendolo, sia stato instradato verso una determinata interpretazione del pensiero tomista in base all'allora lettura dominante nel movimento cattolico italiano.

[65] A. Moro, *Lezioni di filosofia del diritto (anno accademico 1940-1941)*, cit., p. 2. Dice Moro. "Le teorie realistiche negano che esista in pratica un criterio assoluto di giustizia. Così Hobbes, per es., pensa alla forza dello stato che impone, secondo la sua volontà, il criterio del giusto e ingiusto all'osservanza degli uomini".

[66] Moro ammette, in fondo, il *riconoscimento* come quel dispositivo moderno che permette ai sudditi di riconoscersi appunto nei comandi del sovrano e di sentirli come propri. Dice infatti Moro: "Di vero in queste posizioni – cioè nelle posizioni riconducibili alla teoria del contratto sociale – c'è che ogni comando del potere sovrano non è qualcosa di arbitrario, di capriccioso, ma deriva dalla coincidenza perfetta tra società sovrana e società suddita; ogni uomo comanda ed obbedisce ad un tempo, senza subire limitazione alcuna della sua libertà"[66] (A. Moro, *Lezioni di filosofia del diritto (anno accademico 1940-1941)*, cit., p. 93) . Sulle implicazioni teoriche di questo punto di vista, ci focalizzeremo nei capitoli successivi. In questa sede il richiamo avviene al solo fine di dimostrare come Moro abbia una dimestichezza nell'utilizzare un certo strumentario concettuale, pur lontano dai propri presupposti di partenza.

convinti che essi forniscano a Moro lo strumentario concettuale, altro conto è richiamarli per mettere in luce affinità e divergenze. Più nello specifico riteniamo che vada bene che si ampli lo sguardo oltre Moro, come in dottrina è avvenuto. Anzi è anche utile che sia così. Purché però si dica apertamente, cosa che invece non è accaduta, che ciò lo si faccia al solo fine di collocare l'opera intellettuale di Moro e per capire l'originalità di un pensatore le cui doti intellettuali sono certe ma non altrettanto certe sono le fonti da cui esse promanino.

Per questa ragione preferiamo sottolineare subito che il risultato da noi raggiunto è incompleto. L'ossessione nella ricerca delle radici del pensiero moroteo, se non deve essere sottovalutata, deve pur sempre sapersi arrestare. Arrestarsi certamente in maniera non definitiva: continuare ad avere familiarità con le carte di Moro, pubbliche e private, potrebbe riservarci nuove sorprese su questo fronte. Per questo le informazioni accumulate sullo strumentario teorico di Moro rappresentano un bagaglio sempre suscettibile di essere integrato qualora nuovi elementi dovessero emergere. Ad oggi però, riteniamo di dover scegliere un esito parziale rispetto alla possibilità di paventare ipotesi infondate. Una certezza parziale ma reale è preferibile, a nostro giudizio, ad una incertezza totale. Se, come Moro dice, la verità – che per noi in questo caso è sinonimo di certezza – ci illumina e ci apre al coraggio[67], l'incertezza ci offuscherebbe e ci chiuderebbe nel timore perché il discorso che stiamo tentando di costruire sarebbe facilmente attaccabile.

[67] A. MORO, *Discorso tenuto all'assemblea dei gruppi parlamentari Dc il 28 febbraio 1978*, in ID., *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 379

Capitolo 2 – Distorsioni dell'umanità

2.1 Introduzione. Il concetto di umanità in Moro

Una delle questioni cruciali che bisogna risolvere quando ci si accinge a studiare un sistema di pensiero è fissarne il punto di partenza, la giusta chiave di acceso. Si tratta di una scelta ardua perché da essa dipende la chiarezza espositiva e la capacità di restituire al lettore un quadro lineare, cercando di fugare quanto più possibile il rischio di tagliare con l'accetta parti che potrebbero essere estremamente importanti. Nel caso di Aldo Moro riteniamo opportuno iniziare dal tema della persona. Questo non solo perché l'opera di Moro, sia teorica che politica, è stata definita genericamente come un vero e proprio umanesimo[68], un pensiero intorno all'uomo e sull'uomo, ma soprattutto per due ragioni più specifiche. Innanzitutto perché l'attenzione alla persona, nella sua materialità e concretezza, guardata, per dirla con un'espressione di Rodotà[69], nei suoi bisogni, sembra una vera e propria costante nella vita di Moro. Perché con Moro assistiamo ad un processo di "deformalizzazione", sempre parafrasando Rodotà: uno sguardo che si indirizza verso il vissuto concreto delle persone e ragiona intorno non solo e non tanto sul riconoscimento formale dei diritti quanto piuttosto su una persona situata, incarnata, colta nel proprio essere spaziale[70]. In secondo luogo perché la persona come perno intorno al quale ruota l'ordine sociale sembra essere quella tensione ideale che lega buona parte dei suoi scritti e interventi pubblici[71].

Tutto questo lo notiamo *alla fine*: la tragica conclusione dell'esperienza umana e politica di Moro è segnata da un'attenzione costante alla persona. Dalle lettere dalla prigione del popolo è evidente infatti che vi sia in Moro un'ansia nella considerazione di ogni singola vita, delle specificità di ogni individualità. A riportarci a questa conclusione non è tanto il contenuto immediato delle lettere, cioè il fatto che Moro si preoccupi di scrivere, uno per uno, a quanti nel bene e nel male sono entrati a far

[68] L'umanesimo di Moro è stato definito con varie formule. Si è parlato di *umanesimo popolare*: v. D. CAMPANELLA, *Aldo Moro. Politica, filosofia, pensiero*, cit., pp. 7 ss.; di *umanesimo cristiano*: v. V. RAPONE, *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, Editoriale scientifica, Napoli 2019, p. 183; di *umanesimo storico*: v. M. DAU (a cura di), *Aldo Moro. Governare per l'uomo*, Castelvecchi, Roma 2016, p. 7. In tutti e tre i casi si tratta di formule certamente corrette ma a nostro giudizio troppo generiche, soggette a semplificazioni banalizzanti che non riescono a restituire appieno la ricchezza di contenuti e di sottigliezze teoriche con cui Moro affronta il tema della persona. Solo, probabilmente, la formula *umanesimo storico* ha un più elevato grado di precisione perché riesce a cogliere un punto specifico di Moro: la "contaminazione" del pensiero con la storia, il fatto che il suo umanesimo teorico non rifugge dallo scontro con la realtà sociale e con la contingenza politica.

[69] Sul rapporto tra astrattezza del soggetto e concretezza della persona cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012.

[70] Cfr. ivi, p. 37.

[71] Sulla persona umana e sul valore della vita come costanti del pensiero politico di Moro e non come meri escamotage di cui Moro si serve solo durante il rapimento cfr. A. C. MORO, *Storia di un delitto annunciato. Le ombre del caso Moro*, Editori Riuniti, Roma 2018, pp. 308 ss.

parte della sua vita. A riportarci a questo assunto è soprattutto il contenuto mediato di esse. Come ci ricorda Miguel Gotor, queste lettere rappresentano una duplice occasione. In primo luogo sono lo stimolo per una "riflessione più ampia sulla nostra democrazia, sul valore della cittadinanza"[72]. In secondo luogo perché in esse riecheggia il Moro dei primi scritti giovanili, "sensibile al valore della vita come stella polare del sistema"[73] e al soggetto incarnato[74]. Ancora *verso la fine* possiamo ricordare sia il corso di istituzioni diritto e procedura penale del 1975-76 in cui Moro dedica alcune lezioni al valore del soggetto e al bene della vita come baricentro del sistema penale[75] sia un articolo del 1977, pubblicato su *Il giorno*, dedicato alla legittima difesa e al valore della vita[76]. Lo notiamo poi *nel mezzo*, cioè durante gli anni più intensi del suo impegno politico. Ci riferiamo ad alcuni discorsi che hanno segnato profondamente non solo la sua carriera politica ma anche la vita dell'intera Democrazia Cristiana. Nel discorso all'XI congresso nazionale Dc del 1969, passato alla storia come quel discorso in cui Moro parla di un superamento della logica dei blocchi, egli ritiene che il partito dovrebbe con la realtà sociale in modo da tornare ad essere rappresentativo[77]. Per Moro questa esigenza si pone per adeguare "leggi e ordinamenti allo spirito libertario della Costituzione repubblicana; dalla difesa, sempre più vigorosa, dell'uomo con tutte le sue caratteristiche ed esigenze fino all'instaurazione degli istituti i quali difendono e rendono effettivo il potere di tutti i cittadini"[78]. Ancora più importane in questo senso è l'intervento di Moro di un decennio precedente. Ci riferiamo al discorso di Milano del 3 ottobre 1959: qui per Moro costruire lo Stato democratico significa costruire "lo Stato del valore umano", uno Stato che è "aperto sul mondo nella misura in cui esso è fatto dall'uomo e per l'uomo"[79]. Uno Stato, ancora, che è democratico nella misura in cui consente la circolazione delle idee, il riconoscimento dell'altro e la valorizzazione dell'uomo[80]. Uno Stato in sostanza che si ritrova nell'uomo e "l'uomo nello Stato"[81].

Lo notiamo però soprattutto *all'inizio*, quando Moro è un giovane studioso già impegnato nella vita associativa universitaria e politica. Sono diversi i luoghi in cui Moro esprime la sua attenzione verso

[72] A. MORO, *Lettere dalla prigionia*, a cura di M. Gotor, Einaudi, Torino 2018, p. XXIV
[73] Ivi, p. 309.
[74] *Ibidem.*
[75] Cfr. A. MORO, *Lezioni di Istituzioni di diritto e procedura penale…*, cit., in particolare pp. 185-199.
[76] A. MORO, *Legittima difesa e valore della vita*, in "il Giorno", 17 febbraio 1977, ora in A. MORO, *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sezione 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 4 – *Il ritorno al centro-sinistra e la "solidarietà nazionale" (giugno 1973 – maggio 1978)*, cit. Si tratta di un articolo in cui, benché il tema della persona venga analizzato in relazione alla regolamentazione giuridica della legittima difesa, Moro ci fornisce alcune indicazioni cruciali, date la delicatezza e le naturali implicazioni di politica del diritto che questo tema solleva, sul valore della persona per una comunità sociale democratica retta dal diritto. Riteniamo di dover riportare interamente le parole di Moro per la lucidità e la chiarezza con cui esprime il suo punto di vista. Dice Moro: "La democrazia infatti è accettata, e costituisce il tessuto connettivo del paese, proprio come espressione del valore della persona, della partecipazione e della solidarietà".
[77] A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 192.
[78] Ivi, pp. 202-203.
[79] Ivi, p. 17.
[80] *Ibidem.*
[81] Ivi, p. 18.

la persona. Innanzitutto nel 1937 Moro tiene un discorso ai Littoriali di Napoli dove l'attenzione alla persona è presa in considerazione per commentare la nuova costituzione d'Irlanda. Risalgono poi al 1940-41 le prime dispense di filosofia del diritto di cui la prima parte è dedicata al rapporto uomo-valore; vita interiore-vita esteriore. Ancora: nelle raccolte dei corsi, sempre di filosofia del diritto, degli anni 42-47 Moro antepone prima dello studio del Diritto e dello Stato due paragrafi (Il problema della vita e la società) in cui sviscera i suoi presupposti antropologici per la costruzione dell'ordine politico. Poi c'è il Moro costituente: sia nella Commissione per la Costituzione sia dinanzi all'Assemblea Costituente, egli torna spesso sul tema della persona. A titolo esemplificativo possiamo ricordare il famoso discorso del 13 marzo '47 sui tre pilastri in cui si concentra sulla essenzialità dell'uomo come baricentro per la costruzione dell'ordine sociale democratico. C'è ancora il Moro tecnico del diritto penale: le quattro monografie scientifiche dedicate al tema della capacità, della soggettivazione della norma, dell'antigiuridicità e dell'unità di reati, ruotano tutte intorno al soggetto, non solo come soggetto di diritto astratto ma come persona concreta. Infine sono anche i documenti privati (appunti personali, brogliacci di discorsi, promemoria delle lezioni) che immediatamente ci fanno capire quanto per Moro sia importante il tema della persona. C'è uno scritto in particolare, uno dei pochi battuti a macchina, in cui Moro, parlando della posizione dei cattolici nella fase *post-bellum*, lapidariamente ci ricorda della "preoccupazione di tener ferma l'idea liberale nell'insistente richiamo alla dignità della persona umana, considerata veramente come il centro del sistema"[82].

[82] ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 3 – *Scritti*, n. 2 – *Azione cattolica e Dc (1945/45 circa)*. Si tratta presumibilmente del brogliaccio di un intervento di Moro a Radio-Bari risalente alla metà degli anni 40 circa, nell'immediatezza della fine della guerra. Lo scritto non ha data ma riteniamo che tale debba essere la sua collocazione temporale per diverse ragioni. Innanzitutto il testo si apre con il riferimento ad un "drammatico momento della vita italiana". Questo ci fa pensare che o si tratti del periodo della guerra o di quello immediatamente successivo. Non crediamo che si possa andare troppo oltre nel tempo perché gli scritti di Moro coevi all'Assemblea Costituente, più che da prospettive realistiche che lasciano un fondo di tristezza, sono mossi da un forte senso di euforia, di entusiasmo, di slancio in avanti e da un'autentica volontà di riscatto che da quel momento in poi si apriva per il popolo italiano. Riteniamo però che non si debba neanche andare troppo indietro nel tempo perché nel corpo del testo si fa riferimento ai radiomessaggi natalizi di Papa Pio XII del 1941 e del 1942. Quindi si tratta di uno scritto di sicuro successivo al 1942. Non Solo. A farci restringere ancora di più il campo temporale e a portarci alla conclusione per cui si tratta di un testo scritto appena dopo la fine del conflitto è il riferimento al ruolo della Dc svolto dapprima clandestinamente "nel periodo essenzialmente polemico degli anni della guerra, soprattutto nell'ultimo" (p. 1 dello scritto). Sulla base di queste indicazioni preferiamo collocare lo scritto intorno al 1945, subito dopo la fine dell'occupazione nazi-fascista, con un Moro, avendo davanti un paese distrutto, totalmente aderente alla realtà e non ancora entusiasta dell'opera di ricostruzione istituzionale, spirituale e materiale del Paese. Il documento poi non ha titolo: si tratta di una raccolta di pagine che reca solo la numerazione seriale dei fogli e questo rende difficile un suo inquadramento tra le carte di Moro. In base ad un'indicazione trovata su un foglio posto all'inizio della busta dove il documento è raccolto (che ha funzione schematico-ricostruttiva dei contenuti che ivi si trovano), sappiamo che si tratta di fogli ritrovati in un raccoglitore da Moro stesso contrassegnato con "Politica" e poi inserito, non da Moro, tra gli scritti personali, nella busta relativa agli interventi di Moro su radio Bari. Le ragioni di questa collocazione non ci sono del tutto chiare e questa parte della rendicontazione archivistica ci sembra farraginosa: la busta generale in cui questo scritto è inserito porta l'indicazione temporale "1939 ca", quando invece è per ragioni evidenti che non si tratta di quel periodo. Così come non si capisce bene perché sulla busta che raccoglie gli interventi di Moro vi è l'indicazione "1939 ca", mentre all'interno vi sono tutti interventi che vanno dal 42 al 45. Questo ci fa dubitare anche della natura: non siamo certi cioè che si tratti di un brogliaccio per un intervento di Moro su radio-Bari. Ad oggi, tuttavia, possiamo rimetterci solo all'attuale collocazione del testo nell'archivio di Moro e prendere per buona l'ipotesi che si tratti del testo di un discorso alla radio.

La persona è quindi una vera e propria costante nella vita di Moro. In tutto questo materiale noi vogliamo soffermarci non solo ma soprattutto su quello degli anni giovanili. L'attenzione che il giovane Moro dedica al tema della persona colpisce anche Noberto Bobbio, il quale nel 1980 dedica alla formazione giovanile di Moro un breve articolo[83]. A Bobbio sorprende il fatto che un tema tanto caro sia alla tradizione razionalistica quanto alla concezione cristiana della vita fosse trattato da Moro nelle lezioni di filosofia del diritto[84]. Grazie a questa osservazione gli disvela come in quel frangente storico vi fosse, pur nella diversità rispetto ai propri punti di partenza, un convergente atteggiamento etico-politico: quello di porre al centro il principio di dignità della persona[85]. Bobbio riconosce cioè che, pur nelle differenze di formazione e di ispirazione, il progetto politico e l'esigenza teorica fondamentale fosse la stessa: il superamento da un lato dell'individualismo liberale classico che non aveva retto l'urto della società di massa, dall'altro del collettivismo e dello statalismo "che avevano finito per impadronirsi dell'individuo singolo e di ridurlo a ingranaggio di una grande macchina"[86]. Questa comune spinta personalista traeva origine "dalla identica condizione di vita in un universo di crisi di civiltà" e dalla comune convinzione che dalla tragedia dello Stato totalitario e dalla guerra totale non se ne sarebbero usciti se non con un "profondo rinnovamento etico"[87].

Questo dato, che colpiva Bobbio nel 1980, impressiona noi ancora oggi, per due ordini di motivi. Innanzitutto perché, d'accordo con Bobbio, si ha la sensazione che chiunque voglia studiare Moro non possa prescindere dal considerare questo tema. In secondo luogo perché nelle lezioni (e poi anche in buona parte dei suoi scritti) Moro al sostantivo *persona* affianca spesso l'attributo *umana*. La persona in Moro o è umana o non è. Bobbio stesso lo nota; nel suo articolo si dice che in Moro vi è attenzione alla *persona umana*. A Bobbio non sfugge cioè che in Moro vi sia attenzione alla persona umana nella sua singolarità e nella sua irriducibilità all'ente collettivo, però poi Bobbio si ferma, non

---

Tra l'altro c'è da dire che è un intervento non firmato da Moro, magari perché personale e non destinato ad avere una circolazione pubblica in forma scritta. Tuttavia la paternità dello scritto a Moro per noi è certa: è moroteo il parafrasare; sono morotei i contenuti trattati. Leggendolo si ha la percezione netta dello stile comunicativo e delle forme evocative utilizzate da Moro. Tra l'altro, tutte queste incertezze non costituiscono un impedimento in grado di inficiare l'importanza del suo contenuto: l'impossibilità di una data certa, il fatto che non si sa bene il documento a cosa servisse e, infine, l'assenza di firma, non ci impediscono di prendere in riferimento quel testo. La sua importanza è per noi non secondaria, non soltanto per quanto riguarda il tema della persona ma anche, come vedremo nel capitolo successivo, relativamente al tema della Laicità.

[83] L'articolo nasce dalla partecipazione di Bobbio al convegno internazionale di studi dal titolo "Il pensiero e l'opera di Aldo Moro", promosso dalla fondazione Aldo Moro e dall'Università di Bari il 16-17 giugno 1979. Il testo dell'intervento viene prima pubblicato sotto forma di articolo (N. BOBBIO, *Diritto e Stato nell'opera giovanile di Aldo Moro*, in "Il politico", vol. 45, n. 1, 1980, pp. 7-26) e poi inserito, con un titolo parzialmente diverso, in un volume collettaneo promosso dalla facoltà di scienze politiche dell'Università di Pavia (N. BOBBIO, *Diritto e Stato negli scritti giovanili*, in AA.VV., *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, cit., pp. 1-22). Nel prosieguo faremo riferimento alla prima edizione della relazione di Bobbio.

[84] Ivi, p. 9.

[85] *Ibidem.*

[86] Ivi, p. 10. Per un approfondimento sulla base teorica che in Bobbio sorregge questa terza via tra individualismo e collettivismo si veda: N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, FrancoAngeli, Milano 1988.

[87] N. BOBBIO, *Diritto e Stato nell'opera giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 10.

va oltre: dopo il richiamo al principio di dignità della persona, come esigenza comunemente avvertita in quel frangente storico, l'analisi di Bobbio si sposta, divenendo più strettamente giuridica, sui riflessi che questo principio determina sui rapporti tra diritto naturale e diritto positivo[88]. Noi invece crediamo che questa espressione vada scavata ulteriormente, tirandone fuori un significato autentico che ancora oggi non è stato sviscerato completamente. La nostra tesi è che l'attributo *umana* sia la punta di un iceberg, rivelativa di un nodo teorico che tiene insieme tutta la riflessione morotea e che, solo sciogliendo, possiamo giungere attrezzati allo studio della concezione di Moro sul Diritto e sullo Stato. Certo, c'è su questo tema una letteratura critica molto vasta che possiamo raggruppare in due principali. Da un lato c'è chi mette in collegamento l'umanesimo di Moro soprattutto con la corrente del personalismo cattolico[89]. A nostro modo di vedere, si tratta di analisi corrette ma superficiali. Il nesso Moro-Maritain è ovviamente forte: chi studia Moro non può prescindere da questo autore[90]. Tuttavia, questo collegamento, utilizzato per fare di Moro un pensatore della "terza via", se non contestualizzato scavando direttamente nelle grandi tradizioni di pensiero, rischia di sfociare in un appiattimento banalizzante e non in grado di cogliere le sfumature del pensiero di Moro. In altri termini, ricondurre il tema della persona al personalismo cattolico fa sviare lo studio dal significato proprio che possa assumere, in chiave originale, nel pensiero di Moro. Dall'altro lato c'è chi ha messo in risalto che è la persona in concreto il filo rosso degli scritti di Moro, sottolineandone come essa sia il vero protagonista del diritto e delle istituzioni[91]. Anche in questo caso si parla genericamente di persona senza problematizzare il concetto; senza chiedersi fino in fondo che cosa per Moro significhi persona e senza domandarsi perché egli tende ad affiancare a questo termine quello di *umana*. Si tratta sempre di studi superficiali perché pare che la definizione di persona sia un dato certo, un assunto chiaro da cui partire per poter parlare della filosofia del diritto di Moro. A nostro modo di vedere non è così: non si tratta di un pilastro dal contenuto evidente o quantomeno non si tratta di un aspetto a-problematico.

È per questo che ci chiediamo: che significato assume nel sistema di Moro l'espressione *persona umana*? Perché Moro avverte l'esigenza di affiancare al lemma *persona* anche quello di *umana*? Soprattutto: di *quale umanità* possiamo parlare in Moro?

---

[88] Ivi, pp 11 ss.

[89] In questo senso si veda: D. CAMPANELLA, *Aldo Moro. Politica, filosofia, pensiero*, cit., pp. 47 ss.; V. RAPONE, *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, cit., in particolare pp. 17-30 e pp. 183 ss.; L. BRANCACCIO, *Aldo Moro. Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, Ecra, Roma 2022, pp. 99 ss.; A. SCHILLACI, *Persona ed esperienza giuridica nel pensiero di Aldo Moro*, cit., p. 4.

[90] Moro conosce direttamente Maritain come dimostra in un'intervista del 1973 (A. MORO, *Su Jaques Maritain*, in ID., *Scritti e discorsi. 1969-1973*, cit., pp. 3053-54).

[91] L. R. PERFETTI, *Sul valore normativo della persona. Appunti su Aldo Moro giurista nel quarantennale dell'omicidio*, in "P.A. Persona e amministrazione. Ricerche Giuridiche sull'Amministrazione e l'Economia", n. 1, 2018, pp. 225-237.

2.2 Una digressione necessaria. Ambivalenze dell'umanità

Crediamo, in particolare, nella utilità di questi interrogativi proprio in virtù della difficoltà di definire il concetto di umanità. *Umano* e *Umanità* sono infatti tra i termini più dibattuti e controversi dell'età contemporanea[92], specialmente se si guarda allo scenario internazionale. Soprattutto a partire dalla fine del secondo conflitto mondiale e con l'inizio dell'*humanitarian turn*[93] possiamo notare come questo tema sia al centro del dibattito intellettuale in occidente. In un occidente che, soprattutto nell'ultimo ventennio, in buona fede o cinicamente, ha creduto nella neutralità del termine umanità. In realtà uno sguardo attento ci dice il contrario: abbiamo potuto verificare che il ricorso al "tema umanitario" non è poi così a-politico, dal contenuto universalmente predeterminabile[94]. Parlare di umanità infatti implica far fronte ad una serie di interrogativi profondi che riguardano l'essenza politica di plurimi e diversi raggruppamenti umani. Comporta prendere in considerazione differenze tra culture e come queste differenze si riverberino sul rapporto tra "etica, forza e diritto"[95]. Umanità è dunque una nozione ambigua, continuamente soggetto a torsioni di parte, "fino a diventare un criterio discriminatorio e anti-universale"[96]. A sottolinearne bene, oltre i luoghi comuni, le aporie interne e distorsioni applicative è Danilo Zolo. Già a partire dal testo *I signori della pace*, Zolo intrattiene sul punto una riflessione critica con Jürgen Habermas. All'ottimismo di quest'ultimo verso forme di garanzie dei diritti umani cosmopolitiche, Zolo oppone una visione realistica di matrice schmittiana per cui questi "processi di modernizzazione impongono una generale occidentalizzazione del mondo e una sterilizzazione delle culture indigene, perché esportano e rendono dominanti la

[92] Che *persona umana* sia di per sé un'espressione complicata da punto definitorio ne abbiamo conferma, più di recente, anche grazie alla Butler (J. BUTLER, trad. it. di F. Zappino, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017). Per l'autrice i termini "vita" e "umano" non sono sinonimi ma, anzi, possono essere anche ossimorici o quantomeno entrare in contraddizione. Perché *umana* delimita una sfera di *vita* che altrimenti non sarebbe per forza umana. Questo non solo nel semplice senso per cui ci sono forme dell'esistere non circoscritte all'essere umano (vi è invece una rete biologica vivente in cui l'uomo è inserito) (p. 71). Ma soprattutto perché, dal punto di vista etico, *umano* indica "un modo di trovare, e anche di creare, un insieme di legami e di alleanze che possono connettere l'interdipendenza al principio dell'uguale valore, in un senso che contrasti le forme di potere che distribuiscono in modo differenziale la riconoscibilità, o che perturbino il suo scontato funzionamento. Se siamo disposti a concettualizzare una vita come degna di uguale valore rispetto ad un'altra, ed entrambe queste vite come tra loro interdipendenti, ne conseguono inevitabilmente alcune considerazioni etiche" (p. 72). Da queste parole emerge l'importante conseguenza per cui l'utilizzo dell'aggettivo *umano/a* getta un ponte sul terreno dell'etico e del morale che, per quanto scivoloso e complicato, non possiamo, proprio perché tale, non prendere in considerazione: se non scegliessimo questa strada, daremmo per scontato un aspetto che invece è irrimediabilmente controverso. Le parole della Butler aprono una finestra, ancora, sulla possibilità che ci sia una umanità che ecceda l'individualità di ciascuno (l'interconnessione del sé con altri sé è di per sé rivelativa di un andare al di là della propria umanità (p.72)). Questo apre ad un discorso su una umanità che non sia altro che il nome diverso di un ethos oggettivabile la cui sostanza (valoriale? E se valoriale di quale tipo: cristiano?) è, per il solo fatto che l'esistenza umana si dà, esplicantesi nella storia.

[93] Per una ricostruzione della svolta umanitaria e dei paradigmi teorici utilizzati per inquadrare la "responsability to protect" si veda L. SCUCCIMARRA, *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani dell'epoca globale*, il Mulino, Bologna 2016. Per un'antologia ricostruttiva del concetto di guerra si veda: C. GALLI, *Guerra*, Laterza, Roma-Bari 2004.

[94] G. PRETEROSSI, *L'occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 111.

[95] *Ibidem.*

[96] Ivi, p. 112.

scienza, la tecnologia, l'industria la burocrazia e i mezzi di comunicazione occidentali"[97]. Questi per Zolo non sono forme di modernizzazione culturale, quanto piuttosto un "etnocidio e che in ogni caso non producono ordine e integrazione comunitaria, ma contaminazione, resistenza e disordine"[98]. È però nel testo *Chi dice umanità* che Zolo torna più ampiamente sul tema, soprattutto alla luce di quello che è accaduto nel cuore dell'Europa all'indomani della caduta di muro di Berlino. Anche qui, come già chiarito in *I signori della pace* Zolo, ribadisce che *umanità* e *umanitarismo* si prestano alla pretesa di occidentalizzare il mondo. Per le potenze occidentali l'appello all'umanità è servito a due cose in particolare: come appiglio per la giustificazione in senso moralistico della guerra e, di conseguenza, per l'acquisizione del consenso a favore della *propria* guerra, a prescindere dai reali obiettivi strategici[99]. Producendo in questo modo una sfasatura tra gli effettivi interessi strategici in gioco e la giustificazione retorico-umanitaristica propagandata sul piano pubblico[100]. Sul punto per Zolo non è indifferente neanche la posizione filosofica che si assume: chi si ispira alla dottrina del *iustum bellum* o segue quell'etica militare anglosassone è più incline ad accogliere l'appello all'umanità come risolutivo di problemi internazionali[101]. Si tratta di una posizione non ingenua perché questo coro di *voci conformi* consente di traviare l'opinione pubblica contrapponendo un'etica universale (da difendere) al "particolarismo deviante di un singolo stato o regime politico"[102] (da combattere). La prospettiva di Zolo è invece l'esatto opposto di questo: ispirata ad un profondo senso di realismo politico, Zolo ci mette davanti a due punti specifici, difficilmente confutabili: innanzitutto che dietro l'utilizzo mediatico-propagandistico della motivazione umanitaria vi sia una deriva moralistica (l'appello ad una *morale superiore*, *più umana* rispetto ad altre); in secondo luogo che la guerra abbia sempre degli obiettivi reali di parte.

Di tale impostazione è importante sottolineare come questi assunti in tanto sono possibili in quanto Zolo guarda il reale attraverso una lente schmittiana. È Schmitt infatti a fornire a Zolo categorie teoriche che gli permettono di criticare la svolta umanitaria e di far trapelare il suo anti-umanitarismo

[97] D. ZOLO, *I signori della pace*, Carocci, Roma 1998, p. 64. Per una lettura dell'occidentalizzazione del mondo dal punto di vista dello "sconfinamento spaziale" delle geometrie politiche moderne si veda: C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 111-172, in particolare p. 158; C. GALLI, *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 43-52. Per un approfondimento sul rapporto spazialità globale-guerra discriminatoria cfr. ivi pp. 52 ss.

[98] D. ZOLO, *I signori della pace*, cit., p. 64.

[99] Cfr. D. ZOLO, *Chi dice umanità*, Einaudi, Torino 2000, in particolare pp. 41-48. Lo stesso punto di vista lo ritroviamo in forma più stringata nella prefazione alla traduzione italiana de' *Il concetto discriminatorio di guerra* di Carl Schmitt. Anche qui Zolo usa Schmitt per mostrare le torsioni interne al concetto di guerra in virtù dell'appello all'umanità. Cfr. D. ZOLO, *La profezia della guerra globale*, prefazione a C. SCHMITT, *Il concetto discriminatorio di guerra*, trad. it. e a cura di S. Pietropaoli, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. V-XXXII.

[100] Ciò è accaduto se teniamo presente ad esempio il conflitto in Kosovo. In questo caso le motivazioni reali dell'amministrazione statunitense risiedevano nel considerare il Kosovo uno spazio geopolitico che era importante per interessi strategici fondamentali mentre retoricamente quell'azione militare veniva giustificata con il richiamo ai diritti umani quali nuova forma di solidarietà internazionale (Cfr. D. ZOLO, *Chi dice umanità*, pp. 45-46).

[101] Ivi, pp. 42-43.

[102] Ivi, p. 44.

rispettoso delle differenze[103]. Zolo riprende in particolare la massima di Proudhon che Schmitt ricorda in *Il concetto di politico* secondo cui "chi parla di umanità vuol trarvi in inganno"[104]. È proprio Schmitt che, a partire dalla fine degli anni '30, coglie in anticipo il senso di marcia della storia politica internazionale in occidente[105]. Per Schmitt il mondo non è un universo ma un pluriverso[106]; un mondo cioè plurale, differenziato e diversificato al suo interno. Un mondo che non è un tutto omogeneo. Si tratta di un'invettiva contro Kelsen, rispetto al quale già in *Dottrina della Costituzione* aveva chiaramente mostrato come il terreno dell'omogeneità fosse solo quello nazionale e quindi sarebbe stato impossibile trasporre la teoria della sovranità su una scala più ampia[107]. Infatti per Schmitt l'unità politica del mondo non potrà mai essere, a differenza del progetto dello Stato mondiale di Kelsen, universale, cioè comprendere tutta l'umanità[108]. Per Schmitt se i diversi popoli o gruppi umani fossero politicamente uniti in modo tale che da escludere a priori la possibilità anche solo teorica della guerra, si avrebbe una sola concezione del mondo, una sola cultura, una sola civiltà, una sola morale dominante. Questo determinerebbe il venir meno non solo dello Stato ma soprattutto del politico, cioè della sfida amico-nemico come contrapposizione estrema determinante per l'esistenza politica dei raggruppamenti umani[109]. Schmitt è consapevole che, pur essendo impossibile che

[103] Per una lettura, simile a quella di Zolo e con solide basi schmittiane, sulle trasformazioni dei paradigmi teorici che hanno segnato la storia del rapporto guerra-diritto si veda S. PIETROPAOLI, *Abolire o limitare la guerra? Una ricerca di filosofia del diritto internazionale*, Polistampa, Firenze 2008. Per una prospettiva sintetica sullo stesso tema ma con basi teoriche in parte diverse, si veda N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, IV ed., il Mulino, Bologna 1997, pp. 29-118, in particolare pp. 99-118.

[104] C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, in Id., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972, p. 139; D. ZOLO, *Chi dice umanità*, cit., p. 44.

[105] Per una ricostruzione sintetica ma dettagliata del pensiero schmittiano si veda S. PIETROPAOLI, *Schmitt*, Carocci, Roma 2012. Per una ricostruzione più ampia ed anche tematizzante si veda C. GALLI, *Genealogia della politica*, il Mulino, Bologna 1996.

[106] C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, cit., p. 138.

[107] C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, trad. it. di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984. Per Schmitt addirittura la rivoluzione francese, "nonostante le sue idee di umanità e di fratellanza universale di tutti i popoli" (p. 303), presupponeva la nazione come grandezza storica data. Anzi per Schmitt la nazione, proprio perché consente una omogeneità, diventa un elemento essenziale per la democrazia. Dice Schmitt: "la sostanza dell'uguaglianza, che è propria di tutte queste istituzioni, si trova qui nell'elemento nazionale. Il presupposto di questa specie di democrazia è l'omogeneità nazionale" (*ibidem*). Prosegue più avanti ribadendo: "Se la nazione è intesa come sostanza dell'uguaglianza democratica, da ciò derivano conseguenze pratiche di specie particolare. Uno Stato democratico, che nell'omogeneità nazionale dei suoi cittadini trova i presupposti della sua democrazia, corrisponde al c.d. principio di nazionalità, secondo cui una nazione forma uno Stato e uno Stato racchiude una nazione" (*ibidem*). Il punto più interessante del modo schmittiano di intendere il principio nazionale risiede nei requisiti materiali che esso ingloba. Dice Schmitt: "all'unità della nazione e alla coscienza di questa unità possono contribuire elementi diversi: lingua comune, comuni destini storici, tradizioni e ricordi, comuni obiettivi e speranze politiche. La lingua è un fattore assai importante, ma per sé solo non determinante. Decisivi sono la comunità della vita storica, la volontà consapevole di far parte di questa comunità, i grandi avvenimenti e gli obiettivi" (*ibidem*). Per questo superare gli universali determinati è difficilmente possibile o, meglio, diventa possibile nella misura in cui si riesce a fare tabula rasa, omologando appunto, tutti i prerequisiti materiali dei diversi raggruppamenti umani.

[108] C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, cit., p. 138.

[109] Alla fine del saggio *L'epoca delle neutralizzazioni e spoliticizzazioni* chiaramente Schmitt ci dice che una vita che abbia di fronte a sé solo la morte "non è più vita ma impotenza e abulia". Per Schmitt chi non vede nessun altro nemico se non la morte e la "semplice meccanica è più vicino alla morte che alla vita […]. Un raggruppamento che vede dalla sua parte solo spirito e vita e dall'altra solo morte e meccanica non significa altro che una rinuncia alla lotta e ha solo valore di un lamento romantico". C. SCHMITT, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in ID., *Le categorie del politico*, cit., pp. 182-183.

l'umanità abbia un nemico politico, nei fatti le guerre in nome dell'umanità vengano comunque portate avanti. Solo che non c'è contrapposizione tra i due momenti. Le guerre *per* l'umanità assumono un significato diverso: se uno Stato combatte il suo nemico politico in nome dell'umanità la sua non è comunque una guerra *per* l'umanità ma una guerra "per la quale un determinato Stato cerca di impadronirsi, contro il suo avversario, di un concetto universale per potersi identificare con esso"[110]. Con questo Schmitt ci dice che una guerra umanitaria resta comunque una guerra di parte, pur se condotta sulla base di un interesse o di un valore che si vuole universalizzare in modo tale che la identificazione con esso attribuisca *ipso facto* la legittimità della guerra. Cercare così di monopolizzare il concetto di umanità comporta la pretesa, da parte di chi si proclama il difensore dell'umanità, "che al nemico va tolta la qualità di uomo, che esso deve essere dichiarato hors-la-loi e hors-l'humanitè". È per questo motivo che per Schmitt l'umanità diventa uno strumento idoneo alle "espansioni imperialistiche ed è, nella forma etico-umanitaria, un veicolo specifico dell'imperialismo economico"[111]. Come sottolinea nel secondo corollario del 1938 al saggio sulle neutralizzazioni e spoliticizzazioni, tutto ciò è l'anticamera della guerra totale: una guerra che diventa totalizzante proprio perché ingloba settori che prima ne erano esclusi. Sostiene lapidariamente Schmitt: "anche settori extra-militari (l'economia, la propaganda, le energie psichiche e morali dei non combattenti) vengono coinvolti nella contrapposizione di ostilità"[112].

Questi assunti, così espressi in *Il concetto di Politico*, vengono poi chiaramente ripresi da Schmitt in *Il nomos della terra*[113]. Schmitt anche qui mette in guardia dai rischi della fine del diritto

[110] C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, cit., p. 139.
[111] *Ibidem.*
[112] Ivi, p. 201. Schmitt rileva così anche come venga ad incrinarsi la distinzione netta, che è poi un precipitato del Moderno, tra guerra e pace, sostituendosi ad essa una situazione intermedia (Zwischenlage): C. SCHMITT, *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*, in ID., *Le categorie del politico*, cit., pp. 198-199. Per un inquadramento del concetto di pace, anche in contrapposizione con quello di pacifismo, si veda N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, cit., pp. 119-146. I temi trattati in questo testo sono aggiornati e integrati in N. BOBBIO, *Il terzo assente*, a cura di P. Polito, Edizioni Sonda, Milano 1989.
[113] Sull'evoluzione del pensiero schmittiano da *Il concetto di politico* fino al *Nomos della terra*, che in questa sede per ragioni sistematiche non è possibile richiamare, si vedano i fondamentali passaggi intermedi: C. SCHMITT, *L'Ordinamento dei grandi Spazi nel diritto internazionale. Con divieto di intervento per potenze estranee. Un contributo sul concetto di impero nel diritto internazionale*, in ID., *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano 2015, pp. 100-198; C. SCHMITT, *Sovranità dello Stato e libertà dei mari*, in ID., *L'unità del mondo ed altri saggi*, Pellicani, Roma 1994, pp. 217-252; C. SCHMITT, *Terra e mare*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002; C. SCHMITT, *Acceleratori involontari. Ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale*, in ID., *Stato, Grande Spazio Nomos*, cit., pp. 199-213; C. Schmitt, *Mutamento di struttura del diritto internazionale*, in ID., *Stato, Grande Spazio, Nomos*, cit., pp. 215-255. Per verificare l'importanza di questi saggi nel pervenire alla teoria del nomos si veda C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit. pp. 876 ss.; per ricostruire invece sinteticamente ma compiutamente il filo rosso degli scritti internazionalistici di Schmitt, anche dopo la pubblicazione del *Nomos der Erde*, si veda C. GALLI, *Lo sguardo di Giano*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 129-172.
Resta da sottolineare un aspetto: che il tema dell'umanità, così approfonditamente trattato a partire da *Il concetto di politico*, viene lambito da Schmitt già in *Teologia politica* e in *Dottrina della Costituzione*. Nel primo (C. SCHMITT, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID, *Le categorie del politico*, cit.), nell'inquadrare la sua *sociologia dei concetti giuridici* Schmitt si sofferma sulle concezioni immanentistiche sostenendo che la filosofia dell'immanenza ha trovato "la sua architettura più completa nella filosofia di Hegel (p. 72). Questo lo porta ad affrontare un discorso sugli hegeliani di sinistra richiamando in modo particolare Marx ed Engels. Proprio a questo proposito noi troviamo delle indicazioni estremamente importanti. Per Schmitt, Marx e Engels "non hanno mai ignorato che questo

internazionale tradizionale di matrice europea. Con l'abbandono, da parte degli Stati Uniti, della teoria isolazionista, Schmitt si rende conto che la prospettiva universalistico-umanitaria rompe quel delicato equilibrio internazionale tra Stati che già Hegel aveva colto[114]. Rompe quell'asticella minima di convivenza internazionale in cui, sempre seguendo Hegel, sul piano del diritto statuale esterno vi è uno stato di natura tra Stati: vi è cioè una pluralità di universali-particolari che accettano la guerra come possibilità concreta[115]. Per Schmitt mentre prima lo *jus publicum europaeum* "cercava di ricomprendere i conflitti nel quadro di un sistema di equilibrio; ora invece essi venivano universalizzati in nome della unità del mondo"[116], in modo tale che si rendano possibili interventi in tutte le questioni importanti politicamente, socialmente ed economicamente della terra[117]. Questo avviene anche perché "l'apparato concettuale dei teorici e il vocabolario dei diplomatici erano rappresentazioni universalistiche globali come quelle di umanità, civiltà, progresso"[118]. Ciò nonostante queste rappresentazioni universalistiche non corrispondevano ad interessi altrettanto universali, anzi. Schmitt avverte che "proprio per questo l'immagine complessiva rimase sostanzialmente europea, poiché con il termine umanità si intendeva soprattutto l'umanità europea, con civiltà ovviamente solo la civiltà europea, e il progresso era l'evoluzione lineare di questa civiltà"[119].

ideale di umanità in procinto di divenire consapevole di se stessa doveva finire in una libertà di tipo anarchico" (p. 72). Ancora più importante, perché estremamente diretto, è il richiamo di Schmitt alla massima di Engels per cui "l'essenza dello Stato come della religione è la paura dell'umanità di fronte a se stessa" (pp. 72-73). Ora, a parte l'analogia strutturale, estremamene importante, tra Stato e religione (la loro essenza è, in sostanza, in uno slancio verticale dall'immanenza il cui fine è la necessità di non lasciare l'umanità a se stessa), ciò che ci interessa maggiormente è l'esigenza che l'umanità si "scinda" al suo interno, si "raggruppi" in universali determinati. L'esistenza dello Stato è un altro naturale corollario dell'essenza del politico, cioè della contrapposizione amico-nemico che in contropelo si mostra ancora una volta quella sfida determinante per l'esistenza politica. Questi assunti vengono riconfermati in *Dottrina della Costituzione* (C. Schmitt, *Dottrina della Costituzione*, cit.), in cui Schmitt *en passant* inserisce determinati assunti che si riveleranno cruciali nella produzione teorica successiva. Innanzitutto nel par 16 del cap. II (Stato borghese di diritto e forma politica) Schmitt sostiene che l'umanità non sia un concetto produttivo politicamente. Essa non è in grado di fondare e mantenere un'unità politica. Dice Schmitt: "L'eguaglianza di tutto ciò «che porta un valore umano» non è in grado di fondare né uno Stato né una forma politica né una forma di governo" (p. 297) e prosegue ancora: "dal fatto che tutti gli uomini sono uomini non si può desumere alcunché di specifico né dal punto di vista religioso né da quello morale né da quello politico né da quello economico" (p. 297). In secondo luogo, poco più avanti, a proposito della definizione di democrazia (par. 17, Cap III relativo ai concetti fondamentali della dottrina della democrazia) Schmitt tocca un nodo cruciale delle teorie politiche contemporanee: l'incompatibilità in democrazia tra umanità e popolo. Dice Schmitt: "L'eguaglianza democratica è essenzialmente omogeneità, e precisamente omogeneità del popolo. Il concetto centrale della democrazia è il popolo e non l'umanità. Se la democrazia deve essere innanzitutto una forma politica, esiste solo una democrazia del popolo e non dell'umanità. […]. Il concetto democratico di popolo continua sempre ad esistere e contiene una contraddizione tanto al concetto di umanità quanto al concetto di classe" (p. 307).

[114] Cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, trad. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991, pp. 287 ss.

[115] Per inquadrare il nesso Hegel-Schmitt in relazione alla guerra e allo *jus publicum europeaum* si veda: J.F. KERVÉGAN, *Hegel Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Presses Universitaries de France, Paris 1992, pp. 161-180.

[116] C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, cit., p. 407.

[117] Ivi, p. 408.

[118] Ivi, p. 288.

[119] *Ibidem.*

È evidente da ciò come Schmitt si accorga, primo tra tutti, delle ambiguità e delle ambivalenze del tema umanitario. Ne sottolinea anche in questo caso l'uso propagandistico ed il fatto che, se apparentemente viene presentato dall'intellighenzia come concetto universale, in realtà cela visioni di parte; cela in sostanza la propria concezione del mondo.

Sono questi alcuni dei punti essenziali che Zolo ha come riferimento; sono queste le categorie di cui Zolo si serve per poter criticare l'utilizzo del termine umanità come copertura moralistica delle guerre umanitarie. Ai nostri fini, attraverso il discorso di Zolo, e più direttamente con Schmitt ci rendiamo subito conto che *umanità* più che essere una qualificazione positiva può diventare piuttosto un che di negativo: più che essere la soluzione del problema può essere essa stessa il problema. Notiamo, ancora, che l'utilizzo del lemma *umanità* ha insito un paradosso. Da un lato gli è connaturale la pretesa a superare le differenze. Dietro distinzione amico-nemico si cela non solo una lotta estrema per la sopravvivenza politica ma ci sono, cosa che Zolo vuole lasciarci in eredità, dei fini molto più alti: c'è un rispetto profondo delle diversità, delle tradizioni dei singoli e dei popoli di diverse aree del mondo; c'è la consapevolezza della irriducibilità del mondo da pluralità a unicità, da multiforme a uniforme; c'è infine la salvaguardia delle specificità che le comunità umane si danno per stare al mondo, onde evitare un appiattimento che segni una forte regressione antropologica verso forme di omologazione forzata. Ebbene, l'appello all'umanità è proprio quest'ultima cosa: è ciò che giustifica la presunzione di superamento di un mondo plurale, distinto, complesso. È quell'appiglio moralistico, ma in realtà vuoto di una vera morale, pensato per un mondo omologabile, liscio, come se ad unica possano ridursi le visioni di vita e come se essere radicati in questa o quella parte del mondo fosse la stessa cosa. È quella categoria logica, in sostanza, elaborata per rendere egemonico, attraverso standardizzazione e appiattimento, un solo modello di vita e applicata per sostituire alla vivacità energica della differenza la fiacchezza abulica dell'uguale. Dall'altro lato, proprio questa pretesa ad inglobare senza che ci sia qualcuno *al di fuori di sé*, determina il revanscismo di una contrapposizione ancora più netta e profonda: la discriminazione tra chi è umano e chi non è umano; tra chi si presume custode dei valori dell'umanità e chi di questi ne è l'oppressore oppure semplicemente tra chi pretende di imporsi e chi, refrattario, tenta di preservare valori diversi, contrari rispetto a quelli in cui una parte del mondo crede. Il tutto con una duplice conseguenza: la messa in discussione radicale di un modo retto da un equilibrio, certo instabile, delicato ma efficace, in cui gli universali determinati abbiano la possibilità di esprimere una propria visione della vita; che l'uniforme così tanto preteso si concretizza, tragicamente ma prevedibilmente, nell'informe che si ha davanti.

È a questo punto che diviene chiaro il senso di questo discorso per un approccio su Moro. In virtù di quello che abbiamo detto, prima di addentrarci nello studio del concetto di *persona umana* in Moro, siamo consapevoli che *umano* e *umanità* rappresentano un lessico pericoloso. Un lessico pericoloso

sia perché intriso di continui riferimenti al mondo dei valori morali sia perché, proprio per questo, continuamente a rischio di ribaltarsi in discriminazione. Siamo consapevoli di quanto ancora attuale sia la lezione schmittiana sulla tirannia dei valori. Questi, che nelle parole di Schmitt altro non sono che il contenuto della deriva umanitaria *post bellum*, hanno la naturale propensione a divenire "tiranni" di altri valori, "anche [di] quelli che non gli sono diametralmente opposti". Con lo stridente paradosso per cui l'affermazione incondizionata di certi valori può comportare la distruzione stessa dei valori in cui si crede[120]. Ciò nonostante, riteniamo di non dover aggirare la questione nella filosofia morotea perché, oltre ad esserne uno dei cardini, Moro della vita politica internazionale di buona parte del '900 è stato protagonista. In tutta la sua carriera politica si mostra conoscitore profondo dello scenario internazionale, ancora prima di essere Ministro degli Esteri. Per cui è importante capire la struttura teorica di un uomo politico che fa *abuso* del termine umanità ma che, guardando alla sua azione politica, si mostra estremamente rispettoso delle diversità culturali e sociali[121].

Il richiamo a Zolo e a Schmitt, tra l'altro, ci consente di affinare ancora di più gli interrogativi che sopra ci siamo posti. Cioè: anche in Moro l'utilizzo dei termini *umano* e *umanità* contiene sempre una differenziazione discriminante? Parlare di persona umana significa contrapporla ad una persona non umana? E ancora: Moro, con il richiamo ai valori morali che è la vera questione di fondo del concetto di umanità, riesce a superare teoricamente in anticipo quelle che sarebbero state le degenerazioni di questo concetto?

Resta un'ultima considerazione. Grazie al richiamo a Schmitt e Zolo, si sono palesate le ambivalenze del concetto di umanità; ambivalenze che vogliamo tenere presente come se fossero un filtro attraverso cui approcciarsi ai temi della persona umana e di umanità in Moro. A questo tentativo si potrebbe obiettare che quello che abbiamo detto finora attenga all'umanità intesa come concetto collettivo, come categoria che serva a inquadrare teoricamente lo scenario internazionale mentre noi

[120] C. SCHMITT, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2008, p. 61.

[121] A titolo esemplificativo e certamente non esaustivo, possiamo ricordare alcuni discorsi e interventi parlamentari di Moro sulla situazione internazionale. I discorsi parlamentari sono raccolti un due volumi curati dalla Camera dei deputati (A. MORO, *Discorsi parlamentari*, a cura di E. Lamara, Camera dei deputati, Roma 1996), tra i quali indichiamo: Discorso del 6 ottobre 1953 sulla politica estera del governo Pella e sulla questione di Trieste (pp. 259-261); Discorso del 23 dicembre 1954 sulla ratifica degli accordi relativi all'Unione Europea occidentale (pp. 335-341); Discorso del 14 maggio 1965 sulla situazione politica internazionale (pp.1032-1046); Discorsi del 13 ottobre 1965 e del 3 dicembre 1965 sulla politica estera del II governo Moro (rispettivamente pp. 1047-1065 e pp. 1091-1102); Discorsi del 21 ottobre 1969 e del 22 ottobre 1969 sulla politica estera italiana (pp. 1391-1410); Discorso del 28 ottobre 1969 sul bilancio di previsione del Ministro degli Esteri (pp. 1411-1428); Discorso del 5 maggio 1970 sulla situazione in Vietnam, Cambogia e Medio Oriente (pp. 1429-1432); Discorsi del 12 marzo 1971 e del 23 luglio 1971 sulla politica estera italiana (pp. 1435-1457); Discorso del 26 settembre del 1973 sul colpo di Stato in Cile (pp. 1460-1464); Discorso del 17 ottobre 1973 sul conflitto nel Medio Oriente (pp. 1470-1475); Discorso del 6 dicembre 1973 sugli avvenimenti in Grecia del Novembre e sul vertice di Copenaghen del dicembre 1973 (pp. 1476-1482); Discorso del 2 dicembre 1974 per la fiducia al governo Dc-PRI (la parte riguardante la situazione internazionale alle pp. 1512-1519); Discorso del 15 febbraio 1977 sull'elezione del Parlamento europeo a suffragio diretto (pp. 1613-1620). Una parte degli scritti e discorsi extraparlamentari sono invece raccolti in A. MORO, *Scritti e discorsi*, 5 voll., a cura di G. Rossini, Cinque Lune, Roma 1982-1988.

invece vogliamo utilizzarlo con riferimento alla singola individualità. Si potrebbe mettere in risalto che, mentre per Schmitt e Zolo l'umanità sia una categoria che riguarda universali determinati che "abitano" la scena politica internazionale, noi invece intendiamo utilizzarla con riferimento all'ente individuale, alla persona particolare. Si potrebbe sottolineare in sostanza una sfasatura tra due aree semantiche che sono diverse e che, per questo, sarebbe impedita sin dall'inizio la strada che vogliamo percorrere. Tuttavia crediamo di poter risolvere questo nodo sostenendo che dell'umanità vi siano sì due dimensioni concettuali, una collettiva l'altra individuale, ma che queste si tengano necessariamente insieme e che, anzi, sia un errore proprio dividerle.

Per dimostrare questo assunto possiamo prendere in considerazione un autore i cui scritti sembrano contenere in filigrana un'attenzione costante al tema dell'umanità: Stefano Rodotà. È nel volume *Il diritto di avere diritti* che Rodotà ci fa vedere questo doppio lato dell'umanità. Per Rodotà umanità è umanizzazione: significa emancipare la persona attraverso l'effettività dei diritti. Per compiere ciò da un lato l'umanità riguarda popoli, soggetti collettivi che, divenendo attori principali della politica internazionale, parlano in nome dell'umanità. Il punto estremo di questa faccia dell'umanità è appunto l'interventismo umanitario. Dall'altro lato, proprio questa dimensione dell'umanità finisce per investire la persona concreta, la possibilità individuale di fruire dei diritti, il fatto cioè che la persona possa essere "umanizzata" guardando al suo vissuto concreto, ai suoi bisogni, rispondendo ad essi grazie al godimento dei diritti. Per Rodotà l'umanità a quanto pare è un concetto che vive, per sua intrinseca natura, a metà strada tra la particolarità e l'universalità. Non a caso è nel capitolo dedicato al mondo dei diritti o, meglio, alla fruizione individuale dei diritti (cioè appunto al diritto di avere di diritti) che Rodotà affronta il tema dell'umanità. Per dirla meglio: dell'appello all'umanità si possono servire tutti, sia singoli sia universali-determinati. Ora: da un lato, se si schiaccia tutto sui secondi, l'umanità diventa l'occasione per giocare una partita di potere dove la forza diviene l'unico strumento per selezionare chi può parlare in nome dell'umanità[122]; dall'altro lato, se a parlare dell'umanità fossero tutti, indistintamente, si correrebbe il rischio di una eccessiva frammentazione e di una narrazione solo formale dei diritti[123]. In questo senso è ovvio che per Rodotà il problema sia quello di individuare *chi parla*. Si tratta di una questione che, nelle pagine di Rodotà, non è risolto né risolvibile. Ma proprio questa irrisolutezza ci dice che *definire chi è umano e chi non lo è* è tanto un problema individuale, tanto collettivo. È proprio questo che ci permette di portare avanti il nostro tentativo teorico: ci consente di coniugare quelle criticità del concetto di umanità di cui abbiamo contezza attraverso lo scenario internazionale anche con riferimento alla persona. In sostanza: che delle ambivalenze, delle storture e del carattere umbratile dell'umanità siamo venuti a conoscenza

[122] S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 43.
[123] *Ibidem.*

tramite il panorama internazionale non significa che non possiamo declinarle con riferimento alla persona, chiedendoci quando essa sia umana e quando non lo sia.

Capitolo 3 – L'umanità nella tradizione moderna

Per iniziare a solcare l'interrogativo che ci siamo posti, tenuto conto della difficoltà semantica di una locuzione così contenutisticamente impegnativa, possiamo prendere spunto proprio dalle parole di Bobbio che più sopra ricordavamo. Il fatto che il tema della persona sia stato tanto al centro del personalismo cristiano quanto alla filosofia razionalistica ci consente di ampliare lo sguardo. Ci dà facoltà da un lato di fare un excursus su una grande tradizione filosofica, il razionalismo moderno; dall'altro di prendere in considerazione alcuni autori del personalismo cattolico: in particolare Jacques Maritain e Giorgio La Pira. In questo modo abbiamo due traiettorie di pensiero diverse che costituiscono per noi due termini di paragone. Ci permetteranno di saggiare appieno il significato che la persona assume nel sistema moroteo e soprattutto di capire quanto Moro abbia in comune con il personalismo cattolico e quanto sia grande la distanza con la tradizione moderna.

3.1 Sul binomio soggetto – persona: una precisazione metodologica

Prima di iniziare il nostro cammino sul Moderno è necessario sciogliere un nodo: potrebbe esserci mossa l'obiezione per cui il richiamo al razionalismo moderno non sia appropriato perché in questa corrente di pensiero più che di persona sarebbe corretto parlare di soggetto, di quel soggetto astratto su cui tanto si è insistito. Ci potrebbe essere replicato in pratica che soggetto e persona siano due categorie che non hanno niente o hanno poco in comune, per cui sarebbe inutile tentare un paragone tra sfere concettualmente diverse. Eppure noi crediamo di poter superare questa obiezione sostenendo che alla fin fine il soggetto astratto non sia poi così astratto come lo si è voluto far credere e che, quindi, non sia molto diverso dalla persona. Crediamo in pratica che la distinzione tra astrattezza del soggetto e concretezza della persona sia una distinzione molto più sfumata di quanto possa apparire. Anche in questo caso è Rodotà ad illuminarci. Innanzitutto per Rodotà il termine persona rinvia ad un processo di astrazione dalle pure condizioni materiali, cosa che è particolarmente evidente nel caso della persona giuridica[124]. Di fatti etimologicamente persona deriva da *prosopon*: cioè maschera, travestimento che occulta il volto reale e lo sostituisce con una convenzione[125]. La persona è "nozione fortemente costruita, ha una sua artificialità che la allontana dal presentarsi con i nudi attributi della naturalità, che le negherebbero autonomia"[126]. Per Rodotà persona non è solo materialità o nuda realtà

[124] Ivi, p. 140.
[125] *Ibidem.*
[126] S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, Editoriale scientifica, Napoli 2007, p. 73.

ma ha un rapporto stretto con le esigenze di formalizzazione e "generalizzazione". Prosegue dicendo che la persona "è un punto di convergenza di valori riconosciuti non attraverso l'intuizione o il consenso sociale, ma in base alla rilevanza che quei valori assumono in un contesto costituzionale"[127]. Persona cioè non è solo un ente che prescinde da un quadro istituzionalizzato: parlare di persona significa riferirsi ad un punto di convergenza di interessi e di valori ritenuti rilevanti non dal senso comune ma da un contesto sociale formalizzato (una *Verfassung,* potremmo dire). La persona è concetto che non attiene alla "pura natura", *rectius* alla dimensione dello stato di natura hobbesiano: piuttosto essa presuppone che un raggruppamento umano abbia scelto una formula di convivenza. Certo è lo stesso Rodotà ad essere consapevole del fatto che la persona ha un potenziale polemico: quello di prendersi in carico "la voce della realtà" di fronte a forme già definite. Ma questo non significa che la persona sia "il totalmente altro" di un assetto istituzionale-materiale sussistente. È per questo che Rodotà si rifà a quegli autori che hanno indicato come la persona abbia sin dall'inizio avuto una finestra aperta sull'incapsulamento di dati di realtà in una forma "coprente". Si sono mossi in tale direzione ad esempio Alessandro Pizzorno e Riccardo Orestano i quali, nel ricostruire la storia filosofica del concetto di persona e di persona giuridica, hanno ricordato che già a partire dalle fonti romane, con persona si indicava prima la "maschera teatrale" e poi il ruolo che a questa maschera veniva attribuito[128].

Ovviamente questa constatazione per Rodotà non deve far sbilanciare il discorso a favore della artificialità: "la costatazione della artificialità che accompagna la persona, tuttavia, non dovrebbe far inclinare verso una conclusione secondo la quale, in questo modo, non si è abbandonato il soggetto, ma se ne è semplicemente costruito un altro"[129]**.** Se ci si spingessimo troppo oltre nel considerare l'aspetto etimologico perverremmo, anche nel caso della persona, allo svanire di qualsiasi aggancio con la realtà, "per non dire della sua soppressione"[130], e finiremmo per ricadere nello stesso schema concettuale proprio del soggetto. Rodotà è consapevole che il punto critico è quello di porsi a metà strada tra la forma e la sostanza, tra mera astrattezza e nuda materialità, tra l'esigenza di formalizzare e quella per cui questa formalizzazione non si manifesti come occultamento ed elusione di dati di realtà. È per tale ragione che Rodotà individua quella via mediana che consiste nell'uscire "dalla prigione dell'astrattezza senza cadere nella prigione della carne"[131]. Questo crinale su cui si vuole muovere Rodotà; questa sua tensione a voler inglobare, emancipandola, la realtà senza perdere una esigenza di schematizzazione formale, è uno dei lasciti più importanti attraverso cui guardare la

[127] *Ibidem.*
[128] R. ORESTANO, *Azione, diritti soggettivi, persone giuridiche. Scienza del diritto e storia*, il Mulino, Bologna 1978, pp. 194-95); A. PIZZORNO, *Sulla maschera*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 75-76
[129] S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, cit., p. 74.
[130] *Ibidem.*
[131] S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 141.

modernità giuridico-politica. Perché porsi a metà strada tra l'astrattezza e la concretezza si riverbera in una posizione sì critica di taluni aspetti del moderno e delle sue categorie giuridiche, ma allo stesso tempo che non abbandona mai questo terreno. A proposito del tema del soggetto e della persona quella di Rodotà è una posizione utilissima. La modernità inizia sì con un'eclisse della persona[132]: questo termine viene offuscato da quello di soggetto e la persona diventa il contrapposto polemico per indicare il singolo essere umano[133]. La ragione di questo utilizzo risiede nel dare sfogo al bisogno di far comparire nella dimensione giuridica la vita e il volto reale dei suoi "attori", "rifiutando l'astrattezza e la trascendenza del soggetto"[134]. Questa spinta per Rodotà si risolve però in una posizione teorica che non si può sposare. Tentando di fare sfogo ad un bisogno pur giusto, la dottrina è incappata nell'eccesso dogmatico opposto: quello di essere sedotti da un fascino anti o pre-moderno per cui alcuni autori hanno ritenuto che sarebbe stato necessario, per reinserire la rilevanza della persona concreta nei *meccanismi* del diritto, abbandonare lo schematismo rigido che aveva avuto la pretesa di sostituirsi alla realtà[135]. Sul punto possiamo verificare, in accordo con Rodotà, come una componente del pensiero femminista spesso si spinga su posizioni di radicale rifiuto del soggetto moderno. In esso si individua uno strumento volto sostanzialmente a cancellare qualsiasi differenza di genere e quindi "al totale occultamento della realtà vera del mondo"[136]. Soprattutto a partire dalla metà del '900, all'interno del c.d. "femminismo di seconda ondata"[137], possiamo notare come "una parte significativa del pensiero femminista teorizzerà che, per raggiungere questo obiettivo [quello di "ricondurre uomini e donne alla parità 'dei blocchi di partenza'"], lavorare con gli strumenti che il pensiero moderno fornisce possa non essere sufficiente, che occorre porre in essere una nuova griglia interpretativa per la lettura della realtà"[138].

---

[132] *Ibidem.*
[133] Ibidem.
[134] Ivi, p. 142.
[135] Cfr. ivi, p. 142.
[136] S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, cit., p. 43.
[137] A. CAVALIERE, *La comparsa delle donne. Uguaglianza, differenza, diritti*, Fattore umano edizioni, Roma 2016, pp. 7 ss. L'autrice sottolinea come, più che di parlare di *femminismo*, sia opportuno parlare di *femminismi*. Sostenere che ci sia un unico movimento intellettuale sarebbe fuorviante perché non in grado di cogliere la estrema diversità di approcci teorici che è possibile rinvenirvi. In altri termini è necessario per l'autrice inquadrare, a partire dall'inizio della modernità (essendo il femminismo essenzialmente fenomeno moderno: su Antigone come figura del mondo classico *non femminista* cfr. ivi, pp. 17 ss.), più periodizzazioni storiche a cui corrispondono più elaborazioni concettuali che, in conseguenza delle plurime teorie politiche che vi sono alla base per rappresentare l'ordine politico, manifestano approcci diversificati alla questione femminista.
[138] Ivi, p. 11. Un rifiuto radicale della modernità giuridica, e dunque anche della categoria del soggetto, espressa sotto forma di critica al principio di uguaglianza giuridica, ci viene ad esempio da Carla Lonzi. (C. LONZI, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di rivolta femminile, Milano 1974). L'autrice oppone al pensiero dell'uguaglianza quello della differenza: se il primo "è il mondo della sopraffazione legalizzata, dell'unidimensionale" (p. 20), il secondo è invece "un principio esistenziale che guarda i modi dell'essere umano, le peculiarità delle sue esperienze, delle se finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza" (p. 20-21). Sulla stessa scia sembra muoversi anche Adriana Cavarero per la quale "pensato per eliminare le differenza tra uomini, più che per escludere esplicitamente le donne, il principio di uguaglianza non le prende neppure in considerazione, non le contempla nel suo immaginario politico" (A. CAVARERO, *Il pensiero femminista. Un approccio teorico*, in A. CAVARERO, F. RESTAINO, *Le filosofie*

Tuttavia per Rodotà questo non legittima una lettura totalmente negativa del moderno: non è ammissibile in altri termini un riduzionismo fuorviante di una vicenda storica e concettuale che, seppur fondante un ordine in cui veniva negata libertà ed uguaglianza producendo esclusione e impossibilità di emancipazione, ha rappresentato quella base teorica, una volta sfondata e trasfigurata grazie all'esplodere della realtà, per l'emancipazione sociale[139]. Nello specifico per Rodotà questi approcci finiscono per compiere un errore grossolano: quello di scaricare su una costruzione giuridica antichissima (quella della persona) tutti i mali attribuiti al soggetto[140]. È chiaro per Rodotà, e noi ci troviamo in sostanziale accordo, che non si tratta tanto di ragionare in termini di contrapposizione polemica tra astrazione e realtà e, cioè, tra soggetto e persona. Questo *modus cogitanti* porta a conclusioni teoriche troppo trancianti che non sono in grado di cogliere la complessità storica e concettuale delle categorie moderne. Si tratta piuttosto di cercare di sforzarsi per scavare a fondo e capire che cosa abbia significato nella storia politica moderna e contemporanea parlare di soggetto, e di soggetto di diritto in particolare. Da questo punto di vista, certamente non possiamo che condividere la spinta emancipativa sottesa a qualsiasi elaborazione teorica femminista. Tuttavia crediamo che la strada del rifiuto totale delle forme moderne sia fuorviante soprattutto perché ampiamente subalterna ai problemi che mira a risolvere. Anche la critica della Cavarero all'art. 3

femministe, Mondadori, Milano 2002, p. 85). Come conferma anche successivamente (A. CAVARERO*, Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Rimini 2021), per la Cavarero c'è un continuum nel pensiero filosofico occidentale: la mancanza di un vero pensiero della differenza. "Ciò che è veramente impensato nella tradizione occidentale, a partire da Platone, è la differenza; la differenza che è insita in ogni creatura in quanto singolare e unica è quella differenza impressa nella carne che fa di ogni creatura non il genere umano ma una creatura appartenente a uno dei due generi, a uno dei due sessi" (pp. 75-76). Prosegue ancora sostenendo che "la storia occidentale a partire dalla metafisica ha invece costruito la differenza come differenziazione, e l'ha tradotta in una forma di dominio (p. 76). […]. Nella storia dell'occidente la differenza è differenza-da: c'è l'uomo adulto, maschio libero, e nei suoi confronti la donna "differisce": differisce-da-lui in quanto essa è non-non maschio; è quindi inserita in una gerarchia, al piano inferiore; come il non-libero differisce dal libero, il non-greco dal greco. Si crea cioè un'identità centrale e, attraverso una strategia di esclusione, si nominano le differenze come differenze-da; il maschio è il prototipo, e come tale anche il dominatore" (p. 76). Ovviamente questo schema di esclusione si declina in più modelli a seconda delle diverse epoche storiche e cioè a seconda di come si pensa l'ordine politico e il potere ma ogni caso è un "fenomeno" che resta. Resta nel moderno perché per l'autrice questo esaspera la violenza, già presente nel mondo greco, e la traduce in un individualismo che invisibilizza la donna. L'auto-identità del pensiero (l'auto-fondazione dell'io pensante e dubitante di matrice cartesiana) è la base della filosofia moderna la quale, in risposta a Aristotele secondo cui l'uomo è un animale razionale e politico, prende la violenza greca e la esaspera e per evitarla "inventa questa categoria dell'individualismo perfetto, dell'«individualismo possessivo»" (p. 74). Questo individualismo possessivo è quello "dell'uomo universale: quello della Rivoluzione francese, dei «Diritti dell'uomo e del Cittadino»" (p. 79), cioè di un individualismo liberale eretto ad immagine e somiglianza dell'uomo. Resta poi anche nel contemporaneo. È oggetto di attacco da parte della Cavarero anche l'art. 3 della Costituzione italiana. Per la Cavarero: "Alla donna, al povero, si dice: ti ammetto nello statuto di Uomo (art. 3 della Costituzione Italiana: "tutti i cittadini sono uguali e hanno pari dignità sociale senza differenze di sesso, razza, religione ... "); ti ammetto nel paradigma universale di Uomo; così facendo elimino i meccanismi discriminativi. Grande passo, ma passo che contiene una componente di violenza! assimilazione e uniformazione potente. Una donna è un soggetto se, malgrado sia una donna, si uniforma al paradigma Uomo; un nero è cittadino americano, negli USA, se si sforza di uniformarsi al bianco. Questi sono tutti meccanismi di assimilazione, che sono basati su una violenza interna a quello che si chiama l'ordine politico" (pp. 79-80).

[139] Cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., pp. 145-147.

[140] *Ibidem.*

della Costituzione italiana come dispositivo moderno sembra sviante[141]: l'attacco alla prima parte dell'articolo, per cui esso emancipa la donna includendola in quel paradigma universale che comunque è stato fatto ad immagine e somiglianza dell'uomo, è parziale. Non si può guardare solo all'uguaglianza formale e dimenticarsi che proprio questo articolo è il più politico di tutti; che è lo strumento giuridico più forte immaginato dai costituenti per una trasformazione radicale della società allora esistente. Il secondo comma dell'art. 3 è la norma più significativa del punto di vista dell'indirizzo economico-politico: è ciò che ha reso possibile (e che oggi costituisce ancora, seppur ineffettivo, il serbatoio di senso politico) una vera inclusione sociale per tutti i subalterni, uomini o donne che siano. Una critica sbagliata anche perché fa da stura a quegli approcci femministi che puntano a disarticolare lo Stato sociale. Con il "femminismo globale"[142] notiamo, non a caso, come venga messa in discussione la "tradizionale" grammatica dei diritti: cioè quella che lega la loro effettività alla forma politica-Stato come la più adatta a garantirli. Negli ultimi decenni questo ripensamento si è saldato con una paradossale spinta neoliberale che, come nota Nancy Fraser, invece che additare quest'ultimo come ideologia dell'assenza di ideologie che scredita radicalmente la battaglia per l'uguaglianza sostanziale e per l'effettività dei diritti a tutti, sia uomini che donne, finisce per attaccare lo stato sociale che di tanta parte delle categorie moderne si è servito, ad esempio in Itala nel trentennio glorioso, per un vero progresso materiale e spirituale della società[143].

Crediamo ancora nella maggiore attendibilità della lettura di Rodotà perché è chiaro che il "mondo dell'uguaglianza" può essere, e certamente lo è stato, il mondo dell'appiattimento (per utilizzare il linguaggio della Lonzi). Ma non è altrettanto vero che sia stato e debba essere sempre così: il principio di uguaglianza, come anche la Lonzi ammette, è un principio giuridico che esprime un comune denominatore presente in ogni essere umano[144]. È un principio che soddisfa una drammatica esigenza, che fa del diritto uno strumento di potere, di individuare un principio minimo per fissare una formula

[141] A. CAVARERO, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, cit., pp. 79-80.
[142] L'espressione è di A. CAVALIERE, *La comparsa delle donne*, cit., p. 97.
[143] Cfr. N. FRASER, *How feminism became capitalism's handmaiden – and how reclaim it*, in "The Guardan", 3 novembre 2013, trad. it. di S. Contardi in https://www.reset.it/articolo/dalla-solidarieta-alle-donne-in-carriera-la-metamorfosi-del-femminismo. L'autrice sostiene apertamente: "Il movimento per la liberazione delle donne sembra essersi avviluppato in una relazione pericolosa con gli sforzi neoliberisti nel costruire la società del libero mercato" "Il femminismo ha dato anche un secondo contributo all'ethos neoliberale. Nell'era del capitalismo organizzato di Stato, abbiamo giustamente criticato una visione politica ristretta, così intensamente focalizzata sulla disuguaglianza di classe da non essere in grado di vedere quelle ingiustizie "non economiche" come la violenza domestica, la violenza sessuale e l'oppressione riproduttiva. Rifiutando l'"economicismo" e politicizzando "il personale", le femministe hanno ampliato l'agenda politica fino a sfidare le gerarchie di status fondate sui costrutti culturali della differenza di genere. Il risultato avrebbe dovuto essere di espandere la lotta per la giustizia fino a comprendere sia la cultura che l'economia. Ma il risultato effettivo è stato un fuoco unilaterale sull'"identità di genere", a scapito delle questioni di fondo. Peggio ancora, lo scivolamento femminista nelle politiche identitarie si è incastrato fin troppo bene con un neoliberismo in ascesa"; "Infine, il femminismo ha apportato una terza idea al neoliberismo: la critica al paternalismo dello Stato sociale. Innegabilmente progressista nell'epoca del capitalismo organizzato di Stato, questa critica ha intersecato la guerra del neoliberismo allo "Stato balia" e la sua più recente inclusione cinica delle ONG. Mutuiamo questo punto di vista, condividendolo in toto, da A. CAVALIERE, *La comparsa delle donne*, cit., pp 106 ss.
[144] C. LONZI, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, cit., p. 20.

di convivenza pacifica. Se ci fosse solo differenza senza uguaglianza, in realtà non ci sarebbe diritto. Proprio perché l'uguaglianza esprime un minimo comune denominatore, non significa che, per il solo fatto che questo minimo comune denominatore abbia incluso solo gli uomini, si debba buttare via il bambino con l'acqua sporca. Sarebbe più sensato cercare di allargare questo *minimum* in modo che il principio di uguaglianza possa fungere per tutti da strumento giuridico di emancipazione. Per Rodotà non a caso la conquista moderna resta un dato essenziale per qualsiasi forma di emancipazione umana: essa rappresenta l'istituzione/elevazione dell'uomo come soggetto e "l'affermazione della soggettività è il modo per attribuire pienezza alla persona"[145]. Attraverso la costruzione del soggetto astratto è stato possibile liberare formalmente la persona dalla servitù del ceto, del mestiere, della condizione economica, del sesso, che fondavano la società della gerarchia, della disuguaglianza"[146]. La costruzione del soggetto, per quanto escludente, non è stato solo una gabbia formale anti-emancipativa, reazionaria o conservatrice. È stata anche lo strumento per far riemergere nella dimensione del diritto la vita vissuta e i bisogni in cui la persona concreta è immersa**.** Questo è il punto che maggiormente ci interessa: "indagando il soggetto, ci addentriamo in una foresta di segni, simboli, relazioni. Se la sua nozione non ha nulla della naturalità, è al massimo artificiale, è pur vero che la sua istituzione è volta proprio al riscatto dell'umano, a impedire un uso dei dati di realtà che poteva rinchiudere ciascuno come in una gabbia"[147]. In questo modo Rodotà ci fa vedere come scrostando la superficie formale, dentro la categoria del soggetto vi sia una materialità che gli è connaturale. Vi sia un ribollire della vita dove il soggetto rappresenta il modo di metterla in forma. L'affermazione del soggetto diventa così il modo per attribuire pienezza alla persona perché l'invenzione moderna del soggetto non nasce "con le stimmate dell'isolamento"[148]. La difficile storia del soggetto ci dice, in sostanza, che il moderno ha necessitato di un certo grado di astrattezza: i procedimenti di astrazione, non solo nel caso del soggetto ma anche in questo caso, sono serviti per realizzare una neutralizzazione dei conflitti, dunque della realtà. La modernità nasce pagando uno scotto: il volto escludente del soggetto è quasi il prezzo "necessario" per una pacificazione sociale che in tanto può definirsi tale proprio perché esclude, occulta o comunque neutralizza a livello formale il potenziale politico/polemico della realtà[149]. L'astrazione della soggettività, cioè, si giustifica nel fatto che le complesse vicende della vita traevano la loro forma regolativa nella natura[150].

[145] S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, cit., p. 12.
[146] Ivi, p. 13.
[147] Ivi, p. 43.
[148] S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 143.
[149] In questo senso, dal punto di vista della storia dei concetti giuridici, la proprietà privata, sul versante del rapporto homo-res, segue una vicenda molto simile a quella del soggetto di diritto. Si veda sul punto S. RODOTÀ, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*, il Mulino Bologna 2013.
[150] Cfr. S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, cit., p. 42.

Rodotà chiama un esempio in particolare circa il problema della compatibilità tra soggetto astratto ed uguaglianza: l'art. 3 della nostra Carta Costituzionale. L'art. 3 non abbandona il riferimento all'uguaglianza formale (affidata dal primo comma alla necessaria indifferenza del soggetto rispetto ad una serie di dati che altrimenti lo qualificherebbero in forme discriminatorie). Al tempo stesso il secondo comma impone che tale uguaglianza formale possa essere "corrotta", esige che nella crosta formale del diritto irrompa la realtà. L'espressione emblematica in questo senso è "ostacoli di fatto" in virtù dei quali circostanze materiali mettono alla prova l'adeguatezza dello schema formale rispetto al risultato cui si vuole tendere: cioè l'uguaglianza sostanziale. In questo modo lo schema del soggetto astratto si confronta con la "concretezza del reale"[151]. Questo punto per Rodotà, e per noi anche, è cruciale. Ciò non rappresenta un espediente per salvare in toto il soggetto astratto, né esprime semplicemente uno schema che vuole metterlo da parte. In sostanza non è un modo per salvare del tutto il moderno, né tantomeno è un modo per oltrepassarlo completamente. Questo che per Rodotà è "il segno, insieme, della necessità di uno schema e della sua insufficienza"[152] è per noi la stessa cosa: uno schema necessario ma da torcere rispetto alla sua possibile funzione escludente. Il soggetto astratto cioè mantiene una sua funzione, anche se può essere insufficiente per cogliere tutti i dati di realtà[153].

Ora, è vero che a questo nostro tentativo di superare l'obiezione da cui siamo partiti si potrebbe controbattere, ancora più a fondo, che lo slittamento del soggetto verso la persona sia una conquista solo recente, cioè novecentesca. Si potrebbe obiettare in sostanza, cosa che lo stesso Rodotà ricorda, che per una lunga fase storica la pienezza della persona che la categoria formale del soggetto garantiva era solo quella del borghese maschio, proprietario, alfabetizzato[154]. Si potrebbe dire in sostanza che solo i ceti di proprietà e cultura, secondo l'espressione di Rudolf Gneist, si sono visti garantiti la possibilità di dare rilevanza anche giuridicamente alla persona mentre il nostro tentativo teorico prodromico ad un discorso su Moro è quello di mettere in evidenza una comunicabilità tra la dimensione del soggetto e quella della persona sin dall'inizio della modernità. Che il fiorire della persona, come corpo fatto di bisogni, sia stato il perno intorno a quale si è potuto scardinare anche determinate forme giuridiche soprattutto a partire dal costituzionalismo novecentesco è certamente vero. Noi però riteniamo altrettanto vero che se vogliamo utilizzare la categoria della persona come categoria logica che serve a guardare l'individuo nella sua materialità e concretezza, questa non è molto distante dal soggetto sin dalle sue origini. La risposta è in parte in quello che abbiamo appena detto. Abbiamo visto infatti che il nostro schema costituzionale, all'art. 3, rappresenta insieme il

[151] S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 147.
[152] *Ibidem.*
[153] *Ibidem.*
[154] S. RODOTÀ, *Dal soggetto alla persona*, cit., p. 15.

salvataggio ma anche il parziale superamento della categoria del soggetto. Ma proprio questo non voler uscire dal soggetto è sintomatico del fatto che il soggetto, per quanto escludente, abbia dalle origini conservato una finestra sulla realtà, abbia sin dall'inizio mantenuto un aggancio, certamente insufficiente, con la persona come ente concreto. Certo la realtà cui il soggetto moderno guardava è una realtà pacificata proprio perché metteva in ombra il conflitto redistributivo. Tuttavia questo escludere non era totale; abbiamo già detto che il soggetto non nasce con le stimmate dell'isolamento: il maschio bianco, proprietario, acculturato era comunque una persona situata, immersa in una foresta di simboli e relazioni, per parafrasare Rodotà. Il moderno nasce con un'eclisse della persona per la gran parte dei dimenticati della storia e con un salvataggio della persona per la minoranza dei ceti borghesi. Ma è proprio in questo spazio così stretto, angusto ed anti-egualitario che poi si è avuto, allargandosi man mano, lo spazio per il fiorire della persona e per slabbrare sempre di più, senza mai però oltrepassarlo del tutto, lo schema del soggetto come contenitore formale in grado di contemperare la drammatica esigenza, che è poi la drammatica sfida del diritto, di dar risposta al fermento della realtà e dall'altro di istituzionalizzarla in forme atte a garantire una convivenza inclusiva. Sarebbe erroneo credere che con il moderno la realtà scompaia; sarebbe illusorio credere che la persona, come ente vivente in un tessuto concreto, si trasformi di punto in bianco in totalmente altro da sé: la storia che da quel momento in poi inizia è segnata, e grazie a Rodotà lo capiamo, da tentativi sempre maggiori di rompere quella crosta formale del soggetto[155].

A questo punto diventa evidente il modo con cui è possibile superare le varie obiezioni che ci possono essere mosse. Grazie a Rodotà possiamo notare che il soggetto moderno non è, all'improvviso, solo un'entità formale, avulsa dalla realtà empirica. Essa è piuttosto la premessa per il dispiegamento della persona. Il soggetto moderno è anch'esso attraversato da dati di realtà: non è solo l'invenzione di un'astratta monade escludente. Certo è stato anche, e forse soprattutto, questo ma non è stato solo questo. Il soggetto ha, sin dall'inizio, a che fare con la persona. D'altronde, questo punto di vista che, nelle nostre intenzioni, vogliamo colare dalla prospettiva di Rodotà sembra essere avvalorato dalla

[155] Tra l'altro ad avallare questa nostra tesi, cioè il fatto che il soggetto moderno non sia sganciato dalla realtà e dunque dalla persona reale, c'è ancora una volta Pizzorno. Per questi nella società moderna "il soggetto deve rappresentare se stesso come funzione dell'espressione di una identità profonda, deve creare le proprie maschere e renderle riconoscibili: rappresentazione a riconoscimento non poggiano più su un terreno saldo e ritualmente condiviso, si fondano sulla capacità del soggetto di «esprimere l'essere identico a se stesso»" (R. SASSATELLI, Postfazione a A. Pizzorno, *Sulla maschera*, cit., p. 105). Questa posizione ci pare essere, come è stato correttamente affermato, di derivazione foucaultiana. Certo è nota la generale polemica di Foucault nei confronti della modernità giuridico-politica. È ovvio cioè che egli rifiuta ogni universale antropologico. Tuttavia questo non significa che tutto quello cui i possibili universali astratti si riferiscono "non siano altro che chimere inventate per il bisogno di una causa discutibile". La modernità per Foucault "non libera l'uomo nel suo essere proprio; essa gli impone il compito di elaborarsi da se", ma questo non significa che la modernità non guardi *all'essere proprio* dell'uomo. (M FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, in A. PANDOLFI (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3. 1978-1985, Feltrinelli, Milano 1998, rispettivamente pp. 250-51 e p. 225.).

lettura di un punto specifico del Leviatano. In Hobbes ad esempio la fisicità non scompare per effetto del patto. Il tessuto materiale e sociale in cui il Leviatano si forma resta sempre presente. Fisicamente l'individualità è la stessa, sia prima che dopo la costituzione del sovrano. I selvaggi d'America con cui Hobbes si raffronta (cap. 13 leviatano) non sono altro dai civilizzati: sono loro e al tempo stesso altro da loro[156]. *Altro* perché diverso è il loro modo di abitare il mondo: essi vivono ancora in una condizione animalesca. *Non altro* perché, dal punto di vista della concretezza e materialità, il selvaggio d'America e il soggetto dello stato civile sono la stessa persona. Sono dunque la stessa individualità, con le proprie tensioni, con i propri bisogni. Certo è diverso il modo con cui essi si esprimono: nello stato di natura è più facile guardare ad una persona situata, mentre nello stato civile, ingabbiando il foro interno e le facoltà naturali, è più difficile intravedere i tratti propri della persona. Eppure essi restano per cui il soggetto moderno, per quanto escludente, ha un volto umano.

3.2 Il prezzo dell'ordine. Thomas Hobbes

A questo punto, se è l'età moderna l'età della persona[157]; se è con il moderno che ci si interroga intorno ad un fondamento non più nebuloso, come quello assoluto, dei diritti[158]; se dunque è con la costruzione artificiale dell'ordine che inizia a farsi spazio sulla scena del mondo la figura della soggettività; è naturale che il primo autore che di questa tradizione prendiamo in considerazione è Thomas Hobbes[159]. La centralità del tema della persona in Hobbes possiamo guardarla tenendo presente tre momenti di distinti: prima della istituzione della sovranità; nel momento in cui il sovrano viene istituito; dopo che il patto sociale è stato stipulato.

Che cosa sia la persona Hobbes lo dice al cap. XVI del Leviatano. Per Hobbes la persona è "colui le cui parole o azioni sono considerate come sue proprie, o come rappresentanti – sia veramente sia mediante finzione – le parole o azioni vuoi di un altro vuoi di qualunque altra cosa cui vengono attribuite"[160]. Per Hobbes dunque la persona è innanzitutto un centro di imputazione: è il *centrum* gravitazionale di azioni e parole. Tuttavia questo centro può dar vita o ad una persona naturale (quando appunto le parole e le azioni sono sue proprie) oppure ad una «persona fittizia o artificiale» (quando invece rappresenta parole o azioni di un altro). Ovviamente per Hobbes questa distinzione è

[156] Cfr. C. GALLI, *Spazi politici*, cit., p. 41.
[157] N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2014, pp. 45-65.
[158] Cfr. ivi, pp. 5-16.
[159]Per una ricostruzione del pensiero hobbesiano si veda: N. BOBBIO, *Thomas Hobbes*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali*, coll. diretta da L. Firpo, vol. IV, *l'Età moderna*, a cura di N. Bobbio et. al., UTET, Torino 1980, pp. 279-317. Per un'analisi di storia del pensiero, incentrata sulle categorie concettuali proprie della modernità e della contemporaneità (da T. Hobbes fino a E. Junger, passando per C. Schmitt e H. Arendt), lette, con una buona dose di nichilismo, in raffronto con il premoderno si veda C. GALLI, *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna 1988.
[160] T. HOBBES, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 131.

essenziale soprattutto nella sua seconda parte, perché funzionale al suo discorso sulla nascita dell'ordine. Non a caso, immediatamente dopo la citazione che abbiamo ripreso, Hobbes si sofferma sulla origine latina del termine. La persona in senso latino significa «travestimento o sembiante esteriore»[161]. Dire persona per Hobbes val quanto dire «attore, sia sul palcoscenico sia nella vita quotidiana; e impersonare è fare la parte di o rappresentare, se stessi o altri»[162]. La metafora della persona artificiale gli serve così nelle pagine successive per spiegare la funzione rappresentativa del sovrano. Per mettere in luce che la rappresentanza può essere intesa anche come rappresentazione, come riconduzione cioè del potere del sovrano-attore al particolare-autore, perché questi nel primo si riconosca[163].

Ora, di questa definizione a noi interessa anche la prima parte: cioè la *persona naturale*. Quest'ultima non è nient'altro che l'uomo in quanto tale, quell'uomo guardato nella sua veste naturale, cioè ancora spoglio di una costruzione politico-giuridica che ne determini il suo stare al mondo. In sostanza la persona naturale per Hobbes non è nient'altro quell'uomo a cui è dedicata tutta la *parte prima* del Leviatano. I primi capitoli dell'opera infatti sono incentrati sulle facoltà umane, come il senso, l'immaginazione, il discorso, la ragione, la religione[164]. Di tali facoltà Hobbes ci offre non solo una descrizione, ma ne spiega anche le origini interiori e le conseguenze nel mondo dei fatti. Sotto il primo profilo "I piccoli inizi di movimenti all'interno del corpo umano, prima che si manifestano nel camminare nel parlare, nel percuotere e in altre azioni visibili" sono detti Conati[165]. Questi conati assumono la forma dell'appetito o del desiderio quando si rivolgono "a qualcosa che ne è la causa"[166]. E questi *appetita*, in uno alla convinzione del conseguimento dell'oggetto (cioè la speranza), si trasformano in comportamenti esteriori per il tramite della deliberazione. La deliberazione non è nient'altro che un processo, il cui momento finale è rappresentato dalla volontà. Una volontà che è "l'ultimo appetito nel deliberare", cioè un istinto non per forza razionale[167]. L'azione volontaria infatti è quella che ha origine dalla cupidigia, dall'ambizione, dalla concupiscenza o da altri appetiti, e soprattutto dall'avversione "o dal timore delle conseguenze che seguono all'omissione"[168]. Dal secondo punto di vista invece, una volta che gli appetita diventano azioni, manifestazioni visibili dell'agire, ecco che gli uomini non provano piacere nello stare insieme ed entro in lotta tra di loro.

---

[161] *Ibidem.*
[162] *Ibidem.*
[163] Cfr. ivi, p. 143.
[164] Per una spiegazione della natura umana nel Leviatano si veda: C. GALLI, *Contingenza e necessità*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 40-43.
[165] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 42. Per un inquadramento più generali di tali categorie nella filosofia hobbesiana si veda: D. D'ANDREA, *Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Nuova Italia Scientifica, Roma 1997; G. FRILLI, *Ragione, desiderio, artificio: Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze Univeristy Press, Firenze 2017.
[166] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 42.
[167] Ivi, p. 49.
[168] *Ibidem.*

Nel capitolo XIII Hobbes ci dice che l'uguaglianza naturale nel corpo e nella mente[169] comporta un'"uguaglianza nella speranza di raggiungere i propri fini"[170]. Il fatto che le facoltà naturali delle quali abbiamo appena parlato pertengano a tutti gli uomini fa sì che tutti possano fare affidamento sull'eguale possibilità di raggiungere il proprio fine particolare[171]. Dunque questa uguaglianza diventa motivo di competizione, di diffidenza e di guerra dell'uno verso l'altro. Di fatti nella natura umana troviamo tre principali cause di contesa: la rivalità, la diffidenza; l'orgoglio[172]. Tutte e tre portano gli uomini all'aggressione. Nel primo caso affinché possano trarne vantaggio e per "rendersi padroni della persona di altri uomini, delle loro donne, dei loro figli e del loro bestiame"[173]. Nel secondo caso per difendersi e nel terzo caso per motivi di onore e di reputazione[174]. C'è però una facoltà naturale che conduce gli uomini ad uno stato di guerra e che non può essere sottaciuta: la religione. L'uomo per Hobbes scava a ritroso nella concatenazione causale degli eventi per rintracciarne una causa prima e solo quando non può "accertarsi delle vere cause delle cose"[175] cade nelle congetture. Questo timore che accompagna l'umanità sprofondata nella ignoranza delle cause, fa sì che vi si presuppone un "potere o agente invisibile"[176]. È per questo che gli uomini riconoscono un Dio eterno, infinito e onnipotente che è causa prima e motore eterno di tutte le cose. Hobbes non si spinge oltre nel dire esplicitamente che la presupposizione di Dio è una congettura che nasce dalla paura. Tuttavia sostiene che è forse in questo senso che "alcuni antichi poeti hanno detto che gli dèi

[169] Hobbes apre il cap. 13 sostenendo che "la natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente": ivi, p. 99.
[170] Ivi, p. 100.
[171] Si tratta una forma di uguaglianza a contrario o di "uguaglianza in negativo" (la formula è di A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione, Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli, Torino 2016, p. 43) che non significa esatta parità fisica tra gli individui. Significa piuttosto una generale condizione di uguaglianza per cui tutti possono fare più o meno le stesse cose della vita. Di questo aspetto ne abbiamo contezza con estrema chiarezza soprattutto nel *De Cive*, laddove Hobbes ci dice: "La causa del timore reciproco consiste parte nella uguaglianza di natura fra gli uomini, parte nello scambievole desiderio di nuocersi. Da questo viene che non siamo capaci né di attendere da altri la sicurezza, né di procurarcela da noi stessi. Infatti, se guardiamo gli uomini anziani e avvertiamo quanto sia fragile la struttura del corpo umano (declinando il quale, declina la forza, la resistenza, l'intelligenza) e come facilmente accada che qualcuno, pur molto debole, uccida un altro più robusto di lui, non c'è ragione che uno, fidando nelle sue forze, si creda fatto dalla natura superiore agli altri. Sono uguali quelli che possono compiere, l'uno contro l'altro, gli stessi atti; e chi può compiere verso il suo simile l'azione estrema, cioè uccidere, può tutto quello che gli altri possono": T. HOBBES, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1948, pp. 78-79.
[172] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 101.
[173] *Ibidem.*
[174] *Ibidem.* Secondo la lettura di Elena Pulcini, Hobbes attribuisce solo alla seconda – la diffidenza – una congenita legittimazione perché da essa deriva, a differenza delle altre due, l'esigenza di difendere la vita. La predominanza rispetto alle altre per l'autrice si desume dal passo in cui Hobbes dice: "da questa diffidenza dell'uno verso l'altro non c'è via così ragionevole per ciascun uomo di assicurarsi, come l'anticipazione, cioè il padroneggiare con la forza o con la furberia quante più persone è possibile, tanto a lungo, finché egli veda che nessun altro potere è abbastanza grande per danneggiarlo; e questo non è più di ciò che la propria conservazione richiede, ed è generalmente concesso" **(mettere pag leviatano)**. Su questo punto si veda E. PULCINI, *Paura legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, in G. M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, p. 68. Per un approfondimento sulla paura come 'serbatoio' della politica si veda la nota 90.
[175] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 86.
[176] Ivi, p. 87.

sono stati da principio creati dalla paura umana"[177]. Il problema per Hobbes si pone nel momento in cui questo germe naturale della religione ha dato origine a pratiche concrete, a "cerimonie così differenti che quelle praticate da un uomo appaiono per la maggior parte ridicole a un altro". È per questo che in Hobbes c'è ammirazione per i Romani i quali "non si fecero scrupolo di tollerare qualsiasi religione nella stessa città di Roma, a meno che non contenesse qualcosa di incompatibile con il loro governo civile"[178]. Questo richiamo alla religione è particolarmente utile ai nostri fini in quanto ci riconduce direttamente al problema della verità, che per Hobbes non è produttivo di ordine ma causa di *stasis*; uno dei principali fattori di quello stato di guerra in cui l'uomo si trova per natura. È evidente su queste basi che per Hobbes gli uomini in quanto tali, senza un potere che freni gli effetti distruttivi di questa uguaglianza naturale, vivono in una condizione di precarietà. "Da ciò, appare chiaramente che gli uomini quando vivono senza un potere comune che li tenga tutti i in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo"[179]. Ecco la condizione dell'uomo come tale, in assenza dello stato civile. Ecco dunque il cosiddetto stato di natura, quella *fictio*[180] che non è nient'altro che uno studio sull'uomo nella sua *naturale* umanità: uno studio che ha ad oggetto ciò che è più propriamente umano ma che, proprio per questo, è anche ciò che per l'uomo è potenzialmente distruttivo.

La persona nella grettezza del proprio essere nello stato di natura è in Hobbes anche il presupposto dell'ordine: senza la considerazione dei tratti propri dell'uomo verrebbero meno le ragioni che spingono gli uomini ad associarsi e a soggiacere ad un potere comune che freni quella libertà naturale. Senza tener conto dello *jus ad omnia* che, pur mettendo in pericolo l'esistenza, è una forma autentica di libertà, non ci sarebbe in Hobbes il tentativo di pensare l'ordine come originato dal basso. Ecco perché la persona assume un ruolo cruciale nel secondo momento di quella scansione che all'inizio abbiamo richiamato. La persona è per Hobbes l'autrice del patto sociale. È quella particolarità che stipula un patto artificiale con altre particolarità. Quel patto che in tanto è durevole in quanto è garantito da un potere terzo che tenga gli uomini in soggezione e "ne diriga le azioni verso il bene

[177] *Ibidem.*
[178] Ivi, p. 94.
[179] Ivi, p. 101.
[180] Sull'assunto per cui lo stato di natura non rappresenta e non descrive la contingenza e l'origine storica dello Stato quanto piuttosto una ipotesi controfattuale su cui fondare la necessità di un ordine pattizio si confronti J. RAWLS, *Lezioni di storia della filosofia politica*, trad. it di V. Ottonelli, Feltrinelli, Milano 2007, p. 35 ss. Per l'autore: "Hobbes considera la società come se fosse frantumata o scomposta nei suoi elementi, ossia gli esseri umani nello stato di natura. Quindi esamina in dettaglio come sarebbe quello stato di natura, date le propensioni e le caratteristiche di questi esseri umani, ossia gli impulsi o le passioni innati che motivano le loro azioni, e il modo in cui si comporterebbero se si trovassero in tale stato. Lo scopo consiste allora nel capire come la società civile e il suo governo *potrebbero* essere governati e venire in essere, dato lo stato di natura così come è stato descritto" (p.35). Prosegue ancora dicendo che "lo stato di natura è una condizione che si *darebbe* sempre ogni qual volta l'esercizio effettivo della sovranità dovesse venire a mancare. Concepito in questo modo, lo stato di natura è una *possibilità sempre presente* di degenerazione nella discordia e nella guerra civile" (p. 37).

comune" [181]. È quella particolarità dunque che, spinta in questo senso dall'unica vera legge di natura: l'istino alla sopravvivenza che impone alla ragione di trovare uno strumento per preservarla[182], istituisce il sovrano. L'individuo così, da membro di quel pulviscolo che è la moltitudine, grazie ad un patto *inter partes* ed *inter pares*, è partecipe di quel popolo che trova, identificandosi in esso, unità rappresentativa nel sovrano.

Veniamo così al terzo punto. Una volta istituita la sovranità, non è che la persona scompaia. Anzi. Il fine dell'ordine resta quello di garantire una pace sociale minima: la sopravvivenza. "La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che per natura amano la libertà e il dominio sugli altri), nell'introdurre quella restrizione su se stessi sotto la quale li vediamo vivere negli Stati, è la previdente preoccupazione della propria conservazione e di una vita perciò più soddisfatta; cioè a dire, di trarsi fuori da quella miserabile condizione di quella"[183]. L'istituzione dello Stato eleva gli individui dalla barbarie della guerra in cui si trovano per natura ad una condizione civile. Tuttavia l'origine dal basso dell'ordine non comporta solo la spoliazione da parte dell'uomo della sua libertà naturale. Implica soprattutto la garanzia della sopravvivenza e il diritto di godere dei frutti dell'industria, quando ciò non arrechi pericolo o danno allo Stato[184]. Fa sì, in sostanza, che l'autoaffermazione (*Selbstbehauptung*) individuale sia possibile a condizione che vi sia un potere terzo e irresistibile a garantirla[185]. Questo ci mostra che in Hobbes vi è uno spazio minimale di espansione della particolarità. Essendo lo spazio del sovrano anche lo spazio del suddito, vediamo anche l'opposto: l'identità del singolo, per essere effettuale, esige lo spazio dello Stato[186].

---

[181] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p.142.

[182] Cfr. ivi, pp. 105-106. In questo senso si consideri anche la produttività politica della paura. La ragione strumentale hobbesiana è spinta dall'unica legge di natura (l'istinto alla sopravvivenza) proprio perché nello stato di natura vi è la paura della propria distruzione, cioè il timore di una morta violenta. A differenza di Machiavelli, laddove la paura è in un certo senso solo quella monopolizzata in alto dal potere (di cui abbiamo contezza attraverso la minaccia della sanzione 'pubblica') e serve da collante nell'unire e nel mantenere unita la comunità politica, in Hobbes la paura è innanzitutto paura "individuale", è timore personale della morte violenta. Proprio per questo essa non è solo un effetto del potere pubblico, non è ciò che serve a corroborare l'effettività di quest'ultimo, ma ne è piuttosto l'origine, è la scaturigine della ragione politica moderna che pensa il patto. Certo anche in Hobbes c'è un incorporamento, una volta istituito il sovrano, della paura nelle forme istituzionalizzate del potere ma il fine di Hobbes è la sicurezza del singolo, la garanzia di esistenza dell'individualità. Di un singolo che non espunge la paura da sé ma che invece vede nella paura istituzionalizzata la modificazione del proprio progetto esistenziale: l'individuo passa da una paura sempre presente, derivante dal potenziale distruttivo dell'affermarsi del proprio e dell'altrui *jus ad omnia*, ad una paura ceduta al sovrano che in tanto diventa sanzione operante in quanto vi è trasgressione delle leggi civili. Questo punto di vista è espresso da C. GALLI, *La produttività politica della paura*, in "Filosofia politica", anno XXIV, n. 1 – *Paura*, aprile 2010, pp. 13-19. Per una lettura simile del nesso paura-ragione si veda: E. PULCINI, *Paura legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, cit., p. 69. Per una lettura che vede nella paura la *stravaganza* del Moderno ricorrendo alla bella espressione per cui "il paradosso del potere politico centralizzato e assolutista è appunto la sua capacità di contenere la paura diffondendo la paura" si veda D. ZOLO, *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Feltrinelli, Milano 2011, 55-56.

[183] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 139.

[184] Ivi, p. 273.

[185] Cfr. C. GALLI, *Contingenza e necessità*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 46.

[186] T. HOBBES, *Leviatano*, cit., p. 273. Per un approfondimento più generale sulla biunivocità che nel moderno si dà tra particolare-universale e universale-particolare si veda C. GALLI, *Spazi politici*, cit., pp. 58-64, in particolare pp. 60-61.

Questi tre momenti che abbiamo considerato ci permettono di ribadire il ruolo cruciale dell'individualità nella costruzione hobbesiana dell'ordine. E ci consentono, proprio per questo, di sondare i tratti salienti dell'antropologia negativa alla base della concezione hobbesiana. In Hobbes non c'è socialità spontaneisticamente produttiva di pace sociale; questa invece deve essere sempre "forzata" dall'alto, garantita da un potere terzo coercitivo. Hobbes in questo senso scarnifica quanto più possibile i presupposti morali individuali, fino ad eliminarli totalmente. Spoliticizza, in sostanza, il foro interno in modo tale che venga neutralizzato il suo potenziale polemico. In questo senso il gesto che istituisce il sovrano è anche quel gesto che annulla un'umanità naturale e vi sostituisce una artificiale, prodotta. Della umanità naturale, che è il problema da risolvere, resta una sola cosa: la sopravvivenza. Così assistiamo in Hobbes ad una persona che si umanizza disumanizzandosi: una persona che si umanizza perché prima del patto non vi era garanzia di ciò che è più propriamente umano: la vita; che si disumanizza invece perché il prezzo dell'umanizzazione è la disumanizzazione di tutto quello che è oltre la mera sopravvivenza.

3.3 Perfezionare la natura. John Locke

Al pari di Hobbes, altro autore che non possiamo ignorare è Locke[187]. Locke elabora una concezione liberale di potere[188] all'interno della quale l'individualità assume una luce diversa rispetto a Hobbes. Anche in Locke noi possiamo apprezzare la centralità della particolarità tanto prima del *patcum unionis* quanto successivamente ad esso. Al pari di Hobbes pure in Locke troviamo lo stato di natura[189]. Esso è quello stato dell'esistenza umana in cui in cui gli uomini godono di una libertà naturale. In Locke è "quello stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e di disporre dei propri beni e persone come meglio credono"[190], sempre però "entro i limiti della legge di natura"[191]. A differenza di Hobbes, dove lo stato di natura rappresenta quella forma grezza di libertà che pone in una condizione di rischio dell'esistenza, in Locke lo stato di natura è uno stato minimo di socialità in cui gli individuo si trova in una condizione di uguaglianza naturale. Una uguaglianza che pone gli individui in una posizione di simmetria tra di loro e non necessariamente di guerra[192]. Si tratta di una

[187] Per un inquadramento generale dei concetti chiavi della teoria politica di Locke si veda: N. BOBBIO, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 2017, pp. 121 ss.; M. SINA, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 35 ss.
[188] G. PRETEROSSI, *Potere*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 51.
[189] Crediamo, come è stato sostenuto, che il raffronto Hobbes-Locke sia di vitale importanza per capire gli assunti principali della filosofia politica di Locke (cfr. J. DUNN, *Il pensiero politico di J. Locke*, trad. it. di B. Fontana e P. Pasquino, il Mulino, Bologna 1992, pp. 97ss.). Non che questo aiuti in una comprensione storica dei *Due Trattati* e non che in questi ultimi vogliamo trovare risposta agli argomenti hobbesiani (molti dei quali qui sono semplicemente ignorati (p. 103); certamente però a posteriori l'opera comparatistica ci aiuta ad inquadrare il pensiero lockiano per il quale il *Leviatano* rappresenta un vero e proprio "incubo intellettuale" (p. 101).
[190] J. LOCKE, *Il secondo trattato sul governo*, trad. it. di A. Gialluca, Rizzoli, Milano 1998, p. 65.
[191] *Ibidem.*
[192] G. PRETEROSSI, *Potere*, cit. p. 51.

forma minimale di "libertà regolata": di una libertà, che seppur senza essere ancora garantita da un potere coercitivo terzo, non è per forza produttrice di una condizione di guerra distruttiva dell'esistenza. In Locke infatti "sebbene in questo stato l'uomo abbia una libertà incondizionata di disporre della sua persona e dei suoi averi, tuttavia non ha la libertà di distruggere se stesso così come ogni altra creatura in suo possesso"[193]. "Lo stato di natura è governato dalla legge di natura che è per tutti vincolante, e la ragione – che è quella stessa legge – insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla che essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno deve recar danno ad altri nella vita, nella salute, nella libertà o negli averi"[194]. Tuttavia questa condizione minimale di ordine naturale è precaria perché, non essendoci un potere comune, non si possono evitare i rischi di rottura di questa simmetria originaria. Lo stato di natura può degenerare in guerra proprio quanto non vi è un potere comune e vi è, invece, solo "la forza, o una dichiarata intenzione di usarla sulla persona altrui"[195]. Lo stato di guerra è forza distruttiva, è inimicizia che rompe quella condizione minimale di effimera armonia che è lo stato di natura. Dunque mentre in Hobbes lo stato di natura è per forza uno stato di guerra, in Locke non c'è questa sovrapposizione: lo stato di natura può degenerare nello stato guerra ma non è necessariamente così. Lo stato di guerra è una degenerazione, storicamente inevitabile ma teoricamente solo possibile, dello stato di natura. Mentre dunque in Hobbes il patto nasce per scansare la condizione naturale dell'uomo, in Locke il patto nasce per ovviare alle degenerazioni della condizione umana naturale, perfezionandola. In Locke, non già uscendo, come in Hobbes, dallo stato di natura che si costruisce l'ordine, quanto piuttosto affinandolo che si giunge ad una condizione civile. Lo stato civile rappresenta un perfezionamento della legge di natura: un suo incapsulamento in forme giuridiche, garantite coercitivamente, chiamate a renderla effettiva.

Ora, se lo stato di natura in Locke si basa una diversa condizione dell'uomo rispetto ad Hobbes, diversa in parte è anche la considerazione della persona dopo la costituzione della società politica. In Locke non vi è solo la mera garanzia della sopravvivenza. Il fine dell'ordine non è solo quello di evitare la guerra e garantire un essenziale ma minimale sviluppo della individualità. In Locke l'ordine nasce per garantire la proprietà[196]. La società politica vi è sì, al pari di Hobbes, quando c'è un atto di rinuncia del proprio potere naturale rimettendolo in mano alla comunità ma, a differenza di Hobbes, il fine dell'ordine è la "salvaguardia della proprietà di tutti i membri di quella società"[197]. Per proprietà

[193] J. LOCKE, *Il secondo trattato sul governo*, cit., p. 67.
[194] *Ibidem*. Sullo Stato di natura in Locke si veda: L. RICCI GAROTTI, *Locke e i suoi problemi,* STEU, Urbino 1961, pp. 47 ss. La legge di natura lockiana è, tra l'altro, imperitura: essa non viene meno per effetto della costituzione della comunità civile. Essa è una norma eterna per tutti gli uomini (p. 49) ma è necessario comunque uscire dallo stato di natura perché la sua *consultabilità*, possibile per tutti gli uomini ragionevolmente, non è garantita da un potere terzo ma è soggetta nella volontà individuale di ciascuno (p. 60). Lo Stato di natura di Locke non è cioè una forma vuota, ma una pienezza instabile, un contenuto continuamente soggetto a torsioni di parte.
[195] J. LOCKE, *Il secondo trattato sul governo*, cit., p. 85.
[196] Ivi, p. 173.
[197] Ivi, p. 175.

Locke non intende solo il rapporto *homo*-res, piuttosto anche la proprietà del proprio corpo: una pretesa libertaria che riguarda innanzitutto la vita e poi la libertà e i beni. Dunque in Locke assistiamo ad una presa in carico radicale della *libertà di sé*. Per cui la persona cui l'ordine lockiano mira è quella persona che, a differenza di Hobbes, dà vita allo stato civile per garantirsi quella proprietà su se stesso di cui già in via precaria godeva nello stato di natura e che per rendere sicura e garantita deve inserirsi in un'architettura politica che ne diventi il garante.

A questo punto ci è chiaro che, se in Hobbes la persona si umanizza disumanizzandosi, in Locke la persona si umanizza perfezionandosi. A differenza di Hobbes, lo stato civile nasce non per evitare *l'umanità naturale*, quanto piuttosto per rendere quella umanità naturale più perfetta o più stabile. Lo stato di natura Lockiano è una *umanità intrinsecamente regolata e liberale* e lo stato civile ne è l'irrobustimento attraverso il diritto e il potere. Così il soggetto Lockiano non è appiattito solo sulla sopravvivenza, ma è quella individualità che non perde e che anzi porta con sé, nello stato civile, la propria umanità fatta di diritti naturali prepolitici.

3.4 Negarsi per elevarsi. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Ad un ispessimento poderoso della individualità in una veste moderna ma certamente non liberale come in Locke, si arriva con Hegel[198]. Di questo autore a noi interessa un punto in particolare: l'importanza che nei *Grundlinen* assume il principio della soggettività. In questo senso l'essenzialità del discorso di Hegel ai nostri fini è evidente. Certo è vero che Hegel, trovandosi dinanzi un momento di profonda trasformazione della sovranità in Europa, complica il paradigma hobbesiano inaugurale della modernità. Tuttavia questo non significa che Hegel abbandoni il terreno del Moderno[199]: anzi la sua mediazione tra autorità e libertà resta un discorso che a pieno titolo si inserisce in un quadro, come il nostro, sull'età moderna come età della persona. È Domenico Losurdo infatti che, polemizzando con Bobbio, ci dice che la filosofia del diritto hegeliana è una filosofia non liberale/liberista, pur essendo moderno-individualista[200]. Una filosofia cioè che pur ponendo al centro il ruolo della soggettività e della particolarità, non ne ammette un'assolutizzazione perché questo avrebbe un effetto disgregativo irrecuperabile dell'unità politica[201].

---

[198] Per un'introduzione alla filosofia hegeliana si veda, a titolo esemplificativo: N. BOBBIO, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981; C. CESA (a cura di), *Guida a Hegel,* Laterza, Roma-Bari 2005; C. CESA, *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1979; R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 1975; V. GIACCHÉ, *Hegel. La dialettica*, Diarkos, Rimini 2020; E. WEIL, *Hegel e lo Stato*, a cura di A. Burgio, Guerini e associati, Milano 1988; Per un inquadramento di Hegel rispetto alla tradizione contrattualistica e al giusnaturalismo si veda: N. BOBBIO, *Hegel e il diritto*, in F. TESSITORE (a cura di), *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, Morano, Napoli 1970, pp. 215-249; F. LI VIGNI*, Attualità di Hegel*, La città del sole, Napoli 1998, pp.141 ss.

[199] G. PRETEROSSI, *Potere*, cit. p 86.

[200] D. LOSURDO, *Hegel e la libertà dei moderni*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, pp. 177 ss.

[201] Cfr. G. PRETEROSSI, *I luoghi della politica*, Guerini e associati, Milano 1992, pp. 11 ss.

È proprio sotto quest'ottica che noi possiamo guardare al modo con cui Hegel ci parla della persona[202]. Questa, come ci ricorda Gans nell'aggiunta al par. 35, è "la volontà essente per sé, o astratta"[203]. Differenziandosi dal soggetto, la persona è "la singolarità della libertà nel puro esser per sé". Il principio della personalità si ha quando il soggetto ha un'autocoscienza di sé non generica, superficiale, semplicemente come io concreto. È piuttosto autocoscienza di sapersi come universalità astratta: la persona è sapere sé come oggetto, ma come oggetto non chiuso nella sola particolarità determinata ma neanche aperta alla vera universalità. È l'autocoscienza di sapersi come universale astratto: "come oggetto innalzato ad opera del pensare alla semplice infinità e pertanto puramente identico a sé"[204]. La persona così pensata è una individualità "decidente e immediata" che si "rapporta a una natura trovata di fronte, alla quale quindi la personalità della volontà sta dinnanzi come un che di soggettivo[205]. Tuttavia questa limitazione è nulla perché la personalità è proprio ciò che è attivo per togliere questa limitazione"; quel motore, in sé auto-contraddetto ma allo stesso tempo in grado di superare la negazione, in grado di "darsi alla realità, o, ciò ch'è lo stesso, per porre quell'esserci come il proprio"[206]. Ma come si arriva a questo risultato? Che cos'è che apre la individualità personale all'universalità non astratta ma concreta? Per rispondere a questo interrogativo possiamo guardare all'ispessimento della soggettività attraverso quel "percorso" etico il cui momento principale, logicamente e temporalmente non ultimo ma primo[207], è rappresentato dallo Stato.

La sostanza etica in Hegel si divide nei tre momenti principali di famiglia, società civile e Stato. La famiglia è "spirito etico immediato e naturale"[208]. In tale sostanzialità immediata dello spirito, c'è la disposizione d'animo di avere autocoscienza della propria individualità solo in questa unità e quindi l'individualità si risolve nell' essere in essa non "come una persona per sé, bensì come membro"[209]. Nella famiglia sapersi nell'unità è sapersi come membro, e non come individualità a sé. Ma è proprio in questo che c'è il principio della disintegrazione della famiglia: il passaggio alla società civile si ha "in modo naturale ed essenzialmente grazie al principio della personalità in una pluralità di famiglie"[210]. Il matrimonio infatti, da un lato contiene un momento inevitabile di unione, dall'altro

[202] Resta invece esclusa dalla nostra trattazione la persona dal punto di vista della materialità. Rimane fuori cioè l'analisi della persona in rapporto al "possesso" e alla "proprietà". Per una lettura in questo senso segnaliamo: F. ROSENZWEIG, *Hegel e lo Stato*, trad. di A.L. Künkler Giavotto e R. Curino Cerrato, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1976, pp. 338-343.
[203] G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 296.
[204] Ivi, p. 47.
[205] Ivi, p. 49.
[206] *Ibidem.*
[207] Ivi, p. 194. Hegel ci dice che "nell'andamento del concetto scientifico lo stato appare come risultato, mentre esso si offre come verace fondamento, ne segue che quella mediazione quella parvenza si toglie altrettanto ad immediatezza. Nella realtà perciò lo stato in genere è piuttosto il primo, soltanto entro di esso la famiglia si modella a società civile, ed è l'idea dello stato stesso, la quale si dirime in questi due momenti".
[208] Ivi, p. 139.
[209] Ivi, p. 140.
[210] Ivi, p. 154.

ha un che di infinitamente particolare che si riconnette al principio individualistico del mondo moderno[211]. Questa unione, che proprio per questo è anche unione della disunione, di ciò che è profondamente e inevitabilmente diverso, ha insito dentro di sé il germe per il suo "superamento" nella società civile: la particolarità è chiamata ad esplicarsi come realtà autonoma. È solo nella società civile che quest'ultima si auto-percepisce come tale. La società civile infatti è dominata da due principi. Un primo per cui la persona concreta, intesa come totalità di bisogni, necessità naturali ed arbitrio, è fine a se stessa. Un secondo principio invece è che la persona particolare entra in relazione con altre e si appaga tramite l'altra: in questo modo è solo mediata "dalla forma dell'universalità"[212]. Così si crea un sistema di relazioni per cui il fine egoistico fonda un sistema di "dipendenza omnilaterale, per cui la sussistenza e il benessere del singolo e il suo esserci giuridico intrecciato con la sussistenza, il benessere e il diritto di tutti, su ciò che è fondato e soltanto in questa connessione è reale e assicurato"[213]. Questo è per Hegel lo stato esterno, cioè lo stato della necessità e dell'intelletto: in questo stadio dell'eticità il "principio della particolarità trapassa sì nella universalità ma "ha unicamente in questa la sua verità e il diritto della sua realtà positiva"[214]. Questa universalità non è ancora identità etica e quindi non è ancora *vera* libertà perché è nella forma della necessità che il particolare si innalza ad universalità. Nella società civile gli individui sono solo persone private: hanno come loro fine il loro proprio interesse particolare. Il fine del particolare è sì mediato dall'universale ma questo gli appare come mezzo: l'universale può venire dal particolare inseguito solo nella sua natura di strumento. Esso serve per formare una soggettività ancora confinata nella particolarità: gli individui nella società civile inseguono il loro fine che "può venire inseguito da loro soltanto in quanto loro stessi determinino in modo universale il loro sapere, volere e fare, e si rendano un anello della catena in questa connessione"[215]. In questo momento dell'eticità si assiste ad un processo di innalzamento della singolarità ad una libertà formale determinata dalla necessità naturali e dall'arbitrio dei bisogni[216]. Qui la realtà dello spirito si ha soltanto grazie al fatto che esso "si scinde entro se stesso, nei bisogni della natura e nella connessione di questa necessità esterna si dà questo termine e questa finità, e appunto nel fatto che esso si forma internandosi in esse, se supera e ivi acquista il suo oggettivo esserci"[217].

Per Hegel lo stato della società civile ha da "superarsi" integrandosi nello Stato proprio per queste ragioni. Se ci si fermasse alla società civile si hanno due effetti indesiderati. Da un lato l'individualità

[211] Ivi, pp. 142-43.
[212] Ivi, p. 155.
[213] *Ibidem.*
[214] Ivi, p. 157.
[215] *Ibidem.*
[216] *Ibidem.*
[217] Ivi, p. 158.

stessa si autodistruggerebbe: la particolarità "distrugge nei suoi godimenti se stessa […]. La società civile in queste opposizioni e nella loro complicazione offre in pari tempo lo spettacolo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica comune ad entrambe"[218]. Resteremmo cioè ancorati all'immediatezza del desiderio, ad una dimensione futile della soggettività fatta di vanità e desiderio. Dall'altro lato la meta esclusiva dello Stato si ridurrebbe solo "nella sicurezza e nella protezione della libertà personale, allora l'interesse degli individui come tali è lo scopo ultimo per il quale essi sono uniti"[219]. Per Hegel invece lo scopo non è questo proprio perché il rapporto stato-individuo è diverso. Dice Hegel: "Ma lo stato ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; giacché lo stato è spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è un membro del medesimo. L'unione come tale è essa stessa il verace contenuto e il fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale, l'ulteriore loro appagamento, attività, modo del comportamento ha per suo punto di partenza e risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido"[220]. La vita, quindi, è universale nel momento in cui l'appagamento particolare ha "per suo punto di partenza e risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido[221]: si tratta di un fondersi scisso concreto per cui vi è un'unità della libertà oggettiva, "cioè dell'universale volontà sostanziale e della libertà soggettiva come di sapere individuale e della di lui volontà recante fini particolari"[222]. È in questo modo che si determina un agire secondo regole pensate e perciò universali. Questo comporta che per Hegel è necessario prendere le distanze da due possibili rischi. Da un lato non bisogna sbilanciarsi troppo sul principio della libertà particolare. Contro la pretesa di assolutizzare la volontà singolare occorre che "la soggettività della libertà (il sapere e il volere) […] contiene soltanto uno dei momenti, perciò unilaterale, dell'idea della volontà razionale, la quale è ciò soltanto grazie al fatto che essa è tanto *in sé*, quanto che è *per sé*"[223]. Con lo schiacciare il discorso solo sulla dimensione privata e individuale della libertà non si raggiungerebbe lo stadio di una volontà razionale. Dall'altro lato però non bisogna piegare troppo il discorso sulla oggettività. Dice Hegel a questo proposito che l'estremo opposto del pensiero è quello "di cogliere lo stato nella conoscenza come qualcosa di razionale per sé"[224] finendo "prender l'esteriorità dell'apparenza, dell'accidentalità e della necessità, del bisogno di protezione, della forza, della ricchezza ecc."[225] non come momenti dello sviluppo storico ma per sostanza dello stato. Questi assunti ci fanno vedere due cose in particolare. Innanzitutto è nel fatto che lo Stato sia spirito oggettivo che risiede la possibilità di andare

[218] Ivi, p. 156.
[219] Ivi, p. 195.
[220] Ivi, pp. 195-196.
[221] Ivi, p. 196.
[222] Ibidem.
[223] Ivi, p. 197.
[224] *Ibidem.*
[225] *Ibidem.*

oltre il principio della soggettività della libertà: perché se ci si riducesse solo a questo coglieremmo solo una parte dell'idea della volontà razionale. Dall'altro lato però questo discorso non deve spingersi al punto di banalizzare o adombrare la libertà soggettiva che pure costituisce un momento essenziale dell'idea razionale della libertà. E qui arriviamo alla parte più importante del discorso hegeliano: i par. 260 e ss. dei *Grundlinen* secondo cui lo Stato è "la realtà della libertà concreta"[226]. Per libertà concreta Hegel intende che "l'individualità personale e i di lei particolari interessi hanno tanto il loro completo sviluppo e il riconoscimento del loro diritto per sé (nel sistema della famiglia e della società civile), quanto che essi, o trapassano per se stessi nell'interesse universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio spirito sostanziale e sono attivi per il medesimo come per loro scopo finale, così che né l'universale venga portato a compimento senza il particolare interesse, sapere e volere, né gli individui vivano come persone private meramente per l'ultimo, e non in pari tempo vogliano nell'universale e per l'universale e abbiano un'attività cosciente di questo fine[227]. Prosegue ancora dicendo che "la considerazione concreta, l'idea, mostra il momento della particolarità parimenti essenziale e quindi l'appagamento di esso come senz'altro necessario; l'individuo nel suo adempimento del dovere deve in qualsiasi modo trovare in pari tempo il suo proprio interesse, il suo appagamento o tornaconto, e a lui dal suo rapporto nello stato deve risultare un diritto, attraverso di che la cosa universale divenire la sua propria cosa particolare. L'interesse particolare deve veracemente non venir messo da parte o magari soppresso, bensì venir posto in concordanza con l'universale, in grazia di che vien conservato esso stesso e l'universale"[228]. Ecco che veniamo al punto cardine dell'argomentazione hegeliana: per Hegel, il principio ispiratore degli Stati moderni ha per Hegel questa enorme forza. Quella appunto di lasciare che si compia il massimo dispiegamento delle soggettività (anche nel loro interesse egoistico) ma in pari tempo ricondurle nell'unità sostanziale dello Stato[229]. Per Hegel il massimo grado del dispiegamento individuale è imprescindibile per immaginare una costruzione politico-giuridica: la soggettività è centrale; l'universale non è la realtà della libertà concreta se esclude da sé la soggettività[230]; è vero ancora che senza il particolare lo Stato "non è adeguato al suo concetto compiuto"[231]. Questo assunto tuttavia significa anche un'altra cosa: che il fine ultimo non è solo la soggettività. Il fine è l'unità sostanziale tra soggettività e oggettività. Il fine è la sostanza etica dello Stato che si manifesta nella forma dell'unità politica. Di una unità continuamente sfidata al suo interno ma proprio per questo alimentata nella sua essenza. Lo Stato, come realtà dell'idea etica "come realtà effettuale della volontà

[226] Ivi, p. 201.
[227] *Ibidem.*
[228] Ivi, pp. 202-203.
[229] Ivi, p. 201.
[230] G. PRETEROSSI, *I luoghi della politica*, cit., p. 27.
[231] *Ibidem.*

sostanziale, divenuta sostanziale, si innalza al di sopra del laissez faire, laissez aller, i cui l'individuo borghese lasciato a se stesso porta avanti i suoi affari"[232]. Il razionale dello Stato coincide, nella concezione hegeliana, con la suprema libertà politica, con una libertà che cioè non è più proterva e solitaria[233]. Come ci chiarisce nell'annotazione al par. 258, il "verace contenuto e il fine" è la "unione come tale", una unione per cui la destinazione degli individui, pur nella ricerca, da parte della loro volontà, di fini particolaristici, è di "condurre una vita universale"[234]. Una vita cioè in cui "l'ulteriore loro particolare appagamento, attività, modo del comportamento ha per suo punto di partenza e risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido"[235]: cioè una razionalità non più astratta ma che consiste in un *fondersi scisso* concreto "secondo il contenuto nell'unità della libertà oggettiva cioè dell'universale volontà sostanziale e della liberta soggettiva come di sapere individuale e della di lui volontà recante fini particolari"[236].

Da questi assunti possiamo notare come Hegel complichi il paradigma hobbesiano e allo stesso tempo lo complichi in un senso che non è quello lockiano, cioè esclusivamente liberale. Con Hegel assistiamo ad una soggettività che ha la possibilità, proprio perché determinata nello Stato e in parte dallo Stato, di ispessirsi, di dispiegarsi completamente. Tuttavia questo dispiegamento non è assoluto: il soggetto-persona ha da ritrovarsi nello spirito oggettivo perché solo in questo, e nella sua inconciliatezza, riceve la garanzia della propria espansione[237]. Soggettività e particolarità in Hegel

---

[232] E. BLOCH, *Soggetto/oggetto: commento a Hegel*, trad. it. a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1972, p. 254.
[233] Ivi, pp. 254-255.
[234] G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 196.
[235] Ibidem.
[236] *Ibidem.* Per una lettura peculiare su come questa unità sostanziale venga a determinarsi si veda: C. TAYLOR, *Hegel e la società moderna*, trad. it. A. La Porta, il Mulino, Bologna 1979, pp. 173 ss. Qui l'autore fonda l'unità sostanziale dello Stato anche su uno scarto a-razionale degli individui. L'unità sostanziale, fine dell'esperienza statuale, non è per Taylor frutto di una ragione calcolante, cosciente come tale a se stessa. "Per Hegel, d'altra parte, l'agire dell'uomo non è mai del tutto presente a se stesso; giacché chi agisce non è puramente e semplicemente l'uomo. La nostra condizione è quella di attori di un dramma il cui vero significato ci sfugge" (p 173). È sempre frutto di uno scarto – teologico-politico? – che deriva dall'essere l'uomo emanazione del Geist. "La soggettività universale sarà pervenuta alla coscienza di dover necessariamente trovare incarnazione in uno Stato, e avrà anche compreso che questo non può essere uno Stato fondato puramente e semplicemente sulla volontà umana, sì bene sulla volontà dell'uomo in quanto emanazione del geist; quindi che l'individuo deve occupare il suo posto in un ordine più vasto con il quale egli nondimeno si identifica in quanto l'incarnazione della ragione" (pp. 175-176). Per una conclusione simile per cui la verità non è interiore all'uomo ma è nel tutto di cui egli partecipa mediante un processo di continua alienazione e revoca dell'alienazione si veda R. BODEI, *La civetta e la talpa*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 240 ss. Per una lettura altrettanto simile per cui è revocabile in dubbio che la tensione tra soggettività ed intero sia davvero composta e che residuano resti di immediatezza per cui la dimensione teoretica complessiva dell'individuo non sia totalmente riconducibile nella dimensione giuridico-politica e che dunque il momento morale non per forza viene sussunto nel momento etico si veda C. CESA, *Doveri universali e doveri di Stato. Considerazioni sull'etica di Hegel*, in "Rivista di Filosofia", n. 7-8-9,1977, pp. 30 ss.
[237] Cfr. P. BECCHI, *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli 1994. Può darsi che la lettura di Becchi si spinga troppo nel senso di un *organicismo hegeliano*, senza soffermarsi su quanto questo organicismo sia in realtà sfidato all'interno proprio dall'ispessimento della particolarità. Tuttavia riteniamo che l'autore colga nel segno quando afferma che "L'individuo è membro di quell'organismo più ampio che è lo Stato e gli è a tal punto legato da non potersene separare. [...] l'organicismo hegeliano non può essere ridotto all'organicismo totalitario del romanticismo politico: Hegel infatti riserva alle parti un ruolo attivo entro il tutto e quest'ultimo non è quella totalità risolutiva ed assorbente che invece abbiamo visto emergere dall'opera di Müller. Ma se le parti giocano un ruolo, lo giocano però all'interno del tutto e in vista della sua conservazione. Hegel è pronto a riconoscere un'ampia libertà di

non sono sinonimo: c'è in Hegel una soggettività vivente oltre, ma che ingloba, le angustie della particolarità. C'è un gioco tra la dimensione della collettività e quello della individualità che fa sì che il soggetto non possa non essere individuale ma che si apra alla universalità. In questo senso possiamo dire che se in Hobbes la persona si umanizza disumanizzandosi, se in Locke la persona si umanizza perfezionandosi, in Hegel la persona si umanizza negandosi e perfezionandosi allo stesso tempo. Il soggetto hegeliano è un perdersi e ritrovarsi: nella personalità vi è la potenza liberatrice del negativo. Di un negativo per cui negarsi non significa uscire da sé: negarsi è rimanere presso di sé nel sapersi il proprio altro. Il decidersi alla finità di cui Hegel ci parla nel paragrafo 7 dei *Grundlinen* è proprio questo. "L'autodeterminazione dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di se stesso, cioè come *determinato, limitato*, è di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità e, nella determinazione, di collegarsi soltanto con se stesso. – L'io si determina in quanto è relazione della negatività a se stessa"[238]. Se dunque l'Io in Fichte deve essere per sé il vero, in Hegel l'Io è la relazione della negatività a se stessa: è il negativo di sé[239]. Se, ancora per Fichte, "l'Io come illimitato […] è preso puramente e semplicemente come il positivo (così esso è l'universalità e identità dell'intelletto)"[240], per Hegel invece il passo ulteriore che la speculazione filosofica avrebbe dovuto compiere, e che lui prova a compiere, è proprio quello di prendere sul serio la propria negazione. È quello di provare a capire quanto di umanamente produttivo vi sia nella sfida della negazione. Dunque negare è negarsi, è auto-contraddirsi. Ma negare è anche determinarsi nel mondo[241], è riconquistarsi nella propria contraddizione. È tagliare (*ensheiden*), nel senso di scegliere tra qualcosa che si perde e qualcosa che si guadagna, tra una parte di sé che muore nella particolarità e una parte invece che fiorisce nella universalità. Significa separarci da qualcosa ma allo stesso tempo dire sì ad un pezzo di mondo. Nel decidersi alla finità decidiamo di rompere il determinato, il già dato: in questa rottura decidiamo di perdere qualcosa ma ad un tempo contribuiamo a produrre uno spazio storico. Decidiamo di contribuire ad edificare quel mondo in cui si cerca la propria destinazione. In questo gioco della decisione che ci determina e ci mette in rapporto con gli altri c'è la dimensione politico-sociale, cioè l'ispessimento della libertà, che da astratta si fa concreta. In questa, che è un continuo estraniarsi e riavvicinarsi c'è la produzione dell'eticità. C'è quella sfida difficile di conciliazione tra libertà oggettiva e soggettiva che abbiamo provato a descrivere. L'idealità hegeliana è il non rimanere avvinghiati nelle particolarità ma passare attraverso di esse per ottenerne un superamento. Questo non

movimento all'interno del tutto (fuor di metafora: il diritto dei singoli ad una propria sfera privata) e pure una certa garanzia contro il tutto (necessità della separazione dei poteri), ma sulla base del suo proprio organicismo non può spingersi oltre sino al punto di riconoscere alle parti il diritto di separarsi dal tutto" (pp. 92-93).

[238] G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit. p 30.

[239] *Ibidem.*

[240] *Ibidem.*

[241] *Ibidem.*

significa che il soggetto raggiunga una pacificazione irenica con la realtà ma che, proprio per questo, il soggetto si innalzi, divenendo più umano. L’umanità hegeliana è persistenza della contraddizione ma, proprio perché tale negazione persiste, è allo stesso tempo superamento di essa: per questo la persona è umana nel momento in cui si nega, proprio perché negandosi, si pone sul cammino di perfettibilità della propria umanità.

Capitolo 4 – L'umanità nel personalismo cattolico

L'altro filone sul quale vogliamo brevemente concentrarci, come dicevamo all'inizio, è il personalismo cattolico. Basato su presupposti antropologici certamente diversi rispetto a quelli propri della tradizione moderna, si tratta della corrente di pensiero che forse più di tutte ha esercitato una influenza sul pensiero di Moro. Da più parti lo si sottolinea: la letteratura secondaria sul pensiero giuridico di Moro è intrisa di questo aspetto[242]. Si è parlato financo di "solida struttura personalista del pensiero moroteo" in virtù della quale la riflessione sul diritto si intreccia con la più ampia esperienza morale personale del soggetto[243]. È certamente così: la vita interiore del soggetto, la sua struttura, ha un nesso strettissimo con la sua filosofia del diritto. Tuttavia si tratta di un assunto che abbiamo voluto richiamare perché rappresenta l'emblema dei due aspetti di quell'atteggiamento più diffuso, e ormai consolidato, in dottrina. Da un lato, cosa ovviamente esatta, ci suggerisce che chi studia Moro non può non guardare al personalismo cattolico. Dall'altro lato però, come già all'inizio accennavamo, il richiamo alla corrente personalistica è risultato molto spesso "comodo": è servito come aggancio teorico per non problematizzare un tema, per non scavare a fondo su un aspetto specifico della filosofia di Moro. In questo modo non ci si è mai chiesto ad esempio quanto la definizione morotea di persona umana avesse o non avesse qualcosa di diverso rispetto all'umanesimo maritainiano; non ci si è mai posto il problema di capire se questa solida struttura personalista del pensiero di Moro fosse o non fosse più originale rispetto a quel filone da cui gran parte dei suoi assunti Moro traeva. Per questo noi crediamo nell'utilità di richiamare direttamente quella "teoria dell'umanità" che possiamo ricavare sia da Jacques Maritain che da Giorgio La Pira. La scelta di questi autori avviene per due ragioni specifiche. Il primo ci consente di indagare le origini teoriche della filosofia di Moro; il secondo perché, al pari di Moro, accosta al sostantivo persona l'attributo umana ma, a differenza di Moro, ne fornisce una definizione precisa; chiarisce apertamente cosa significhi *persona umana*. Dunque riteniamo da un lato di non tralasciare un autore che certamente

[242] A titolo esemplificativo, e certamente con sensibilità culturali e letture diverse, indichiamo: R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 869.; G. ALFANO, Prefazione a D. Campanella, *Aldo Moro. Politica, filosofia, pensiero*, cit., pp. 88 ss.; G. CAMPANINI, *Aldo Moro tra politica e cultura*, in "Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia", n. 1, 2003, pp. 41-42; V. RAPONE, *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, cit., pp. 183 ss.; F. TRANIELLO, *Partito e società nel pensiero di Moro*, in "Appunti di cultura e politica", n. 5-6, 1981, pp. 32 – 37; S. FONTANA, *Moro e il sistema politico italiano*, in AA.VV., *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, cit., pp. 140-143; N. BOBBIO, *Diritto e Stato nell'opera giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 9.

[243] A. SCHILLACI, *Persona ed esperienza giuridica nel pensiero di Aldo Moro*, cit., p. 4.

ha influito direttamente su Moro[244], dall'altro di richiamare un intellettuale, come La Pira, che rappresenta un termine di paragone privilegiato[245].

[244] Abbiamo diverse possibilità per ricondurre Moro alla figura di Maritain. La conoscenza diretta delle tesi maritainiane ci perviene attraverso la già richiamata esperienza di Moro all'interno della Fuci. Nel 1937 ad esempio, don Luigi Pelloux pubblica su Studium, rivista molto letta nell'ambiente della Fuci, un articolo sul tema della personalità, richiamandosi direttamente ad umanesimo integrale di Maritain. Inoltre nei convegni di zona della Fuci del 1937, tenuti a Reggio Calabria (dove Moro era presente), a Modena, a Pisa e a Varrazze, le relazioni direttamente richiamavano temi maritainiani (sul punto v. R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., pp. 874-76). Ci sono poi, nella corrispondenza privata di Moro, lettere che testimoniano un collegamento diretto tra gli ambienti della Fuci e dell'Azione cattolica italiana con Maritain (si veda: ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 1 – *Fuci-Azione cattolica* e sottoserie 2 – *Corrispondenza personale*). In terzo luogo il 22 maggio 1973, va in onda sul Primo Canale la trasmissione *Maritain, pellegrino dell'assoluto*, che voleva ricordare Jacques Maritain, punto di riferimento della "seconda generazione" democristiana, a poche settimane dalla sua scomparsa. In questa sede Moro, intervistato, evidenzia i caratteri che lo avevano reso così popolare in diversi ambienti cattolici, dall'Azione cattolica alla Democrazia cristiana. In questa l'interlocutore gli chiede quale sia stata l'influenza di Maritain e Moro risponde riprendendo alcuni punti salienti di *Umanesimo integrale*, che lui definisce umanesimo cristiano, come ad esempio "la critica penetrante e pacata al capitalismo" o il fatto che "non è di fare del mondo il regno di Dio, ma di esso, secondo l'ideale storico delle diverse età, un luogo di vita pienamente umana, le cui strutture sociali abbiano come misura la giustizia e la dignità della persona" (A. MORO, *Su Jacques Maritain*, in ID., *Scritti e discorsi*. *1969-1973*, vol. V, cit., pp. 3053-3054). In terzo luogo, sempre tra le carte private di Moro, vi è una lettera di invito del 7 marzo 1978, da parte dell'Institut International «Jacques Maritain». Leggiamo nella lettera: "Si tratta di una Tavola rotonda che l'istituto è stato sollecito ad organizzare in concomitanza con l'apertura in Spagna del dibattito sulla nuova Costituzione spagnola. Questa tavola rotonda avrà per tema: "L'influenza del pensiero personalista sull'ordine costituzionale" ed intende essere un momento di incontro dei democratici spagnoli. Gli organizzatori di questa manifestazione ci hanno chiesto di invitare alcune personalità straniere che nel proprio Paese abbiano contribuito in maniera decisiva alla formulazione della Costituzione. Confidando che Lei vorrà gentilmente accordare al sen. Trifogli ed a me tale incontro, La prego di gradire, in tale attesa, i miei migliori saluti" (ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, serie 2 – *Democrazia cristiana*, sottoserie 2 – *Presidenza del Consiglio nazionale Dc*, n. 206 – *Inviti*)

[245] Che il confronto Moro – La Pira sia importante lo ricaviamo anche dal fatto che Moro conoscesse bene la figura di La Pira. E la conoscesse non solo dal punto di vista politico ma anche da quello religioso-spirituale e filosofico. Di questo ne abbiamo contezza in due momenti. Innanzitutto nel famoso discorso sui tre pilastri Moro richiama La Pira il quale "nel desiderio di contribuire in ogni modo all'affermazione più piena della dignità umana, vagheggiava di inserire nella Costituzione un articolo nel quale fosse consacrato quello che egli chiamava lo status del lavoratore, cioè una condizione giuridica particolare dell'uomo che lavora e che doveva essere considerata fondamento di diritti (A. MORO, *Il fine è l'uomo*, Edizioni di Comunità, Roma 2018, p. 19). In secondo luogo abbiamo un articolo su *il Giorno*, in cui Moro esprime il cordoglio per la scomparsa di La Pira. Due sono i passi principali di questo scritto che possiamo richiamare. Innanzitutto Moro ci dice: "Ma quel che più colpivano, in questo come in ogni altro suo atteggiamento sul terreno politico, erano il candore ed il calore della sua speranza, quell'ottimismo, assolutamente privo di faciloneria o di cinismo, che gli derivava dalla sua straordinaria capacità di andare al di là della superficie delle cose fino alle ragioni ed ai dati di fondo e dalla sua intatta fede nella dignità dell'uomo e nella grandezza del suo destino. Il suo vivissimo sentimento religioso, il suo autentico umanesimo cristiano erano lo stimolo ed, insieme, il fondamento del suo impegno politico, che, proprio per questo e per la nobiltà e superiorità morale della sua figura, non si soffermò mai su piccole cose, non si piegò mai alla meschinità, non perse mai di vista, si trattasse di valorizzare le città come originale e caldo ambiente umano o della comunità nazionale o della famiglia delle nazioni, grandi obiettivi di libertà, di giustizia, di solidarietà, di pace" (ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo – *Aldo Moro*, serie 1 – *Scritti e discorsi*, sottoserie 21 – *anno 1977*, n. 755 – *Articolo per il giorno*,. Si tratta dell'articolo pubblicato l'8 nov. 1977 dal titolo *La Pira storia di un uomo diverso dagli altri*, pp. 2-3). Moro prosegue, richiamando l'opera di La Pira in Costituente, dicendo: "Ricordo un suo discorso all'Assemblea Costituente, nella quale egli dette un alto contributo d'idee, d'impegno, di entusiasmo, di fervore umano. Vi delineava la sua visione del mondo, il suo modo di intendere l'uomo e la società. Quel discorso egli lo introdusse con un largo e fermo segno di croce cui assistette in atteggiamento signorile l'intera Assemblea, pur così libera e varia nei suoi orientamenti, pur così ricca di grandi ingegni. Che egli sia stato rispettato nella sua inconsueta professione di fede torna ad onore di quel consesso civilissimo e qualificatissimo. Che egli abbia non già ostentato, ma mostrato la sua fede, intuendo che nessuno ne sarebbe stato turbato, dimostra la purezza del suo spirito ed il legame rigoroso che vi era (ed è sempre rimasto) tra il suo essere e il suo fare sociale" (ivi, pp. 4-5). In terzo luogo abbiamo la corrispondenza privata tra i due che dimostra l'esistenza di un rapporto non formale ma amicale (cfr. ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo – *Aldo Moro*, serie 9 – *Atti personali*, sottoserie 12 – *L*, n. 2 – *La Pira Giorgio (28 dicembre 1965 - 19 settembre 1977)*).

4.1 Affidamento totale. Jacques Maritain

L'attenzione di Maritain sulla persona è una costante della sua filosofia. Già presente nel saggio *De la philosophie chrétienne* del 1933, proseguita poi con *Umanesimo integrale*, culmina in *L'uomo e lo Stato*, testo che sicuramente rappresenta "la formulazione più completa e matura della filosofia politica di Maritain"[246]. In questa sede ci soffermiamo solo su una tra queste: *Umanesimo Integrale*, perché si tratta di quel testo che, tra le due guerre, ha sicuramente esercitato un'influenza notevole nel panorama cattolico italiano[247].

In essa l'autore prende subito le distanze dal razionalismo moderno. Questo è visto come l'epoca dell'umanesimo antropocentrico che è un falso umanesimo. Con Cartesio, Kant e Rousseau, il razionalismo Moderno per Maritain aveva pensato la personalità dell'uomo come "un'immagine superba e splendida, gelosa della sua immanenza e della sua autonomia, e finalmente buona per essenza"[248]. Maritain vede così il moderno come l'epoca dell'immanenza senza trascendenza; della autosufficienza e dell'autonomia dell'umano come affrancamento dal teologico[249]. L'epoca antropocentrica ha, per Maritain, come suo portato una serie di dualismi: la separazione e opposizione tra natura e grazia, tra fede e ragione. L'uomo moderno, dimentico che nel reale è Dio principio primo della libertà, "ha voluto fare del movimento suo proprio di creatura il movimento assolutamente primario, dare alla sua libertà di creatura l'iniziativa primaria del proprio bene"[250]. È per questo che non è un vero umanesimo perché prescinde dall'incarnazione. A questo stato di cose cerca di dare una risposta il Marxismo che, tuttavia, per Maritain è esso stesso tributario "dell'umanesimo borghese nella sua metafisica più aberrante e più inumana"[251], tant'è che porta l'ateismo, l'antropocentrismo e

[246] V. PAZÈ, *Diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 178. Per un approfondimento sull'evoluzione del pensiero maritainiano si veda: L. BONANATE, R. PAPINI, *La democrazia internazionale. Un'introduzione al pensiero politico di Jasques Maritain*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 11-62.

[247] Sull' influenza di Maritain nel panorama italiano degli anni '30 cfr. R. MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, il Mulino, Bologna 1982, in particolare: pp. 99-107; pp. 263-65, p. 373, p.395, p. 397, pp. 446-47, pp. 470-71, p. 533, p 549. Per un inquadramento generale dell'influenza di Maritain nel panorama cattolico italiano negli anni 30-40 si veda: A. GIOVAGNOLI, *La cultura democristiana*, cit., in particolare: pp.83-84, pp. 91-92, p. 174, pp. 196-96, pp. 206-210; P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, il Mulino, Bologna 1997, in particolare: pp. 30-31; pp. 134-135; P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, il Mulino, Bologna 1977, pp. 116 e pp. 255-256; G. CAMPANINI, *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del '900*, Morcelliana, Brescia 1980; P. POMBENI, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, il Mulino, Bologna 1979.
Per una ricognizione generale del profilo filosofico di Maritain si veda: V. POSSENTI (a cura di), *Jaques Maritain oggi. Atti del convegno internazionale di studio promosso dall'Università cattolica nel centenario della nascita. Milano, 20-23 ottobre 1982*, Vita e pensiero, Milano 1983; P. VIOTTO, *Maritan*, IV ed., La scuola, Roma 1973; P. VIOTTO, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Roma-Bari 2000; Per una collocazione di Maritain nel panorama filosofico contemporaneo si veda: P. VIOTTO, *Il pensiero moderno secondo Jacques Maritain*, Città nuova, Roma 2011. A completamento ed integrazione di questo testo: P. VIOTTO, *Il pensiero contemporaneo secondo J. Maritain*, Città nuova, Roma 2012.

[248] J. MARITAIN, *Umanesimo Integrale*, trad. it. di G. Dore, Edizioni Borla, Roma 1977, p. 81.

[249] Ovviamente questa affermazione presenta anche un errore grossolano: se c'è un dato incontrovertibile proprio del razionalismo moderno è quello di concepire l'uomo non *buono* per essenza ma *cattivo* per natura.

[250] J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 80.

[251] Ivi, p. 125.

l'immanentismo "al suo più alto punto di esasperazione"[252]. Il marxismo, e poi più tardi Freud, hanno tentato di denunciare "la menzogna di questa falsa coscienza"[253], hanno tentato cioè di smontare l'uomo borghese proprio dell'età moderna. Si è illuso così di voler mutare quest'uomo "meccanicamente e dal di fuori, con mezzi tecnici e sociali"[254] ma questo per Maritain finisce per aggredire l'uomo in quanto tale, l'uomo nella sua stessa natura, l'uomo cioè come figura che postula, per la sua stessa esistenza, Dio e la vita eterna[255].

A questo stato del filosofare Maritain contrappone l'esigenza di pensare una nuova forma di umanesimo che sia una particolare torsione dell'umanesimo socialista[256]. Questo, secondo Maritain, può essere non necessariamente ateo perché vi è "un grande slancio verso verità che non si potrebbero trascurare senza gran danno e che interessano molto alla dignità"[257]. Per Maritain al rifiuto della filosofia ateo-marxista si accompagna un nuovo umanesimo in grado di "salvare e promuovere, in una sintesi fondamentalmente diversa, tutte le verità affermate o presentite dall'umanesimo socialista, unendolo in modo organico e vitale a molte altre verità"[258]. Ora questo umanesimo è portatore di una "filosofia dell'eliminazione del diaframma tra grazia e storia, tra divino e umano"[259]. L'umanesimo integrale di Maritain cioè non chiude il suo perimetro intorno ad un uomo inteso solo in senso cartesiano (cioè ruotante, per auto-fondarsi, intorno al cogito) ma si pone, scrive Maritain, "come orientato verso una realizzazione sciale temporale di quella attenzione evangelica all'umano che non deve esistere solo nell'ordine spirituale, ma incarnarsi"[260]. È evidente così Maritain come si distacchi dalla tradizione moderna, da quella tradizione cioè che non guarda alla natura trans-naturale dell'umano (o quanto meno non guarda ad essa come capace produttività politica). Maritain riprende in questo senso la tesi già espressa nel saggio *De la philosophie chrétienne* del 1933 in cui sostiene che "l'uomo reale non è l'uomo della pura natura e della pura ragione […] ma l'uomo chiamato a partecipare ad un destino soprannaturale, caduto e redento"[261]. In questo modo Maritain delinea così quell'*ideale storico concreto* proprio di una nuova civiltà cristiana: un ideale che "non è un essere di ragione, ma una *essenza* ideale realizzabile (più o meno difficilmente, più o meno imperfettamente – il che è altra questione – e non come un'opera fatta, ma come un'opera che si fa); una essenza capace di esistenza e chiamante l'esistenza per un clima storico dato, rispondente quindi a un massimo

[252] *Ibidem.*
[253] Ivi, p. 124.
[254] *Ibidem.*
[255] *Ibidem.*
[256] Per un inquadramento del concetto di umanesimo in Maritain si veda: P. Viotto, *Maritain,* IV ed., La scuola, Roma 1972, in particolare pp. 41-55.
[257] J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 132.
[258] Ivi, pp. 131-32.
[259] V. RAPONE, *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, cit., p. 83.
[260] J. MARITAIN, *Umanesimo Integrale*, cit., p. 62.
[261] P. VIOTTO, *Presentazione* a J. Maritain, *Umanesimo Integrale*, cit., p. 14.

relativo (relativo a questo clima storico) di perfezione sociale e politica, e presentante solo – precisamente perché implica una relazione effettiva all'esistenza concreta – le linee di forza e gli abbozzi ulteriormente determinabili d'una realtà futura"[262]. Per Maritain questo nuovo umanesimo non è altro che un umanesimo dell'incarnazione[263], del dogma rivelato. L'uomo maritainiano è impasto di corporeo e di immateriale, si muove nella storia ma va oltre la storia, in un duplice senso. Sia nel senso che la sua azione presupposte un'autorità prima, l'Essere, che ne costituisce il fondamento e l'orientamento. Sia nel senso che questo Essere rappresenta il fine dell'azione. Il fine dell'azione non è solo l'azione, così come per volere non basta il volere soltanto. Infatti quella che è stata definita la *metafisica realistica* di Maritain presuppone che l'Essere preceda il pensare e il pensare l'agire, per cui la legge eterna di Dio fonda la legge razionale della coscienza umana e questa l'azione politica[264]. In Maritain dunque, come ha scritto Winsnes, c'è un processo dialettico dovuto alla partecipazione dell'umano ad una doppia natura. C'è una missione terrena dell'uomo ed una missione trascendente ed eterna[265].

Da questo breve richiamo a Maritain risulta evidente che, a differenza di Hobbes, non è ciò di cui ci si deve spogliare se si vuole costruire un ordine civile. Si può vedere in sottotraccia come essa comincia a divenire piuttosto quella risorsa morale in grado di tenere insieme la missione terrena e quella eterna dell'uomo; quel serbatoio interiore, in sostanza, a partire dal quale si possono rinnovare le istituzioni. In Maritain l'umanità è vocazione irresistibile e, dunque, la persona è umana se non è pensata come la pensava la tradizione moderna, ma se invece se ne sottolineano le sue caratteristiche più proprie, che sono quelle appunto di essere vocata alla verità. L'umanesimo è integrale, da questo punto di vista proprio, perché concepisce l'uomo non distaccandolo dalla propria umanità ma anzi cercando di favorirla quanto più possibile. La grande differenza di Maritain con la tradizione moderna è che l'umanità non è il problema ma la risorsa. Anche in Maritain la persona perfeziona la sua umanità ma la perfeziona in un senso totalmente diverso rispetto a quello lockiano: qui il perfezionamento avviene sulla base della coercibilità del potere che è chiamato a regolare le possibili storture della simmetria originaria; in Maritain il ruolo delle istituzioni sfuma, diventa un sottofondo inconsistente, per cui il perfezionamento avviene senza la necessità del potere sovrano o, meglio, avviene sulla base di una sovranità totalmente trasfigurata e chiamata ad adattarsi alle esigenze spirituali individuali[266]. Questo si ricollega tra l'altro al diverso ruolo che Maritain attribuisce alla

[262] J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, cit., p. 168.
[263] Ivi, p. 10.
[264] P. VIOTTO, Presentazione a J. Maritain, *Umanesimo Integrale*, cit., p. 27
[265] A. H. WINSENS, *Jacques Maritain. Saggio di filosofia cristiana*, trad. it. a cura di A. Motzfeldt, SEI, Torino 1960, pp. 172-173.
[266] La stessa impressione si ha leggendo l'ultima grande opera sistematica di Maritain: *L'uomo e lo Stato*. In essa è contenuta una critica serrata al principio moderno della sovranità e alle istituzioni come poteri coercitivi: cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, trad. it di L. Frattini, Marietti, Genova 2003.

legge e allo Stato: per Maritain vi è una superiorità morale della persona rispetto allo Stato proprio in virtù di questa umanità ricca di contenuto. La legge non è solo quella monopolizzata da un potere sovrano, non è solo quella positiva. La legge non corrisponde alla legalità formale positivizzata ma è anche quella che rimanda alla legge eterna ad un tempo ontologica ed ideale[267].

4.2 Intimità irraggiungibile. Giorgio La Pira

Passando ora a La Pira, notiamo che la sua definizione di persona contribuisce alla determinazione di una vera e propria *Weltanschauung*. Per La Pira con questo termine si indica una concezione del mondo che prenda in considerazione "la totalità del reale in cui l'uomo è inserito"[268]. Quando si parla di *Weltanschauung*, non si parla di altro che di ragionare intorno agli elementi strutturali di ogni *Welt*: Dio, l'uomo, la società e l'universo fisico[269]. Ci sono io, ci sono gli altri oltre me, c'è un universo fisico fuori di me (gli oggetti) e c'è qualcosa sopra di me (Dio)[270]. Questi sono per La Pira dati incontrovertibili, perché suffragati dall'esperienza, attorno ai quale deve essere strutturata la weltschauung. Anche Dio è reale. La presenza di Dio nella storia è certa, perché poggia su fondamenti "dimostrativi" solidi: Dio è "esigito dalla realtà condizionata del mondo e dalle leggi stesse del pensiero: la realtà sperimentabile dipende da una condizione incondizionata: e questa è Dio"[271]. In questo senso per La Pira anche quella che sembra una negazione di Dio è tale solo apparentemente. Essa è piuttosto una conferma indiretta della sua presenza o quantomeno esprime la necessità che la storia non si dia senza una metafisica dell'essere. Nel momento in cui Dio lo si nega, vi è comunque la necessità di trovare un principio ordinatore della realtà, solo che al posto di Dio si metterà la sostanza unica (come in Spinoza), l'Idea (come in Hegel) oppure la materia (come in Feuerbach, Marx)[272]. Di fondo però vi sarà sempre un principio metafisico che informa e ordina l'empiria.

Di questi quattro elementi a noi interessa soffermarci sul secondo, cioè sull'uomo. Studiare l'uomo in quanto tale è importante per La Pira per due ordini di motivi. Innanzitutto perché le concezioni politiche hanno un fondamento metafisico nel senso che rappresentano la trascrizione in ordinamenti sociali di determinate concezioni della vita. Per La Pira ogni costruzione politico-giuridica esprime "una determinata concezione dei massimi problemi dell'uomo"[273]. Il secondo motivo è quello che ci introduce più direttamente nel nostro tema: proprio perché ogni costruzione politica ha alla base una determinata metafisica, per La Pira non tutte hanno alla base la "giusta" metafisica e dunque si tratta

[267] Cfr. J. MARITAIN, *L'uomo e lo Stato*, cit., pp. 83 ss.
[268] G. LA PIRA, *Premesse della politica*, cit., p. 28.
[269] Ivi, p. 29.
[270] Ivi, p. 28.
[271] *Ibidem.*
[272] Ivi, pp. 28-29.
[273] Ivi, p. 137.

di "scegliere" la metafisica corretta. Le costruzioni politiche di Marx, Hegel, Kant, Rousseau, Locke e Hobbes poggiano infatti su una errata metafisica: esse sono intrinsecamente deboli[274] perché sono come un edificio costruito sulla sabbia[275].

La concezione hegeliana è errata perché poggia sul principio per cui "lo Stato è tutto – tutto nello Stato, nulla fuori dello Stato – e che nello stato il capo è tutto (il capo ha sempre ragione perché in lui si incarna la sostanza etica dello stato!) costituisce il fondamento dell'edificio statale"[276]. Questo per La Pira è l'anticamera dello Stato totalitario che sta dispiegando i suoi effetti più drammatici nel momento in cui egli scrive. La Pira coglie nei principi hegeliani quegli assunti ispiratori di una concezione dello Stato che gravita esclusivamente "intorno alla volontà del suo capo ed ai fini collettivi che essa persegue"[277]. Gli assunti hegeliani sarebbero così alla base, per La Pira, di quello che Schmitt esprime nello scritto *I principi politici del nazionalsocialismo*[278]. Tuttavia La Pira non manca di sottolineare un solo aspetto positivo dell'impostazione hegeliana: la reazione antiliberale che essa contiene[279]; per il resto però essa contraddice le profonde verità cristiane "rivelative all'uomo e al suo destino"[280].

La costruzione di Marx invece è errata perché porta avanti un socialismo scientifico "fondato sui fatti ad esclusione di ogni metafisica"[281]. Ciò nonostante per La Pira il pensiero di Marx è inconsapevolmente metafisico nella misura in cui i fatti che egli osserva sono sempre orientati da un inflessibile principio: quello secondo cui tutta la realtà, anche quella umana, non è che "realtà materiale dialetticamente svolgentesi attraverso tutti i piani nei quali la realtà si distende: dai piani inferiori della natura e della storia della natura a quelli superiori dell'uomo e della storia dell'uomo"[282]. Questo principio dialettico per La Pira introduce ad una *Weltschauung* errata perché poggia un solo principio fondamentale, il cd. Materialismo dialettico, per cui la materia è la realtà prima ed eterna ed è da essa che deriva lo spirito[283]. Tuttavia al pari di Hegel, per La Pira anche Marx ha fornito un apporto positivo alla storia del pensiero: il fatto che egli abbia colto l'importanza del

---

[274] *Ibidem.*
[275] Ivi, p. 138. Per un inquadramento del "dialogo" tra La Pira e le diverse *Weltanschauungen* si veda: G. E. PALAIA, *La stazione di arrivo dell'uomo. La persona e il suo destino nel pensiero filosofico-politico di Giorgio La Pira*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019, pp. 113-132; L. PIVA, *Giorgio La Pira. L'eterno nel tempo, l'utopia nel regno per trasformare la storia*, edizioni san Paolo, Milano 1997, pp. 77-85 (in questo caso vi è una lettura del rapporto La Pira – *Weltanschauungen* come approccio critico di La Pira verso la modernità giuridico-politica)
[276] G. LA PIRA, *Premesse della politica*, cit., p. 57.
[277] Ivi, p. 58.
[278] *Ibidem.* Per una ricostruzione approssimativa della contrapposizione tra la *metafisica dell'errore* e *metafisica della verità* in cui La Pira critica principi hegeliani perché antesignani del pensiero totalitario si veda: S. CERRUTO, *La spiritualità di G. La Pira alla luce dei misteri di cristo,* Argo, Ragusa 2005, pp. 99-101.
[279] G. LA PIRA, *Premesse della politica*, cit., p. 59.
[280] Ivi, p. 60.
[281] Ivi, p. 64.
[282] Ivi, p. 65.
[283] Ivi, p. 79.

fattore economico nella strutturazione dei rapporti di forza tra classi ed il fatto che, proprio per questo, capisce la struttura della società capitalistica[284].

Per quanto riguarda Rousseau invece, la critica che La Pira gli muove ci consente di capire anche la sua lettura di Locke e Hobbes. Entrambi, e poi su questa scia Rousseau, non negano l'esistenza di un Dio trascendente e creatore[285]. Tuttavia questa affermazione di esistenza avviene secondo non una concezione cristiana ma una "teologia naturale"[286] che prescinde dal cristianesimo e produce una forma di libertà "disintegrata dalla grazia"[287]. Si tratta di una *welt* del tutto errata perché concepisce l'uomo come una monade isolata: una tesi individualista che vede gli uomini dissociati gli uni dagli altri e che dà vita ad una forma di libertà individuale che comporta il disgregarsi di un vincolo naturalmente sociale[288].

Rispetto a questi autori, La Pira propone una visione del mondo nell'intento di dimostrare che, mentre in una concezione laica, socialista o nazionalista la persona è assorbita, nella comunità cristiana è invece sublimata[289]. Nella comunità cristiana la persona è sublimata perché la si considera diversamente rispetto agli autori che abbiamo appena richiamato. La chiarezza di La Pira sul punto è disarmante. C'è uno scritto in particolare che possiamo prendere come punto di riferimento: quello relativo al valore della persona umana[290]. Per la prima volta con la Pira vediamo che non si parla più solo di persona ma di *persona umana*, cercando di fornire una definizione esatta. La Pira parte dalla definizione di Boezio, ripresa da Tommaso d'Aquino secondo cui *persona est individua substantia rationalis naturae*[291]. Alla luce della rivelazione cristiana per La Pira questa espressione significa che l'uomo vale in ragione del suo "tesoro interiore; vale perché porta con sé Dio"[292]. L'uomo ha una pienezza interiore che lo costituisce; che ne esprime l'essenza profonda e che lo determina nella realtà concreta[293]. Per La Pira la persona è corpo più anima, è composta da una parte materiale ed una

[284] *Ibidem.*
[285] Ivi, p. 113.
[286] *Ibidem.*
[287] *Ibidem.*
[288] Ivi, pp. 117-119
[289] Cfr. ivi, pp. 120-121.
[290] G. LA PIRA, *Il valore della persona umana*, in Studium, XXXVII, 7, luglio 1941, pp. 256-261; ora in ID., *La nostra vocazione sociale*, II ed., Edizioni per un mondo migliore, Roma 1958, pp. 63-71.
[291] Ivi, p. 63. Sull'influenza del pensiero tomista in La Pira si veda: S. L. CARLINO, *L'umanesimo cristiano di Giorgio La Pira tra storia e profezia,* Pontificia Università Lateranense*,* Roma 1982, pp. 31-43. La Pira condivide con Tommaso la dottrina dell'essere per cui ogni essere è "composto di materia e forma", è "singolarizzato dalla materia signata" e "ha l'essere per partecipazione" (pp. 32-33). L'essere per La Pira è sostanza e per questo può rifiutare tanto il materialismo che l'idealismo. Ma soprattutto, per un inquadramento più esaustivo ed approfondito del rapporto S. Tommaso-La Pira: V. POSSENTI, *La Pira e il pensiero di S. Tommaso*, a cura di Studia Universitas S. Thomae in Urbe, Roma 1983; V. POSSENTI, *La Pira tra storia e profezia. Con Tommaso maestro*, Marietti, Genova-Milano 2004, pp. 24 ss.
[292] *Ibidem.*
[293] In tutto questo possiamo anche cogliere quanto in La Pira sia presente un autore come Rosmini. Anche Rosmini infatti ha proposto una metafisica realistica che abbia al centro la soggettività attraverso la dottrina dell'idea dell'essere. Per metafisica realistica si intende appunto una teoria dell'assoluto che non prescinda dall'esperienza dell'uomo nella concretezza dei suoi rapporti. Concretezza e storicità che sono due tratti essenziali della filosofia rosminiana: sebbene sia

immateriale, ognuna delle quali esprime una sfera di valori gerarchicamente connessi. Vi è nello spirito umano l'esistenza di una legge naturale che lo costituisce e che rappresenta una inclinazione razionale insopprimibile. "La volontà umana è come un seme: c'è in essa, nel suo nucleo primigenio, una forza che vuole attuarsi: la libertà di arbitrio dell'uomo non può che deviare superficialmente questa orientazione naturale del moto volitivo; questo moto parte dal seme primitivo e potenziale di bene e si muove sempre verso il Bene per essenza"[294]. Questo nucleo naturale immutabile ed insopprimibile è il punto di partenza e talvolta il punto di arrivo della evoluzione giuridica: è, infatti, questo nucleo a fungere da polo orientatore delle istituzioni, come mostra la vicenda del diritto romano[295].

In Giorgio La Pira la persona è umana sempre, proprio perché ha la voce interiore di Dio. È umana in senso giusnaturalistico; *umana* è sinonimo di legge naturale nel senso che la persona dentro di sé ha un principio, una legge appunto, interiore ed eterno, che la rende di un valore infinito e che la determina nella realtà[296]. Per La Pira umanità è dunque pienezza dell'essere e il compito dello Stato e delle istituzioni è quello solo di consentire una piena esplicazione di questa umanità. La società e le istituzioni hanno valore strumentale: sono mezzi necessari "a servizio dei fini dell'uomo[297]. La società

strutturata attorno ad una dimensione metafisica, la persona immersa nell'esistenza reale resta cruciale (A. RIGOBELLO, *Prospettive storiografiche sul pensiero di Antonio Rosmini*, in *Atti del Congresso internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, vol. II, Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955, pp. 1037-1047, p. 61). Non a caso la persona nella costruzione rosminiana è, come dice Sergio Cotta, "la realtà ontologica prima, il principio (non nel senso di assioma bensì di *arké*) dell'ordine tanto dell'umana riflessione teoretica e coscienziale, quanto dell'agire pratico in ogni sua forma" (S. COTTA, *La persona come «diritto sussistente»*, in M. A. RASCHINI (a cura di), *Rosmini pensatore europeo*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano 1989, p. 177). Ovviamente questo non deve schiacciare il discorso su una concretezza che non abbia un *oltre spirituale*: anzi, come dice Felice Battaglia, è proprio la dimensione del diritto, come fenomeno storico-individuale, che apre la persona all'infinito. "Il diritto muove dall'eudemologia e conclude nella morale, essendo al centro il soggetto che si costituisce persona, in un processo che partendo dai sensi perviene al valore metafisico" (F. BATTAGLIA, *La filosofia del diritto in Rosmini*, Giuffrè, Milano 1980, p. 46). Infatti per Rosmini la persona è "un individuo sostanziale intelligente, in quanto contiene un principio attivo, supremo, ed incomunicabile" (A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di C. Riva, Fratelli Bocca, Roma-Milano 1954, p. 505). E prosegue ancora Rosmini "il soggetto e la persona hanno la loro base nel principio supremo che racchiudesi nell'individuo e le altre cose che possono entrare nell'individuo medesimo non appartengono al soggetto o alla persona se non per lo strettissimo nesso che hanno col principio supremo in virtù del quale sussistono e formano insieme un solo individuo" (p. 506). Per Rosmini dunque la persona è sostanza indivisibile come ci ricorda Zolo (D. ZOLO, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1963, p. 211.), e lo stesso avviene anche in La Pira. Il principio supremo incomunicabile di Rosmini diventa in La Pira l'inclinazione insopprimibile dello spirito umano. Per un approfondimento sul rapporto astratto-concreto, visibile-invisibile, materiale-immateriale, si veda M. D'ADDIO, *L'astratto e il concreto nella politica di Rosmini*, in M. A. RASCHINI, *Rosmini pensatore europeo*, cit., pp. 179-195.

[294] G. LA PIRA, *Natura dell'uomo e ordine giuridico*, in "Il Frontespizio", IX (7), luglio 1937, ora in ID., *Edizione Nazionale delle opere di Giorgio La Pira*, vol. III – *Principi contro i totalitarismi e rifondazione costituzionale*, a cura di U. De Siervo, Firenze University Press, Firenze 2019, p. 6.

[295] Ivi, p. 7.

[296] Cfr. G. LA PIRA, *Il valore della persona umana*, in Id., *La nostra vocazione sociale*, cit., p. 64; G. LA PIRA, *Per la Pasqua*, in "Azione Fucina", XII (11-12), 26 marzo-2 aprile 1939, in ID., Edizione Nazionale delle opere di G. La Pira, vol. III – *Principi contro i totalitarismi e rifondazione costituzionale*, cit., p. 65;

[297] Sulla strumentalità del vincolo sociale rispetto alla persona si veda anche l'opera di La Pira in Costituente, in particolare la relazione nella prima sottocommissione della Commissione dei 75 incentrata sui *Principi relativi ai rapporti civili*. (G. LA PIRA, *Principi relativi ai rapporti civili*, in AA.VV., *La nuova Costituzione italiana*, Editrice Studium, Roma 1947, pp. 77-99). In questa occasione La Pira afferma che deve essere lo Stato per l'uomo e non l'uomo per lo Stato: non devono essere più i diritti naturali dell'individuo in funzione della struttura costituzionale e politica dello Stato ma è

è *unitas ordinis*, cioè ente di relazione tra enti sostanziali (gli individui)[298] e la persona umana ne ha bisogno per attuare progressivamente i suoi fini temporali e per predisporsi a pervenire a quelli eterni[299]. Per La Pira la società è il mezzo e la persona è il fine: è questa per lui la grande novità del cristianesimo[300]. Questo non significa porre in secondo piano il vincolo sociale, a patto però che esso venga inquadrato sempre alla luce della concezione cristiana che vede l'uomo come un essere naturalmente sociale. Qualora si fuoriesca da questo campo e si sfoci nella "deviazione individualistica" che considera l'essere umano come essere antisociale, siamo al di fuori del cristianesimo e siamo, dunque, al di fuori di un vincolo sociale al servizio dell'uomo. La socialità dell'uomo però non significa che l'essenza della persona si esaurisca all'interno del vincolo sociale e delle sue strutture economiche e politiche. Al di là di questo c'è "il mondo interiore della libertà, della contemplazione e dell'amore; c'è il mondo di Dio al quale l'uomo, per effetto della grazia, si eleva!"[301]. Per questo in La Pira la società è strumentale alla persona mentre la persona è subordinata alla società "solo nei limiti in cui la società è ordinata al bene totale della persona"[302]. In La Pira c'è la persona che si umanizza ad opera delle istituzioni, ma è una umanizzazione parziale perché l'umanità della persona non si esaurisce nella sfera delle strutture sociali, politiche ed economiche; o comunque le istituzioni non possono arrivare a garantire quella sfera di umanità intima alla quale solo il soggetto può accedere. C'è un'irriducibilità all'ente collettivo che non significa solo che lo Stato sia al servizio dell'uomo ma significa anche che, nonostante lo Stato si sforzi di essere al servizio dell'uomo, non può mai arrivare al mondo interiore, alla contemplazione, alla spiritualità più intima. Anzi per La Pira è molto più facile che vi sia una persona disumanizzata a causa delle istituzioni. Ci possono essere delle istituzioni che degradino, intacchino e deteriorino questa umanità che è in sé sempre splendente. È una prospettiva totalmente ribaltata rispetto al moderno: le istituzioni non servono per emancipare la persona da una condizione di grettezza verso una condizione di pienezza

questa che deve essere in funzione dell'individuo e dei suoi diritti naturali (p. 77). Afferma ancora che "la Dichiarazione dei diritti nella nostra nuova Costituzione deve avere appunto questa funzione: indicare quale è il fine di ogni istituzione politica: mostrare, cioè, che lo Stato deve costruirsi in vista della persona e non viceversa; ed indicare, con quanta precisione e completezza è possibile, quali sono questi diritti essenziali ed originari dell'uomo, alla tutela dei quali deve volgersi l'apparato costituzionale e politico dello Stato. Ma per dare un solido fondamento a questa sua finalità giuridica e politica, la costituzione non può trascurare un'affermazione metagiuridica e metapolitica del valore della persona: esistono dei diritti naturali dell'uomo, esiste una anteriorità dell'uomo rispetto allo Stato, l'uomo ha valore di fine e non mi mezzo perché la natura dell'uomo è spirituale e trascendente, quindi, tutti i valori del tempo" (p. 79). Per una spiegazione di questo aspetto in La Pira si veda: P. GROSSI, *Le architetture di G. La Pira*, in "Nuova antologia", a. CLIV, n. 2291, 2019, pp. 23-37; P. GROSSI, *L'invenzione del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 46-54, in particolare p. 47.

[298] G. LA PIRA, *Premesse della politica e architettura di uno Stato democratico*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1978, p. 147.

[299] G. La Pira, *Individuo e società*, in "La morale di cristo e la società. VII corso cristologico", Studium Christi, Roma 1944, pp. 35-45, ora in G. LA PIRA, *Individuo e società*, in Id. *La nostra vocazione sociale*, cit., p. 96.

[300] *Ibidem.*

[301] Ivi, p. 97

[302] Ivi, p. 98.

dell’essere. Servono per far ritornare la persona da una condizione di grettezza, in cui può trovarsi proprio grazie a delle istituzioni deviate, a quella di piena umanità che gli pertiene.

Capitolo 5 – L'umanità e la persona umana in Aldo Moro

5.1 Il punto di partenza

Dopo aver richiamato queste due grandi correnti di pensiero non ci resta che calarci direttamente nei testi di Moro. Ovviamente, come dicevamo, in tutta la carriera di Moro l'umanità è cruciale: sarebbe quindi impossibile richiamare integralmente tutti gli scritti in cui Moro ne parla. Cerchiamo piuttosto di ricostruirli seguendo un filo rosso che, speriamo, restituisca un'immagine originale del nostro autore. Partiamo dagli scritti del giovane Moro per due ordini di motivi. Innanzitutto perché si tratta di quei testi in cui emerge una teoria sull'umanità e sulla persona umana più completa dal punto di vista filosofico. In secondo luogo perché, essendo la personalità di Moro in questo frangente storico ancora in fieri, questi scritti ci permettono di rintracciare le evoluzioni e le contraddizioni interne al suo pensiero.

C'è un punto specifico che crediamo essere illuminante e, proprio per questo, partiamo da lì. Si tratta della definizione di umanità che Moro ci fornisce durante le lezioni di filosofia del diritto dell'anno accademico 1942-43. Ci dice Moro: "l'umanità nel suo più profondo significato è la ragion d'essere dello Stato. L'umanità è vita ricca di ogni contenuto e norma limitatrice e liberatrice della stessa, l'umanità che è potenza e valore insieme, l'umanità che è socialità non negatrice della persona, l'umanità che è persona libera nell'ossequio alla sua legge di vita nella quale veramente compie se stessa"[303]. È questa una vera e propria summa di quello che Moro pensa intorno al nostro tema: ogni frase è ricca di un significato proprio che poi armonicamente si compone in un tutto sintetizzante. Da tale definizione si diramano molteplici traiettorie che noi intendiamo ripercorre. Per questo ora scomponiamo tale formula analizzandola parola per parola, segmento per segmento, tralasciando per il momento il primo periodo.

5.2 Vita ricca di contenuto

L'umanità per Moro è innanzitutto vita ricca di contenuto. La vita è umana perché ha a che fare con un'essenza, per questo è *contenuto,* è *valore*. La vita non è vita purchessia: sopravvivenza senza un perché, esistenza senza principi etici. Per Moro non siamo forma svuotata di sostanza; siamo invece, come vedremo, sostanza che si dà una forma. L'uomo che conosce la realtà è "il centro sintetico di questa nella sua totalità, in quanto essa assume un significato in lui e per lui"[304]. Il contatto dell'io con il mondo, il rapporto soggetto-oggetto immette l'uomo in un processo di scoperta della propria ragion d'essere. Lo spirito umano è posto in una "prima provvisoria esperienza dell'essere, di fronte

[303] A. Moro, *Lo Stato Il Diritto*, Cacucci, Bari 2006, p. 85.
[304] Ivi, p. 22.

al compito di intendere il significato della vita"[305]. C'è un dato grezzo dell'essere, l'esperienza personale, che getta ognuno immediatamente dinanzi al suo problema esistenziale. L'uomo per Moro è il centro gravitazionale della realtà empirica e il compito della ragione è quello di capire il posto che l'essere umano occupa nel mondo. Non a caso la filosofia è lo sforzo dello spirito umano che pensa se stesso per auto-comprendersi, per capire "il suo valore, il suo compito, le forme particolari attraverso le quali la vita umana si svolge e la realtà è"[306]. Questo è per Moro un vero e proprio dovere morale: una esigenza che lo spirito deve soddisfare per cogliersi nel proprio valore più profondo. A questo processo non ci si può sottrarre: questa esigenza morale è irresistibile per l'uomo. Per il solo fatto di esistere, di essere parte di un'empiria, si è posti inevitabilmente dinanzi alla propria domanda esistenziale. Lo sforzo di interrogarsi e comprendere il proprio senso ultimo è *esigito* per Moro dalla naturalità delle cose.

Il fatto che la vita debba essere vista alla luce della verità comporta che lo spirito umano affronti un processo etico[307]. Un processo grazie al quale il compito dello spirito è riportare il fatto al valore, di illuminare l'empiria con la luce della verità, in modo tale che questi due termini si coniughino in una "indissolubile unità, che esprime la verità profonda della vita"[308]. E la verità per Moro è questa: che il "Valore diventa concreto nella concreta esperienza storica, che l'universale divenga anche particolare, perché la concreta determinazione è necessaria alla vita dell'universale"[309]. Per Moro così questo processo parte dalla verità e giunge alla verità. Parte dal presupposto che la verità *ha da essere* nella storia e giunge ad una verità che *è* nella storia. Tale sviluppo circolare ci dice soprattutto che è l'infinito ad avere una dimensione di finitezza, a dover vivere nel finito; ci dice è l'imperituro a contaminarsi con il transeunte: anzi è addirittura il caduco ad essere necessario per la vita dell'universale. Senza il finito, in sostanza, l'universale non è.

---

[305] *Ibidem.* Sul punto possiamo notare la somiglianza del pensiero moroteo con quanto Giuseppe Capograssi sostiene sul nesso volontà – fini dell'uomo (G. CAPOGRASSI, *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Giuffrè, Milano 1977). Quivi l'autore ci dice: "la magica trasformazione che accade nel mondo dello spirito sotto l'impero della volontà è che tutti i fini sensibili utilitari e particolari divengono elementi e mezzi per conseguire il fine della persona. Tutto il particolare rimane particolare ma cessa di essere fine a se stesso. Solo con la volontà nasce nel mondo umano la coscienza del bene e del male e solo la volontà apre la grande questione del fine dell'uomo" (p. 3). C'è dunque per Capograssi una differenza tra *i* fini e *il* Fine. I primi terranei, animati da una logica utilitaristica; il secondo invece metafisico-spirituale. C'è in sostanza un rapporto tra relativo e assoluto, tra effimero ed imperituro che si esprime nella esperienza umana, nella contingenza storica (p. 7). Continua ancora Capograssi "Di fronte al mondo effimero e di cose presenti che spariscono […], lo spirito come ragione supera questa particolarità e questa corruttibilità e si innalza a un mondo perenne di essenze e di valori imperituri" (p. 4). Ed ancora: "Per lo spirito umano vedere la verità, è amarla. Questo amore è la volontà. L'amore di realizzare nell'uomo la verità assoluta, di dare a tutta l'attività umana l'impronta della vera umanità è la volontà. La volontà così intesa si spiega nell'uomo solo con l'esistenza dei grandi fini extrasensibili e con l'ordine eterno delle cose che sale sino all'assoluto. Soprattutto, è la volontà umana che non è paga del relativo ed anzi esiste e si muove, in quanto lotta per superare il relativo e per attingere l'assoluto" (p. 4).

[306] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 22.

[307] Cfr. ivi, p. 26.

[308] Ivi, pp. 25-26.

[309] Ivi, p. 26.

Si giunge così ad una consustanzialità tra fatto e valore grazie ad un processo che si svolge "come intelligenza realizzantesi nella storia o, potremmo dire, come amore illuminato, che realizza la verità illuminata che ne è la legge"[310]. In questo senso la stessa volontà umana è "un operante principio d'amore" perché realizza nell'empiria il Valore.[311]. *Ab animo ad exteriorem*. La volontà è cioè operosità che rappresenta il farsi fenomenico dello spirito in aderenza ad una intima verità che ne rappresenta la ragion d'essere[312]. Una verità intima che è anche una energia conscia che si auto-fonda nel senso che è fondata dalla stessa evidenza storica: l'amore è in sé legittimato, non può derivare da altro che "dalla intrinseca verità che esso realizza"[313].

Questo vuol dire che tra l'io e il mondo non vi è scissione ma co-essenza: il solo fatto che la vita si dia nella storia come esperienza concreta è sintomatico di qualcosa che è dentro ma allo stesso tempo oltre la storia. È *oltre* perché è quel fine alla stregua del quale ogni fenomeno in cui la realtà in movimento si esprime possa essere commisurato. È *dentro* perché questo valore ultimo è chiamato ad incarnarsi nel fatto, "onde la realtà sembra spiegarsi come un farsi valido in se stesso, in quanto realizza il valore che ne rappresenta il significato ideale"[314]. Questo valore, così come è dentro e fuori del fatto, *è* e *non è* dentro la vita, è oltre l'esperienza vissuta ma profondamente umano. Che *è* perché è tutta interno allo spirito umano, che *non è* perché trascende il piano dell'empiria, della concretezza del sensibile. La vita umana è dunque impasto di materiale e immateriale: essa non si riduce alla sola empiria e proprio questa sua irriducibilità obbliga l'uomo a trasfondere nel fatto la sua *parte immateriale*. Infatti prosegue Moro dicendo che il farsi della vita non è mero dinamismo; non è un semplice susseguirsi di azioni spiritualmente ingiustificato[315]. Il farsi della vita è bramosia d'amore, è tensione a quel valore che lo giustifica; "quel valore, di cui lo spirito teoreticamente sia 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"[316]. C'è un valore interno allo spirito umano che deve incarnarsi nel fatto in modo tale che la realtà si spieghi come un farsi valido in se stesso, in quanto realizza il valore che ne rappresenta il significato ideale[317]. Questo significa che in Moro vi è una vera e propria metafisica dell'uomo, come lo stesso Moro la definisce[318]. C'è in Moro un principio ordinatore della realtà e poco importa se a tale principio ci si arriva attraverso un Dio *immanente* o *trascendente*[319]; importante

[310] *Ibidem.*
[311] *Ibidem.*
[312] Ivi, p. 27.
[313] *Ibidem.*
[314] Ivi, pp. 23-24.
[315] Ivi, p. 23.
[316] *Ibidem.*
[317] Ivi, pp. 23-24. i
[318] Ivi, p. 26.
[319] Cfr. ivi, p. 26 e p. 32.

è invece che ci sia una metafisica dell'essere in virtù della quale il fenomenico, il materiale, non solo è strumentale rispetto allo spirituale, all'immateriale ma è da questi determinato, indirizzato, spiegato.

5.3 Libertà orientata

Quanto abbiamo appena detto ci introduce ad un punto successivo: quello per cui l'umanità è libertà orientata. Sotto questo profilo noi possiamo leggere insieme due punti della definizione da cui siamo partiti. Cioè sia che l'umanità è norma limitatrice e liberatrice sia che l'umanità è persona libera nell'ossequio alla sua legge di vita. L'energia conscia di cui parlavamo è il perno che struttura la libertà umana. "Questo svolgersi della volontà come amore operoso in aderenza ad una sua profonda legge di verità, è la libertà dell'uomo la sola degna di questo nome, la quale poi esprime, come è chiaro ormai, questa compiutezza dello spirito umano"[320]. C'è per Moro un nucleo insopprimibile che indirizza l'agire umano e che fonda l'arbitrio individuale[321]. Un magnete dell'azione che è sentito dall'uomo come una legge intima. Legge che non è solo o non è tanto costrizione ma è piuttosto liberazione, anelito verso la sublimazione di sé; è, in sostanza, ciò che lo rende veramente se stesso. Ovviamente il singolo potrebbe avvertire come oppressione quella spinta irresistibile che lo determina proprio perché la realizzazione morale è un impegno che costa sacrificio, dedizione. È però in questa apparente coartazione che il soggetto inizia quel processo di auto-disvelamento. Nel momento in cui si attua la vittoria di questa esigenza intima su ogni motivo empirico dell'agire, si "attua quella reale libertà, che è la libertà nella legge e quindi nell'accordo dell'io con se stesso. La sola libertà, ripetiamo, veramente umana"[322]. L'autonomia umana dunque è condizionata *ab interno*: c'è una forza interiore irresistibile. L'autonomia presuppone questo dovere, presuppone l'esigenza morale di soddisfare la tensione dell'uomo verso la ragione profonda che lo costituisce. Libertà non è potenza, non è assenza di vincoli: se così fosse ridurremmo l'uomo ad *homo oeconomicus*; quell'uomo che vive solo nel qui e nell'ora e che ha sete di compiere ogni atto della vita che gli procuri appagamento materiale. Per Moro "questa libertà che corrisponde al momento economico non è tutto, perché l'uomo non è riconducibile in termini di economia, ma ha una esigenza etica che contrassegna la sua piena e vera umanità"[323]. Per Moro c'è libertà (che sia anche liberazione, auto-elevazione) se vi è un

[320] Ivi, p. 27.
[321] Moro ribadisce questi assunti in un articolo del 1944 incentrato, più in generale, sui rapporti, umanità-libertà-cristianesimo. Cfr. A MORO, *La nostra libertà*, in "Vita e pensiero", n. 2, 17 giugno 1944, p. 1, ora in ID., *Edizione nazionale delle opere di Aldo Moro*, Sez. I – *Scritti e discorsi*, vol. I – *Gli anni giovanili (1932-1946)*, a cura di G. Crociata e P. Trionfini, edizione e nota storico-critica di T. Torresi, Università di Bologna, Bologna 2021.
[322] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 27.
[323] Ivi, p. 301. Abbiamo richiamato questa frase che appartiene non al corso di filosofia del 42-43 ma a quello del biennio successivo (44-45). Lo abbiamo fatto perché Moro imposta la questione, questa volta trattando del tema "Diritto e Libertà", in maniera del tutto analoga al discorso che stiamo facendo. In questa sede Moro si si pone la questione se il diritto libera oppure renda schiavi. Per Moro la risposta è ovvia: il diritto libera, a condizione però che "si accolga l'idea di una libertà limitata ed eticamente orientata" (p. 301). Per Moro c'è una concezione grezza della libertà che la identifica

principio di autorità, in questo caso interiore. Ecco perché l'umanità è limitatrice e liberatrice ad un tempo. Obbligo e scelta, vincolo e libertà non sono per Moro termini antitetici e automaticamente escludentisi. Anzi: l'uno presuppone l'altro. Proprio l'obbligo apre alla scelta, proprio il vincolo interiore apre al determinarsi come ente morale concreto che agisce una realtà fuori di sé. Ecco ancora perché l'umanità è potenza e valore insieme. È potenza proprio perché essa attende ma contemporaneamente impone al soggetto di estrinsecarsi; è potenza perché attende/impone il trapasso da verità interiore a verità storica. È valore proprio perché è quel serbatoio di senso che dà un'impronta contenutistica all'agire concreto. Un valore che è universale e che trascende l'immanenza particolaristica di cui pure ha bisogno per vivere.

5.4 Socialità

Arriviamo ora al terzo punto: l'umanità è socialità o, detto in altri termini, la persona è umana perché sociale. Moro da questo punto di vista sembra inscriversi in quella tradizione filosofica di matrice aristotelica che passa per Tommaso d'Aquino, per Giambattista Vico e Antonio Rosmini e giunge sino al personalismo cattolico. Abbiamo visto che in Moro c'è quella verità trascendente e immanente allo stesso tempo che ciascuno è chiamato a realizzare nella sua personale esperienza. Ebbene, è proprio questo che per Moro determina una naturale relazionalità delle individualità. Moro ci dice: "si intende da ciò come sia necessaria la relazionalità propria di ogni soggetto, il quale si precluderebbe la via alla conquista del vero se stesso (che poi è l'esigenza morale), se rifiutasse l'incontro con gli altri io, nei quali riconosce la sua stessa verità"[324]. Risulta evidente che in Moro la socialità inter-individuale è imposta automaticamente dalla necessità, che abbiamo visto prima, per cui valore e fatto, verità interiore e verità storica, debbano fondersi in una unità sostanziale. È dunque il fondamento primo del muoversi umano (l'amore o la verità) che produce un non casuale incontro con l'alterità: l'uomo "non si qualifica originariamente come *singulus* o come singolo posto accanto ad altri singoli, ma come *socius*, perché egli è, nella sua struttura ontologica, un essere orientato alla

"con l'impulso economico, con l'esigenza vitale che vien soddisfatta da ogni atto della vita che corrisponde puntualmente al bisogno del soggetto di essere hic et nunc. Qui la libertà è uguale alla potenza, alla indiscriminata volontà di esistere, sorpassando, costi quel che costi, qualunque ostacolo. Libero è in questo senso che ignora i limiti, che rimuove a suo piacimento. È libertà perciò chiaramente eguale ad arbitrio del singolo, fisica libertà, libertà di fatto" (p. 301). A questa libertà rozza Moro contrappone la vera libertà: quella che ha la forza "di rinunziare a soddisfare l'indiscriminato bisogno vitale, spingere la forza ad una rinunzia, rinnegare l'arbitrio" (p. 302). E prosegue: "il significato del sopravvivere dell'esigenza morale non è tanto di impedire, quanto di attribuire un valore infinito a quello che è contenuto nel limite tracciato per essa. Non è quindi la vita etica un fatto negativo, un limite che costringe a rinunziare, ma una pienezza incomparabile della vita, una liberazione appunto. Accettare il limite, vuol dire liberarsi, essere se stessi, ritrovarsi nella pienezza dell'amore." (. 302). Questa per Moro è la vera libertà: accettare una ragione intima e profonda apre "alla più alta e vera idea della libertà, della quale abbiamo parlato, quella che limita, recidendo nettamente le possibilità date in sede economiche, ma pure esalta, perché corrisponde alla più elevata esigenza di umanità che è in noi" (p. 303).

[324] Ivi, pp. 32-33.

relazione"[325]. C'è, in altri termini un'esperienza necessaria di comunione con gli altri che, se venisse rifiutata, si precluderebbe la possibilità di attingere al profondo dell'intimità.

In Moro c'è così una socialità strumentale rispetto alla verità: i rapporti interindividuali non si fermano all'utile; non hanno come perno egoismi corrispettivi e irriducibili tra di loro a non-conflittualità se non sulla base di un potere terzo. Piuttosto i rapporti tra molteplici avvengono sulla base di un riconoscimento spontaneo dell'altrui personalità. E ciò avviene perché si comprende quest'ultima non solo come particolarità empirica ma come particolarità universale, come recante in sé il valore. Infatti per Moro "l'esigenza morale universale, in quanto essa, rappresentando la più profonda verità nella vita dello spirito, non può non essere comune a tutti gli i soggetti umani i quali, quando abbiano superato ogni empirico capriccio e siano posti sul piano della più alta eticità, non possono non concordare nel riconoscere quella suprema verità che si pone come legge di vita, per tutti i soggetti, essendo essa appunto il valore, essenza della stessa vita umana"[326]. Come si nota, per Moro c'è una filosofia "positiva" del valore: di questo non se ne prende in considerazione il lato ambivalente e controversistico. Per Moro il valore è sì soggettivabile, anzi è necessario che lo sia, ma l'interpretazione soggettiva del valore non conduce alla violenza. Il valore non è soggetto a "punti di vista" così differenti da non arrivare a riconoscere un terreno comune. Per cui, più che essere affermati da un uomo *contro* un altro uomo, il valore viene affermato *con, insieme* all'altro uomo[327].

È per questo che in Moro si può parlare di naturalità della società: l'essere umano è necessariamente in comunione con i suoi simili[328] e questo "non è da pensare alla stregua di una utilitaria e gretta considerazione degli scambievoli bisogni da soddisfare, ma come espressione del proprio io negli altri io, rifiutare l'incontro della comunione con gli altri, vorrebbe dire negare se stessi e quindi la propria natura"[329]. È evidente che per Moro non c'è socialità dettata dal bisogno: non c'è competizione tra gli individui che possa essere determinata, come in Hobbes, o da motivi essenziali, come la sopravvivenza e la scarsità dei mezzi, o da motivi futili, come la vanagloria. Per Moro tutte le necessità materiali della vita si infrangono dinanzi ad una superiore ragione spirituale che porta al riconoscimento del valore universale come inscritto contemporaneamente in se stessi e negli altri. C'è così un riconoscimento innanzitutto orizzontale e non verticale.

---

[325] M. R. GAROFALO, *Aldo Moro: il Diritto e lo Stato. Proposta di lettura delle lezioni di filosofia del diritto*, in "Studium", fasc. 5, Roma 1979, p.679.

[326] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 28.

[327] Si badi bene: questo non significa che il valore non possa mai produrre violenza. Anzi, in alcuni casi è proprio l'esigenza della sua affermazione che impone atti di violenza. Nel senso che se da un lato il valore non conduce alla violenza tra gli individui dall'altro, proprio perché funge da coagulo, da energia politica, può portare alla violenza contro l'ordine costituito. Di questo aspetto ce ne occuperemo meglio successivamente.

[328] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 33.

[329] *Ibidem.*

Questo che abbiamo detto significa anche che per Moro non vi è uno stato di natura ed uno stato civile: "lo stato presociale di cui si è parlato più volte, spesso in tema di contratto sociale – dice Moro – vada inteso, come lo stesso contratto del resto, quale ipotesi di studio e quindi astrazione dalla vera realtà, ch'è la necessaria esperienza dell'uomo, fatta allo scopo di intendere meglio come questa si svolga"[330]. Per Moro non c'è un prima e un dopo concettuali nel descrivere la coesistenza umana: non c'è prima lo stato di natura e poi lo stato civile. È evidente in questo caso in contrasto di Moro contro la tradizione moderna; è chiara la polemica contro il patto sociale di matrice hobbesiana. È evidente in sostanza la critica verso quella forma di strutturazione dell'ordine che mette da parte proprio quel terreno individuale del religioso che invece in Moro è il perno a partire dal quale l'ordine sociale si struttura. Lo stato presociale criticato da Moro non è altro che lo stato di natura hobbesiano, il quale per Moro è solo un'astrazione che non coglie dati di realtà. In verità anche Hobbes è consapevole che il suo stato di natura è una presupposizione fittizia, è una categoria controfattuale che però diventa necessaria per poter immaginare una coesistenza umana civile. Per Moro invece questa presupposizione non è giustificata: c'è un "naturale dinamismo della vita sociale"[331] che va affermato "contro i principi fatti valere nello studio scientifico del diritto […] per cui la società viene considerata come immoto stare d'individui, che il diritto appunto cristallizza in correlate posizioni di giustizia"[332]. La società per Moro è invece "naturale dinamismo", è naturale "operosità etica"[333]. Operosità che è un "cooperare in una rete fitta e ricchissima di rapporti, per cui le varie operosità s'intrecciano, integrandosi a vicenda, nelle mille esperienze umane, nella quali la verità dell'uomo si realizza"[334].

La vita sociale per Moro è etica e dinamica: c'è una naturale ethos che si oggettivizza grazie alla cooperazione intersoggettiva. Una oggettivazione che in tanto è possibile in quanto ogni singolo, immerso nella vita sociale, è in ogni momento portatore di valori che "trascendono la sua particolarità e che rappresentano propriamente l'universale valore che nella esperienza, in ciascuno e in tutti, si manifesta"[335]. Per questo per Moro la società è relazione, è molteplicità; ma è anche unità, comunione spirituale. È cioè unità complessa, è *reductio ad unitatem* non omologante, è conciliazione spirituale della inconciliatezza del reale: è "unità nella distinzione, ideale coesione del molteplice che in ciascun elemento rivive l'universale esigenza di unità, e perciò continuo processo in svolgimento, sforzo

[330] *Ibidem.*
[331] Ivi, p. 34.
[332] *Ibidem.*
[333] *Ibidem.*
[334] *Ibidem.* Moro conferma questo assunto anche nel testo sull'antigiuridicità penale laddove ci dice che la società è "non è un meccanismo di forze manovrate dall'alto, ma di energie spirituali, eticamente e perciò liberamente componentisi nel tutto, il quale poi non è morta costruzione compiuta da un artefice sopraordinato una volta per sempre, ma armonia di soggetti in perpetuo svolgimento nel senso della solidarietà" (A. MORO, *L'antigiuridicità penale*, cit., p. 51).
[335] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 35.

nobilissimo per una conquista da compiere in ogni istante della vita"[336]. Con chiaro intento anti-hobbesiano, la società per Moro è relazione che realizza una sua profonda verità e quindi non semplice patto/contratto tra termini solo particolari ma relazione che instaura un contatto trai "termini particolari riconducendoli all'universale valore di cui sono espressioni e quindi compaginandoli nella sola forma di relazione che sia umana (e da cui scaturiscono tutte quelle particolari) e che è l'amore"[337]. Ecco dunque che arriviamo al punto in cui ci diviene chiaro il senso per cui l'umanità è socialità. La società rappresenta il "pieno valore della vita umana"[338]. Il valore universale-particolare della persona si realizza come infinito solo nella società. Fuori da essa questo sarebbe morto mentre è solo nella vita sociale che vien fuori interamente il valore dell'umanità. La società è la sola via per la realizzazione nel mondo dell'umanità. La società non è "il dramma che impedisca all'io di ritrovare se stesso e la sua profonda verità […], ma il processo necessario per il quale l'io trovi definitivamente se stesso[339].

5.5 L'evoluzione di un pensiero

Prima di procedere all'analisi dell'ultimo significato di umanità, in relazione a questi tre punti possiamo notare una evoluzione, seppur lieve, all'interno del pensiero di Moro.

I temi che abbiamo ripercorso Moro in realtà li aveva già lambiti in due occasioni precedenti. Nell'intervento *La nuova Costituzione d'Irlanda* del dicembre del 1937, di poco successivo alla partecipazione ai littoriali di Napoli, Moro tocca, ovviamente in maniera molto veloce, sia la concezione teleologica della natura umana, sia il tema dell'unità sostanziale tra fatto e valore. «Quando parlo di individuo – dice Moro - lo guardo come persona, come ente attivo, che getta la luce della sua personalità sui beni esterni e se li appropria, […] lo guardo mentre attua la continuità della esperienza spirituale nella storia […], guardo insomma la Persona, che pone in essere, nell'ordine naturale, i mezzi che sono condizione per l'attuazione del fine ultimo soprannaturale»[340]. Questa citazione rappresenta la prima occasione in cui Moro ci fornisce una definizione compiuta di persona. Dalla prima parte della citazione risulta evidente che l'azione è il collegamento dell'io con il mondo, il rapporto tra soggetto e oggetto. Nel suo essere ponte, l'azione è sintesi tra soprannaturale e naturale, tra ordine metafisico e ordine empirico. Una sintesi che è sempre orientata dal principio dell'incarnazione. È orientata cioè dall'affermazione di Dio nel mondo, della verità nei fatti, per cui

[336] Ivi, pp. 35-36.
[337] Ivi, p. 36.
[338] Ivi, p. 38.
[339] Ivi, p. 39.
[340] A. MORO, *La nuova costituzione d'Irlanda*, in "Azione fucina", XI, n. 37, 12 dicembre 1937, p. 1, ora in ID., *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sezione 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 1 – *Gli anni giovanili (1932-1946)*, cit.

il fine particolare dell'azione, il fine della proiezione della personalità individuale sui beni esteriori, è sempre orientata al compimento di un fine ulteriore immateriale e spirituale. In questo senso la persona ha un duplice *volto*: uno terraneo e tangibile, l'altro eterno e immateriale. Le azioni dei singoli, così come l'azione dello Stato, sono determinate da una struttura finalistica: le manifestazioni disordinate ed eterogenee dell'agire devono presentarsi come rigidamente coerenti con le "supreme esigenze della ragione naturale o diritto naturale"[341].

La seconda occasione in cui Moro riprende i tratti salienti della natura umana è rappresentata dalle dispense del 1941. Per Moro, in questa sede, la natura umana può essere intesa in senso meccanicistico: l'autore che per Moro ha ricondotto la natura umana e non al principio della spiegazione causale è Spinoza. Ovviamente si tratta di una concezione insufficiente per Moro perché in questo modo l'uomo non è libero di valutare e giudicare da sé la realtà, in quanto anche questa è "frutto immediato di una necessità causale"[342]. All'opposto di questa teoria vi quella teleologica la quale non respinge in toto quella causale. Solo che i rapporti causa-effetto, che nella realtà empirica si determinano, si susseguono in modo tale che l'effetto della causa prima diventa l'ulteriore causa per un effetto successivo; e su questa scia si tende ad un fine ultimo, sempre più alto. Per Moro quest'ultima è da accogliere seppur in parte. Mentre con la concezione meccanicistica si è costretti ad ammettere che le azioni individuali siano determinate esclusivamente da passioni necessitanti, nella visione teleologica tutto questo deve essere superato perché contrasta con il fine dell'uomo. Quel fine che gli è più proprio e che è alla base della sua eticità. L'uomo infatti deve essere valutato per Moro sì teleologicamente. Tuttavia questa concezione deve essere integrata con quella cristiana, perché a questo fino occorre dare un nome. L'uomo è, dal punto di vista causale, "principio di estrinsecazioni pratiche di azioni che vanno verso un fine"[343] e questo fine è Dio. L'uomo riconosce Dio come "fine suo stesso, onde la natura umana è indirizzata ad esso scopo e mira all'adeguazione sempre maggiore di sé al suo fine, a Dio"[344]. In questo modo si inserisce la seconda concezione: quella cattolico-cristiana. "Nella concezione cristiana l'uomo riconosce Dio, che tutto crea e produce, come fine suo stesso, onde la natura dell'uomo è indirizzata ad esso scopo e mira all'adeguazione sempre maggiore di sé al suo fine, a Dio"[345]. Questo è l'elemento caratteristico che distingue la natura umana da ogni altra. L'uomo ha in sé un'energia liberamente che si sprigiona nel suo operare; c'è una sola causa necessitata dell'azione: tendere a Dio. La causalità è dunque un criterio provvisorio per intendere le azioni; ad essa si affianca un criterio più alto attorno al quale si struttura la libertà di

[341] *Ibidem.*
[342] A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto (Anno accademico 1940-1941)*, cit., p. 6.
[343] Ivi, p. 7.
[344] Ivi, p. 8.
[345] *Ibidem.*

determinazione e scelta. Libertà infatti vuol dire autonomia indirizzata, tra i motivi operanti sull'uomo, da un principio più alto e migliore[346]. Perciò quando un'azione potrà essere spiegata unicamente alla luce dei motivi contingenti, esterni, per Moro il soggetto non ha fatto uso completo della sua natura, della sua umanità[347].

Ora, alla luce di questi richiami qual è la differenza rispetto alle lezioni del 42-43 sulla base delle quali abbiamo tentato di chiarire i primi tre significati di umanità? Ovviamente le affinità sono molte. In tutte e tre le occasioni Moro parla apertamente di Dio e di Creatore; in tutti e tre i casi è chiaro che la esperienza vissuta è indirizzata e giustificata da un contenuto ultimo che determina una libertà strumentale rispetto ad esso.

Tuttavia, nonostante queste profonde affinità, a nostro avviso resta una differenza tra l'intervento del 37 e le dispense del 41 rispetto alle lezioni del 42-43. Nei primi due casi Moro pone Dio come l'unica alternativa possibile che l'essere umano ha davanti. Il suo agire e la realtà empirica possono essere spiegati solo sulla base di un uomo che *riconosce Dio*. C'è nei primi due scritti una sola impostazione di partenza: un riconoscimento verticale, un'apertura innanzitutto individuale alla trascendenza in virtù della quale l'uomo riconosce Dio[348]. Nelle lezioni del 42-43 invece l'alternativa è duplice. Abbiamo infatti più sopra accennato alla due concezioni di Dio immanente e Dio trascendente e abbiamo anche detto che poco importa se si parte dall'una o dall'altra. Resta però il fatto che la metafisica dell'uomo può essere ricondotta "o alla legge data dal Creatore alla creatura (concezione cristiana) e divenuta perciò intima legge del soggetto stesso ovvero quella suprema legge dell'universale che si realizza come particolare nell'uomo, imponendogli di non restare nella sua particolarità, ma di adeguare in se l'universale che realizza"[349]. Ebbene, è proprio a partire da questo punto che noi possiamo notare una divergenza rispetto ai testi precedenti. In questa citazione è evidente che ci sia un fervore cattolico molto forte ma è anche evidente che venga introdotta un'apertura che è possibile che si affranchi da una concezione strettamente cattolica della vita. Non c'è solo uno slancio verticale per cui l'uomo riconosce Dio direttamente come suo fine (cd concezione trascendente). C'è anche una traiettoria orizzontale per cui l'universale è disseminato nel particolare

[346] Ibidem.
[347] Ivi, pp. 8-9.
[348] Questo non significa che ignoriamo come nelle dispense del '41, rispetto al discorso del '37, vi sia in realtà una lieve apertura di Moro in questo senso. Cfr. A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto (Anno accademico 1940-1941)*, cit., pp. 12 ss. In questa sede per Moro l'esistenza non si riduce solo a quella fisica, alla hobbesiana maniera, ma è soprattutto esistenza morale (cioè capace di distinguere il giusto e l'ingiusto) (p. 15). La personalità individuale è perciò personalità etica (p. 15): questo significa che i rapporti interindividuali avvengono sulla base di una reciproca limitazione delle sfere di libertà individuale proprio perché si riconosce l'altrui personalità come personalità etica. "Va rispettata, al contrario, - dice Moro – il valore universale che è posto come limitazione nell'individualità empirica" (p. 12). Da questo assunto emerge come Moro si apra ad un "valore universale" che è principio determinatore dell'individualità empirica. Tuttavia, ed è questo secondo noi lo snodo cruciale, in queste dispense Moro non arriva ad essere mai così esplicito da parlare di Dio immanente, come invece fa nelle lezioni successive.
[349] A. MORO, *Lo Stato il Diritto*, cit., p. 26.

e l'uomo riconosce il suo simile come particolare-universale e attraverso questi Dio (cd concezione immanente). Per questo, a nostro avviso la congiunzione "ovvero" è utilizzata in chiave disgiuntiva e non in veste esplicativa. Se fosse stata usata in quest'ultimo senso non avrebbe avuto senso la congiunzione "o" iniziale. Ora: anche se, per avvalorare il significato disgiuntivo di "ovvero", il termine "quella" avrebbe dovuto essere preceduta dalla congiunzione "a", cioè "a quella", il senso del periodo resta chiaro e unica è, secondo noi, la forma interpretativa possibile. Si tratta di due concezioni che, magari pure se non sono alternative, quantomeno si affiancano: o quella che parla apertamente di Dio e di uomo e di "legge data dal creatore alla creatura" o quella che parla di universale e particolare. A questa interpretazione ovviamente si potrebbe obiettare che in realtà la locuzione ovvero venga utilizzata in chiave esplicativa e che il periodo non sia stato terminato data la natura della raccolta: essa è la riproduzione delle lezioni per come liberamente tenute da Moro nelle aule universitarie. Tuttavia riteniamo sia più congrua la prima interpretazione perché la citazione richiamata non è l'unico luogo in cui Moro pone il discorso in questi termini. Già infatti nel darci una definizione di società Moro dice che, sebbene si giunga alla medesima conclusione per cui la società "è una molteplicità di particolari [che] ha un'anima unitaria"[350] , si può partire o da una concezione trascendente la realtà (alla stregua della quale l'uomo è "creatura di Dio, e cioè un uomo in quanto reca in sé la legge di amore che lo ha portato alla vita e nella vita lo conserva"[351]) oppure da una concezione immanente per cui "il singolo uomo è particolare manifestazione di un universale principio, cioè del Dio immanente"[352]. Anzi si potrebbe aggiungere che in questa occasione Moro sia addirittura più chiaro rispetto alla definizione precedente: oltre che un movimento discendente ("legge che il creatore dà alla creatura"), sulla base del principio paolino per cui non c'è autorità, in questo caso individuale, se non da Dio, c'è un movimento assurgente per cui l'infinito che vive nel finito ha da uscire dalla particolarità in cui è iscritto. E vi fuoriesce proprio grazie al sintetizzarsi di esperienze inter-individuali.

Ovviamente nell'economia del pensiero di Moro nulla cambia per quanto riguarda la sua *teoria della realtà*. Basta che vi sia un principio ordinatore della realtà e una metafisica dell'uomo. Ciò nonostante è interessante notare questo lieve slittamento perché ci spiega come nel Moro delle lezioni del 42-43 la concezione della natura umana abbia carattere più umbratile rispetto alle dispense precedenti. C'è una paradossale crescita dell'incertezza nella maturazione filosofica di Moro. Anche se le lezioni del 42 sono teoricamente più strutturate e complete rispetto alle dispense del 41, possiamo notare che proprio tale maturazione comporti un Moro più indeciso, meno convinto su un punto che, crediamo,

[350] Ivi, p. 32.
[351] *Ibidem.*
[352] *Ibidem.*

essere non di poco conto. Non di poco conto perché potrebbe gettare una nuova luce sulla lettura dei tesi di Moro. Moro sa che si sta muovendo su un crinale difficile, sa che quello che sta dicendo è un punto debole della sua strutturazione teorica. Infatti dice apertamente che "il divario tra queste due – concezione trascendente e immanente – […] è certo e fondamentale (che proprio per questo, nell'impossibilità di farlo qui adeguatamente, ci asteniamo dal valutare)"[353]. Come si vede, Moro è consapevole che si potrebbe apire una "faglia" nel suo sistema di pensiero se questo aspetto lo si scavasse a fondo. Questo perché, a nostro avviso, il fatto che Moro ci parli di queste due concezioni alternative fa sì che le lezioni di Moro del 42-43 appaiano "più laiche" rispetto ai testi precedenti proprio perché il riconoscimento dell'universale valore altrui avviene sul piano dell'orizzontalità e delle concrete esperienze individuali che sono chiamate da sé a sintetizzarsi.

Ci potrebbe essere ancora mossa l'ulteriore obiezione per cui questo slittamento sia solo di carattere terminologico e non sostanziale. Obiezione che si potrebbe basare su due osservazioni precise. Innanzitutto si potrebbe ritenere che tale sfumatura dipenda dalla diversa natura degli scritti che stiamo considerando: le dispense del 41 sono appunto dispense e non raccolte organiche e strutturate. In secondo luogo si potrebbe sottolineare che anche nelle lezioni del 42-43 questa differenza non sia rilevante perché, ad esempio, Moro sostiene che la sovranità dello Stato vada intesa secondo "profonda intuizione cristiana per cui l'autorità sociale [si] fonda sull'autorità divina e perciò la legge umana [si] vede legittimata da una divina, di cui quella è una particolare espressione storica"[354]. Tuttavia, lungi dal ritenere che Moro abbandoni il terreno cristiano-cattolico (è impossibile pensare Moro in questo senso), riteniamo comunque che nelle lezioni del 42-43 residui slittamento secolarizzante. La letteratura secondaria è ricca di prese di posizione in questo senso. Si è sottolineato ad esempio che un elemento caratteristico delle lezioni baresi di Moro sarebbe appunto quello di "distaccarsi rispetto ai punti di partenza del mondo cattolico organizzato" [355]. Oppure si è messo in evidenza, coniugando l'opera del Moro costituente con le lezioni di filosofia del diritto, che Moro avesse una posizione più laica rispetto a Dossetti e a La Pira[356]. A nostro avviso queste letture sono senz'altro corrette; confermano il nostro sentore per cui è possibile pensare ad un Moro laico ma crediamo anche che esse siano parziali sotto un profilo particolare: cioè che sottolineano un aspetto vero ma lo acquisiscono come dato di fatto, presente d'emblée nelle lezioni del 42-43, senza chiedersi se esso invece sia frutto o meno di una evoluzione interna al pensiero di Moro. In sostanza si tratta di letture che permettono di parlare di un "Moro laico" ma non di un "Moro più laico" rispetto a prima. Per noi infatti, seppur abbiamo di fronte un Moro giovanissimo, ci sono degli assunti che sono già

[353] Ivi, p. 26.
[354] Ivi, p. 37.
[355] R. RUFFILLI, *Religione, diritto e politica*, in AA. VV., *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, cit., p. 52.
[356] Cfr. A. GIOVAGNOLI, *La cultura democristiana*, cit., pp. 206-210.

frutto di un'evoluzione teorica. In sostanza: il punto che abbiamo appena richiamato, l'aggiunta cioè nelle lezioni del 42-43 della "concezione immanente" accanto a "quella trascendente", crediamo possa darci una spiegazione teoretica al fatto che Moro si affranchi maggiormente dai presupposti propri della tradizione cattolica e che cerchi di mediare tra le varie correnti nel pensare i presupposti dell'ordine politico. Certo c'è chi non si è limitato alle lezioni del 42-43 e, guardando a buona parte degli scritti giovanili di Moro, ci ha detto che Moro tenta di elaborare un concetto di Stato distaccandosi dalla tradizionale impostazione cattolica, pur cercando al contempo di salvarne le ragioni essenziali[357]. Tuttavia questo assunto si basa su una prospettiva più storicistica che mette in luce le varie correnti di pensiero nel panorama storico in cui Moro si forma e il ventaglio di testi da lui studiati. Il nostro tentativo è invece quello di mostrare un lieve cambiamento nel pensiero di Moro alla luce di un punto teorico specifico, la cui diversa declinazione nei vari scritti possa suffragare le tesi che abbiamo appena richiamato.

Al di là di questa ragione esterna, ve ne è anche una interna che ci permette sia di superare l'obiezione che ci può essere mossa sia di rispondere ad un interrogativo preciso: ma perché alla fin fine la duplice concezione del Dio immanente e trascendente porta ad un'apertura secolare nelle lezioni di Moro? Il fatto che Moro affianchi ad una concezione del Dio trascendente una del Dio immanente, implica porre l'accento su questioni o su nodi che negli scritti precedenti non avrebbero potuto essere indagati: vuol dire aprire al tema agostiniano del male come *malum culpae*, significa per questo parlare del conflitto permanente tra bene e male e significa soprattutto far luce sulla complessa vicenda interiore che anima il soggetto. Non solo. Significa soprattutto un'altra cosa. C'è l'abbandono del principio paolino per cui nessuna autorità se non da Dio. Con l'immanentizzazione del sacro, con polverizzazione dell'universale nel particolare si apre ad una spinta dal basso verso la strutturazione dell'ordine politico. La socialità umana rappresenta quella spinta naturale per cui ogni gruppo sociale, secondo plurime e diverse formule di sintesi dell'unico valore universale, trova autonomamente il suo ideale di giustizia. È dal basso che si intuisce e pratica la propria idea di umanità. Questo non significa che Moro abbandoni la tradizione cattolica: dimostrazione ne è il fatto che lo Stato resta comunque in funzione servente rispetto all'individuo. Tuttavia, scavando dentro le lezioni, e in base a quello che abbiamo detto, è agevole notare come il rapporto autorità sociale-autorità divina non sia diretto e ciò permette di pensare ad una ipoteca del religioso che passa per una sintesi spontanea di esperienze concrete individuali. Proprio in questo, la cui traiettoria/determinazione è lasciata alla ricerca del proprio ideale collettivo/individuale di giustizia, alla particolare interpretazione della verità che vien fuori dalla relazionalità sociale, si apre lo spazio della laicità della politica e del diritto. È proprio in questo che è possibile immaginare istituzioni laiche ma cristiane, secolarizzate ma non

[357] R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 884.

del tutto, affrancate dall'ipoteca diretta del religioso ma animate o comunque influenzate da uno dei grandi eventi dell'umanità: l'incarnazione.

5.6 L'umanità come ragion d'essere dello Stato

Solo ora, dopo aver tentato di chiarire alcune delle frasi che compongono quella definizione generale dalla quale siamo partiti, possiamo soffermarci sulla prima: l'umanità come ragion d'essere dello Stato. Per Moro "il fine dello stato è essere secondo la sua ragion d'essere"[358] e la sua ragion d'essere è proprio l'umanità, cioè l'attuazione di "uno sviluppo completo di vita umana nella sua necessaria socialità e guardata nella ricchezza dei suoi valori, ma non vita umana quale che sia, ma umana di vera umanità e perciò etica"[359]. Come si evince persona umana e umanità sono la stessa cosa, hanno il medesimo significato. Dire che il fine dello Stato è l'umanità significa appunto dire che è la persona umana la ragion d'essere dello Stato; è la persona nella sua concretezza, è la persona immersa naturalmente in un tessuto relazionale, è ancora la persona come ente morale libero a segnare l'orizzonte finalistico dell'agire statuale.

Emerge da questo punto anche come Stato e individuo non possano entrare in contraddizione perché è la presenza stessa della persona che postula, "per la sua natura di essere razionale", lo Stato come organismo, come realtà obiettiva. Certo vi può essere un contrasto empirico relativo, di devianza del singolo rispetto all'ideale di giustizia che quel gruppo statuale persegue, di qui l'esigenza della risposta sanzionatoria; ma non vi sarà contrasto assoluto[360]: lungi dall'essere ciò che toglie o comprime le possibilità di esplicazione del singolo, lo Stato serve per favorire il libero fiorire della personalità individuale. Anzi lo Stato non solo *serve* ma *è* il libero dispiegarsi delle soggettività, proprio perché non è nient'altro che società-socialità. Per Moro lo Stato infatti comprende "ogni volizione concreta che si compia nell'esperienza sociale che lo costituisce […]. Tutto il complesso significato della vita umana, nella ricchezza delle sue varie determinazioni, si trova nello Stato che dà impulso ad un complesso di attività dirette ad incrementare tale computo perseguimento dei fini umani"[361]. Prosegue ancora Moro: "dire Stato val quanto dire società e cioè sviluppo umano nella

[358] A. MORO, *Lo Stato il Diritto*, cit., p. 83.
[359] *Ibidem.*
[360] Se contrasto assoluto vi fosse, come nel caso di una resistenza irriducibile alla pena, si aprirebbe la grande questione della legittimità dell'ordine costituito. Perché in questo caso è difficile capire se si tratta di un atto di superbia contro un assetto legale "giusto" oppure di un atto "giusto" che resiste ad un sistema normativo formalmente valido ma sostanzialmente ingiusto. Dice Moro: "Questo libero riconoscimento può naturalmente di volta in volta mancare. Allora o si tratta di una posizione rivoluzionare tenace nel suo assunto, di una reazione di sostanziale giustizia contro una formale, ovvero si tratta di una *pervicacia* dell'arbitrio che non vuole cedere il suo falso diritto. Nel primo caso la resistenza è in realtà fermento di nuova e più alta vita morale: nel secondo si dovrebbe pensare fallito il diritto, mancata in quel punto la vita morale, se non conoscessimo le risorse inaspettate della vita sociale e la capacità di redenzione dell'amore dell'uomo per l'uomo" (ivi, p. 381). Si tratta di un aspetto fondamentale di cui, siccome riguarda anche la genesi della giuridicità, ce ne occuperemo in maniera dettagliata più avanti.
[361] Ivi, p. 83.

coesistenza necessaria; ma val quanto dire, che è cosa assai significativa, sviluppo dell'umanità secondo la sua intrinseca legge e quindi in un ordine"[362]. C'è, come si vede, un'umanità che si svolge secondo un principio orientatore; c'è, detto in altri termini, una società naturale che persegue nelle forme concrete della storia un ideale ben preciso. Lo Stato non è nient'altro che il contenuto e la forma di questo farsi dell'umanità[363]. Non solo. Proprio per questo lo Stato è anche quella realtà che deve tendere al dispiegarsi dell'umanità; anzi è addirittura l'unica forma possibile in grado di ottemperare questo compito. Dice Moro: "tutto il complesso significato della vita umana, nella ricchezza delle sue varie determinazioni, si trova nello Stato che dà impulso ad un complesso di attività dirette ad incrementare tale compiuto perseguimento dei fini umani"[364]. È per questo che lo scopo immanente dello Stato è "la compiuta realizzazione dei fini dell'uomo, per la quale lo Stato è"[365]. I fini dell'uomo solo nello Stato trovano, proprio perché socialità eticamente indirizzata, la loro giustificazione razionale. Lo Stato non ammette altro al di sopra o al di fuori di sé; esso ha pretesa di esclusività se vuole essere Stato del valore umano, se vuole essere Stato per l'umanità. "Lo Stato non è – dice Moro – condizione di ordine esterno che ammetta sviluppi storici fuori di esso, ma è invece eticità che si svolge nel suo contenuto umano di tutti gli scopi perseguiti, e pur non pensabili fuori dell'ordine per il quale soltanto lo Stato è". Come si vede lo Stato non ammette altro oltre sé proprio perché è[366]. Qui per Moro si trova il più profondo significato di *concezione etica* dello

[362] *Ibidem.*

[363] Riteniamo per queste ragioni che sia corretto il punto di vista di Mino Martinazzoli il quale sostiene che "l'umanità intera che in Moro acuisce e risolve l'esperienza giuridica e l'esperienza politica" (M. MARTINAZZOLI, *Introduzione* a AA.VV., *Aldo Moro e il problema della pena*, il Mulino, Bologna 1982, p. 10)

[364] A. MORO, *Lo Stato il Diritto*, cit., p. 83. Questo punto di vista viene ripetuto da Moro, in maniera simile ed anzi con espressioni più suggestive, in occasione del Convegno Nazionale di Studio dell'UGCI, tenuto a Roma il 14 novembre del 1951. Moro, intervenendo con una relazione dal titolo *Le funzioni sociali dello Stato*, dice: "Evidentemente una tale concezione dello Stato si svolge parallela ad una progrediente idea sociale della vita, ad un approfondimento del valore della libertà che appunto non risulta pienamente svolto, finché non sia realizzato come salvaguardia della libertà e dignità, integralmente considerate, di tutti gli uomini. È l'umanità dell'uomo che si afferma veramente nell'umanità come storia, come fenomeno sociale. È il passaggio, come si è avvertito, da una solidarietà formale ad una sostanziale e compita, dal rispetto negativo che si manifesta nel puro coordinamento secondo un ordine di giustizia al rispetto positivo ed attivo che si esprime nella convergenza delle attività e nel concentramento degli interessi. E se tale è, nella dominante intuizione di questo momento storico, la società, se essa si sente totalmente o parzialmente impegnata al perseguimento di interessi e di ideali che vanno al di là dell'uomo singolo, lo Stato che è la forma di quel contenuto sociale (e fa del resto tutt'uno con esso) non può sottrarsi all'esigenza di riflettere in sé il nuovo legame, il nuovo modo di essere degli uomini associati, di dare espressione a quest'anima unitaria della società che esprime non solo più la volontà di ordine, ma una piena e comprensiva pulsazione di vita storica" (A. MORO, *Le funzioni sociali dello Stato*, in AA.VV., *Funzioni e ordinamento dello Stato Moderno*, Studium e Iustitia, Roma 1953, p. 45).

[365] A. MORO, *Lo Stato il Diritto*, cit., p. 83.

[366] Ivi, p. 84. Che le istituzioni in generale, e la democrazia in particolare, siano *sostanza umana* ne abbiamo conferma in un intervento di Moro su *La rassegna* del 1945. In questa sede Moro ci ricorda, in un momento cruciale di transizione *post-bellum*, che la democrazia non è solo forma, cioè involucro esterno indifferente rispetto ai problemi di vita morale. La democrazia, per la costruzione della quale Moro avvertiva una personale responsabilità, è piuttosto essenza dell'umano: è anelito dell'umanità verso una vita più perfetta. Ci dice Moro: "Noi non abbiamo pensato a queste cose; non ne abbiamo avuto il coraggio. Dove le circostanze più ci impegnavano e meglio ci rendevano possibile di intendere questo fondo morale ed umano dell'esperienza politica, noi ci siamo limitati a lamentare che non ci fossero offerti belli e pronti per l'uso gli istituti tipici della libertà sociale. Quasi che essi valgano a qualche cosa, senza che quel fondo umanissimo sia tutto posto in luce e svolto secondo le sue possibilità". Prosegue ancora: " Se in ogni circostanza quella

Stato[367]: con essa si vuole dire che lo Stato "non si può diminuire, attribuendo allo Stato il solo mandato di garantire (l'umanità), restando da essa estraneo[368] .

Lo Stato è etico nella misura in cui è "umano e storico", nella misura in cui è "di umana storia coerente alla sua legge fuori della quale quell'esperienza non sarebbe Stato giuridico, se per diritto ha da intendersi, come noi crediamo, il significato di valore avente funzione determinante della realtà umana sociale"[369].

---

predisposizione morale, di cui si diceva, è indispensabile per costruire e far funzionare una vera democrazia, tanto più lo è ora, mentre le strutture formali son tutte da fare e non si possono fare per ora, mentre è in gioco – e ce ne accorgiamo bene – la stessa idea democratica, che noi pure potremmo magnificamente servire, compensando quel tanto che manca di istituti politici e giuridici con una onesta sensibilità morale, mediante la instaurazione di quei solidi legami spirituali, di quella seria educazione umana, di quella effettiva e comprensiva collaborazione, le quali cose tutte attuano, se non la forma, certamente la sostanza della democrazia". E conclude: "Cominciamo con il riconoscere la verità eterna della democrazia, a vederla, non nella forma appunto, ch'è accessoria, ma nella sostanza, come un anelito perenne dell'umanità il quale si identifica con l'attesa ansiosa e continua di una più alta rivelazione della vita, di una vita più buona" (A. MORO, *Democrazia e vita sociale*, in "La Rassegna", III, n. 24, 11 giugno 1945, p. 2, in A. MORO, *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sezione 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 1 – *Gli anni giovanili (1932-1946)*, cit.

[367] La concezione etica dello Stato di Moro ci restituisce un'immagine simile alla visione hegeliana dello Stato quale momento principale dell'eticità (G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit.). Abbiamo provato a chiarire nel paragrafo su Hegel come a partire da questo autore lo Stato non sia condizione esterna: non mette in forma una realtà sociale cui resta estraneo, non partecipandovi a plasmarla od indirizzarla. Anzi: in Hegel è centrale l'idea per cui la soggettività solo nello Stato e grazie ad esso possa trovare il proprio percorso di ispessimento. In questa sede intendiamo richiamare semplicemente questo aspetto perché pare esservi una affinità tra Moro e Hegel che non potevamo non sottolineare. Che lo Stato sia "la realtà della idea etica" (p. 195) e che "il diritto è il regno della libertà realizzata" (p. 27) non sono formule vuote: sono la sintesi evocativa di un intero impianto filosofico che immagina lo Stato come spirito oggettivo e, in quanto oggettivo, spirito che consente all'individuo di avere una propria sfera di "perfezionamento". Una sfera ineliminabile per "l'esistenza" stessa dello Stato come salto qualitativo rispetto al piano individuale-privatistico. Sono espressioni che sottolineano il fatto che l'universale non si compia senza la dimensione del particolare e della continua sfida che l'universale stesso subisce a causa del particolare. La compenetrazione tra universalità e singolarità che si esprime nella forma della unione della libertà oggettiva e soggettiva descrive "una necessità della vita": è nello Stato che i fini particolari hanno da essere e hanno da ritrovarsi. Stato e individuo, per Hegel, rappresentano un binomio inscindibile tanto se si vuole immaginare lo Stato come avente una reale funzione nella storia, tanto se si vuole un'individualità che possa fiorire. È lo stesso Hegel a dircelo: "questa idea è l'essere in sé e per sé eterno e necessario dello spirito (p. 196). Ora: tutto questo discorso non significa ignorare la distanza, che crediamo essere enorme, tra i due autori. Bisogna intendersi sul significato di "fini propri", così come bisogna mettere in evidenza le differenze nell'intendere i rapporti istituzioni – individui. Avendo in questa sede richiamato Hegel perché ci sembrava particolarmente attinente all'oggetto del nostro discordo, rinviamo, per quanto riguarda un raffronto più dettagliato tra i due autori al paragrafo su *Moro e Hegel*.

[368] [368] A. MORO, *Lo Stato il Diritto*, cit., p. 84.

[369] *Ibidem.* In quanto abbiamo detto fino ad ora si coglie certamente la eco della lezione capograssiana sullo Stato. Capograssi (G. CAPOGRASSI, *Saggio sullo Stato*, Fratelli Bocca, Milano 1918) parte dalla concezione hegeliana dello Stato. Per Capograssi questa trasformazione dello stato in spirito, ed in particolare in spirito oggettivo, è certamente un merito da riconoscere a Hegel (p. 26). Tuttavia l'errore di Hegel è per Capograssi quello di esaltare con questa trasformazione solo lo Stato moderno (p. 28); di esaltare proprio quello Stato che per Capograssi, avendo dinanzi lo scenario della prima guerra mondiale, si sta sgretolando. Capograssi è lapidario a riguardo: "la realtà avanzando abbandona senza fatica il volume di Hegel" (p. 29). Nasce così per Capograssi l'esigenza di abbandonare la filosofia hegeliana: questa sarebbe chiusa attorno ad un principio di statualità, non riesce a cogliere una realtà che è in lotta. Una lotta che supera il principio dello Stato, che crea una realtà nuova "perché in essa le particolarità delle genti spariscono" (p. 29). Ebbene questa diversa esigenza teorica, e qui arriviamo al punto che ci interessa, si manifesta nel fatto che per Capograssi, chi voglia occuparsi del problema dello Stato ha da capire che lo Stato è "una forma concreta dell'esperienza etica degli uomini" (p. 33). Lo Stato è cioè per Capograssi, come bene sottolinea Ulderico Pomarici, "parte di quell'esperienza che dispiega la persona come persona, nel suo destino, nella sua necessità, nel suo più profondo e radicale voler essere" (U. POMARICI*, L'individuo oltre lo Stato. La filosofia del diritto di Giuseppe Capograssi*, Editoriale Scientifica, Napoli 1996, p. 10). È per questo che indispensabile alla lettura dello Stato di Capograssi è sviscerare il nesso tra volontà e azione (p. 23). Capire lo Stato significa cercare di capire l'uomo, di interrogarsi intorno alla sua natura. Per Capograssi (G. CAPOGRASSI, *Saggio sullo Stato*, cit.) l'uomo in quanto tale ha un sistema di idee suo proprio che influenza

5.7 …e come ragion d'essere del diritto

Questo crediamo sia il momento più alto sul punto che stiamo analizzando; lo sia perché ci consente di dare un senso anche al ruolo che il diritto assume nella filosofia morotea. Abbiamo detto che per Moro non si dà vita umana purchessia ma vita che è umana perché strutturata intorno a principi morali. Abbiamo visto ora come lo Stato ha da compiere fino in fondo questi fini morali; abbiamo ancor visto che lo Stato è essenza dell'umano e unico strumento per perfezionarla. Bene: ora possiamo fare una incursione in quei testi di Moro più strettamente giuridici e verificare come anche il diritto trovi la

---

la vita pratica e che travalica lo Stato. Dunque se, come abbiamo detto, lo Stato è forma dell'esperienza etica degli uomini e se la fattualità è influenzata da principi e idee meta-empiriche, allora per capire la genesi dello Stato è necessario interrogarsi sulla natura umana. Per Capograssi infatti "il centro di ricerca è la vita, è la vita nella realtà pratica, della quale la prima spontanea rozza massiccia sintesi è nella coscienza ordinaria: la coscienza ordinaria ci dà la prima verità elementare dello Stato" (p. 34). Capire lo Stato dunque per Capograssi significa sondare cercare di capire l'uomo, di interrogarsi intorno alla sua natura, di guardare l'uomo nella concretezza della vita pratica. Per Capograssi la vita pratica dell'uomo è una serie di azioni che egli crea per conseguire infiniti fini che "le leggi della sua natura e il suo volere presuppongono alla sua verità" (p. 38). L'uomo prova passioni, bisogni e interessi che lo inducono ad agire attraverso svariate azioni concrete. L'uomo dunque, che è volontà che si determina nel mondo del fattuale, è la condizione di possibilità di tutte le relazioni: i vari fini, particolaristici ed utilitaristici, che spingono all'azione, determinano di questa plurime manifestazioni. Ora l'azione è ovviamente incontro, ma soprattutto scontro, con altre individualità che di eguali interessi, passioni e sono portatrici. In questo quadro, la possibilità del conflitto per Capograssi non viene risolta, sulla scia hobbesiana, sulla base di un potere terzo coercitivo. Viene risolta invece sulla base di un principio etico universale che si incarna nel mondo sociale; mondo sociale che è il medium tra "l'uomo di Guicciardini e lo Stato" (p. 164). Nella relazionalità inter-individuale vien fuori, oltre al fine immediato e particolare, un fine mediato, immateriale, che trascende l'individualità. Per Capograssi, l'uomo che si illude di vivere inseguendo senza posa e sempre invano le proprie passioni e il proprio istinto […] appena entrato nel mondo sociale, si trova "come portato da una corrente che egli non domina e in preda a forze che lo superano continuamente" (p. 165). "La sua vita cessa di essere improvvisamente come "diversa da se stessa", insieme più profonda ma anche estranea (p. 165). Lo spirito soggettivo, nel momento in cui entra nel mondo sociale, subisce uno straniamento in virtù del quale sembra smarrire se stesso ma allo stesso sembra ritrovarsi più intimo presso di sé. Il volere, una volta entrato nel mondo sociale, vede che l'azione è indirizzata non esclusivamente da una decisione presupposta auto-pensata, ma presso un principio che lo trascende tant'è che pure l'effetto pratico che determina va oltre quello che la volontà grezza, particolaristica, ancora chiusa nel suo egoismo, non si era prefissato (cfr. p. 166). Emerge così in Capograssi l'esistenza di un principio universale che informa la realtà. Tuttavia questo non comporta che il fine obiettivo sia totalmente altro dal fine individuale. Anzi è proprio il contrario ciò che costituisce l'essenza del mondo sociale. "Fine obiettivo e fine individuale si fondono insieme perché le forme e le forze sociali, la nazionalità la classe la comunità dei fedeli rimangono sì sopra la utilitarietà opaca ed empirica, ma non al di sopra dello spirito individuale, stanno anzi vivono proprio nello spirito individuale e di esso formano la concreta fisionomia" (pp. 167-168).
Questo breve richiamo a Capograssi potrebbe spingerci ad un totale appiattimento del concetto di natura dello Stato in Moro sulla natura e sul ruolo dello Stato in Capograssi. Taluno, che si è mosso in questo senso e ha scavato molto sull' influenza di Capograssi su Moro, è arrivato fino al punto di ridurre Moro quasi a lettore di Capograssi (sembra muoversi in questa direzione V. RAPONE, *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, cit., pp. 44 ss.). A nostro giudizio, ci sono tre ragioni che non ci trovano d'accordo con questo punto. Innanzitutto c'è una ragione che attiene al metodo di studio usato da Moro: sulla base dei suoi appunti personali abbiamo verificato che Moro scrive a mano su fogli in bianco una sorta di commento al contenuto del testo che sta studiando. I fogli recano l'intestazione dell'autore, del titolo dell'opera, del luogo e dell'anno di pubblicazione (es. *Romano (Santi) Corso di diritto amministrativo. Padova 1932*). Ebbene in queste carte, trai i tanti autori studiati, non abbiamo rinvenuto appunti che riguardassero opere di Capograssi. Ricorrono tanti altri autori: Francesco Carnelutti, Hans Kelsen, Alessandro Levi, Francesco Bernardino Cicala e altri; non ricorre invece il nome di Capograssi. Secondo noi, basterebbe già solo questa costatazione per smentire l'idea per cui Moro sia uno studioso prevalentemente di Capograssi (Cfr. ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez. 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 2 – *Università di* Bari, n. 2 – *Lavori giuridici (1939 circa)*). In secondo luogo c'è una ragione storica: la formazione giovanile di Moro, come mette in evidenza Renato Moro, è molto più vasta e certamente non riconducibile solo a Capograssi. La frequentazione di Moro degli ambienti fucini lo porta all'incontro di più filosofi del diritto, tutti, ovviamente in misura diversa, importanti per la formazione del suo pensiero (Cfr. R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., pp. 803 ss.). In terzo luogo, ci sono motivi teorici che ci spingono a considerare il pensiero moroteo più complesso, e perciò diverso, rispetto a quello di Capograssi. Su questo punto rinviamo a quanto sosterremo nella nota 478 a proposito del confronto triadico Moro – La Pira – Capograssi.

sua legittimazione da un lato e il suo fine dall'altro nell'umanità. Come bussola per il nostro discorso ne prendiamo due in particolare: *Le lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale* che Moro tiene negli anni 1975-76[370] e *L'antigiuridicità penale* del 1947[371].

Grazie al primo testo vediamo innanzitutto i termini *diritto* e *umanità* per Moro sono in un nesso strettissimo: se, come abbiamo visto, umanità è vita ricca di contenuto (è valore), il diritto, che di questa vita ne rappresenta la regolamentazione, non può essere indifferente rispetto all'umanità. Per Moro il diritto non è mera tecnica sociale dominata "dal principio della necessità"[372] ma invece ha una premessa meta-giuridica cui riferirsi. Il diritto, cioè, si qualifica proprio "in rapporto ai presupposti etico-sociali dai quali prende le mosse"[373]. Ogni istituto giuridico, per Moro, ha un presupposto ideale (ma reale nella misura in cui inscritto nell'umano) al quale fa riferimento: un'*archè* che ne rappresenta l'origine, il basamento ma al contempo il termine di paragone.

È in ciò la radice della non-neutralità del diritto. È in ciò la derivazione etica del diritto che lo pone irrimediabilmente in connessione con *certi* contenuti. Dice Moro "noi respingiamo questa neutralità del diritto di fronte ai grandi problemi dell'umanità e riteniamo che il diritto, invece, sia qualificato dal suo collegamento con alcune grandi idee, con alcuni grandi valori, con alcuni dati della civiltà

---

[370] A. MORO, *Lezioni di Istituzioni di diritto e procedura penale…*, cit. La scelta di questa raccolta avviene per tre ragioni. Una temporale: le lezioni del 1975-76 si situano nel periodo della riforma dell'ordinamento penitenziario. Anno in cui Moro è presidente del Consiglio e, come ci ricorda Mino Martinazzoli, "La posizione del governo non fu mai di rifiuto o di riluttanza, ma di aperta collaborazione. Ciò, credo, non poteva avvenire senza l'attenzione e il consenso del presidente del consiglio" (M. MARTINAZZOLI, Introduzione a AA.VV., *Aldo Moro e il problema della pena*, cit., p. 13). Le altre due teoriche: da un lato queste lezioni ci consentono di valutare alcuni punti teorici di Moro a distanza di un trentennio dagli scritti giovanili; dall'altro si tratta di una raccolta che ha un carattere più generale e sistematico: essa è una ricognizione delle categorie logiche fondanti il diritto e la procedura penale. Questo ci permette di avere uno sguardo di insieme sul *Moro penalista*, cosa che sarebbe altrimenti preclusa. Se ci concentrassimo infatti solo sui testi ad alto spessore tecnico che scavano un aspetto specifico del diritto penale, rischieremmo di perdere il filo conduttore del nostro discorso.

[371] A. MORO, *L'antigiuridicità penale*, cit. La scelta di questo testo, rispetto agli altri tre che Moro dedica al diritto penale (*La capacità giuridica penale*, *La subiettivazione della norma penale*, *Unità e pluralità di reati*), si ha innanzitutto per una ragione speculare a quella precedente. Se prendessimo in considerazione solo un testo sistematico sì, ma generale, finiremmo per essere superficiali: non riusciremmo a capire come concetti-chiave del diritto penale poi si articolino in dettaglio. Il nostro tema in realtà è lambito da Moro anche negli altri tre testi, soprattutto in quello sulla capacità giuridica: sull'umanità quale requisito per essere destinatari di doveri e titolari di diritti come presupposto per l'assoggettabilità alla pena si veda A. GARGANI, *Diritto penale e verità morale. Una teleologia della 'vita sociale'. A proposito delle* Lezioni di Istituzioni di diritto e procedura penale *di Aldo Moro*, in "Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", vol. 35, n. 2 Milano, Giuffrè 2006, pp. 1020-23. Crediamo tuttavia nella maggiore utilità de' *L'antigiuridicità penale* rispetto agli altri perché è quello che contiene riflessioni filosofiche di ampio respiro, in grado di connettere un aspetto specifico del diritto penale alla teoria generale di Moro sul diritto e sullo Stato. Coglie appieno questo tratto distintivo del testo Giuliano Vassalli per il quale: "Certo quel suo volume era problematico, difficile di lettura, qualche volta eccessivamente sfumato nel costante riconoscimento degli elementi di validità contenuti in contrastanti dottrine; ma quanta ricerca e quanto ingegno! e quanta sensibilità ai valori umani sotto il linguaggio tormentato e la complessità dei concetti giuridici!" (G. VASSALLI, *L'opera penalistica di Aldo Moro*, in "Il Politico", vol. 45, n. 1, marzo 1980, p. 34). Così come coglie l'importanza di questo testo Giuseppe Bettiol, per il quale è non solo "il più discusso e anche il più denso e difficile lavoro di Moro" ma anche "un documento fondamentale per studiare e caratterizzare un tormento metodologico sentito lungamente, solo di chi è un autentico penalista non già un civilista caduto nelle trame del diritto penale. L'opera è ancor oggi fondamentale per chi si accinge ad indagini metodologiche" (G. BETTIOL, *Ricordo di Aldo Moro*, in "Rivista italiana di diritto e procedura penale", n. 2, 1978, pp. 731-732).

[372] A. MORO, *Lezioni di Istituzioni di diritto e procedura penale…*, cit., p. 107.

[373] *Ibidem.*

umana"[374]. Come si vede, il diritto non è mera tecnica che, alla kelseniana maniera, possa avere qualsiasi contenuto. Non ci può essere purezza del diritto nel senso della sua scissione totale rispetto alla Sostanza. Così come non ci può essere un metodo giuridico che si approcci al diritto tentando di epurarlo totalmente da ciò che è altro da sé. È una prospettiva totalmente ribaltata rispetto a quella kelseniana. Moro studia ovviamente Kelsen; addirittura lo "usa" per elaborare nuova categoria all'interno del diritto penale: quella della capacità giuridica penale[375]. Tuttavia la sua impostazione di fondo è notevolmente diversa. Mentre in Kelsen, *contra* Kant, la "teoria della coscienza come legislatore morale" fallisce e apre alla distinzione e autonomia tra diritto e morale[376], in Moro, *pro* Kant potremmo dire, è proprio la coscienza morale che fonda una connessione stretta tra diritto e contenuto. Al contrario di Kelsen, diritto ed etica, diritto e valore, diritto e Sostanza sono in Moro binomi inscindibili. Anzi sono proprio i contenuti ad essere necessari per supportare il diritto o, meglio, sono i contenuti, disseminati nel plurale, che legittimano il giuridico[377]. Detto in altri termini: da questa espressione è evidente come in Moro il giuridico non sia autosufficiente ma si regga apertamente, proprio perché poderoso è l'investimento che Moro fa sulle potenzialità dell'umano, su presupposti pre-giuridici. Se in Kelsen il tentativo è quello di celare quanto più possibile il carattere manchevole e spurio del diritto, ossessionandosi con una scissione estrema tra teoria e empiria, tra norma e fatto, arrivando fino allo schema della norma fondamentale[378] (che tra l'altro si auto-

[374] *Ibidem.*

[375] Gli *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, l'*Allgemeine Staatslehre* e *La Dottrina pura del diritto* sono testi cruciali per Moro sia nell'elaborare la categoria della capacità giuridica penale (Cfr. A. MORO, *La capacità giuridica penale*, cit.) sia nell'approfondire il tema della soggettivazione della norma penale (Cfr. A. MORO, *La subiettivazione della norma penale*, cit.). Che Moro conosca Kelsen non solo in via generale ma anche nello specifico ne abbiamo contezza innanzitutto perché Moro cita Kelsen nelle sue opere, ma soprattutto perché Moro, nei suoi appunti personali, commentava a mano gli scritti kelseniani a mo' di brogliaccio. Dagli appunti si evince come Moro abbia studiato gli *Hauptprobleme* nella loro edizione del 1923, l'*Allgemeine* nella sua edizione del 1925 e *La dottrina pura del diritto* nella traduzione italiana del 1933 a cura dell'Archivio giuridico. Si veda: ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez.1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 2 – *Università di Bari*, n. 2 – *Lavori giuridici (1939 circa)*.

[376] H. KELSEN, *Teoria generale delle norme*, a cura di M. Losano, trad. it. di M. Torre, Einaudi, Torino 1985, p. 84 e pp. 137-140. Per Kelsen il problema inaggirabile della indistinzione tra diritto e morale risiede nel riconoscimento della norma morale: la norma morale vale per il soggetto al cui comportamento si riferisce mentre tutti gli altri possono non riconoscere come valida questa norma. In Moro invece è proprio il riconoscimento della sostanza morale il punto di partenza e non il problema.

[377] Abbiamo conferma di questo se teniamo presente anche le lezioni di filosofia del diritto del 44-45 (A. MORO, *Il diritto Lo Stato*, cit.). In questa sede Moro, criticando la teoria della "esteriorità del diritto di fronte alla morale", ci dice. "il diritto, nel suo nucleo essenziale, è un ordine degli spiriti, uno strumento di libertà, intesa questa nel suo pieno significato come compiuta attuazione di vita morale. Esso non si contenta punto di assicurare un ordine esteriore dei rapporti, perché questi, in ciò che hanno di umano, sono un modo di essere della coscienza, sicché di un loro essere ordinato non si può parlare, finché la interiorità dell'uomo sia assente" (pp. 286-287). Prosegue ancora: "Così il diritto – abbiamo visto – è inserito come un particolare momento nel circolo della vita morale e si nega perennemente nel suo caratteristico compromesso, per far luogo alla pienezza amorosa e libera, della esperienza etica. […]. È vano perciò porre il problema in termini di concordanza o discordanza tra norme giuridiche e norme morali. Il punto saliente non è qui. Non si tratta di una coerenza tra norme ma piuttosto di stabilire fra i due mondi quella compenetrazione che noi ci siamo sforzati fin qui di accennare e della quale è inderogabile conseguenza l'accordo delle valutazioni" (p. 287).

[378] Diversi sono i punti che possiamo richiamare per dimostrare questa impostazione kelseniana. A titolo esemplificativo indichiamo: H. KELSEN, *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*, trad. it. di A. Carrino e G. Stella, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1997, pp. 71 ss.; H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, a cura di M. G. Losano,

contraddice "appiattendosi" sul potere e assumendo il volto della Gorgone[379]), attraverso Moro diviene evidente la genesi non-giuridica del diritto. Anzi si potrebbe dire che il tentativo di Moro è proprio quello di pensare il giuridico come declinazione di una sfera altra da sé[380].

Ora: il fatto che *normalmente* il pre-giuridico determina il giuridico vi è proprio perché il diritto non è, sempre a differenza di Kelsen, solo quello che promana da un potere terzo che ne monopolizza la produzione. Il diritto in Moro nasce dalla persona che è da intendersi come un vero e proprio "principio normativo concreto"[381]. Dall'uomo non si attinge solo, come sopra abbiamo visto, una naturale socialità, ma si attinge una reale sorgente normativa. Detto in altri termini, la socialità propria dell'umano è la scaturigine del giuridico: così come lo Stato è sintesi di rapporti intersoggettivi illuminati eticamente e produttivi politicamente, allo stesso modo il diritto oggettivo-oggettivato altro non è che la sintesi, che assume veste giuridico-formale, di valori etici che si obiettivizzano e che fungono da sostanza comune cui vagliare la condotta individuale[382]. Che ci sia una socialità che fonda

Einaudi, Torino 1990, pp. 9 ss. (a proposito della distinzione tra diritto e natura e per chiarire il significato di purezza), 73 ss. (sulla distinzione tra diritto e morale), 217 ss. (sulla norma fondamentale come presupposto logico-trascendentale di validità dell'ordinamento).

[379] H. Kelsen, *Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung, in Verhandlungen der Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, Heft 3, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1927, pp. 54-55, citato in M. BALESTRIERI, *La legge e l'arcaico. Genealogia comparata dell'ordine moderno*, Mimesis, Milano 2017, p. 150. Dice Kelsen: "[il] problema del diritto naturale è l'eterno problema di ciò che è alle spalle del diritto positivo. E chi cerca una risposta non trova – temo – né la verità assoluta d'una metafisica, né la giustizia assoluta di un diritto naturale: chi solleva il velo e non chiude gli occhi è abbagliato dalla Gorgone del potere".

[380] Sono indicative oltre che dirette in questo senso alcune espressioni utilizzate da Moro quando parla di diritto come forza etica e come declinazione dell'etico. Dice Moro: "una sola infatti è la norma operante nella vita umana, quella etica, di cui il diritto è caratteristica espressione con riguardo ai rapporti sociali da regolare" (A. MORO, *L'antigiuridicità penale*, cit., p. 105).

[381] A. MORO, *La persona umana e l'esperienza giuridica*, in "Umanesimo e mondo contemporaneo", Studium Christi, Roma 1954, p. 52.

[382] Moro ci dice espressamente nelle Lezioni di filosofia del diritto: "L'obiettività del diritto, il diritto come norma cioè, si risolve nell'immancabile interferenza delle azioni secondo un criterio immanente di ordine. L'obbiettività del diritto è la normalità implicita della esperienza giuridica. Normalità di equilibrio, data non in uno ma in mille punti dello spazio giuridico" (A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 282). Questo punto lo ha individuato Alberto Gargano il quale ci dice: "Se è nella società che si rispecchiano le esigenze e i valori del soggetto, questi ultimi si oggettivizzano e si universalizzano nella legge etica" (A. GARGANI, *Diritto penale e verità morale. Una teleologia della 'vita sociale'. A proposito delle* Lezioni di Istituzioni di diritto e procedura penale *di Aldo Moro*), cit., p. 1002).

Dal punto che abbiamo richiamato si evince come per Moro il diritto sia innanzitutto connessione tra individualità: riprendendo una certa tradizione filosofica (che Alfonso Catania definisce teoria relazionale: Cfr. A. CATANIA, *Manuale di teoria generale del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 17) Moro pensa il diritto in primo luogo come rapporto giuridico. Il diritto è bilateralità o plurilateralità contenutisticamente orientata. Importanti per Moro sono autori come Francesco Bernardino Cicala e Giorgio Del Vecchio: Moro se ne serve ad esempio per elaborare la categoria della capacità giuridica penale la quale risulterebbe difficilmente ipotizzabile senza presupporre questo filone di pensiero. Cfr. A. MORO, *La capacità giuridica penale*, cit.

Della centralità dell'idea del diritto come connessione tra individualità in Moro vi è una precisa testimonianza da parte di Giuliano Vassalli. Questi sostiene che proprio il tentativo di Moro di elaborare la categoria del soggetto capace nel diritto penale rappresenti "l'aspirazione, comune ai giovani penalisti di quaranta e cinquant'anni addietro (così come già lo era stata per molti penalisti all'inizio del secolo), di avvicinare il diritto penale nelle sue categorie logiche e sistematiche alle impostazioni e agli sviluppi propri di altri rami del diritto, in cui l'elaborazione di categorie formali idonee ad abbracciare una pluralità e diversità di situazioni sostanziali, sembrava più congrua ai fini della ricostruzione dommatica e più consona alle caratteristiche fondamentali dell'intera scienza giuridica" (G. VASSALLI, *L'opera penalistica di Aldo Moro*, in "Il Politico", n. 1, 1980, p. 28).

il diritto prova è, se guardiamo alle *Lezioni di filosofia del diritto*, quello che Moro pensa sui i rapporti norma-fatto. La norma non è forza astratta e preordinata che opera poi come energia concreta quando, calata nella realtà, informa i rapporti umani che ella stessa qualifica come giuridici. La norma cioè non è solo esteriore, nel senso di essere una forza cogente che promana da un'autorità sociale che preme sul soggetto come forza esterna appunto. La norma è piuttosto implicita nel fatto, nel senso che "norma e fatto si riducono ad una cosa sola e la norma non è che l'implicito significato etico-giuridico del fatto il quale esso solo vive e da esso soltanto può essere desunto"[383]. Il fatto non è qualificato *ab esterno* come giuridico "ma ha in sé il criterio della sua giuridicità; non è il punto di appoggio per l'operare dell'estranea volontà sociale, ma è l'atto di volontà socialmente significante, ricco di responsabilità sociale, della persona umana"[384]. È proprio questo punto che per Moro si rivela il carattere del diritto come esperienza, come partecipazione personale spontanea ad un mondo sociale fatto di relazioni cui non ci si può sottrarre, senza che questa socialità venga imposta, come ad esempio in Hobbes, per una suprema ragione di autoconservazione sociale. Dice Moro: "Ciò svela in altri termini il senso della esperienza giuridica come fatto umano e sociale; ne mette in luce il tessuto vivo e irriducibile di azioni con il loro implicito significato normativo, positivo, questo, o

Ora, noi con questa tesi noi ci troviamo solo parzialmente d'accordo perché crediamo sia necessario adottare una prospettiva che vada oltre questa semplice costatazione. Fermarsi solo a questo tipo di approccio finirebbe per offuscare una visuale sistematica sull'intero impianto filosofico di Moro. In altri termini: la letteratura secondaria che si è concentrata sul diritto come rapporto in Moro rischia di non mettere in adeguata luce il fatto che nel pensiero moroteo abbia uguale importanza, se non maggiore, la dimensione del diritto oggettivo-positivo. Una dimensione che per noi resta cruciale per diverse ragioni: in primo luogo se non la si ricordasse adeguatamente si avrebbe un'analisi monca; in secondo luogo, essendo una cospicua parte della produzione scientifica di Moro dedicata a temi di diritto positivo, significa che Moro è ben consapevole del ruolo svolto in un contesto sociale-istituzionale, della dimensione coercitiva dello Stato e dell'esercizio concreto del potere. Moro lo sostiene chiaramente quando afferma che il ruolo dell'ordinamento giuridico, lungi dal risolversi in un "angusto prepotere di fatto, si colorisce di eticità, in quanto si rivela come direttiva data alla totale vita del soggetto in sede politica, la sola ritenuta valida fonte normativa. C'è qui incontrastata supremazia della legge morale, che però non il soggetto pone in modo autonomo a sé stesso, ma l'esperienza sociale nello stato gli rivela" (A. Moro, *L'antigiuridicità nella teoria del reato*, dattiloscritto personale, versione originale del testo *L'antigiuridicità penale* pubblicato con un titolo parzialmente diverso, p. 57: ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez. 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 3 – *Scritti*, 3 – *Studi giuridici 1940-1941 (1938 – 1947 circa)*; A. Moro, *L'antigiuridicità penale*, cit., p. 45). Come si vede Moro sa dell'importanza del diritto penale come "momento" di un diritto che non può non essere anche repressivo; di un diritto che non può non esplicarsi in una risposta negativa forte all'agire individuale. È vero che poi questo aspetto Moro cerchi di "camuffarlo" riconducendolo verso un piano etico-morale alla luce del quale l'articolarsi di un sistema repressivo, che trova nel diritto positivo il motore del suo operare, viene giustificato. Ma questo non smentisce anzi conferma che la dimensione oggettiva e positiva del diritto sia e resti per Moro un punto che non può essere sottovalutato. Questo significa, andando oltre l'idea per cui il diritto è rapporto, che per Moro nell'esperienza giuridica ci siano necessariamente due vettori operativi: uno assurgente, che parte dal basso per cui il diritto è il risultato della produttività delle relazioni inter-individuali; l'altro discendente che presuppone un centro monopolizzatore della forza e che "dall'alto" discende nei contesti sociali. È vero anche che questa dimensione Moro cerchi di adombrarla sempre attraverso un percorso filosofico che punti maggiormente sulla dimensione del diritto come rapporto, del fatto e la norma come unità sostanziale prodotta dal soggetto, ma non per questo deve essere celata. In altri termini: un conto è tentare di restituire l'immagine complessiva di un impianto filosofico, tenendo presente il punto di vista dello stesso autore; un conto è essere consapevoli di quale sia il canale attraverso il quale l'autore cerca di fornirci una immagine di sé. Altro conto è invece assumere come opzione metodologica data proprio il punto di vista dell'autore; introiettare cioè acriticamente l'immagine che lo stesso autore vuole far trasparire della sua filosofia. Questa operazione a nostro giudizio corre dei rischi: quale quello appunto di essere parziale.

[383] A. MORO, *Il Diritto Lo Stato*, cit., p. 336.

[384] Ivi, pp. 336-337.

negativo che sia. Ci avverte della umanità del diritto, che è fenomeno degli uomini i quali operano con le risorse del loro mondo morale in un intrico irriducibile di interferenze sociali"[385]. Come si vede, il diritto è frutto dell'operare dell'essere umano che è immancabilmente operare *tra* esseri umani. Non solo. È soprattutto una laboriosità che mette in evidenza una intrinseca normatività delle azioni nella misura in cui esse riflettono risorse morali che necessariamente hanno da manifestarsi nel sensibile. Le interazioni umane palesano un immanente criterio di ordine: un ordine morale interiore che trapassa a ordine giuridico esteriore. È in ciò che si trova il senso dell'espressione secondo cui il diritto positivo non è altro che la "normalità dell'esperienza giuridica"[386]: esso è un quotidiano disvelamento di un *senso umano* che assurge a obiettività formalizzata.

5.8 L'ombra di Carl Schmitt e l'altra origine umana del diritto

Dopo aver visto che il diritto trova la sua origine in un'umanità pluralizzata è necessaria a nostro giudizio una digressione che ci faccia vedere come in Moro le cose non siano così lineari a dispetto di quanto possano apparire. Proprio la dimensione della fattualità intrinsecamente giuridica ci apre alla domanda: siamo sicuri che norma e fatto vadano insieme sempre e solo grazie ad una spontanea socialità che *normalmente* contribuisce a produrre il giuridico? Siamo certi che l'origine del diritto è solo il terreno individuale? Oppure ci può essere un fatto, magari anch'esso intrinsecamente giuridico, che si affermi attraverso un modo diverso? Per rispondere a questo interrogativo e per mettere in luce la complessità del pensiero di Moro possiamo servirci, come griglia di lettura, di un autore in particolare: Carl Schmitt, il quale ha il merito di aver squadernato in maniera netta e precisa i presupposti pre-giuridici del diritto[387]. Plurime sono le occasioni in cui lo possiamo notare; consideriamo brevemente le tre che ci sembrano le più eminenti: *Teologia politica*, *Dottrina della Costituzione* e *Il Nomos della Terra*. In *Teologia politica* Schmitt ci fa vedere come la giuridicità nasca dal fatto dell'eccezione. La norma vale in un tempo normale, schematico, ripetitivo; essa ha bisogno di una situazione "mediamente omogenea"[388]. Ma questa normalità per Schmitt non deriva

[385] Ivi, p. 337. A conferma di questo punto vi è anche quanto si rinviene tra le carte dell'archivio personale di Aldo Moro. Presumibilmente Moro appuntava a mano su foglietti piccoli i promemoria delle lezioni da tenere in università. Si tratta di "mazzetto" di fogli che recano come titolo: il numero romano della lezione, seguito dall'argomento da trattare e dalla data (si tratta di un metodo "approssimativo" e non assoluto: spesso Moro o indica solo l'argomento e il numero della lezione o solo il numero della lezione senza l'argomento e la data). Tra questi c'è ne è uno che reca la dicitura "Lezione I aprile 1942", in cui la prima frase è: "la natura umana come fondamento del diritto".

[386] Ivi, p. 282.

[387] Non siamo riusciti a costruire la possibile conoscenza, da parte di Moro, dei testi schmittiani. Le opere giuridiche non contengono riferimenti a Schmitt né tantomeno gli appunti che Moro solitamente prende quando studia recano riferimenti a Carl Schmitt. Tuttavia crediamo nella utilità di questo richiamo per una duplice finalità: da un lato la lente schmittiana ci serve per meglio inquadrare la genesi del diritto in Moro, facendo luce su un punto altrimenti difficilmente sondabile; dall'altro lato possiamo mettere in evidenza una contraddizione del pensiero di Moro che lo rende "quasi" schmittiano a sua insaputa.

[388] C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 39.

da sé, deve essere prima creata, prodotta. Dice lapidariamente Schmitt: "prima deve essere stabilito l'ordine: solo allora ha senso l'ordinamento giuridico"[389]. Per aversi il giuridico deve esserci una situazione normale, ma affinché questa situazione normale si dia è necessario che venga risolta la stato di caos estremo in cui nessuna norma è applicabile e nessuna competenza è prevista. Schmitt elabora una teoria in cui il diritto deriva dalla forza della vita reale che rompe "la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione"[390]. In questo modo il giuridico è una conseguenza di un'origine originaria: un'origine in-derivata perché "è ciò che non è riconducibile"[391]. La decisione, che vive nel tempo dello stato d'eccezione, nel tempo dell'estremo, è sciolta da qualsiasi vincolo normativo e, proprio per questo, è in grado di stabilire la normatività successiva. La decisione di Schmitt è *Kompetenz-Kompetenz*: chi decide sul caso di eccezione è chi è competente a sciogliere quella situazione per la quale nessuna competenza è normativamente prevista. Ma chi decide, e all'atto in cui decide, è anche chi stabilisce tutta la futura competenza, il punto primo di tutta la normazione successiva. Il giuridico, dunque, altro non è che la forma di un ordine che è lo stato di eccezione deciso, risolto. Per quanto riguarda invece *Dottrina della Costituzione* Schmitt ci fa vedere come la contingenza storica preceda un sistema normativo e come la concretezza e l'eccezionalità della volontà costituente preceda ogni costituzione. Prima di ogni normazione c'è una decisione politica fondamentale[392], che è concreta e che segna la forma e la specie dell'unità politica del popolo. Per Schmitt è nell'operare del potere costituente che si rinviene l'origine prima di ogni norma giuridica: è nella sua decisione politica fondamentale che si esprime la tensione a produrre la normazione. Schmitt lo dice in diversi punti: a proposito del concetto assoluto di costituzione sostiene che "una costituzione vige, perché emana da un potere costituente (cioè, potestà o autorità) ed è posta dalla sua volontà"[393]; poi ribadisce lo stesso assunto in maniera ancora più chiara a proposito del concetto positivo di costituzione: "la costituzione vige in forza della volontà politica esistente di chi la pone. Ogni specie di normazione giuridica, anche la normazione legislativo-costituzionale, presuppone come esistente una simile volontà"[394]. In ultimo resta da considerare *Il Nomos della Terra*. Essendo il paradigma del nomos non alternativo alla decisione ma costituendone invece la sua

[389] *Ibidem.*
[390] Ivi, p. 41. Portando avanti un'invettiva contro Kelsen per cui questi ne *Il problema della sovranità*, secondo Schmitt, la classica "contrapposizione tra essere e dovere, fra considerazione causale e normativa viene trasposta [...] con la medesima indimostrata auto-evidenza, nel contrasto tra sociologia e giurisprudenza" (p. 45). Per Schmitt così Kelsen arriva anche alla conclusione, per Schmitt per nulla convincente, per cui "lo Stato debba essere qualcosa di puramente giuridico, qualcosa di valido sul piano normativo, e quindi non una realtà qualsiasi o qualcosa di pensato accanto o al di fuori dell'ordinamento giuridico" (p. 45). In questo sistema così delineato il fondamento per l'efficacia di una norma sarebbe soltanto un'altra norma. Conclusione per Schmitt inaccettabile.
[391] Ivi, p. 39.
[392] C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 41
[393] Ivi, p. 23.
[394] Ivi, p. 40.

spazializzazione[395], possiamo notare come lo schema per cui la normazione segue un atto politico primo resti identico. Qui gli atti primordiali del diritto sono "localizzazioni legate alla terra. Vale a dire: occupazioni di terra, fondazioni di città e fondazioni di colonie"[396]. Il presupposto dell'ordine è l'*occupatio*, una sottrazione di terra orientata verso la terra stessa[397]. Questa istituisce il diritto: è l'atto materiale di appropriazione della terra da parte del gruppo occupante che segna il dentro e il fuori, l'interno e l'esterno. Schmitt riprende Kant e il suo concetto di "super-proprietà" del suolo, la quale rappresenta la condizione di possibilità di tutto il diritto successivo, sia pubblico che privato[398]. Tuttavia, secondo Schmitt l'errore di Kant è quello di aver pensato tutto ciò in maniera astorica, puramente formale[399]. Per Schmitt, invece, l'*occupatio* è una fattispecie storico-giuridica. Solo se c'è questo atto di appropriazione materiale l'*occupatio* diventa un presupposto di tutte le altre situazioni soggettive: essa è "il nucleo reale di un avvenimento storico e politico del tutto concreto"[400]. Da questa misura originaria "che distribuisce il terreno e il suolo della terra collocandolo in un determinato ordinamento"[401] discendono le norme, gli istituti giuridici e le diverse teorie del diritto. Il nomos della terra, dunque, è concreto e immediato: le norme sopraggiungono in un *dopo* storico e logico[402].

Ora, sulla base di questa incursione nei testi schmittiani potremmo sostenere che, alla luce di quello che abbiamo detto nel paragrafo precedente, Schmitt e Moro non abbiano nulla in comune se non la consapevolezza dell'insufficienza a se stesso del giuridico positivizzato e l'intento di scavarne quel retroterra che giuridico non è. C'è per entrambi un'aspirazione ad andare al di là della positività del diritto; chiedendosi quanto questo al di là fondi e spieghi il diritto posto. Così come in Schmitt il paradigma decisionistico che apre alla giuridicità (nelle sue plurime forme di decisione teologico-politica, di decisione del potere costituente e di decisione spazializzata) è il tentativo di spiegare la genesi del diritto su un terreno altro, allo stesso modo in Moro dire che il giuridico derivi da presupposti etico-sociali significa pensare il diritto proveniente da una fonte diversa. Al di là di questo comune e generale terreno si potrebbe però continuare a pensare che la distanza tra i due resti

[395] Se in *Teologia politica* il protagonista è il tempo, nel *Nomos della Terra* il protagonista è lo spazio: se nella prima la decisione viene collocata in un tempo determinato e in uno spazio che regredisce a sfondo astratto; nel secondo, sebbene il modus cogitandi sia lo stesso, mentre il tempo è secondario (servendo solo a stabilire una sequenza cronologica tra appropriazione, divisione, produzione), è lo spazio a divenire il centro del discorso.
[396] C. SCHMITT, *Il nomos della terra. Nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, trad. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, trad. it. di E. castrucci, Adelphi, Milano 1991, p. 22.
[397] C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., p. 881
[398] C. SCHMITT, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 25.
[399] *Ibidem.*
[400] Ivi, p. 27. Anche nel saggio del '53, Appropriazione, divisione, produzione, impostando un'analisi terminologica, Schmitt fa derivare la parola nomos dal verbo greco nemein che significa prendere/conquistare: il nomos, quindi, indica innanzitutto una presa di possesso, un'appropriazione. C. SCHMITT, *Appropriazione, divisione, produzione*, in ID., *Le categorie del politico*, cit., p. 297.
[401] C. SCHMITT, *Il Nomos della Terra*, cit., p. 59.
[402] N. CAPONE, *Lo spazio e la norma*, Ombrecorte, Verona 2020, p. 59.

inconfutabile, soprattutto per due motivi principali. Innanzitutto perché mentre in Schmitt l'eccezione è collettiva, è la sfida comune per l'esistenza politica il cui nucleo viene filtrato nel giuridico (la Costituzione non è nient'altro che questo)[403], in Moro invece i presupposti etico-sociali partono dal particolare, sorgono cioè dal terreno dell'individuale. Mentre in Schmitt c'è l'idea per cui il collettivo è indeducibile dall'individuale (ciò che riguarda tutti, come la norma, e che è espressione di un potere comune, deriva da una sfida collettiva: l'eccezione), in Moro invece pare esservi l'idea per cui il collettivo (e le forme giuridiche con cui si esprime) sia deducibile da un terreno privatistico-individualistico. Ciò perché quest'ultimo è svuotato del suo significato moderno-economicistico ed è riempito di sostanza, di contenuto etico-morale. In secondo luogo ad essere differente è lo sfondo *in-giuridico* del giuridico. In Schmitt prima dell'ordine c'è il disordine; il fondamento della norma è l'abnorme; la scaturigine del diritto è, in sostanza, il Politico[404]. In Moro invece, fino ad ora, l'origine del diritto è l'etica. L'origine è un'etica che non è solo individuale ma che, come abbiamo visto, è individuale nella misura in cui è un universale che si pluralizza interiorizzandosi nel particolare. In entrambi c'è una forza della vita reale nel produrre il giuridico, ma mentre in Schmitt essa si manifesta una volta soltanto, in Moro è una forza costante, quotidiana. Mentre in Schmitt uno, l'eccezione, è il momento cruciale dal quale si determina la giuridicità, in Moro molteplici e continui sono i momenti che la producono. In sostanza: da un lato per Schmitt la norma è normalità perché presuppone l'anormalità, dall'altro per Moro la norma è normalità perché presuppone la normalità. Per questo in Moro l'origine del diritto non è il differenziarsi (come la logica dell'amico/nemico vuole) ma è il riconoscersi.

5.9 Una contraddizione apparente: l'umanità del potere costituente

Questo è il punto essenziale al quale intendevamo giungere perché, se da un lato fa divergere Moro e Schmitt, dall'altro apre la finestra su un punto che ci fa ipotizzare che la distanza con Schmitt si possa vertiginosamente assottigliare. Se si raffronta l'aspetto della filosofia di Moro che abbiamo tentato di ripercorrere con quello che egli stesso sostiene in Costituente, vediamo che non c'è una perfetta corrispondenza e che, anzi, c'è una vera e propria contraddizione. Nel famoso discorso sui tre pilastri notiamo un Moro del tutto consapevole della "eccezionalità" dell'assemblea costituente. Dice Moro: "elaborando il progetto di Costituzione e preparandoci a votarlo come adesso facciamo, noi attendiamo una grande opera: la costruzione di un nuovo Stato"[405]. Da quest'assunto si evince l'enorme senso di responsabilità per essere protagonista di un momento storico che non è, usando

[403] Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, cit., pp. 38 ss.
[404] Cfr. C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., pp. 38-40.
[405] A. MORO, *Il fine è l'uomo*, cit., p. 11.

parole schmittiane, schematico e ripetitivo. È evidente l'entusiasmo per essere parte di un potere costituente che, facendo tabula rasa del sistema precedente, elabora una legalità cha sia espressione di un progetto diverso di mondo. Si tratta di un atteggiamento euforico che viene rimarcato anche più avanti quando Moro dice che "abbiamo sentito all'atto con cui quest'assemblea si eleggeva, e di momento in momento, quando essa veniva funzionando, abbiamo sentito che non era in gioco una piccola cosa, una piccola vicenda accessoria; ma era veramente in gioco tutta la civiltà del nostro paese"[406]. Questa è forse l'espressione più eloquente di tutte: ci restituisce un Moro consapevole del fatto che ci possa essere in momenti eccezionali della storia una egemonia di, usando parole schmittiane, una determinata visione del mondo o, usando termini morotei, un nuovo modo di affermarsi della verità. Con la frase che abbiamo richiamato Moro ci fa capire che determinati presupposti valoriali non si affermino necessariamente come prassi ma in conseguenza di decisioni prese in situazioni estreme, di intensissima natura politica, grazie alle quali si determina il senso di marcia e la ragion d'essere di tutta la normazione successiva. Dalle frasi richiamate si dimostra, ancora, come Moro si renda perfettamente conto che quello della Costituente non fosse un frangente facilmente ripetibile, che si stessero ponendo le basi, una volta soltanto, per la nuova architettura politico-giuridica: c'è un carico emotivo forte nel sostenere che si stava facendo qualcosa di estremamente importante ed unico per la fioritura, dopo anni di oppressione, del popolo italiano.

Ora si potrebbe dire che si tratta di un punto di caduta del pensiero complessivo di Moro che palesa una contraddizione irrisolvibile. Un contrasto che metterebbe in risalto come il Moro teorico sia "diverso" dal Moro politico. Noi invece crediamo si tratti di due aspetti che possano andare insieme: la loro compatibilità la ricaviamo a seconda del momento in cui guardiamo il prodursi del giuridico. Per questo pensiamo filosofia e politica in Moro non si contraddicano ma si pongano in linea di continuità, nonostante sia necessario sciogliere qualche nodo di coerenza. Per dimostrarlo possiamo richiamare due fonti in particolare: un appunto "privato", battuto a macchina, in cui Moro ragiona intorno al dibattito in costituente sull'art. 7 relativo alla posizione dei cattolici nell'ordinamento costituzionale; le lezioni di filosofia del diritto quando analizza il concetto di rivoluzione.

Nel primo[407] Moro ci dice la Costituente rappresenta quell'attimo altissimo in cui si guarda la realtà di ieri e si cerca di rispondervi immaginando la realtà del domani. Un frangente tanto importante

[406] Ivi, p. 29.

[407] ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez. I – *Politica*, serie 2 – *Democrazia cristiana*, sottoserie 1 – *Assemblea Costituente*, n. 1 – *Cattolici e Costituzione (fine anni 40)*. Si tratta di un dattiloscritto con firma non autografa di Aldo Moro relativo al dibattito in seno alla Costituente sull'art. 7. In esso Moro più che concentrarsi specificamente sui rapporti Stato-Chiesa, riflette più in generale sulla posizione dei cattolici in Italia e, soprattutto, sulle garanzie giuridiche dei valori cristiani. La collocazione temporale precisa e la funzione di questo testo non siamo riusciti ad individuarla. Sul primo versante la a catalogazione archivista lo include tra gli scritti di fine anni '40 senza essere più precisa. Riteniamo che si tratti di uno scritto redatto immediatamente dopo la partecipazione di Moro in Costituente. Non si tratta di uno scritto coevo alla Costituente per diversi motivi: Moro parla di ordinamento costituzionale dato (cioè già si è conclusa la fase costituente del nuovo assetto istituzionale) e si concentra sulla funzione politica, come "forza politica di conservazione"

perché rappresenta quel punto a partire dal quale le grandi idee della cristianità possono affermarsi attraverso forme giuridiche che ne siano espressione. Per questo ci fornisce delle indicazioni importantissime sulla natura e, soprattutto, sulla genesi del diritto. Moro afferma che le forme giuridiche sono essenziali perché rappresentano una forma di garanzia altrimenti impossibile: il giuridico "costituisce la cristallizzazione ed il consolidamento di un costume, ne rivela in modo indubbio l'esistenza, rappresenta l'impegno solenne di una società umana nel suo svolgimento storico fedele ad una direttiva considerata come una ragione suprema ed inviolabile"[408]. Anzi questo è addirittura il caposaldo del diritto: "questa è la forza del diritto, quella maestà che ha in sé qualche cosa di sacro ed è il riflesso delle energie morali che sottostanno al diritto e ne sono una continua legittimazione"[409]. In questo assunto viene ribadito che diritto e morale sono inscindibili perché sono le energie spirituali a produrre il giuridico: anzi è proprio in questo che si manifesta il suo tratto "sacrale". Ma la parte più importante è quella immediatamente successiva in cui Moro ci avverte che la formalizzazione giuridica, certo importante, non debba essere sovrastimata. Moro sostiene: "vi è, mi pare, una tendenza, del resto inspiegabile, a sopravvalutare la garanzia che essa può dare in ordine ai valori che vivono ed operano nelle coscienze e trovano soprattutto nella saldezza e nella consapevolezza delle convinzioni della loro difesa"[410]. Per Moro c'è una inspiegabile fede positivistica che sovraccarica inutilmente il diritto positivo di un plus-valore che in realtà non ha. Il punto di forza del diritto (quello di cristallizzare un "costume") non si può sopravvalutare proprio perché non si può incapsulare una volta per tutte una determinata "moralità" in dati normativi. Sia perché, come abbiamo visto, vi è un lento adattamento del diritto positivo ad opera della socialità. Sia perché, ed è questo il dato che ci interessa, "il diritto muta, quando muta, quando mutano le convinzioni e le aspirazioni di un popolo e nuovi ideali di giustizia urgono proponendo nuovi problemi e soluzioni"[411]. Come si vede, per Moro il diritto cambia quando cambiano le aspirazioni di un popolo, quando altri ideali rompono gli schemi attraverso cui il reale è ordinato. Moro così ci fa

(p. 3), che la Dc debba assumere; in secondo luogo quando inizia a parlare del dibattito sull'articolo 7 utilizza il passato remoto ("L'interessamento appassionato che caratterizzò il dibattito sull'articolo 7 della Costituzione" (p.1)) Non si tratta neanche di uno scritto troppo lontano dalla Costituente perché Moro si interroga sul ruolo che la Dc debba occupare nel panorama politico. È una preoccupazione costante della carriera politica di Moro in realtà; tuttavia emerge un Moro fortemente ancorato al tradizionalismo per cui immagina, e lo dice in maniera secca, ad una Dc che sia solo forza di conservazione. Per quanto riguarda la funzione dello scritto non siamo riusciti a risalire a notizie certe: potrebbe trattarsi, dato il parafrasare, l'argomentare, non di un intervento scritto, quanto piuttosto di un brogliaccio per un discorso pubblico. Lo intuiamo dal modo con cui Moro costruisce i periodi, dalle ripetizioni enfatiche che molto spesso caratterizzano la sua oratoria. È soprattutto la frase finale che ci spinge verso questa conclusione. Moro scrive: "perché la costituzione non appaia una menzogna ed una sopraffazione ci è chiesto oggi un cristianesimo integrale. Perché quella che noi crediamo verità e giustizia non venga meno nel procedere della storia, ci è domandato un cristianesimo integrale" (p. 4). Dopodiché non sappiamo se si tratta di un intervento in parlamento o di un intervento extraparlamentare.

[408] Ivi, p. 2
[409] *Ibidem.*
[410] Ivi, pp. 1-2.
[411] *Ibidem.*

vedere che la giuridicità accade nella storia che non sia sempre la stessa, non sia sempre espressione degli stessi valori o dello stesso modo di intenderli. E sa soprattutto che ciò avviene perché i valori "urgono" di essere attuati, perché c'è un cambio repentino di rotta.

Per quanto riguarda le lezioni di filosofia del diritto, Moro si concentra su due significati di rivoluzione: come *evoluzione* e come *rivoluzione violenta* o *in senso stretto*. Con la prima egli intende "l'adeguazione nel tempo dello Stato alla verità che si compie in modo agevole e pacifico"[412]. In questo caso muta la legge non in modo violento ma in base ad un atto di fiducia che l'esperienza sociale comunque ritiene esservi in capo a "coloro che hanno questa suprema responsabilità di esprimere la solidarietà sociale"[413]. Questa è una sorta di rivoluzione permanente, fatta di adattamento e di lento mutamento: si assiste ad una adeguazione pacifica e costante, percepibile attraverso il mutare della legge e della società in aderenza "alla legge che ne è supremo valore"[414]. In questo modo "si riconquista ogni istante, senz'altro sforzo che non sia quello normale di ritrovare il vero valore vero nella situazione data, quella essenziale libertà etica del sinolo, che è libertà nella legge, e coincide puntualmente con la libertà e cioè validità della intera esperienza sociale, in cui esso è inserito"[415]. Con la rivoluzione-evoluzione si ha, in altri termini, una conquista incessante e pacifica dell'umanità. Con la rivoluzione violenta invece Moro intende "quella forza di tutti contro la forza di alcuni, quella soprattutto che si propone di dissolvere la formale solidarietà già creata e che la vita ha ucciso"[416]. È una forma di sovvertimento dell'ordine costituito perché gli organi della legislazione e della rappresentanza politica appaiono ai consociati come del tutto inadeguati ad esprimere "l'anima solidale nella verità, incapaci o indegni di assolvere un tale supremo compito di responsabilità etica"[417]. In questo caso per Moro la rivoluzione è quasi un atto necessitato: "è tal fatto questo che importa per necessità di cose un dissolvere l'astratto schema di una legalità meramente formale"[418], in modo tale che essa non divenga difesa di meri interessi particolaristici ed ostacolo per l'affermarsi di uno Stato del valore umano[419]. Come si vede, Moro è un vero proprio teorico della rivoluzione non solo perché, probabilmente, sa realisticamente che accade ma anche perché ipotizza che ella si verifichi quando la legalità costituita non sia più una legalità *per* l'umanità; quando l'ordine abbia *ucciso la vita*; quando, in sostanza, la persona umana non sia più la ragion d'essere del diritto e dello Stato al punto che la legalità non è ad essa funzionalizzata. Per questo la rivoluzione è "imposta" dalla necessità delle cose. La rivoluzione violenta è, come la guerra, riaffermazione della umanità:

[412] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 140.
[413] *Ibidem.*
[414] *Ibidem.*
[415] *Ibidem.*
[416] Ivi, p. 141.
[417] *Ibidem.*
[418] *Ibidem.*
[419] *Ibidem.*

non è violenza ingiustificata o improduttiva; anzi è il rifiorire del valore della persona libera in ossequio alla sua ragione di vita; valore che la legalità precedente ha soppresso. Questa riaffermazione materialmente avviene attraverso l'irruzione del fatto contro il diritto: "è il proporsi del fatto contro il diritto, del disordine contro l'ordine. È la forza di fatto che priva i soggetti, cui spettano le supreme responsabilità sociali, della fisica possibilità di esercitare i poteri stessi in ogni aspetto in cui essi nell'esperienza dello Stato si pongano"[420]. Per Moro questo fatto in realtà non è solo fatto: è intrinsecamente giuridico nella misura in cui in esso c'è già "l'ordine nuovo che si va costruendo, che anzi si è già costruito, e reca con sé, sostanziale legittimazione, il valore nuovo che afferma, la vera eticità"[421]. Per Moro il fatto non è fatto "insensato", ha già in sé un nucleo di valori che tende a dare una impronta contenutistica precisa al nuovo ordine, contro quello che si è appena demolito. Il fatto, continua infatti Moro, contiene già "la più vera e alta eticità, nella quale davvero la società ritrova se stessa e sui ripropone nella diversa solidarietà costituita con una rinnovata ed ormai veramente valida pretesa di valore assoluto"[422]. Questo significa due cose in particolare. Da un lato la rivoluzione, come la guerra, è in sé auto-legittimata: essa è lo "stesso diritto della verità e della giustizia che si fa strada con la forza instauratrice dell'ordine, in se stessa già anzi espressione di ordine"[423]. È sempre l'anelito all'affermazione della verità a conferirle legittimità: "né possiamo stupirci – dice Moro – che nel fatto il diritto si faccia valere, che anzi talmente si compenetri con esso, che resti in evidenza la sola tagliente fisicità del fatto, nel quale a fatica talvolta si scopre il valore che lo determina e lo legittima"[424]. Nella rivoluzione è possibile che sia difficile intravedere la sostanza di cui il fatto rivoluzionario è intriso; eppure essa vi è: la fisicità del fatto è indice di umanità se, come abbiamo visto in precedenza, umanità è necessità che fatto e valori si fondino sempre in una unità sostanziale[425]. Dall'altro lato, la compenetrazione tra fatto e valore ci mostra come la rivoluzione sia in sé intrinsecamente giuridica nella misura in cui le è connaturale la tensione a compiersi, neutralizzandosi, in un nuovo potere costituito (una sorta di auto-obbligazione a scomparire): la rivoluzione per Moro tende a "ad arrestarsi nella forma della legalità, che abbia, per così dire, a cristallizzarsi, arrestando per un momento il suo volgere impetuoso, in un ordine dato"[426]. Di fatti prosegue dicendo che "il comporsi poi dell'ordine nuovo nelle forme esteriori della legalità non è che

[420] *Ibidem.*
[421] Ivi, p. 142.
[422] *Ibidem.*
[423] *Ibidem*
[424] *Ibidem.*
[425] È interessante notare che a questo proposito per Moro, sebbene il diritto non si identifichi con la forza, ci possano essere delle occasioni in cui "esso si pone necessariamente come forza storica per far valere la giustizia". Cioè a dire che il diritto quotidianamente non è solo forza coercitiva da parte di un potere terzo ma questo non significa che in quei momenti in cui il potere istituzionale viene a mancare il diritto si possa manifestare come forza. Anzi potremmo dire che paradossalmente: il diritto è forza proprio nel momento in cui non è espressione di un potere istituzionale dato.
[426] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 142.

il compiersi pieno ed esplicito di quando è già essenzialmente nella rivoluzione, nell'atto che si afferma come forza travolgente"[427]. Così il contrasto ordine/disordine per Moro è solo apparente: i termini possono essere anche invertiti nella misura in cui "l'apparente disordine è invece ordine sostanziale, è già in atto solidarietà viva ed amorosa dei singoli, che hanno trovato da sé per altra via, fuori e contro il legislatore, un criterio di unità, in nome del quale si facciano a dissolvere l'ordine apparente ed a, svelarlo per quel che è realmente, e cioè trionfo delle mire particolari contro il bene vero della collettività"[428]. Come si vede, dall'ordine non si sfugge: anche la rivoluzione è dentro il concetto di ordine per cui si potrebbe dire che anche nella eccezionalità di determinati eventi sia possibile rinvenire un elemento di continuità del diritto. Anzi si potrebbe pensare che è proprio questo il momento in cui il giuridico si esprime in forme che gli sono più proprie; mentre normalmente il diritto non è forza, diventa forza invece proprio quando non c'è un potere istituzionale dato, ma c'è invece il potere costituente: in questo caso per Moro il diritto è forza storica tendente alla giustizia[429]. Tuttavia al di là di questa apparente continuità, crediamo che il punto fondamentale sia l'aggettivo che Moro abbina al termine ordine: l'ordine *apparente* è ordine solo *formale*, l'apparente disordine è invece ordine *sostanziale*. È ancora una volta il contenuto il presupposto di legittimità delle forme giuridiche: ma questo contenuto si può manifestare nella storia, per il coagulo di energie politiche, attraverso un "ordine disordinante" che in maniera travolgente sovverte la legalità costituita.

Sulla base di quello che abbiamo detto, a dispetto di una naturale produzione giuridica, vediamo che in Moro la giuridicità possa subire degli scossoni notevoli a tal punto che le forme giuridiche nuove, sebbene formalmente simili, si diano con contenuti totalmente diversi. Dal secondo significato di rivoluzione viene dimostrato che Moro è consapevole che un sistema giuridico, un complesso di norme positivizzato possa subire dei cambiamenti non graduali, ma veloci, improvvisi, eccezionali perché viene a determinarsi una situazione concreta espressiva di altri modi di intendere la vita, di altre visioni dell'umanità[430].

A questo punto, facendo un passo ulteriore, possiamo sciogliere del tutto la contraddizione secondo cui in Moro la consapevolezza dell'esistenza del potere costituente sia in contrasto con la naturale produzione giuridica da parte degli individui. Secondo noi basta tenere presente i "momenti" della vita sociale. La derivazione del diritto dall'etica individuale, espressa sottoforma di produttività giuridica "quotidiana" (che Moro intende far passare come quella principale) è possibile solo *se* e

[427] *Ibidem.*
[428] Ivi, p. 141.
[429] Ivi, p. 142.
[430] In precedenza abbiamo visto che il valore è soggettivamente interpretabile in modo tale da non condurre mai alla violenza tra individui; abbiamo anche detto, però, che questo non significa che i valori non possano in alcun modo essere produttivi di *stasis*, proprio perché si possono affermare in modo violento contro la legalità costituita. Ebbene: ora abbiamo conferma di questo assunto.

solo *dopo* che la *questione del potere* sia stata risolta. In altri termini: che i presupposti etico-sociali diano vita a forme giuridiche è ipotizzabile se già ci sia un assetto economico-sociale, una costituzione materiale frutto di un cambio della storia, che a monte abbia dato vita ad una legalità che incapsuli certi valori. Una volta che la questione dell'eccezione o della rivoluzione sia stata risolta, e una volta che un nuovo ordine di valori sia stato affermato, allora quello che Moro dice a proposito di una naturale prassi giuridica diventa perfettamente coerente. L'assunto per cui la persona è principio normativo concreto e quello per cui il diritto è umano perché sintesi di individualità relazionantesi sono validi solo dopo che la questione della forma politica di una determinata comunità sia stata già risolta. Ancora più nello specifico: lo Stato e il diritto hanno la loro ragion d'essere nella umanità, ma questa umanità non è detto che si esplichi sempre in situazioni normali. È bene che sia così per Moro, ma non è detto che sia sempre così. Se l'umanità è la società che si svolge secondo il proprio ideale di giustizia, può accadere che l'umanità si affermi bruscamente, ad opera di un atto del popolo che non resta inserito in una dimensione formale già data, magari modificandola o integrandola, ma che ecceda mettendola radicalmente in discussione. Anzi, questo è addirittura uno dei punti di forza dell'essere lo Stato umano e storico: Moro infatti dice che "appare la rivoluzione nelle sue forme appena descritte la suprema garanzia della libertà vera dello Stato e nello Stato nel volgersi alla vicenda storica contro l'impietrirsi di una giustizia mummificata"[431]. E continua "finché l'inserirsi nella ordinata esperienza sociale dello Stato, l'aderire all'ordine costituito non tolga la possibilità di far valere contro di essa, esaurito il suo significato di giustizia, la propria libertà etica che si faccia strada e si renda efficace come storica libertà nell'azione rivoluzionaria, la libertà della persona nello Stato non sarà compromessa. La possibilità, che le è data, di dissolvere lo storico Stato e sostituire ad esso un altro più vero, che lo Stato propriamente non muore, dà alla affermazione della etica libertà del singolo nello Stato non soltanto un significato ideale, ma veramente storico"[432]. È nello sporgersi verso la sua negazione che lo Stato è umano: lo Stato non è umano solo quando è sintesi di una esperienza relazionale individuale *tout court* e quando il singolo si ritrovi nella legalità costituita; è umano, anzi forse è più umano, quando la libertà etica dei singoli si coagula a tal punto da esprimere una energia politica tale che anziché modificare, adattare, evolvere il diritto positivo dall'interno, lo sovverte completamente dall'esterno[433]. La peculiarità del pensiero di Moro, su questo punto, è quella di immaginare lo Stato (e il diritto) come l'unica via per il perfezionamento dell'umanità, per un cammino di perfettibilità della persona: però poi non può non ammettere implicitamente che si tratta di una forma instabile, costantemente posta sul rischio di una caduta

[431] Ivi, p. 143.
[432] *Ibidem.*
[433] Una questione interessante da sciogliere sarebbe quella di capire se in Moro il rovesciamento dell'ordine implichi una dimensione teologico-politica. Rinviamo questo aspetto al capitolo sulla Laicità.

quando i valori che la sorreggono o cambiano o vengono interpretati diversamente nella storia. Questo significa che l'umanità si dia non solo all'interno di un assetto istituzionale di potere dato, ma anche contro di esso: l'umanità è la ragion d'essere dello Stato e del diritto ma lo è tanto quando adatta lo Stato tanto quando lo sovverte per riscoprire una nuova legalità umanamente indirizzata.

5.10 Moro nello specchio di Schmitt

Quanto abbiamo detto sino ad ora ci consente di cogliere il senso del raffronto Moro – Schmitt: molto probabilmente Moro ignorava Schmitt. Qui noi stiamo analizzando un testo del 1943 per cui, pure se lo avesse studiato, la sua conoscenza non si sarebbe potuta estendere al *Nomos della terra* e alle opere successive. A limite avrebbe potuto conoscere l'edizione tedesca di *Teologia politica* e di *Dottrina della Costituzione*. Neanche per il tramite di Costantino Mortati siamo riusciti a ricostruire un nesso con Schmitt. Moro e Mortati, come dimostra anche la corrispondenza privata tra i due, si conoscevano: tuttavia non abbiamo trovato appunti di Moro su Mortati che affrontassero il tema del potere costituente. Ciò nonostante, non possiamo non notare che due autori così diversi tra di loro è come se si conoscessero a loro insaputa. Leggere Moro nello specchio di Schmitt ci fa vedere come entrambi siano pensatori del potere costituente, pur partendo da presupposti teorici e politici totalmente diversi.

Questo non significa oscurare le differenze profonde che pure ci sono e che qui proviamo a riassumere. Innanzitutto in Schmitt l'eccezione è solo fattualità, pur se esprime una coazione all'ordine; in Moro è fatto rivoluzionario intrinsecamente giuridico. Il sostrato giuridico della fattualità è diverso tra Schmitt e Moro: nel fatto di Schmitt vi è una tensione all'ordine che però è solo formale (si vuole registrare il dato per cui l'eccezione ha una naturale propensione a compiersi in forme giuridiche), in Moro il fatto è ontologicamente giuridico dal punto di vista dei contenuti (il fatto può avere solo certi contenuti e questi si trasfondono nella legalità costituita). In secondo luogo attribuiscono un ruolo diverso all'eccezione: per Schmitt essa è il cardine del suo impianto filosofico; in Moro invece vi è più la tendenza a marginalizzare il discorso preferendo che l'attenzione si sposti su una naturale produzione giuridica in un assetto di potere dato (forse anche perché, come abbiamo visto, si aprono non pochi problemi di coerenza del suo pensiero).

In terzo luogo in Schmitt l'eccezione è vuota mentre in Moro la rivoluzione è piena[434]. In Schmitt la decisione è totalmente moderna perché il contenuto è secondario mentre in Moro il fatto rivoluzionario va in una direzione critica della modernità proprio perché è sempre in relazione ai

[434] In Schmitt la decisione è vuota perché l'unico valore invocabile è solo quello della unità del popolo (Cfr. G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, cit., pp. 62-63); in Moro è piena proprio perché già in sé ha dei contenuti di valore che fondano la legittimità dell'energia politica che esprime.

contenuti che si legittima[435]. La decisione schmittiana è la riproduzione in chiave secolarizzata della struttura verticale della trascendenza; dunque la genesi del diritto deriva dallo schema, e non dal contenuto, del politico che è teologico. La decisione è moderna perché la corrispondenza di struttura tra concetti giuridici e concetti teologico-metafisici mostra "la necessità di riprodurre un'eccedenza, una trascendenza laica del potere, anche in un contesto secolare"[436]. Questo ci fa pensare: che in Schmitt ci sia propensione tragica verso la sostanza di cui, nella consapevolezza della sua perdita, se ne individui un lascito strutturale imprescindibile nelle forme giuridiche nell'epoca della post-sostanza; che Moro invece voglia sfuggire al lascito moderno della scissione tra ordine e sostanza perché è la storia in generale, e la produzione delle forme giuridiche in particolare, ad essere concretizzazione di un senso ultimo auto-prodotto dall'umano. E questo senso si manifesta sia attraverso presupposti etico-sociali (che sono presupposti di valore, di contenuto) che in quanto tali formano e legittimano il giuridico quotidianamente, sia perché, in momenti in cui la storia si accelera, i contenuti fuoriescono attraverso un fatto rivoluzionario sovversivo. Nello Schmitt di *Teologia politica* e in Moro, sebbene in forme diversissime, c'è una domanda di fondo *intorno alla sostanza* nella sua possibilità di essere produttrice del giuridico. Tuttavia: Schmitt è moderno, consapevole dell'assenza di fondamento ma ha il grande merito di aprirci alla domanda, ancora oggi attualissima: possiamo affrancarci totalmente da un presupposto metafisico-teologico per strutturare la produzione giuridica? Moro invece è anti-moderno sul punto perché si ha l'affermazione netta e precisa per cui dei contenuti di valore nella determinazione del giuridico non si può fare a meno, anche nell'epoca della soggettivazione della sostanza.

In quarto luogo, in virtù di quello che abbiamo appena detto, per Schmitt conta *Chi* decide, per Moro vale soprattutto *cosa* viene prodotto o determinato. Da un lato, nell'accadimento dell'eccezione è importante chi risolve l'anomia dando un ordine purchessia, dall'altro nel dispiegarsi della rivoluzione conta il contenuto di senso dell'umano che formerà l'oggetto del nuovo ordine. Tuttavia per Moro *chi decide* non è del tutto indifferente: l'atto del sovrano schmittiano diventa l'atto della società, del popolo e degli individui che qualificano l'ordine esistente come disordine sostanziale. Se in Schmitt il sovrano può essere chiunque, per Moro apparentemente c'è una individuazione specifica di chi realisticamente possa essere "il sovrano". Tuttavia i tre termini utilizzati (società, popolo e singoli) aprono così tanto il ventaglio che il soggetto della rivoluzione assomiglia molto al *chiunque* schmittiano. La differenza sul punto tra Schmitt e Moro sta però nel ruolo che si intende ad attribuire al sovrano o al soggetto della rivoluzione: il primo è sciolto da qualsiasi vincolo contenutistico (per

[435] Siamo consapevoli che questo apre ad uno degli snodi cruciali della modernità e contemporaneità giuridico-politica: la Laicità. Essendo nostra convinzione che sia un tema non aggirabile in Moro rinviamo al prossimo capitolo un lavorio di scavo dentro questo concetto.

[436] G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 11.

questo diventa così importante studiarne tutte le caratteristiche) mentre l'agire del secondo è intrinsecamente vincolato da presupposti di valore (che poi per Moro sono i contenuti della cristianità). Per questo non è necessario in Moro che ci si concentri molto su di esso perché l'importante è che il popolo, la società o i singoli portino avanti il compito, che poi è la necessità dell'esistenza, un'opera di disvelamento di senso della storia che abbia caratteristiche ben precise.

Tuttavia, al di là di queste differenze che segnano una distanza notevole, vi è il dato essenziale e inaggirabile per cui la rivoluzione in Moro è come l'eccezione in Schmitt nel senso che in entrambi c'è la stessa consapevolezza: che il potere costituente sconfessi il preesistente e affermi il nuovo; che l'eccezione e la rivoluzione eccedano l'ordine; che esse siano qualcosa che hanno il terreno germinativo in una situazione di disordine della vita (lo stato di eccezione di Schmitt o l'ordine apparente di Moro) grazie alla quale compiono un salto, ponendosi immediatamente al di fuori dell'ordine costituito; che a partire dal manifestarsi di quell'energia originaria inizi un processo di affermazione di certi "contenuti e visioni" o nella forma del "riempimento del vuoto"[437] (Schmitt) o nella forma del perfezionamento del pieno (Moro); che ci siano momenti particolari in cui le risorse della vita sociale possono attivarsi inaspettatamente e inaspettatamente determinare una diversa formula di convivenza; che si palesino dei casi, del tutto eccezionali appunto, in cui lo spirito umano è in grado di compiere sforzi assoluti, giganteschi, inimmaginabili; che il *normale* presupponga l'*anormale*; che la stabilità sia tale perché abbia risolto introiettando, e per questo mai espungendola definitivamente, l'instabilità; che l'inaspettato della vita sia ciò che nega ma anche ciò che libera, sia ciò che distrugge ma anche ciò che crea.

Solo ora, una volta risolto questo nodo essenziale, possiamo continuare il prosieguo della trattazione. Più in avanti ritorneremo a ragionare sui contenuti del diritto perché è la parte su cui Moro maggiormente investe il suo forzo filosofico. Crediamo però che difficilmente saremmo potuti andare oltre senza questa digressione. Essa ci restituisce un Moro non ingenuo filosoficamente e soprattutto profondamente realista: Moro sa che è impossibile sbarrare la finestra all'eccezione in senso schmittiano; Moro è consapevole che l'ordine giuridico, per quanto espressione diretta degli individui, si sporge irrimediabilmente sull'orlo della sua negazione violenta che può essere risolta solo se collettivamente si dia una risposta (non a caso Moro parla di *popolo* le cui convinzioni e aspirazioni possono cambiare). Questo per dire che: è vero che in Moro il diritto derivi soprattutto dal terreno dell'individuale e che il normale (la norma) derivi dal normale (la quotidiana prassi giuridica inter-individuale). Ma questi non sono assunti assoluti: ad essi si affianca necessariamente una dimensione comunitaria, una sfida esistenziale che tutti (e storicamente le forze della costituente ne sono state espressione) tendono a risolvere, istituendo un determinato assetto di potere.

[437] Ivi, p. 62.

5.11 L'umanità del diritto positivo-oggettivo

A questo punto possiamo rimetterci sul "binario principale" della filosofia morotea e ritornare a ragionare sul *contenuto umanitario* del diritto**.** Che Moro lo enfatizzi molto, potrebbe obiettarsi che dipenda per gran parte dalla temperie culturale in cui lo sostiene: la frase da cui siamo partiti (il diritto derivato da presupposti etico-sociali) è pronunciata negli anni '70, cioè quasi al termine di un periodo trentennale in cui l'indirizzo polito-economico-sociale della Costituzione viene effettivamente a tradursi in provvedimenti legislativi fortemente inclusivi. Anzi si potrebbe dire che gli anni 70 siano l'apice finale, che però mostra già i segni di un possibile sgretolamento, di una stagione costituzionale, tragicamente conclusasi, in cui il nucleo etico-politico della giuridicità costituzionale vive come Costituzione materiale, mortatianamente[438]. Si tratta di una posizione che ci troverebbe in sostanziale accordo: l'afflato costituzionale emerge dalle stesse parole di Moro che immediatamente dopo sostiene: "è incredibile che in un'epoca come la nostra, nella quale si è in movimento verso grandi attuazioni di giustizia e civiltà umana, un'epoca nella quale l'umo è chiamato a dare prova con sé del sue scelte coraggiose nel senso della giustizia, della libertà e della dignità umana, proprio in

[438] Ricaviamo questa presa di posizioni dalla combinazione delle diverse prospettive di Pietro Scoppola e Maurizio Fioravanti. Si tratta di indagini per certi versi affini e complementari ma che hanno un baricentro diverso. Per entrambi vi è la centralità degli anni '70: un decennio imprescindibile per capire la storia d'Italia. Cambia però la loro valutazione storico-politica. Per il primo (P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti*, cit.) quegli anni presentano alcuni segnali di cedimento. Innanzitutto le discussioni sulla solidarietà nazionale implicano il coinvolgimento di grandi questioni ideali la cui esposizione ad un compromesso mostra "una crisi profonda delle ideologie" (p. 407). Più in particolare rappresentano un periodo in cui tanto la Dc quanto il PC "realizzando tra loro un rapporto nuovo che non è più di radicale contrapposizione ma di possibile collaborazione, essi sono già travagliati da una profonda crisi di identità che andrà rapidamente accentuandosi negli anni successivi" (p. 407). Per Scoppola tali avvisaglie di crisi si acuiscono via via sempre di più fino ad arrivare al crollo totale del sistema nel biennio 1992-1993, in cui la scomparsa dalla scena pubblica della Dc rappresenta "molto più che la conclusione della parabola storica di un partito: segna piuttosto la discontinuità profonda nel sistema politico italiano" (p. 503). Per il secondo invece (M. FIORAVANTI, *La trasformazione del modello costituzionale*, in "Studi storici", n. 4, 2001, pp. 813-826), a differenza di Scoppola, è negli anni '70, e specificamente nel '78, che si verifica il mutamento profondo del sistema. In coincidenza dell'assassinio Moro, unitamente alla successiva morte di Berlinguer, l'Italia subisce uno shock talmente forte in conseguenza del quale non si è mai più ripresa. Fioravanti, sulla scorta del commento all'art. 1 della Costituzione di Mortati che risale al 1975 (C. MORTATI, *Commento all'art.1 Cost.*, in *Commentario della Costituzione. Principi fondamentali*, a cura di G. Branca, Zanichelli, Bologna 1998, pp. 1-50), individua nella seconda metà degli anni '70 l'avvio di una vera e propria fase di trasformazione costituzionale: da quella data si determina il cambio di rotta dell'indirizzo politico del Paese, venendo definitivamente meno la spinta propulsiva della Costituente. Sostiene Fioravanti che inizia il tramonto dell'"idea della grande politica, animata da finalità costituzionali, l'idea della attuazione, per via politico-parlamentare, della stessa Costituzione e dei suoi principi fondamentali" (p. 819). Come si vede si tratta di due prospettive parzialmente diverse in cui *l'inizio della fine* viene ricondotto a momenti diversi della storia repubblicana italiana. Noi aderiamo alla seconda di queste impostazioni perché a posteriori riteniamo che dallo studio del pensiero moroteo emerga chiaramente una idea alta del diritto e della politica che, fino a che Moro è esistito, si è tradotta in grandi riforme sociali (il piano Casa, la Cassa per il Mezzogiorno, l'abolizione dell'avviamento professionale, la nazionalizzazione dell'energia elettrica, solo per citare alcuni esempi). Dopo Moro invece è un fatto che, al di là del tentativo di difesa di un principio di autonomia della politica da parte di alcuni, come può essere quello craxiano (cfr. B. CRAXI, *Io parlo e continuerò a parlare. Note e appunti sull'Italia vista da Hammamet*, Mondadori, Milano 2016), lo Stato sociale faticosamente conquistato si è e si sta progressivamente sgretolando. Al di là però della nostra valutazione storica che prescinde dal filo del discorso, resta il dato per cui per entrambi gli autori richiamati gli anni '70 i rappresentano un momento essenziale della nostra storia per il duplice volto che essi presentano: un lato positivo perché a quel periodo si arriva con un "bagaglio" forte alle spalle (si giunge con la manifestazione più forte di emancipazione sociale che l'Italia abbia mai conosciuto), uno negativo perché in nuce si possono cogliere o i segnali dell'inizio (Scoppola) o l'inizio stesso (Fioravanti) di quella transizione di cui siamo ancora oggi prigionieri.

questa epoca, si possa immaginare l'uomo inserito in un meccanismo, per così dire, naturalistico"[439]. È lo stesso Moro dunque a dirci che si tratta di un'epoca di grandi attuazioni della Giustizia e di civiltà umana; è stesso Moro, ancora, a ripeterci che, proprio in virtù contesto tale, è impensabile scindere il diritto da premesse valoriali. Tuttavia riteniamo sia un assunto che vada ben oltre la coloritura politica che, in virtù del periodo storico in cui è pronunciata, possa assumere. Anzi riteniamo che sia un nodo teorico cruciale dell'impianto teoretico di Moro, ben presente già negli scritti giovanili.

Per dimostralo possiamo, e qui giungiamo al secondo dei due testi, richiamare il volume *L'antigiuridicità penale* del 1947. Sondare questo testo in realtà ci fornisce anche un'altra opportunità: mettere in risalto come l'umanità sia anche il vettore opposto dell'esperienza giuridica. Non più solo quello che va dalla persona alla norma positiva ma quello che va da questa alla persona. Qui Moro ci dice che "Il diritto è esigenza che attinge la profonda spiritualità del soggetto, nella quale, prima che nel mondo dei cosiddetti rapporti esteriori, esso vive la sua vicenda e compie il suo destino. Prescindere da questo modo di operare del diritto, significa trasformare la vita in una strana e dura meccanica sociale di azioni e reazioni, dove ogni luce di umanità è spenta, abbagliati, - ed è falsa prospettiva – da quello che sembra essere il termine ultimo della vicenda giuridica, l'esteriore assetto ordinato della società, quasi che esso si possa produrre altrimenti che mediante un operare soggettivo e perciò etico"[440]. Per Moro dunque il diritto attinge l'intimità del soggetto. La specificità del diritto, contro la tradizione moderna, è proprio quella di penetrare il foro interno: è in questo che il diritto innanzitutto vive e compie i suoi fini. Il diritto si rivolge non ad un soggetto passivo, ricettore di comandi cui resta spiritualmente indifferente. Si rivolge piuttosto ad un soggetto che è conscio della realtà e del proprio ruolo all'interno di questa[441]. Se non fosse così per Moro ci ridurremmo ad un

[439] A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale…*, cit., p. 107. Grazie a questo assunto rifiutiamo la posizione di chi vede nelle lezioni del '75 un difetto di attualità. Taluno, come Alberto Gargano, ritiene che nella trattazione di Moro non trovano spazio molte delle tendenze in atto negli anni '70, ritenendo che "La visuale dommatica e formalista, sospesa in una dimensione 'atemporale', prescelta per illustrare i singoli contenuti, fa sì che, nonostante i notevoli rivolgimenti e cambiamenti giuridici, la trattazione mantenga, pressoché, inalterato il proprio 'spessore' filosofico (A. GARGANI, *Diritto penale e verità morale. Una teleologia della 'vita sociale'. A proposito delle* Lezioni di Istituzioni di diritto e procedura penale *di Aldo Moro*, cit., p. 1034). Noi non siamo d'accordo con questa impostazione perché, anche in base alla citazione richiamata, emerge un Moro profondamente cosciente della realtà storico-politica. Certo gli anni '70 rappresentano un periodo difficile per la storia repubblicana italiana; ma è altrettanto vero che, pur essendo difficile, sono anche gli anni in cui la Costituzione viene applicata in maniera incisiva. E di questo Moro sembra averne una perfetta consapevolezza. È errato poi sostenere come nelle lezioni di un corso universitario si debba necessariamente vagliare gli istituti giuridici alla luce di una continua messa alla prova storica.

[440] A. MORO, *L'antigiuridicità penale*, cit., p. 105.

[441] Cfr. ivi, p. 82. Quivi Moro dice: "Il diritto infatti non può accontentarsi di meccaniche determinazioni di stati di fatto conformi alle sue esigenze, che poi vorrebbe dire affidarsi al caso, e, qualora esso non sia tanto intelligente da creare l'ordine sociale, ricorrere senz'altro all'estrema ratio della sanzione, che, lo determini ad opera di *altri* uomini e quindi dall'alto. Il diritto è forza etica, legge, intrinseca razionalità, libertà che determina la libertà dell'uomo. Si rivolge cioè non al soggetto che gli scopi realizzi senza conoscerli e volerli, che si trovi in situazioni di fatto senza averle propriamente determinate, ma a quegli che *può* prendere posizione di fronte ai valori in modo conscio, personale, eticamente apprezzabile e da lui attende che nel conflitto dei motivi che lo urgono all'azione dia prevalenza a quello che rappresenta la voce oggettiva della eticità".

diritto che sia una mera tecnica di conservazione del corpo sociale: diritto che non è illuminato da alcun bagliore di umanità. In questo caso il diritto si limiterebbe a strumentalizzare l'individualità solo ai fini della conservazione di un ingranaggio in cui è inserito. Si tratta di un compito impossibile tra l'altro: dalla frase di Moro emerge come sia illusorio attendersi che un ordinato assetto della società si produca solo attraverso il canale dell'esteriorità. Questo sarebbe solo una pantomima, una messa in scena muta, che non parla alla voce della coscienza individuale. Ovviamente Moro sa che questo è accaduto e accade, ma il suo tentativo è proprio quello di superarlo se si vuole recuperare lo sfondo cristiano dell'ordine politico-giuridico[442].

Il diritto dunque è forza etica nella misura in cui è *coazione morale* che preme dall'esterno verso l'interno. "La norma non è un mero *Sein-Sollen*, ma *Handeln-Sollen*"[443], cioè non è un mero dover essere ma è dover agire, nel senso di adoperarsi scegliendo tra bene e male. È un dover agire che implica sempre il coinvolgimento della dimensione interiore e coscienziale del soggetto. Di fatti, come Moro ci dice più avanti, la norma non è solo *Handeln-Sollen* ma è anche *wert-und Gefühlsbetonung*. Si tratta di quel concetto elaborato da Liszt-Schmidt[444] che nelle intenzioni di Moro diviene "quel risuonare, vorremmo dire, della coscienza etico-giuridica (che è poi il modo di essere soggettivo di ogni legge), per cui il valore, che è contenuto della norma, determina la volizione concreta che lo realizza con esclusione di ogni altro motivo proposto e quindi di ogni diverso, astrattamente possibile, contenuto di azione, il quale, di fronte a quello i cui la società afferma il valore, non può che ritenere significato meramente soggettivo ed essere perciò destinato, idealmente almeno, a soccombere"[445]. Come si vede, il valore formalizzato ha da essere anche valore subiettivo: la legge vive di una soggettivazione che non è solo, ripetiamo, esteriore rispondenza del soggetto al comando. È soprattutto adesione interiore al diritto oggettivo: usando parole hartiane si potrebbe dire che in Moro il diritto, più che osservarlo, lo si *accetta*, precisando però che l'*accettazione morotea* è molto di più della semplice accettazione in senso hartiano. In Hart accettare le norme significa farne un proprio modello di condotta senza necessariamente *sentirsi* obbligato. Non c'è cioè una interiorizzazione di tipo psicologico né con una obbligatorietà di tipo morale[446]. In Moro invece la dimensione di una adesione intima, di coinvolgimento morale e spirituale, è il punto essenziale.

Prima abbiamo detto che il diritto è frutto di prassi sociali eticamente orientate e produttive giuridicamente. Ora invece si chiarisce anche il vettore opposto della realtà del diritto: quello che va dall'estero all'interno e spiega il rapporto tra socialità spontanea e diritto oggettivo. Questo ci

[442] Cfr. ivi, p. 105.
[443] Ivi, p. 82.
[444] Sul punto Moro non inserisce alcun riferimento all'opera che richiama. Tuttavia noi riteniamo che si tratti di F. LISZT, E. SCHMIDT, *Lehrbruch des deutschen Strafechts*, De Gruyter, Berlin 1932. Opera alla quale Moro si rifà in più occasioni.
[445] A. MORO, *L'antigiuridicità penale*, cit., p. 81.
[446] Cfr. H.L.A. HART, *Il concetto di diritto*, trad. it. di M. Cattaneo, Einaudi, Torino 1961, in particolare pp. 196 ss.

permette di dire che c'è una corrispondenza biunivoca tra diritto oggettivo e diritto soggettivo, inteso quest'ultimo come norma interiore. I continui rimandi dal diritto oggettivo al soggetto e da questi al diritto oggettivo non sono altro che rimandi contenutisticamente densi: la sostanza del diritto positivo, che a sua volta altro non è che ethos, cioè sintesi concreta spiritualmente orientata del contenuto dei rapporti intersoggettivi, funge da orientamento del singolo. C'è, dunque, un continuo farsi dell'individualità che è frutto di un processo dialettico tra la dimensione oggettiva del diritto e delle istituzioni e la dimensione interiore del soggetto. Da un lato l'oggettivo è tale perché presuppone il soggettivo, presuppone i particolari che si relazionano e testimoniano la verità nel sensibile: gli individui contribuiscono a testimoniare la verità nella storia portando nelle forme dell'oggettivo (il diritto positivo e lo Stato) un universale che in loro dimora come principio morale individuale. Dall'altro lato è il soggettivo a presupporre l'oggettivo: il diritto positivo e lo Stato sono sostanza visibile da cui il particolare trae un criterio morale e comportamentale, interiore ed esteriore, della propria personalità.

5.12 Il reato come minaccia all'umanità

Dopo aver visto le "origini umane del diritto" e dopo aver visto la naturale corrispondenza tra agire individuale e diritto oggettivo, non ci resta che analizzare i casi in cui la relazione sinergica tra soggetto e realtà normativo-sociale resta una relazione di inerenza ma di non completa corrispondenza. Può accadere infatti che il singolo si trovi in una condizione di "non-vera" umanità, di "umanità grezza" potremmo dire. In una circostanza per cui, pur avendo dentro di sé quel principio che lo anima e che lo sorregge, rischia con il suo arbitrio di deviarvi e di incorrere nel male. Di fatti in Moro è proprio così: l'esperienza del diritto, accanto a quella dello Stato, serve per un cammino di perfettibilità dell'uomo, per un costante adeguamento della propria personalità. Ma non si tratta di una strada rosea, facile; anzi è ricca di ostacoli, di deviazioni, di spaesamento del senso ultimo. Ora il punto difficile da determinare è se la persona possa essere non-umana in alcuni momenti della vita e, quindi, il diritto serve a recuperare l'umanità perduta oppure se la persona, come noi invece crediamo, sia umana sempre, pur se in alcuni momenti della sua esistenza questa umanità venga offuscata. Noi preferiamo questa seconda opzione perché riteniamo che il diritto sia *la via verso* un'umanità sempre presente, anche quando questa venga lesa. Per noi non ci sono, in altri termini, momenti della vita individuale e collettiva in cui non esiste umanità ma ci sono solamente attimi in cui l'umanità non c'è empiricamente ma c'è sicuramente come riserva morale. Non solo. Crediamo che tale riserva dimori financo nel soggetto che l'umanità con la sua condotta abbia compromesso e vi dimori anche quando la manifestazione della propria personalità pare esserne una negazione.

La teoria morotea del reato, da questo punto di vista, ci consente ad un tempo di scavare a fondo su questo nesso strettissimo tra diritto e sostanza, tra diritto ed umanità, e di dimostrare l'assunto, di cui parlavamo, per cui il diritto serve a perfezionare un'umanità sempre presente.

Per Moro il reato è un atto di libertà ma è "un atto di libertà che conduce ad una scelta negativa, ad una scelta che pone l'uomo in disarmonia di fronte alla realtà sociale nella quale, invece, dovrebbe essere armonicamente inserito"[447]. Da questa frase emerge chiaramente che il reato è un fatto/atto di distonia del singolo rispetto alle regole di convivenza del gruppo sociale. Tutto sta però nell'intendere il modo d'essere di questa alterazione. Il reato, come norma incriminatrice, come determinazione di un fatto-atto *contra ius,* è anche la previsione di un fatto-atto screditato moralmente: che il fatto sia contro il diritto significa che il fatto sia contro i valori che il diritto incorpora. Per Moro, dunque, nel reato non c'è solo un dinamismo fisico contrario ad un comando giuridico cui il soggetto resta interiormente estraneo. Vi è anche una sorta di *dinamismo spirituale* per cui la contrarietà del foro esterno rispetto al comando giuridico è sempre corroborata un contrasto tra il foro interno e la sostanza morale oggettivata nel giuridico[448].

Ora, tenendo presente il fatto che l'azione rimanda al terreno del morale ma al contempo produce un certo dato di realtà, si possono isolare i momenti oggettivo e soggettivo del reato. Il primo altro non è che "il diniego del valore, che è contenuto dell'azione contrastata ingiustamente e l'offesa arrecata al soggetto di questa"[449]. Con ciò per Moro non si indica altro che il "disconoscimento del valore umano nella sua generica ed ancora, vorremmo dire, indiscriminata umanità, il fatto cioè ch'esso non valga più nella vita sociale per il capriccioso diniego di un soggetto, mentre ciò non doveva essere"[450]. L'antigiuridicità oggettiva è solo una constatazione; è una categoria atta a cogliere un dato semplicistico e superficiale: la generale messa in discussione della umanità, intesa come ordinato svolgersi della società. L'antigiuridicità oggettiva è, ancora, solo un espediente logico-semplificativo per isolare per un momento il fatto oggettivo della lesione degli interessi tutelati attraverso la norma penale. Al di là di questo momento, è necessario guardare però alla origine personale del fatto-reato: è la stessa dimensione fattuale del reato ci pone subito in collegamento con la costatazione per cui il fatto è sempre espressione di un agire umano (e dunque è sempre atto individuale). Di fatti Moro prosegue dicendo "pur avvertendo immediatamente che quel valore ha significato come contenuto dell'azione e la posizione del soggetto in quanto si riduca sua volta, com'è nella verità delle cose, ad azione completa del suo contenuto. Cioè si risolve il reato nel negare il valore nel suo immanente

[447] A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale…*, cit., p. 108.
[448] Nel reato il soggetto non è smosso eticamente o, meglio, è smosso nella maniera opposta a quella prescritta dal valore contenuto nella norma. Dice Moro: "Può cioè il soggetto non vibrare eticamente di fronte al valore che, proposto dalla norma, gli si spiega dinanzi nella sua intrinseca razionalità" (A. Moro, *L'antigiuridicità penale*, cit., p. 81)
[449] Ivi, p. 60.
[450] *Ibidem.*

significato soggettivo e perciò in quella che potremmo dire la sua umanità essenziale"[451]. Mentre con l'antigiuridicità oggettiva ci si ferma ad una umanità superficiale, è solo con la seconda che si giunge alla umanità "essenziale". Dice Moro: "Nella seconda invece c'è un particolarizzarsi di quella generica soggettività del valore con il vivace richiamo all'uomo e alla collettività che ne sono portatori, nell'impedimento della cui vita quel diniego si risolve**.** Mutare l'ordine delle relazioni umane significa disconoscere l'oggettivo valore che di quelle costituisce contenuto. È per questo che il reato importa, non solo e non tanto, la negazione de "l'ordinato rapporto degli uomini associati" ma soprattutto "i valori che e costituiscono contenuto, perché, alterando la giusta relazione del soggetto tutelato con il valore (azione), a questo stesso si disconosce umano significato, turbando nel mutamento del titolare legittimo, a stessa oggettiva validità della situazione"[452].

Il momento soggettivo dell'antigiuridicità non è nient'altro che tutto questo: la colpevolezza è sì contrarietà all'obbligo (*Pflichtwidrigkeit*[453]) ma "non siamo più fissi all'oggettivo schema esteriore

[451] *Ibidem.*

[452] Ivi, pp. 60-61.

[453] È interessante notare come in Moro l'utilizzo di questo termine non sia casuale. Vari sono i termini che Moro considera per indicare la contrarietà all'obbligo giuridico: viene usato *Ungehorsam* che indica generalmente fare diversamente da come si doveva. Termine superficiale che registra semplicemente il dato della violazione della norma. Per essere più preciso allora Moro prende in considerazione tanto il termine *Rechtsgutsverletzung* tanto *Pflichtverletzung*. Entrambi attengono ad una violazione legale solo che mentre con il primo si pone più l'accento sul lato formale della disobbedienza (il focus si sposta sulla norma, sottolineando il dato della trasgressione), con il secondo invece ci si concentra sul soggetto, sulla persona autrice dell'atto antigiuridico. Moro, da fine giurista, da lato sa che con il primo viene in risalto l'aspetto comportamentale esteriore del soggetto e, di conseguenza, l'oggettività dell'atto antigiuridico, e dall'altro è consapevole che con *Pflichtverletzung* si guarda al coinvolgimento interiore, alla partecipazione morale negativa all'esperienza giuridica. In sostanza: con *Pflichtverletzung* si mette in rilievo come la violazione del dovere giuridico implichi una partecipazione spirituale del soggetto che sia di natura etico-morale. È un termine che ci può aiutare a sottolineare ancora una volta come per Moro sia importante guardare al foro interno e tenere presente che l'etico e il giuridico siano necessariamente in connessione. Dice Moro: "Non può esservi però un reato di pura disobbedienza, cioè fatto in contrasto del comando legale, dove fatto è nuda e insignificante estrinsecazione di energie spirituale, immotivata ed immotivabile. Ciò non vale solo per il mondo giuridico, ma anche per quello etico, che si vuole, ed a torto, tenere distinto dal primo. L'imperativo categorico non è certo immotivato; il motivo è nella intrinseca razionalità del suo contenuto. La volontà non è se non voglia qualche cosa e non è volontà morale, se non voglia il suo proprio contenuto come verità universale. Il male è perciò disobbedienza, solo a patto di essere disobbedienza di determinato contenuto, e cioè realizzazione di scopo che non doveva essere" (A. MORO, *L'antigiuridicità penale*, cit., p. 46). Tuttavia il richiamo alla *Pflichtverletzung* non significa che per Moro l'antigiuridicità penale debba ridursi solo ad un momento soggettivo. Il richiamo a tale concetto è perciò importante anche per un altro motivo. Secondo noi Moro, nonostante le reiterate invettive contro i sostenitori della antigiuridicità oggettiva, si rende conto che il dato esteriore ed oggettivo del fatto contrario al diritto sia imprescindibile per capire il fenomeno giuridico. E la conferma la troviamo proprio se guardiamo a come Moro si approcci al termine *Pflichtverletzung*: essa è un concetto necessario ma non sufficiente. È centralissimo parlare di antigiuridicità soggettiva, cioè di coinvolgimento morale, ma è impossibile arrivare a parlare solo di questo. Dice Moro: "crediamo, che così per il comando giuridico come per quello etico non si può prescindere dalla considerazione dello scopo, cioè del valore che costituisce contenuto e che pertanto il punto di vista della *Pflichtverletzung* non è esclusivo, ma richiama esso stesso alla *Rechtsgutsverletzung"* (ivi, p. 47). Se prescindessimo dal dato della violazione in sé non capiremmo come concretamente operi una parte del mondo giuridico e non riusciremmo nemmeno del tutto a spiegarci teoreticamente perché una sanzione giuridica negativa si dia. Di fatti per Moro "la colpa rappresenta come la sintesi di due giudizi di valore, l'uno del soggetto, l'altro della comunità impersonata da giudice. Il primo […] si risolve nell'atto di volontà che resa in sé implicita l'affermazione di valore (meramente soggettivo, s'intende, e con costante riferimento al vero obbiettivo valore che si è rifiutato) senza della quale esso non sarebbe significante ed anzi, in quel suo caratteristico contenuto, neppure si produrrebbe. Il secondo, quello dato dalla comunità per mezzo del giudice, s'identifica con il giudizio di illeicità dato necessariamente dal soggetto e che, restando tuttavia valido malgrado il successivo irrazionale atteggiamento della volontà del singolo, fonda propriamente la riprovevolezza della decisione presa e perciò dell'azione antigiuridica" (pp.

86-87). In questi due passi appena richiamati si trova per noi non solo una delle chiavi di lettura del testo ma soprattutto un dilemma di fondo. Un tormento rivelativo di un nodo irrisolto che riguarda tutta la filosofia morotea e che attiene alla consapevolezza del potere, e del potere giuridico-sanzionatorio in particolare, come realtà storica. È vero che Moro concentra l'attenzione quasi esclusivamente sulla dimensione morale e interiore della persona; è vero che il fine della sua filosofia è tutt'altro: il fine è l'uomo, è l'umanità (le pagine che seguono sono incentrate a sottolineare questo aspetto). Tuttavia la restituzione di quello che è il messaggio principale non ci impedisce di vederne le tensioni interne. In sostanza crediamo che il tentativo di non trascurare il dato fattuale della contrarietà oggettiva dell'atto al diritto serva non solo per funzionalizzare il diritto alla persona ma anche per capire come il potere giuridico operi nella realtà storica; ed operi anche forse tradendo quelle che possano essere le intenzioni teoriche principali di Moro. Pensiamo che Moro abbia la necessità di non prescindere dall'oggettività del fatto antigiuridico (come momento che mette in moto la macchina giuridica e che rende effettivo il potere giuridico) perché sa qual è la realtà del diritto. Lo scavo nel termine *Pflichtverletzung*, più nello specifico, ci fa venire il dubbio che pensare ad un *ethos oggettivo* serva per gettare un ponte sulla realtà ed ottenere un risultato mediato apparentemente inconsistente e offuscato da quello che a prima vista la filosofia morotea pare dirci. La prova di questa lettura ce l'abbiamo se guardiamo a due punti in particolare. Innanzitutto cosa Moro pensa a proposito della responsabilità oggettiva, cioè di quei casi in cui vi è la lesione di un bene, si punisce chi pare esserne l'autore, ma non c'è nessun coinvolgimento personale morale di questi. Ebbene: Moro si mostra abbastanza fugace sul punto. La responsabilità oggettiva viene trascurata: ciò evidentemente perché sa che se la si scavasse a fondo si aprirebbe una faglia nel suo sistema di pensiero. Moro sa che i casi di responsabilità oggettiva sono una stranezza e che a nulla valga richiamare quei "sistemi sorpassati ed a quelli civili, dove l'illecito obiettivo sussista per strana sopravvivenza" (p. 110). Per Moro questa è un'operazione inutile, perché significherebbe "ridurre il fatto a criterio della verità, prospettando come essenziale al diritto quel che è frutto piuttosto di incomprensione e d'incompiuto svolgimento" (p. 110), così come gli sembra sterile la critica contro "i casi residui di responsabilità obbiettiva negli ordinamenti del nostro tempo, sui quali anzi qua e là si vanno elevando dubbi" (p. 110). Come si vede, è un Moro superficiale: un Moro che parla con aria di sufficienza ed è una vera stranezza per il suo modo di argomentare, per il suo essere un pensatore della complessità. Infatti conclude con una vera e propria furbizia metodologia sostenendo che "ma qui non siamo di fronte al problema dell'antigiuridicità, ma solo rispettivamente ai problemi della legittima difesa, delle misure di sicurezza, della partecipazione del reato. Problemi cioè d'interpretazione" (p. 111). Moro slega il problema della responsabilità oggettiva da quello dell'antigiuridicità scaricandolo in un altro settore e accusando i sostenitori dell'antigiuridicità oggettiva di non vedere che non si tratta di un problema di antigiuridicità. Il tutto senza essere ulteriormente argomentato. Probabilmente si tratta di una strada obbligata, perché se la si scavasse a fondo vacillerebbe l'intero sistema. Infatti se guardiamo a quei settori giuridici altri dall'antigiuridicità cui per arguzia rinvia, vediamo che le cose non vanno meglio. Quando parlerà un trentennio dopo di misure di sicurezza, il problema resta inaggirabile. Anzi, in un modo stranamente incauto, Moro apre uno spiraglio ad una finalità di autoconservazione del corpo sociale che costantemente cerca di adombrare. A proposito delle misure di sicurezza sappiamo che esiste un atto contrario al diritto e se questo non può essere ricondotto alla dimensione spirituale del soggetto comunque non viene meno la risposta para-sanzionatoria nei confronti del soggetto. Ora: è vero la misura di sicurezza si applica sulla base di un giudizio relativo alla personalità complessivamente considerata ma è pur vero che questo giudizio ha inizio sulla base di un dato oggettivo, che è quello della compromissione di un valore rilevante per quel consesso sociale. Moro da un lato ci dice che la misura si applica nonostante si tratti di soggetti che commettono il reato "senza essere liberi, colpevoli e responsabili, tanto che nei loro confronti non potrebbe esplicarsi una pena retributiva, perché manca il fondamento che giustifichi il rimprovero e la condanna" (A. MORO, *Lezioni di istituzioni…*, cit., p. 132), ma dall'altro sostiene che: "una ragione di civiltà ci obbliga a considerare esenti da pena, dovrebbe essere considerato impotente l'ordinamento giuridico, dovrebbe non esservi nessuna forza di reazione, visto che la reazione punitiva non è possibile: ecco un caso nel quale agevolmente si ricorre a quella prevenzione nei confronti di soggetti pericolosi, di cui abbiamo parlato prima, anche se non l'abbiamo accettata nella sua interezza. Non tutti i soggetti sono privi di libertà, ma quando, come accade, un soggetto è privo di libertà, è giusto che egli non sia punito, ma è altrettanto giusto ed utile per la società che egli sia oggetto di misure di prevenzione, di misure di profilassi, di misure di cura, rivolte ad estirpare questo punto di pericolo per l'intera società" (p. 132). Sulla base di questo punto si palesano due cose. Innanzitutto, come vedremo a proposito della pena, l'ordine è funzionale al soggetto ma da esso è inespungibile una esigenza di profilassi del corpo sociale. In secondo luogo, ed è questo il punto che ci interessa, abbiamo conferma del fatto che Moro è consapevole di quale sia la realtà del diritto. Risulta dimostrato che lo scavo dentro il termine *Pflichtverletzung* è rivelativo di una tensione tra teoria e prassi che stride con l'impianto filosofico generale. Il fatto di dover tenere necessariamente insieme la dimensione della partecipazione coscienziale del soggetto (nella forma dell'antigiuridicità soggettiva) con il dato oggettivo della contrarietà al diritto (nella forma dell'antigiuridicità oggettiva), quali due punti necessari di partenza per una risposta sanzionatoria delle istituzioni, dimostra che ciò sia necessario non solo per uno scopo teorico, relativo all'umanità come ragion d'essere del diritto, ma anche per una necessità pratica: la consapevolezza della dimensione pratica del potere giuridico. È come se Moro desiderasse un sistema perfetto di funzionalizzazione del potere alla persona ma poi si scontri con la drammatica realtà pratica che pare dirgli che questo sia impossibile.

dell'azione diversa da quella che l'obbligo propone, ma al processo personale per il quale il soggetto reagisce negativamente all'esigenza che la norma, in forma di obbligo, gli prospetta"[454]. È proprio in questo che si fonda la risposta sanzionatoria dell'ordinamento. Il rimprovero penale è giustificato "perché la norma nel suo momento, come si dice, di determinazione prospetta posizione di giustizia in ordine a rapporti umani e corrispondenti necessità di agire, la quale affermazione di valore però non è motivo efficace determinante il soggetto, che, in coscienza ed in libertà, avendo presente il complesso significato della situazione, qualificata com'è dalla norma, dà prevalenza, invece che a quello vero, al soggettivo arbitrario motivo di agire"[455]. La reazione dell'ordinamento è fondata non tanto sul contrasto formale tra condotta e divieto o obbligo penale. È fondata piuttosto sulla contrarietà ad una affermazione di valore che la norma fa. È singolare infatti che il termine utilizzato da Moro è proprio "rimprovero": cioè un termine, che nella sua matrice etimologica (dal latino *re-improperare*), implica la dimensione del ravvedimento e la chiamata in causa del mondo morale. Il soggetto-reo è un soggetto che sceglie moralmente: un soggetto che ha davanti a sé la duplice via del bene e del male, e imbocca quest'ultima.

L'antigiuridicità è dunque disobbedienza (*Unhehorsam*), cioè fare diversamente da come si doveva. Ma è disobbedienza rispetto ad un valore particolare ed universale ad un tempo; è disobbedienza di se stessi prima ancora che disobbedienza rispetto al contesto sociale. Di fatti l'antigiuridicità è disobbedienza rispetto al "comando della propria intima legge etica corroborata dalla contemporanea affermazione degli altri soggetti solidali nella società; fare, avendo presente il comando, ricevendone l'impegno decisivo, come se esso non fosse, contro di esso"[456]. Questa disobbedienza, come si vede, non è solo formale, anzi essa è sovraccaricata eticamente: non potendo il comando giuridico essere totalmente altro dal comando etico[457], la condotta illecita si ha nel momento in cui il soggetto non vibra "eticamente di fronte al valore che, proposto dalla norma, gli si spiega dinanzi nella sua intrinseca razionalità"[458] e nel momento in cui prevale un processo volitivo che si qualifica per il rifiuto del valore incorporato dalla norma positiva, che tuttavia resta, e per l'accogliere un interesse meramente soggettivo.

[454] A. MORO, *L'antigiuridicità penale*, cit., p. 81.
[455] Ivi, p. 83
[456] Ivi, p. 81.
[457] Il diritto è per Moro forza etica, è "legge, intrinseca razionalità, libertà che determina la libertà dell'uomo. Si rivolge cioè non al soggetto che gli scopi realizzi senza conoscerli e volerli, che si trovi in situazioni di fatto senza averle propriamente determinate, ma a quegli che può pretendere posizione di fronte ai valori in modo conscio, personale, eticamente apprezzabile e da lui attende che nel conflitto dei motivi che lo urgono all'azione dia prevalenza a quello che rappresenta la voce oggettiva della eticità" (ivi, p. 82).
[458] Ivi, p. 81.

5.13 Conclusioni sull'umanità come ragion d'essere dello Stato e del Diritto

A questo punto, possiamo provare a trarre le fila del nostro discorso. Abbiamo visto come si articoli il rapporto triadico diritto-persona-umanità. Si tratta ora di rispondere al quesito che ci siamo posti: perché il nesso diritto-sostanza e il reato sono utili a sostenere la nostra tesi per cui la persona è sempre umana anche se la sua umanità può essere offuscata? Crediamo di poter rispondere ricordando alcuni punti che fino ad ora abbiamo attraversato. Innanzitutto abbiamo appena visto che il valore rifiutato dal soggetto agente è "tuttavia presente"[459]. Con questo Moro intende dirci che non è che per il solo fatto che l'illecito si dia, il dovere etico, ad un tempo oggettivato nel giuridico e interiore nel soggetto agente, venga a svanire. È singolare notare come questa espressione, contenuta nel testo del 47, la ritroviamo simile nel 75 quando Moro parla della pena. La pena è rimprovero, è reazione, "come espressione di valori compromessi ma, tuttavia, validi"[460]. Certo a questa prima risposta si potrebbe obiettare, ancora più a fondo, che la nostra tesi resti comunque indimostrata perché nel momento del reato mentre l'umanità rimane come sfondo etico-collettivo, cui riportare il singolo, non dimori invece nel singolo che di quella umanità si è reso dimentico all'atto dell'azione illecita. Noi crediamo invece che l'umanità vi sia anche nel soggetto del reato, seppur sottoforma di essenza-assente. Di questo abbiamo plurime conferme. Abbiamo visto come l'operare del soggetto sia sempre un operare etico: la legge morale vive nella coscienza individuale "che questa ne accolga poi o ne respinga il motivo"[461]. C'è cioè un nucleo profondo dell'umano, che può essere anche inaccessibile ma che tuttavia esiste, anche se il sensibile è pieno di segni di senso opposto. In secondo luogo, abbiamo visto come l'oggettiva contrarietà del fatto al diritto sia l'involucro esteriore del vero atto illecito: quello per cui "il soggetto vive e agisce, sia pur in negativo, secondo la sua intima legge". Ebbene: è evidente che la condotta illecita non elimina l'umanità; è chiaro che il processo di negazione della legge intima non è assoluto. L'agire in negativo è esso stesso testimonianza di una essenza profonda; esso è la conferma al contrario dell'esistenza di una *riserva umana* che anima il soggetto. Poi ancora, abbiamo visto che il reato è disarmonia: termine di cui, secondo noi, se ne deve sottolineare la valenza rappresentativo-simbolica. Il reato non è atonia, non è assenza di suono, non è assenza di umanità. Il reato è invece disarmonia, alterazione del suono, alterazione dell'umanità. Il reato in Moro è, in sostanza, non negazione assoluta ma lacerazione che non sfibra mai del tutto l'umanità. Come è stato sostenuto il reato in Moro è infatti una "manifestazione disfunzionale" che rappresenta la sfida, la messa in pericolo, ma mai la sua negazione, di quella moralità oggettiva (che al contempo corrisponde

[459] *Ibidem.*
[460] A. MORO, *Lezioni di diritto e procedura penale…*, cit., p. 106.
[461] A. MORO, *L'antigiuridicità penale*, cit., p. 105.

ai valori individuali) in cui l'ordinamento si identifica[462]. In Moro il reato è transeunte l'umanità eterna; il reato perisce, l'umanità è imperitura. Il reato è effimero, l'umanità è durevole, pur se inscritta in un processo che incorpora un rischio di caducità.

Infine, accanto a queste conferme lessicali, ve ne è una di carattere logico-sistematico. Si tratta del modo con cui Moro intende la pena nella sua funzione rieducativa. Una delle pagine più belle della filosofia morotea è proprio questa: non è un caso che Moro decida di iniziare dalla pena il corso di istituzioni di diritto e procedura penale. La pena non è solo misura puramente preventiva; non è solo una questione di profilassi generale che serve a disinfettare il corpo sociale[463]. Ciò non significa che Moro ignori la sua funzione di sicurezza sociale: la pena resta anche un fenomeno retributivo che, come ci ricorda Vassalli a proposito di Moro, non ha il fine esclusivo del recupero del condannato[464]. Tuttavia il "residuo retributivo", per cui la pena risulta ancora legata all'idea di una prevaricazione del generale sul particolare, assume un ruolo secondario rispetto alla sua finalità più propria: quella di porre al centro la persona del condannato. La pena infatti attiene all'animo dell'uomo valorizzandone il tratto della responsabilità[465]. La pena è "ancorata all'idea di libertà, cioè è ancorata

---

[462] A. GARGANI, *Diritto penale e verità morale. Una teleologia della 'vita sociale'. A proposito delle* Lezioni di Istituzioni di diritto e procedura penale *di Aldo Moro*, cit. p. 1013.

[463] G. BETTIOL, *La concezione della pena in Aldo Moro*, in AA. VV., *Aldo Moro e il problema della pena*, il Mulino, Bologna 1982, p.78.

[464] Cfr. G. Vassalli, *Le funzioni della pena nel pensiero di Aldo Moro*, in AA. VV., *Aldo Moro e il problema della pena*, cit., p. 64. Crediamo che questa impostazione di Vassalli sia corretta: ne abbiamo conferma se guardiamo cosa Moro pensa a proposito delle misure di sicurezza. Esse sono misure di prevenzione e di profilassi per rimuovere un "punto di pericolo per l'intera società" (A. Moro, *Lezioni di istituzioni…*, cit., p. 132). Questo comprova il sentore per cui la *finalità umana* che l'apparato repressivo delle istituzioni debba avere è uno scopo preponderante ma non esclusivo. Abbiamo poi altre "prove" che ci fanno capire quanto Moro fosse consapevole di cosa sia realisticamente la pena nel mondo del diritto. Si tratta di appunti di studio degli anni giovanili: ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez. 1 – *Politica*, sottoserie 3 – *Scritti*, n. 3 – "*Studi giuridici 1940-1941" (1938 – 1947 circa)*. Note che seguono una indicizzazione diversa: già questo è un dato non secondario perché ci fanno capire quanto Moro abbia a cuore il tema. Infatti, se normalmente egli indica il nome dell'autore, il testo e le pagine studiate, in questo caso mette in primo piano l'argomento di studio (*Essenza e funzione della pena* e *La prevenzione generale e il suo modo di agire*) e solo in secondo piano e tra parentesi gli autori. Nel primo Moro dimostra di conoscere l'opera tedesca *Die Grundbegriff e des Srafrechts (I concetti fondamentali del diritto penale)* del 1905 di Victor Catherin (ora: V. CATHERIN, *Die Grundbegriff e des Srafrechts*, Kessinger's legacy reprints, Whitefish 2010). Moro vi prende appunti a macchina da p. 123 in poi dicendo (a proposito di p. 133 del testo) che: "Così infine la pena ha lo scopo di assicurare la società contro le ricadute da parte del reo; e di migliorar e se possibile questo e ricondurlo sulla via del bene. Per triste esperienza egli dovrà imparare che il reato non porta alla felicità; ma alla distruzione. Perciò cresce in lui l'abborrimento contro il male. Il miglioramento del reo è pertanto uno scopo subordinato della pena. Ma lo scopo principale è il mantenimento e l'assicurazione dell'ordinamento giuridico pubblico, la quale può richiedere la punizione del reo anche quando nessun miglioramento sia possibile" (pp. 8-9). Nel secondo Moro commenta il testo di Hellmuth Mayer – Moro scrive il cognome dell'autore "Majer" – del 1936 *Das Strafrecht des Deutscen Volkes (Il diritto penale del popolo tedesco)* (H. MAYER, *Das Strafrecht des Deutscen Volkes* F. Enke, Stuttgart 1936) nella cui parte finale dice "In conclusione, a tutte le misure di prevenzione speciale manca il forte patos etico della pena retributiva; nessuno si richiama direttamente alla auto-responsabilità morale, nessuna esprime un chiaro giudizio di condanna sul fatto cattivo. Ogni fondamento della pena su basi di prevenzione speciale resta dipendente in modo invincibile nella prassi della vita ai puri pensieri di utilità. Perciò il pensiero della prevenzione speciale priva il diritto penale della sua forza migliore. Lo stato non può dunque rinunziare alla sua arma migliore, alla sua giustizia piena di forza. Egualmente perciò la forza di prevenzione generale della pena è la maggiore, se essa non è conformata in relazione alla esigenza di intimidazione – l'errore di battitura è di Moro - del caso singolo o all'interesse di prevenzione speciale del caso singolo, ma viene commisurata alla misura della giusta retribuzione.

[465] Cfr. G. BETTIOL, *La concezione della pena in Aldo Moro*, cit., p. 79.

ad una intuizione umana e sociale, tipica del mondo morale, qual è appunto, l'idea della responsabilità della persona"[466]. È per questo che essa deve essere *umanamente indirizzata*[467]. Ovviamente questo indirizzo umano non può essere che quello tracciato all'art. 27 della nostra Carta costituzionale. La finalità rieducativa del condannato è per Moro la possibilità "di cambiare l'uomo per quanto è dato di cambiarlo"[468]. Nell'atto in cui si punisce è chiaro che si infligge una sofferenza: ma questa non è sofferenza *per* la sofferenza; è piuttosto sofferenza *per* la Giustizia. È il *justum supplicium* al *malum actionis*. "È strumentale, il far soffrire, ad una finalità di rinascita, di rinnovamento sul piano morale e sociale. Soffrire non come fine a se stesso, ma ripensare, rimediare, raccogliersi nella interiorità della coscienza, sollecitata dalla pena, per modificare o rinnovare l'uomo, il quale ha commesso il reato"[469]. Come si vede la pena ha la sua funzione morale: essa è *emenda*, ha da colpire il foro interno dell'uomo. In Moro non c'è "un riscatto al di fuori di una interiorizzazione del castigo"[470] ma c'è rinascita *attraverso* l'interiorizzazione del castigo. Per questo l'apparato repressivo dello Stato non deve schiacciare la personalità umana, ma serve invece per modificare il soggetto. Dice Moro: "Si colpisce l'uomo per ritrovare la persona nella sua capacità di orientamento in senso morale e sociale. Si scava nella personalità attraverso la pena, si inserisce il pungolo della tristezza, della mortificazione che la pena immediatamente esprime, ma per una finalità restauratrice, per ritrovare, attraverso la pena, la persona modificata, emendata"[471]. La pena dunque non è negazione della persona precedente, in vista di una persona nuova: ma serve per modificare una persona che non ha perso mai tale *qualifica*. La pena prende in carico tanto la debolezza dell'essere umano, la possibilità di deviare superficialmente dai fini ultimi, quanto soprattutto il compito di ricondurlo, dopo lo spaesamento, alla sua vera ragion d'essere. Sono indicativi in questo senso i termini utilizzati da Moro: "si colpisce l'uomo per salvare la persona". La persona è cioè la meta: ciò che si fa con la pena non è colpire la persona nella sua essenza, ma è "aggredire" l'uomo per farlo riscoprire come persona. Essere persona, per l'uomo, è consapevolezza di sé: ma questa consapevolezza può venir meno e per questo si incappa nel reato. Ciò nonostante, l'essere persona resta. Ai nostri fini tutto questo significa una cosa in particolare: che la persona in Moro è sì sempre umana ma di un'umanità diversa a seconda che consideriamo il singolo prima o dopo il diritto e lo Stato. Conferma è l'inciso "nel suo significato più profondo" contenuto nella citazione dalla quale siamo partiti per scavare dentro il concetto di umanità. In realtà è errato parlare di un prima e di un dopo temporali: lo Stato e la persona umana in Moro sono due entità, come abbiamo visto, che si svolgono sincronicamente. Prima e dopo ci servono solo

[466] A. Moro, *Lezioni di diritto e procedura penale…*, cit., pp. 106-107.
[467] Ivi, p. 121.
[468] Ivi, p. 122.
[469] *Ibidem.*
[470] M. MARTINAZZOLI, *Introduzione* a AA.VV, *Aldo Moro e il problema della pena*, cit., p. 21.
[471] *Ibidem.*

per dire che il singolo può deviare dalla "retta via", può dissociarsi dalla intrinseca eticità della esperienza relazionale e, ciò nonostante, non perdere la sua umanità. Ci tornano utili cioè semplicemente per dire che vi è un doppio grado dell'umanità in Moro. Vi è un primo momento dell'umanità, in cui questa è un'essenza inconsapevole per il soggetto: è un'umanità di cui cogliamo l'esistenza proprio in occasione della sua negazione fenomenica. Quella che ci può sembrare un totale venir meno dell'umanità, anche se solo per un momento, è in realtà una negazione solo apparente che ci pone davanti ad una umanità ancora grezza propria di quell'individuo che sa il giusto e l'ingiusto ma compie il male. In questo caso la persona resta umana: solo che l'umanità non ha ancora cominciato quel processo di disvelamento, di cui si fanno carico il diritto e le istituzioni. In Moro l'umanità non è nient'altro che il senso di una pienezza; una pienezza che ci costituisce ma che può essere abissalmente lontana da noi: per questo si rendono necessarie le istituzioni.
Questo ci permette di notare un punto ulteriore: che l'umanità rappresenti il fine ma allo stesso tempo la molla di quel processo di affermazione della particolarità come trascendimento della particolarità stessa. Un trascendimento che ha un duplice senso. Un senso metafisico-religioso perché l'affermazione della persona è sempre attuazione di un fine ultimo universale, storico ed ideale ad un tempo. Un senso empirico-secolare perché dal processo di affermazione della particolarità vien fuori il modo per cui lo Stato e il diritto si danno nella storia. Ecco perché possiamo giungere ad affermare che l'umanità è quella risorsa morale individuale/universale ed è anche quel serbatoio di senso del collettivo. È risorsa morale individuale chiamata ad uscire dal foro interno e a universalizzarsi dandosi nella storia come relazione inter-individuale. È serbatoio di senso del collettivo perché, ormai diventata ethos oggettivo, costituisce uno Stato che si svolge secondo la propria legge e consente a questi di correggere il singolo.

Infine, il discorso sull'umanità in Moro ci chiarisce come lo Stato e il diritto siano il modo (l'unico modo potremmo aggiungere) per avere un rapporto con le cose ultime. Moro lo dice espressamente anche in un breve articoletto del 1953 che la vita sociale "torna ritorna all'uomo e permette all'uomo di essere nella sua pienezza, di raggiungere anche i sui fini supremi e, quindi, di instaurare il suo colloquio con Dio"[472]. Lo sostiene apertamente che il diritto e lo Stato nascono e tramontano in una sfera intima del particolare; in un particolare che, però, proprio nel momento in cui si intreccia con il diritto e con lo Stato, si apre ad un dialogo con i fini ultimi. Noi invece abbiamo seguito una linea più lunga, tutta dentro il concetto di umanità, per dimostrare come questa conclusione in Moro non fosse solo un convincimento personale ma una vera e propria teoria filosofica. Interrogarsi sull'umanità in Moro ha significato sforzarci a capire come egli pensi il sotto-fondo metafisico dell'umano e quali

[472] A. MORO, *La persona umana e l'esperienza giuridica*, cit., p. 48.

modi terranei e mortali individui per raggiungere una *ragione dell’esistenza*. La possibilità-dovere di attingere l’*Oltre* non parte da una dimensione che è oltre il reale ma parte invece dal sensibile, dalle forme concrete del diritto e dello Stato. Anzi la forza dell’*Oltre* è proprio quella di essere debole: di inscriversi nella storia, di contaminarsi di caducità e nell’assumere, nel tempo della finitudine, le forme finite del diritto e dello Stato. In Moro l’esistenza del singolo è chiamata a partecipare del mondo storico sociale (come mondo del diritto e dello Stato) e grazie e attraverso esso innalzarsi. La nostra esistenza, senza il Diritto e lo Stato, si sporgerebbe su un vuoto irredimibile, in una gettatezza infinitamente s-fondata: mentre invece la vita con il diritto e con lo Stato restituisce la possibilità di attingere una scintilla, sfuggente ma non per questo inafferrabile, di infinito nel finito, di assoluto nell’effimero; grazie a ciò essa diventa una complessa, complicata ma interessantissima opera di redenzione.

Capitolo 6 – Una collocazione di Moro

6.1 Moro e la tradizione moderna

Solo a questo punto della nostra trattazione siamo in grado di cogliere l'originalità del pensiero moroteo alla luce delle due tradizioni di pensiero che abbiamo prima richiamato.

Con riferimento ad Hobbes, abbiamo già visto che in Moro non vi è distinzione tra stato pre-politico e stato politico. Ciò perché Moro parte da un'antropologia del tutto diversa. Se, come abbiamo visto, la persona per Hobbes è un lupo per un altro uomo, per Moro la persona è naturalmente sociale. Se per Hobbes l'*umanità naturale* non è produttiva di ordine ma causa di stasis, in Moro invece è proprio la *naturale umanità* ad essere il principio primo dell'ordine giuridico. Se, ancora, per Hobbes, la stipulazione del patto sociale è un momento di forte spoliticizzazione del foro interno, in Moro è proprio il foro interno la causa prima e il fine ultimo della politica e del diritto. Per Moro la libertà politica non è un prodotto come in Hobbes ma è il motore del sistema: essa non è indifferenza rispetto a questo o a quel movente dell'azione, ma è ricca di motivi, è capacità di distinguere bene e male[473]. Ragionare intorno al concetto di umanità rende evidente come in Hobbes si presupponga poco per edificare molto mentre in Moro si presupponga molto per edificare poco. È semplice in Moro descrivere l'ordine una volta che a monte il discorso speculativo sia stato enorme per pensare i presupposti antropologici; così come, al contrario, nella tradizione moderna minimo è lo sforzo speculativo per inquadrare l'antropologia umana mentre poderoso è il discorso successivo nell'immaginare la genesi e la struttura dell'ordine. Questo perché è chiaro che tanto più si riduce il contenuto etico-sociale-prepolitico tanto più è facile fondare l'unità politica (in Hobbes infatti c'è un riduzionismo forte per cui il contenuto minimo è solo la forza) mentre invece quanta più sostanza c'è tanto più è difficile elaborare l'unità politica. Ovviamente tutto questo non fa di Moro un autore dimentico totalmente del moderno: abbiamo visto che Moro ad esempio non rifiuta del tutto la concezione meccanicistica della natura, sostenendo invece, soprattutto nelle dispense del 1941, che essa debba integrarsi con quella teleologica e quella cristiana.

Con riferimento a Locke invece, la prima, lampante differenza è che Moro non è un pensatore liberale radicale. Se in Locke il fine dell'ordine è quello di preservare una pretesa proprietaria estrema dell'individuo, financo su se stesso, in Moro invece la materialità dell'individuo è del tutto secondaria rispetto alla sua essenza spirituale. La persona in Moro agisce in una realtà concreta per attuare un fine immateriale che è destinato a diventare storico ma che non è quantificabile, come quello proprietario. Un fine che è invece inquantificabile proprio perché costituisce l'essenza dell'umano. È

[473] Cfr. A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale…*, cit., p. 108.

certo però anche che è rintracciabile una qualche affinità per quanto riguarda lo stato di natura. Locke sul punto è più prudente di Moro. Se in Hobbes lo stato di natura è sempre uno stato di guerra, se in Locke lo stato di natura non è invece necessariamente una condizione di guerra ma è molto probabile che lo sia, in Moro la condizione naturale dell'uomo non è mai uno stato di guerra, non è per nulla conflittuale, altrimenti non si spiegherebbero le potenzialità insite nella socialità umana nel produrre l'ordine. Certo c'è in comune con Locke l'idea per cui lo Stato perfezioni l'umanità naturale di ciascuno; c'è però, a differenza di Locke, e soprattutto a differenza di Hobbes, una visione non katecontica dell'ordine. L'umanizzazione della persona avviene in Moro non attraverso un potere coercitivo, sovrano e terzo. Non avviene, come in Hobbes, attraverso un annullamento totale l'umanità naturale dei singoli ad opera di una sovranità prodotta artificialmente. Non avviene, come in Locke, attraverso un potere che, essendo principalmente potere sanzionatorio, cerchi di perfezionarla. Accade piuttosto attraverso affidamento nell'umano, attraverso un atto di fiducia che Moro fa verso le potenzialità intime della persona.

6.2 Moro e Hegel

Con riferimento a Hegel invece il discorso è più complesso. Abbiamo visto come anche in Moro vi sia un "perfezionamento" della persona solo grazie all'esperienza dello Stato; abbiamo verificato poi, scavando all'intero di quel rapporto sincronico di natura consustanziale tra Stato e persona, che senza lo Stato l'individuo non abbia la possibilità di riscoprire la sua umanità. Questo ci permette di dire che vi sia un'affinità di dialettica tra Moro e Hegel: il rapporto Stato/diritto – persona è strutturalmente simile, sotto il profilo dialettico appunto, al rapporto libertà soggettiva – libertà oggettiva in Hegel[474]. Così come la soggettività affronta un percorso di ispessimento perché c'è un rapporto dialettico che si basa su un continuo scontro-incontro della libertà soggettiva con quella oggettiva, allo stesso modo in Moro la persona è umana o più umana grazie ad una dialettica con Stato in virtù della quale da un lato lo Stato è un "prodotto" della persona e dall'altro quest'ultima si ritrova perfezionata nella sostanza dello Stato. Così come in Hegel, anche in Moro vi è l'idea che lo Stato non è un "garante esterno": lo stato "umano" di Moro è simile dello stato "etico" di Hegel, nella misura in cui per entrambi non si può eccedere la dimensione della statualità per un pieno dispiegamento della individualità e, di conseguenza, i fini propri della particolarità solo all'interno di essa possono compiersi. Come in Hegel lo Stato è eticità perché oggettivo e soggettivo sono necessari l'uno all'altro, allo stesso modo in Moro lo Stato è umanità perché istituzioni e persona sono termini inscindibili.

[474] Già in precedenza abbiamo verificato come la concezione etica dello Stato in Moro abbia qualcosa in comune con la sostanza etica dello Stato in Hegel. Ebbene, questo che abbiamo appena detto è una diretta conseguenza.

Tuttavia è bene chiarire che questo tratto hegeliano di Moro si può ipotizzare solo se ci si ferma su un piano formale e se si effettuano gli opportuni distinguo. Dire che anche in Moro c'è un processo dialettico tra Stato e persona non significa dire che egli fa proprie le caratteristiche della costruzione hegeliana dello Stato, anzi: tra Moro e Hegel crediamo vi sia un fossato teorico insuperabile. Certo ci si potrebbe obiettare che Moro sia più hegeliano di quanto vogliamo far credere sostenendo, ed a ragione, che nelle dispense di filosofia del diritto del 41, si accorda con Hegel nel ritenere che lo Stato sia "l'attuazione dell'idea etica"[475]. Tuttavia basta leggere la frase successiva a questa (in cui fa finta di riprendere Hegel) per vedere come Moro svuoti totalmente quell'espressione del significato idealistico. Per Moro l'idea etica è la "verità di ognuno, con gli altri confluente e collaborante nella storia. Quali che siano o possano essere le attuazioni concrete dello stato ideale, la posizione ideale resta sempre la stessa, esemplare modello e chiara meta"[476]. Per Moro c'è la "verità di ognuno", c'è un nucleo insopprimibile della persona, ciò che determina la sua umanità, rispetto al quale è lo Stato a doversi adeguare. Non c'è un surplus dello Stato rispetto all'individuo, come in Hegel.

Al di là di questo breve accenno, è soprattutto sulla base della ricostruzione del pensiero moroteo che abbiamo provato a fare che è possibile valutare l'abisso teorico. Riassumendo possiamo individuare due punti di divergenza: il *fine* e il *contenuto* del rapporto dialettico.

Innanzitutto, in Hegel il fine della dialettica soggetto-istituzioni è l'unità politica che ha un plus-valore proprio rispetto sia alla sostanza morale individuale sia alla eticità della società civile. Siamo consapevoli che al suo interno l'eticità dello Stato è tale proprio perché consente il massimo dispiegamento della soggettività. Tuttavia il fine non è solo la soggettività; non ci può essere un'assolutizzazione di questo principio perché si coglierebbe solo un aspetto della volontà razionale. In Hegel il fine è l'unione di oggettivo e soggettivo che si apprende nella sua scissione. Un'unione che, proprio nel momento si riconduce la libertà soggettiva alla oggettività dello spirito oggettivo, esprime qualcos'altro rispetto al piano dell'immanenza individuale e della di lei sostanza. In Moro invece il fine è la sostanza etica interiore e individuale: un contenuto di valore che appartiene sì anche allo Stato ma nella misura in cui lo rende strumento per perfezionare la persona. Tant'è che anche la sanzione in risposta al reato, come abbiamo visto, serve per riscoprire il nucleo profondo della persona. In Moro non c'è quel compenetrarsi e negarsi, che però è sempre più un compenetrarsi che un negarsi, sempre più incontro che scontro, così difficile in Hegel, tra Stato e individuo. La filosofia hegeliana è attraversata da una tensione: quella di pensare un interesse particolare che può essere totalmente altro, o comunque diverso, dall'oggettività dello Stato[477] ma, ciò nonostante, trovare il

[475] A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto (Anno accademico 1940-1941)*, cit., p. 98.
[476] *Ibidem.*
[477] Hegel parla del principio della soggettività come di "estremo opposto": G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 201.

modo per ricondurlo in esso. Anzi è proprio in questo punto, cioè nel momento in cui lo Stato appare essere più debole, in ciò in cui appare costantemente sfidato, che Hegel individua la sua forza per esprimersi come spirito che sta nel mondo. E la grandezza della filosofia hegeliana sta nel pensare tutto questo come *normale,* come qualcosa in cui lo Stato trae il suo vigore *quotidianamente*. In Moro invece non c'è questa conflittualità così accesa: siccome le istituzioni non sono niente di diverso dalla società, ma sono semplicemente il modo con cui la società persegue da sé il proprio ideale di giustizia, e siccome la società non è nient'altro che sintesi di una sostanza comune che si individua nelle relazioni tra individui, è anormale una tensione tra individuo e Stato. Nel senso che mentre in Hegel è fisiologico che la libertà soggettiva tenda affermarsi innanzitutto come interesse egoistico contro la libertà oggettiva, per poi ritrovarsi nello Stato, in Moro è patologico che la libertà soggettiva si affermi in questo senso: perché in Moro, in virtù della legge morale individuale, è normale invece il contrario, cioè che la libertà soggettiva sia sempre in sintonia con ethos statuale oggettivato. È per questo che il rapporto dialettico-conflittuale tra istituzioni e persona, appartiene alla *anormalità*. Il principio dialettico, pur presente in entrambi, ha questa enorme differenza: in Hegel è *normale* che ci sia contraddizione tra libertà soggettiva e libertà oggettiva, in Moro il contrasto tra interesse privato e ethos oggettivato avviene solo in un momento *patologico* della vita sociale.

Questo ci introduce direttamente nel secondo punto (cioè il contenuto della dialettica) che ci permette di sottolineare una distanza tra i due che crediamo essere fondamentale: in Hegel la conciliazione tra libertà soggettiva ed oggettiva esprime un plus-valore dello Stato rispetto al piano individuale (un'eccedenza qualitativa); in Moro non c'è nessuno scarto qualitativo tra persona particolare e istituzione statuale. La presenza di un terreno sostanziale comune tra individualità che si relazionano ed il fatto che le istituzioni altro non sono che ethos espressivo di esso (la società), fa sì che in Moro non si produca un salto che esprime qualcos'altro rispetto all'individuo e alla società. Questo è un punto fondamentale dicevamo perché ci permette di verificare come la filosofia morotea sia allo stesso tempo *più* e *meno* della filosofia hegeliana. Per Hegel se lo Stato si riducesse a società civile, e la sua meta si riducesse a mera tutela dell'interesse privato dei singoli, l'appartenenza stessa alla comunità politica dipenderebbe da un atto arbitrario individuale. Hegel vuole evitare appiattire lo Stato sulla società per fugare un rischio liberale-liberista per cui lo scopo dello Stato sarebbe quello di consentire la massima espansione di un ego economicistico ed auto-imprenditoriale. È in ciò che risiede la spiegazione della definizione di Hegel come individualista ma non liberista: Hegel pensa il massimo dispiegamento dell'interesse individuale ma, affinché ci si affranchi da una deriva liberista, è necessario immaginare un plusvalore delle istituzioni. In Moro invece questo valore aggiunto non c'è proprio perché la dimensione della individualità e della relazionalità sociale è caratterizzata da valenza spirituale che va oltre, di per sé, la materialità dell'esperienza concreta. In Moro la

considerazione dell'essere umano si affranca, forse anche ideologicamente, del tutto da una lettura economicistico-realistica. Moro parte dal presupposto che c'è necessariamente una dimensione altra e oltre quella dell'appagamento materiale che è prevalente rispetto a quest'ultima. È proprio in questo che vediamo come Moro sia più di Hegel. Hegel, volutamente non punta sulla dimensione morale-spirituale eccedente gli interessi concreti. Se così fosse verrebbe messa in discussione la sua modernità perché il discorso si sposterebbe sulla possibilità che una sostanza morale/religiosa individuale in un qualche modo funzioni nel tenere in piedi l'impalcatura istituzionale. Hegel sa di scrivere nell'epoca in cui la sostanza si è fatta soggetto; sa che "l'interno" dell'individualità è anche sostanza religiosa, però poi spoglia questo lato da una sua possibile produttività politica o funzione legittimante dell'ordine. Detto in altri termini: se piegasse la sua filosofia sul contenuto verrebbe meno l'asse portante della modernità che vede lo Stato separato dal contenuto come fondamento della sua legittimità. Hegel a questo risultato non vuole giungerci: prova ne sia l'invettiva contro la morale, sia quella contro la religione[478]. Moro è più di Hegel proprio perché pensa che la sfera della individualità non si riduca e sia soprattutto qualcos'altro rispetto all'egoismo e agli interessi materiali. O, meglio, perché pensa che le necessità naturali, anche essenziali, si infrangono di fronte alle ragioni spirituali, anche politicamente. In Moro i concetti di *privato* e di *fini propri* hanno un significato del tutto diverso rispetto a quello che potrebbero assumere in Hegel. Privato è quasi sinonimo di intimo, interiore, spirituale. Per Hegel se ci si fermasse ad uno schema per cui il fine è l'uomo, rimarremmo ancorati ad una dimensione parziale, ancorata ancora alla società civile, tale per cui il punto terminale è il soddisfacimento di bisogni, arbitrio e necessità naturali. In Moro il fine è l'uomo proprio perché la privatezza della persona non si schiaccia su una dimensione naturalistica, economicistica e materialistica, ma anzi è l'opposto di questo: l'*appagamento* della individualità è spirituale, eccedente e assorbente la materialità. Moro è *più* di Hegel dunque perché guarda all'individualità come più "densa", più ricca di contenuto e punta su questa pienezza per spiegare e legittimare lo Stato e il diritto. Tuttavia proprio qui Moro è allo stesso tempo *meno* di Hegel: da questa presa di posizione si evince che non vi sia la necessità teorica di immaginare uno scarto qualitativo tra persona e istituzioni. Piegare il discorso, come Moro fa, sul terreno morale, sul foro interno, significa fermarsi su un terreno che Hegel definirebbe dello stato esterno dell'intelletto. In Moro, proprio perché è il terreno spirituale individuale il fine e non la sostanza etica dello Stato nella forma di un'unità politica *eccedent*e, c'è un flettere delle istituzioni non verso l'alto ma verso il basso, verso la società. Riassumendo: Moro è più di Hegel perché immagina che l'individuo possa agire tenendo fede ad un principio spirituale irrinunciabile; mentre è meno perché questo gli fa pensare ad uno Stato che non sia un salto qualitativo rispetto alla società.

[478] Ivi, pp. 206 ss.

È in questo punto specifico che noi troviamo la spiegazione al fatto che Moro e Hegel siano due individualisti non liberisti. Ma pur non essendo liberisti sono individualisti in un senso diverso. Hegel è consapevole dei rischi della sottolineatura morale della individualità e dunque, per tenere fermo il suo discorso su un piano moderno, pensa ad una riconduzione della libertà soggettiva in quella oggettiva che, proprio per questa ragione, esprima qualcos'altro, qualcosa in più (uno scarto verticale potremmo dire), rispetto al piano immanente dell'agire individuale. Hegel sa che se si punta sul piano morale non si può avere sul piano istituzionale un freno ad una deriva liberale-liberista: per questo si immagina una istituzione che, pur non prescindendo dal particolare (ma anzi valorizzandone estremamente la sua natura) ecceda l'individuale. Moro invece estirpa alla radice un rischio liberista attraverso non una soluzione finale che poggia sul terreno statuale ma su una scelta iniziale che si regge su un basamento morale: c'è un'iniezione poderosa di sostanza che funge da auto-limitazione individuale. Per Moro, a differenza di Hegel, non ci può essere individualità *sfrenata*. E pure se la si abbia, è solo un caso anomalo. Di fondo vi è un principio ispiratore dell'azione, vi è una legge morale che informa il libero esplicarsi della soggettività che gli consente di assolutizzare il principio personalistico in chiave non esclusivamente liberale.

Questo ci permette di dire che non è un caso, e con questo concludiamo, che quella di Moro è una filosofia che fa parte di uno sfondo cristiano-cattolico molto forte[479] mentre invece Hegel è un autore dello scisma luterano[480]. Moro parte dal presupposto irrinunciabile che il fatto cristiano dell'incarnazione è una necessità della storia. È naturale che la storia del collettivo e dell'individuale sia esplicazione costante di un principio di verità: per questo è automatico immaginare una costruzione politico-giuridica che passa per un individuo che sia il tramite per l'affermazione della verità nel mondo. Per Hegel invece il principio della individualità infinita non coglie del tutto la realtà dello spirito; non coglie le contraddizioni della storia e la scena agonistica del mondo che, proprio in virtù del contenuto cristiano, si dà.

6.3 Moro e il personalismo cattolico

Per quanto riguarda La Pira, i tratti di somiglianza sono ovviamente forti. In entrambi vi è l'idea per cui l'umanità non è il problema ma la risorsa per pensare l'ordine politico. Tuttavia pare che in La Pira le istituzioni siano il garante esterno dell'umanità della persona mentre invece in Moro, come

[479] In Moro la grande tradizione cristiana è qualcosa di irrinunciabile: che la verità abbia ad incarnarsi nella storia è un presupposto di partenza. Ed a cascata deriva tutto il resto, compreso il fatto di immaginare la persona come ente morale ed "infinito".

[480] Per Hegel invece il principio personalistico non coglie "Il principio della personalità autonoma entro di sé infinita del singolo, della libertà soggettiva, che è sorto interiormente alla religione cristiana, ed esteriormente, quindi congiunto con l'universalità astratta, nel mondo romano, non giunge in quella forma soltanto sostanziale dello spirito reale al suo diritto" (G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 157).

abbiamo visto, è lo Stato stesso ad essere sostanza umana. Vi è una somiglianza perché in entrambi è predominante quella comuna spinta anti-hobbesiana. Vi è in entrambi poi una gerarchia dei fini: i fini materiali si pongono in via strumentale rispetto a quello ultimo ed immateriale. C'è ancora la somiglianza tra i due nel concepire l'uomo come impasto di materialità e immaterialità. C'è su questi punti una differenza di stile ma non di contenuto: La Pira è più lineare, più "didattico" mentre il linguaggio moroteo è più tortuoso. Al di là di questa differenza stilistica il contenuto sui punti che abbiamo richiamato è identico, Eppure, nonostante questa forte affinità, crediamo che vi siano dei punti di divergenza rispetto a La Pira. Certo una spinta giusnaturalistica è comune a entrambi, così come comune è lo slancio alla trascendenza. La persona ha cioè una legge interiore. Ci sembra però che in La Pira ci sia un'anteposizione logico-assiologica della persona rispetto allo Stato[481]; in Moro invece c'è sincretismo tra Stato e individuo: la persona è umana perché iscritta in un processo sincronico che si svolge tra Stato e individuo[482]. Questo spiega anche perché in Moro questo slancio alla trascendenza si manifesti pure sul piano dell'immanenza, come relazione inter-individuale tra estremi che si riconoscono come particolari-universali, mentre in La Pira pare esservi solo un rapporto verticale uomo-Dio[483].

---

[481] Cfr. G. LA PIRA, *Principi relativi ai rapporti civili*, in AA.VV., *La nuova Costituzione italiana*, cit., pp. 77-99.

[482] Cfr. V. RAPONE, *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, cit., p. 23.

[483] Per completezza di indagine il confronto tra questi due autori non può non chiamare in causa un altro intellettuale che, certamente come Moro e La Pira, è animato da un autentico slancio giusnaturalistico di matrice cattolica: Giuseppe Capograssi. C'è uno scritto che ci pare particolarmente utile nell'economia nel nostro discorso. Si tratta dell'introduzione che nel 1950 Capograssi fa alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo (G. CAPOGRASSI, *Introduzione alla trad. it. della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, Padova 1950, pp. 9-20, in ID., *Opere*, vol. V, Giuffrè, Milano 1959, pp. 35-50). In questa sede Capograssi ci dice che "Due concezioni diverse dell'ordine politico e giuridico la storia contemporanea ha messo innanzi alla scelta delle forze sociali e degli Stati. C'è una concezione, la quale mette capo a valori collettivi e impersonali, come società, nazione, sangue, razza, classe Stato e simili: questi valori sono considerati come supremi e quindi posti come il fine verso il quale deve essere diretta ogni politica dello Stato, e ogni attività sociale. Conseguenza è che l'individuo, l'individualità umana, le libere formazioni sociali, sono posti e trattati come mezzi, perché in sostanza non hanno valore in sé e per sé, traggono valore da ciò che è stato posto come valore supremo, e non hanno altra funzione, che di servire di mezzo a quel fine. L'altra concezione è più nota, perché più antica, e coincide con le spontanee certezze della coscienza comune. Valore supremo è la persona umana: e quindi fine inviolabile, non riducibile per nessun modo a mezzo; e tutto il resto, realtà naturali e collettive, politiche e sociali, società e Stato sono mezzi e valori strumentali per questo fine" (p. 46). Sulla base di questi assunti crediamo che Capograssi, sul punto specifico che stiamo richiamando, sia più vicino alle posizioni di La Pira e non invece a quelle di Moro. Certamente è comune a tutti e tre la lettura delle teorie politiche predominanti e l'invettiva contro il razionalismo moderno. Tuttavia, per quanto riguarda la strumentalità del vincolo sociale rispetto alla persona umana Capograssi sembra muoversi più sull'asse di una irriducibilità della persona all'ente collettivo basata su un'anteposizione logica di un'entità giusnaturalistica rispetto alla società, mentre in Moro, pur essendo il fine un uomo irriducibile alla società, la persona si sublima grazie ad un vincolo sociale che la costituisce, fuori del quale ella non è. Ci sembra che la conferma di questa lettura di Capograssi sia rintracciabile nella contrapposizione tra l'"individuo senza individualità" e la "vera" individualità dell'individuo (G. CAPOGRASSI, *Incertezze sull'individuo*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di L. Sturzo*, I, Bologna 1953, pp. 255-291, in Id., *Opere*, vol. V, cit., pp.429-470). Con la prima espressione Capograssi indica, *contra* Hegel, quell'individuo il cui destino è quello "fare quegli atti che fa, che sono l'unica realtà che c'è in lui e che lo assorbe. (le manipolazioni geniali che mediante una laboriosa e artificiosa dialettica Hegel fa nella Fenomenologia per utilizzare l'individuo, per porlo e toglierlo, portandolo, non si sa bene se a salvamento o a sperdimento nelle forme obiettive della vita e nelle forme supreme dello spirito, sono come simboliche di questo destino dell'individuo moderno di essere, nella migliore delle ipotesi, una, nemmeno certa, stazione di passaggio. In quel libro non si capisce cosa ne è dell'individuo come tale, dopo le trasformazioni che subisce dentro i liberi passaggi o i meccanismi e le fatalità (non si sa bene come dire) della dialettica. Non si capisce bene se rimane qualche cosa. E questa incertezza, insieme ad altre, è uno dei tratti più profondi di quel

Anche con riferimento a Maritain le affinità sono molte. È vero che Moro è un vero personalista. Anche in Moro è evidente che quello che abbiamo detto intorno al concetto di persona umana si riverberi in una terza via al socialismo e al liberismo. Simile ancora è il sostrato dei valori morali sulla base dei quali la teoria della persona viene strutturata. Tuttavia, mentre l'umanesimo integrale di Maritain non sembra altro che un pensiero che abbia al centro l'uomo, del quale se ne cerchi una redenzione terrena mettendo da parte tanto l'umanesimo antropocentrico quanto quello socialista, in Moro si fanno maggiormente i conti col moderno, non rifiutandolo totalmente ma adattandolo. Se in Maritain lo Stato sembra ancora troppo aperto ad una legittimazione dall'alto, per Moro lo Stato è un fatto umano. Lo Stato è sì una forma storico-concreta di un principio di verità universale e immateriale. Ma questa forma viene dal basso: è sintesi dal basso di valori etici che sono individuali e universali ad un tempo. Per questo è sempre mutabile: si sporge costantemente sull'orlo della rivoluzione proprio perché il susseguirsi dei momenti storici determina un diverso dispiegarsi della

pensiero)" (p. 451). A questo individuo senza individualità Capograssi invece contrappone una via sociale che è "più lunga più lenta e più crudele, ma porta più lontano, soprattutto perché crea nell'individuo esigenze più precise e precisamente orientate verso la lontana mèta di una individualità, che l'individualità possa davvero recuperare" (p. 467). Contrappone ancora un individuo che "cominciasse a pensare seriamente a sé stesso, a riscoprire il suo cuore, a mettere in pratica il gran monito del libro antichissimo: «omnia custodia serva cor tuum, quia ex ipso vita procedit». Quanto più si allargherà il numero degli individui […] che arriveranno a riscoprire e custodire il loro cuore e le loro profonde ragioni, tanto più aumenteranno le eventualità di salvezza" (p. 470). È evidente da questi assunti la possibile conferma di quanto abbiamo sostenuto. È significativo l'utilizzo da parte di Capograssi dei termini *riscoprire* e *recuperare*. Come in La Pira, c'è un punto finale a cui l'individualità tende per il tramite della esperienza sociale che è irraggiungibile per il diritto e per lo Stato. In Moro invece il diritto e lo Stato servono per raggiungere questo punto. È vero che anche in Moro, se mai si raggiungesse il profondo dell'umano vi sarebbe il venir meno del diritto e dello Stato. È vero che in Moro vi è una connaturale tensione del giuridico verso il punto del suo superamento: l'amore. Ma si tratta di intendersi bene su questo superamento. In Moro più che essere un superamento nel senso della negazione, è piuttosto il superamento come inveramento del diritto, come raggiungimento del nucleo profondo del diritto che è *amor*. Ora sul punto ci sono frasi di Moro apparentemente contraddittorie. Da una parte Moro ci parla di una liberazione dal diritto: "una eliminabile esigenza dello spirito umano è la liberazione dal diritto […]. Perciò avvertiamo che alla fine del suo processo il diritto si nega e si afferma nella sua pienezza la libera vita morale. La più alta forma di libertà è perciò appunto la liberazione dal diritto" (A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 305). Così come ci parla di "insufficienza del diritto che si colma andando al di là del diritto, ricavandone e potenziandone, dei due costitutivi essenziali, quello dell'amore. Ciò vuol dire che il diritto ha una istanza alla sua stessa negazione (p. 278). Ma questa liberazione dal diritto è liberazione dal diritto positivo (quando questo perda la sua Giustizia) e non dal diritto in generale: perché il diritto in generale coincide anche con la legge morale, quella interiore ed individuale che determina il singolo nel mondo. Infatti, dall'altro lato, questo diritto non lo si supera negandolo, ma inverandolo. E la conferma ce l'abbiamo quando Moro parla della coercizione. Dice Moro: "la garanzia del successo è la misura dell'amore, che, reagendo individuo e società pongono nella loro reazione; è la sincerità del desiderio di bene, la effettiva imparzialità, la ponderatezza che animano i soggetti i quali entrano in questa vicenda. Allora la situazione storica in cui il colpevole opera e che condiziona la sua azione s'illumina di una luce nuova e può diventare determinante efficace di una libera accettazione dell'ordine. In quel punto la forza non pesa più; il diritto è propriamente superato, come sappiamo; inverato nella sua anima di amore. Questo è, ci è noto, il fine ultimo del diritto, che ne illumina i fini immediati (A, MORO, *Il Diritto Lo Stato*, cit., p. 293). Il fine ultimo del diritto per Moro è quello di inverarsi come legge morale, come amore, come Bene che illumina la vita del singolo.

Questo crediamo sia un punto non di poco conto perché ci fa capire come ci sia una prospettiva diversa tra Moro e La Pira/Capograssi. Per questi ultimi sembra ci sia una dimensione altra e oltre il giuridico che è propria della individualità umana e che il diritto deve perfezionare. Una dimensione autenticamente ed esclusivamente personale che per il diritto e lo Stato risulta inattingibile ma che, ciò nonostante, debbono favorire il fiorirne assumendo natura strumentale. Per Moro invece tra individuo e diritto/istituzioni c'è una processualità sinergica, fatta della stessa sostanza. Per questo il culmine del diritto è superarsi inverandosi nella sua anima di amore. Mentre in La Pira e in Capograssi il singolo si innalza *"grazie"* al diritto, in Moro il singolo raggiunge la meta ultima *"insieme"* al diritto e allo Stato.

verità come fatto concreto[484]. Proprio per questo, rispetto a Maritain e rispetto anche a La Pira, Moro si dimostra più consapevole dell'importanza del ruolo delle istituzioni nel cammino di perfettibilità dell'esistenza. In *Umanesimo integrale* la forza coercitiva dello Stato sfuma, così come sfuma il ruolo delle istituzioni in generale, mentre in Moro lo Stato resta un elemento cruciale. In Maritain pare vi sia un affidamento totale in quella forma di umanesimo definita integrale, mentre in Moro l'affidamento nell'umanità è *quasi-totale*. Ciò proprio perché il ruolo dello Stato è sì quello di favorire l'umanità naturale ma è anche quello di reintegrarla quando si devii rispetto ad essa. Ovviamente Moro e Maritain sono entrambi dei pensatori dell'ordine in senso non-katecontico; l'ordine non è un freno non è un argine agli effetti distruttivi del potenziale polemico proprio della natura umana: anzi l'ordine deve favorire e non frenare il libero svolgersi dell'individualità. Lo abbiamo visto poco più sopra che Moro, rispetto alla tradizione hobbesiana, si affida all'umano. Eppure Moro sa che da solo l'uomo, senza che le istituzioni lo aiutino, lo supportino o lo correggano in questo cammino, anche con forme di reazione forti alla sua condotta individuale, non riesce a compiere i fini che gli sono propri.

6.4 Conclusioni

A questo punto, dopo aver chiarito il pensiero di Moro e dopo averlo collocato teoricamente, possiamo rispondere alle domande che ci siamo posti all'inizio. La riflessione sul concetto di umanità e di persona umana in Moro si è rivelata essere uno studio molto più ampio e complesso che involge interrogativi ultimi sulla genesi dell'ordine e sul funzionamento del diritto.

Sulla base di esso possiamo innanzitutto dire che, siccome vi è una diversa *gradazione dell'umanità*, essa non serve come concetto moralistico per determinare chi è umano e chi non lo è. In Moro la persona è sempre umana e la sua umanità può subire piuttosto un percorso di disvelamento e di inveramento.

In secondo luogo abbiamo visto che l'umanità non è il problema ma la soluzione. Essa è la spinta propulsiva della vita. È ciò che determina l'inizio e la fine della vita dell'ente morale (il singolo) nel momento in cui attraversa le esperienze del diritto e dello Stato ed è anche ciò che determina l'inizio e la fine dello Stato e della legalità costituita.

In terzo luogo, e arriviamo al punto che maggiormente ci interessa, il fatto che la persona si perfezioni come umana grazie allo Stato, significa individuare nello Stato l'unica formula di convivenza civile adatta a questo scopo. Superando definitivamente l'obiezione iniziale per cui dell'umanità vi possono essere due dimensioni concettuali distinte, l'umanità abbiamo visto essere anche il serbatoio di senso

[484] Cfr. A MORO, *Il Diritto Lo Stato*, cit. pp. 135 ss.

del collettivo, il basamento morale che tiene in piedi l'architettura istituzionale e ne segna la traiettoria nella storia. Questo significa anche che vi debba essere un mondo plurale, diversificato, costituito da universali determinati, ognuno con la propria idea di umanità. Ogni Stato per Moro, proprio perché sintesi auto-prodotta di esigenze etiche particolari, ha la sua di umanità. Esso è "realizzatore di verità dell'esperienza umana sociale il che compie in quel suo essere particolare, hic et nunc"[485]. Sopprimere l'autonomia dello Stato significa per Moro "negare una libera forma del realizzarsi della socialità e perciò queta stessa in un'espressione più decisiva"[486]. Per questo Moro arriva a dire che lo Stato è indefettibile. Dice Moro: "bisogna perciò, noi crediamo, che lo Stato resti, e con esso l'essenziale assetto corporativo della comunità internazionale, così come oggi si presenta, se non si vuol negare il valore stesso del principio corporativo e perciò in definitiva lo stesso valore della socialità, la quale, va notato ancora una volta, si realizza liberamente e in ogni sua realizzazione è veramente se stessa"[487]
Lo Stato in Moro nasce e vive perché realizza un universale e perché trova in esso universale la ragione che lo alimenta, l'energia spirituale che gli consente di operare[488]. Qualora lo Stato, nel suo concreto assetto storico, per Moro non riesca a seguire la vera idea di umanità (cioè persona libera, sociale ecc., secondo la definizione da cui siamo partiti), abbiamo visto essere "lecito" fare la rivoluzione, anzi è doveroso resistere e ribellarsi a un potere deviato: "gli uomini che ne costituiscono la viva sostanza hanno non solo il diritto, ma ben più il dovere di fare la rivoluzione, perché esso sia nella sua verità e si conservi ad essa fedele fino all'estremo"[489]. La peculiarità però di questo assunto è che "gli uomini che ne costituiscono la viva sostanza" sono chiamati a fare la rivoluzione; sono i componenti dei plurimi e diversi raggruppamenti umani che hanno il diritto-dovere di resistere e solo da essi può esservi una risposta all'esigenza di correggere le istituzioni deviate dalla vera umanità.
Alla luce di questi ultimi assunti possiamo ora affermare che in Moro parlare di umanità significa sì aprire alla strutturazione di ordine politico che si basa su presupposti morali; è vero sì che l'ordine ha a che fare con la verità, con Dio, però è altrettanto vero che la sua teoria poco si presta a strumentalizzazioni imperialistiche. Individualmente e collettivamente, pervenire alla propria umanità è un auto-processo. Lo Stato, nel momento in cui funge da supporto, in quel processo di disvelamento del fine proprio dell'uomo, porta avanti la verità che quella determinata società naturale o per il libero coordinarsi e svolgersi delle relazioni dei membri che la compongono o in conseguenza

[485] A. MORO, *Lo Stato il Diritto*, cit. p. 220.
[486] Ivi, p. 221. Non a caso, come Moro stesso ribadisce nel discorso di Milano del 3 ottobre 1959, la democrazia nasce su queste premesse. Esse è un auto-vincolo, un auto-innalzamento. Dice Moro: "Alla democrazia è essenziale che la liberazione e la valorizzazione della società sia un'autoliberazione, una libera, ragionevole, responsabile decisione del corpo sociale. È una via obbligata, quella della dignità e della costruzione spirituale, per giungere al risultato voluto. Fuori di questa strada, o, peggio, con la manomissione di questi valori, ogni costruzione di una società libera e giusta e tutta piena di valore è impossibile (A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., pp. 9-10).
[487] A. MORO, *Lo Stato il Diritto*, cit. p. 221.
[488] Ivi, p. 222.
[489] *Ibidem.*

di un suo atto di dirompenza contro l'ordine preesistente, si è data in forme giuridiche istituzionalizzate. Per Moro l'umanità è risorsa non problema, ma è una risorsa spendibile come auto-evoluzione o del singolo o di un raggruppamento umano e non come una risorsa morale che si cala dall'alto. Non c'è una persona umana ed un'altra non umana; non c'è uno Stato umano e uno Stato non umano. Vi sono più Stati con una propria idea di umanità, ognuna degna di essere. Certo si potrebbe obiettare alla nostra lettura che, nonostante tutto, nella filosofia morotea residui comunque un rischio interno che non la rende del tutto immune rispetto a derive moralistiche. Potrebbe esserci fatto notare che il tema dell'umanità in Moro espone la sua filosofia su un piano inclinato per cui è difficile che essa funga da argine a propagande umanitarie cui noi oggi assistiamo e di cui abbiamo contezza attraverso Schmitt e Zolo. Tuttavia noi riteniamo di poterla superare perché la conferma di quanto abbiamo appena detto la troviamo se guardiamo cosa Moro pensa intorno alla guerra. Per Moro la guerra è forza al servizio della giustizia, è terribile esperienza del male e del dolore non fine a se stessa. L'anima profonda della guerra per Moro è il suo immancabile "protendersi verso l'armonia dei popoli"[490]. La "verità" della guerra non è nella rottura dell'unità che essa implica ma nella unità cui essa mira pur nel momento terribile della rottura. Per questo la guerra "è grandissima e umanissima cosa; per il suo immancabile anelito verso l'unità e la giustizia"[491]. Per Moro gli Stati, "e cioè gli uomini che son gli Stati, accettano tutte le prove tutti i dolori"[492], perché questa è "la grandezza veramente umana della vicenda della guerra"[493], perché questa è attesa di una "rivelazione della giustizia"[494]. Come si vede siamo dinanzi ad un Moro "giustificazionista" della guerra, che può essere efficacemente descritto secondo la prospettiva bobbiana. Per Bobbio la giustificazione della guerra non avviene in altro modo che sulla base classiche motivazioni che vengono utilizzate "per giustificare la violazione dei principi morali da parte dell'azione politica"[495]. Per spiegare la guerra anche per Bobbio cruciale è il rapporto morale e politica. In particolare per Bobbio è rinvenibile la contrapposizione generale tra etica dei principi ed etica dei fini. Se con la prima la guerra viene condannata, con la seconda invece la guerra viene giustificata in base al risultato cui essa mira[496]. Mentre con la prima la guerra è condannata sulla base di una sorta di "principio del bene", con la seconda invece, pure se la guerra è il male, essa è tuttavia un male necessario rispetto al risultato finale che attraverso di essa si può ottenere. Ebbene, possiamo agevolmente notare come in Moro

[490] Ivi, p. 234.
[491] *Ibidem.*
[492] Ivi, pp. 234-35.
[493] Ivi, p. 235.
[494] *Ibidem.*
[495] N. BOBBIO, *Il terzo assente*, cit., p. 171
[496] *Ibidem.*

strutturalmente il ragionamento sia lo stesso; la guerra viene giustificata in base ad un fine cui essa tende: la guerra è l'attesa o l'alba, crudele e violenta, della giustizia.

Ora: è proprio nel fatto di intravedere paradossalmente nella guerra una forma di amore che si postula l'esigenza di un mutuo riconoscimento dell'avversario. "Il presupposto naturale della guerra […] e che è il suo vero significato – dice Moro – è il riconoscimento reciproco della soggettività, che vuol dire umana dignità, degli Stati avversari"[497]. Per Moro ogni Stato ha dignità di esistenza, è soggetto di diritto perché "la guerra non può sbocciare in quella che viene chiamata *debellatio* dell'avversario e cioè nel dissolvimento dell'autonomia dell'altro ordinamento giuridico, la cui sostanza venga assorbita interamente nella sfera dello Stato vincitore"[498]. Se fosse così o stiamo dinanzi ad un sopruso o dinanzi ad un ad un'operazione di polizia. Per Moro nella guerra vi è l'esigenza immanente di "tener contro dell'altro, non solo in quanto in esso è certamente benché in modo unilaterale espressa, la stessa giustizia, per cui lo Stato, si muove alla lotta, ma soprattutto perché, tendendo la guerra a determinare una posizione di armonia fra soggetti di universale valore, essa non è meno sforzo compiuto per affermare la dignità dell'avversario"[499]. E ribadisce ancora: "la guerra non è mai negazione dell'avversario, ma soltanto processo tendente a riaffermare questo nella sua vera dignità di ordinamento etico giuridico"[500].

Come si vede anche la guerra in Moro si pone sulla strada dell'umanità: essa è *cosa umanissima* perché forza servizio della giustizia. In sostanza, possiamo notare che come all'interno dello Stato l'incontro delle individualità avviene sulla base di un principio di verità, lo stesso avviene sul piano internazionale. Moro traspone questo stesso schema per cui tra gli Stati, proprio perché vi dovrebbe essere un terreno comune di partenza, si giunge ad una cooperazione. Come l'umanità del singolo si perfeziona attraverso lo Stato che non è altro che sintesi di relazioni inter-individuali, allo stesso modo Moro l'umanità sulla scena del mondo si perfeziona nell'ordinamento giuridico internazionale che è sintesi, a volte anche violenta, di relazioni inter-statuali. Tuttavia c'è una differenza profonda tra piano interno e piano internazionale: proprio la mancanza del terzo. Mentre all'interno dello Stato la forza è umana perché rappresenta "il potere di tutti che vogliono l'universale contro la forza capricciosa di uno che vuole il particolare"[501], nella guerra vi è solo la forza dell'uno contro la forza dell'altro, "senza essere necessariamente adeguata alla verità da stabilire, sicché in tanta parte la sorte dell'universale viene affidata a forze troppo deboli per farle prevalere storicamente"[502]. Per Moro questa è l'intrinseca debolezza del diritto internazionale: la impossibilità di una risposta da parte di

[497] A. MORO, *Il Diritto Lo Stato*, cit., p. 228.
[498] Ivi, p. 229.
[499] Ivi, p. 231.
[500] *Ibidem.*
[501] Ivi, p. 234.
[502] *Ibidem.*

un potere universale in cui tutti si possano ritrovare. È questa la costitutiva debolezza del diritto internazionale ed è questa la costitutiva debolezza dell'affermazione dell'umanità nel mondo.
C'è da sottolineare a questo proposito una paradossale ed inconsapevole affinità con Hegel, e poi con Schmitt, nell'intuire che dallo schema di *stato di natura tra Stati* non si esce. Così come Hegel ci dice che la guerra non è il male assoluto e serve piuttosto a preservare la salute etica dei popoli, allo stesso modo Moro ci dice che la guerra serve per riaffermare la dignità etica degli ordinamenti giuridici. Così come Hegel ci dice che la guerra non è mera accidentalità esterna, ma accidentalità che viene innalzata ad "essere opera della libertà, ad essere qualcosa di etico"[503], allo stesso modo Moro ci dice che la guerra non è forza insensata ma è forza funzionale alla giustizia, alla preservazione della libertà sul piano interno. Così come in Hegel la guerra è il movimento dei venti che preserva il mare dalla putredine[504], allo stesso modo in Moro non è negazione dell'assoluto, ma è anzi uno scossone affinché questi possa "svegliarsi" da una quiete perenne e rivivere di una nuova luce[505]. In sostanza, così come Hegel ci fa capire che il massimo dispiegamento della soggettività sul piano interno in tanto è possibile in quanto vi è un universale determinato che, sul piano internazionale, esprime anche con la guerra la sua volontà di esistenza politica, allo stesso modo Moro ci dice che l'affermazione dell'umanità nel mondo (e cioè il pieno e libero svolgersi della persona secondo la sua legge più profonda) è affidata ad una coesistenza tra Stati che non può venire meno.

Ebbene, attraverso quest'ultimo richiamo alla guerra possiamo ribadire, in conclusione, come il carattere umbratile del lemma umanità venga nelle parole di Moro a rischiararsi: essa non è un concetto discriminante; non serve per individuare uno Stato nemico dell'umanità. Anzi abbiamo visto come l'umanità sia quel senso di pienezza della vita sempre rispettoso delle differenze, della pluralità, della complessità. Abbiamo confermato come l'umanità sia quel terreno sostanziale comune tra individuo e Stato e abbiamo verificato che, quando viene meno e le istituzioni per effetto si sgretolano, esse vengono erette di nuovo proprio grazie all'umanità. Abbiamo poi provato, in sostanza, che parlare di persona umana, attraverso un processo assurgente, ascendente e induttivo, significa giungere a parlare di umanità sul piano internazionale. In nome dell'umanità parlano tanto il singolo quanto le istituzioni: l'umanità riguarda tanto il particolare-universale (l'individuo) quanto l'universale-particolare (lo Stato). Resta così evidente in Moro che l'umanità sia un concetto che vive tanto sul terreno dell'individuale quanto su quello del collettivo e rappresenti quel concetto-filo rosso

[503] G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 257.
[504] *Ibidem.*
[505] Si può notare in questo senso come Moro sia un pensatore assolutamente *sui generis* perché parte da presupposti morali, cioè totalmente anti-moderni, per pensare l'ordine e finisce per concludere con un assunto non molto distante dalla tradizione moderna.

che giustifica sia la vita del singolo come ente morale sia la presenza del Diritto e dello Stato come fenomeni della storia.

SEZ. II – SULLA LAICITÀ. ALDO MORO E LA SECOLARIZZAZIONE

Capitolo 7 – L'esistente

7.1 Introduzione. Il concetto di laicità in Moro

Nel capitolo precedente ci siamo sporti costantemente su un crinale: molte volte avremmo dovuto chiederci in che senso la verità in Moro fosse strutturale rispetto all'ordine politico ed in che modo essa consentisse uno spazio per la laicità. *Persona umana* e *umanità* sono categorie che in Moro inglobano un orizzonte di senso che caratterizza tanto il piano individuale della vita tanto quello collettivo dell'esistenza politica delle istituzioni. Per cui sarebbe stato già ovvio porci il problema di capire in che modo per Moro questo residuato di sostanza rendesse, o viceversa non rendesse, possibili istituzioni laiche, secolari. Se avessimo superato quella dorsale, trattando queste questioni *non in unicum*, avremmo condotto un'analisi più lineare ed in un certo senso più semplice. Più lineare perché i punti ciechi di quello che abbiamo detto sarebbero stati facilmente diluibili in una religiosità pervasiva che tutto avrebbe giustificato e spiegato. Più semplice perché questo avrebbe rappresentato una facile scorciatoia per non fare i conti con i *non-detto* del pensiero di Moro. Così procedendo però non avremmo potuto evitare due errori. Uno metodologico: frammentare un nodo importante significa sviare da questioni teoriche che, se analizzate a fondo, possono sì fare problema ma, proprio per questo, sono in grado di restituirci un'immagine più complessa, e per questo più aderente, di un autore. Se di quest'ultimo si vuole tracciare un filo rosso, è necessario guardare anche al *non-evidente*. Perché è la penombra che dà qualità alla luce: è ciò che affiora sullo sfondo che corrobora, o viceversa incrina, tutto ciò che appare limpido e cristallino. È nostra convinzione che la laicità in Moro non sia un tema che si possa liquidare in accenni sparsi qua e là, all'interno di un discorso più ampio che abbia il suo baricentro intorno ad un altro argomento. L'altro teorico: avremmo dato per scontato che la teoria del diritto e delle istituzioni di Moro fosse un semplice svisceramento teorico consequenziale ad un assoluto religioso che intimamente lo caratterizzava. Che Moro fosse animato da una forte spiritualità è noto[506]: una religiosità molto probabilmente attraversata da dubbi, incertezze, e pertanto

[506] Cfr. R. MORO, *Aldo Moro nelle storie d'Italia*, in "mondo contemporaneo", n. 2, 2010, p. 18; F. TRANIELLO, *Partito e società nel pensiero di Aldo Moro*, in Id., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di cultura politica*, FrancoAngeli, Milano 1990, p. 235; L. PREDAZZI, *Moro tra D.C. e cultura cattolica*, in AA.VV., *Moro, La Democrazia cristiana e la cultura cattolica*, Cinque Lune, Roma 1979, p. 40.

vera, sentita[507]. Che, proprio per questo, in Moro *fede* e *logos* siano inevitabilmente connessi, è ciò di cui siamo consapevoli[508]. Ma pensare che la prima possa strabordare a danno del secondo, diventando un postulato dal quale dipenda totalmente il discorso filosofico, crediamo sia scorretto[509]. Se fosse così avalleremmo un oscurantismo del pensiero moroteo dovuto alla fede e si deteriorerebbe la valenza intellettuale di un autore il cui rigore scientifico è fuori discussione. In sostanza, la spiritualità di Moro non è per noi una buona ragione per sorvolare sulle questioni che orbitano intorno al fondamento di legittimazione dell'ordine. Per questo, tacere sulla laicità (che è la categoria logica più adatta per squadernare tali problemi), o aggirandola o frammentandola, ci sembra sbagliato. Così, per evitare questi due errori abbiamo deciso di non superare quel crinale preferendo parlare del rapporto verità – istituzioni autonomamente. Secondo noi è proprio il principio di laicità che ci consente di non fermarci a banali semplificazioni e di indagare quel rapporto, complicato ma non per questo occultabile, che intercorre in Moro tra i suoi intimi presupposti teologici e il modo con cui intende il diritto e le istituzioni.

Che la laicità sia una questione cruciale per la tenuta dell'ordine e che non la si possa accantonare una volta per tutte, Moro è ben consapevole. Al pari dell'umanità, anch'essa ricorre in tutta la sua carriera intellettuale e politica. Per darne dimostrazione, possiamo adottare la stessa tripartizione temporale utilizzata nel capitolo precedente.

---

[507] Le lettere dalla prigione del popolo sono una chiara conferma. Possiamo richiamare a titolo esemplificativo la lettera alla Democrazia Cristiana recapitata il 28 aprile 1978 in cui Moro sostiene apertamente: "Muoio, se così deciderà il mio partito, nella pienezza della mia fede cristiana e nell'amore immenso per una famiglia esemplare che io adoro e spero di vigilare dall'alto dei cieli […]. Io non desidero intorno a me, lo ripeto, gli uomini del potere. Voglio vicino a me coloro che mi hanno amato davvero e continueranno ad amami e pregare per me. Se tutto questo è deciso, sia fatta la volontà di Dio" (A. MORO, *Lettere dalla prigionia*, a cura di M. Gotor, Einaudi, Torino 2018, p. 143).

[508] Donato De Leonardis sostiene: "ma non è possibile comprendere la personalità di Moro se non si coglie la sua profonda spiritualità. Trattasi di una caratteristica che spiega l'atteggiamento pensoso e, a volte austero, ma non in maniera permanente e solo quando si doveva concentrare su riflessioni particolari e attente. Così era anche durante il periodo fucino, sicché sembrava distratto apparentemente, mentre seguiva assorto il filo dei suoi pensieri. La fonte della spiritualità era la Fede, intensamente vissuta e praticata e che traspariva nei suoi discorsi con una profonda risonanza negli ascoltatori, perché persuasivi e penetranti. Essa esaltava la sua umanità, scevra da chiusi integralismi, bensì protesa all'ascolto ed alle comprensioni" (D. DE LEONARDIS, *L'umanità di Aldo Moro*, Cappetta, Foggia 1993, p. 13).

[509] Sul punto siamo in totale accordo con quanto sostiene Paola Gaiotti De Biase, per la quale "La laicità di Moro nasce la spiritualità cristiana, come una caratteristica interna e qualificante di una nuova spiritualità laicale, come obbedienza alla ragione, senso del limite umano, coscienza della relatività e insieme della fecondità della storia. In realtà proprio chi ha visto nell'azione politica di Moro una riduzione della originaria ispirazione religiosa, sto citando Baget Bozzo, con ciò stesso confessa la sua incapacità a coniugare davvero insieme laicità e coscienza cristiana, non come aggiunte esterne l'una all'altra, ma come sorgenti da una stessa fonte. Questa sintesi nasce in Aldo Moro non solo però dalla qualità della sua religiosità interiore, ma anche dalla modernità della sua cultura filosofico-giuridica" (P. GAIOTTI DE BIASE, *La lezione culturale e politica di Aldo Moro*, in *Democrazia cristiana. Quaderni del comitato provinciale di Udine*, quaderno n. 1, Udine 1979, p. 6). Siamo d'accordo con l'autrice perché secondo noi coglie nel segno quando sostiene che spiritualità e ragione siano due poli che non si contraddicono, anzi: la ragione può essere figlia della spiritualità senza per questo rinunciare all'autonomia del suo operare: cioè relativizzare, problematizzare, mettere in discussione. Siamo d'accordo ancora perché la non contraddizione tra credo interiore e obbedienza alla ragione è una forma di laicizzazione di quest'ultima perché da un lato individua un fondamento originario del logos ma dall'altro ne postula una sua separazione. Una autonomia in un certo senso necessaria nella misura in cui la ragione è condannata all'umano, perché sta dentro il "limite", fa parte della finitezza delle forme finite.

Moro parla di laicità *all'inizio*, durante gli anni giovanili. Egli sfiora la distinzione dei poteri tra Stato e Chiesa, seppur dedicandovi un solo trafiletto, già a partire dalle dispense di filosofia del diritto del 40-41[510]. Lo riprende in modo più approfondito negli anni successivi: nelle lezioni 42-47 Moro si concentra apertamente sui rapporti Stato-Chiesa, dedicandovi un intero paragrafo[511]. Non solo. In realtà entrambe le raccolte, essendo intrise di una connessione strettissima tra verità e diritto/Stato, evocano costantemente la laicità. Meglio: nel continuo bilanciamento tra l'esistenza di un principio universale e la necessità di una fondazione terrena dell'ordine, esse ripropongono costantemente il problema di istituzioni secolari, "moderne". A ciò si aggiungano due discorsi pubblicati nel 1944 su *Pensiero e vita* in cui Moro riprende rispettivamente il significato di giustizia per il cristiano ed il conflitto ideologico tra cattolici e non-cattolici[512]. C'è poi il contributo di Moro in Costituente. Quivi laicità è un vero e proprio tratto distintivo della sua attività parlamentare; attività alla quale dobbiamo i connotati "di laicità" del nostro Stato Costituzionale. Possiamo richiamare "luoghi" diversi, taluni più espliciti, talaltri invece apparentemente lontani ma in realtà cruciali. A proposito dei primi, c'è l'intervento del 23 gennaio 1947 relativo all'art. 5 del progetto di Costituzione, divenuto poi l'art. 7 della Costituzione. Replicando all'onorevole Cevalotto, Moro prende le difese dei Patti Lateranensi. Lo fa legando questione religiosa e sentimento popolare: pur non nutrendo simpatie per il governo che li ha stipulati, modificare il contenuto di quei patti significa per Moro "tradire" il sentimento popolare religioso maggiormente diffuso[513]. Tra i secondi invece possiamo ricordare i discorsi di Moro sulla scuola. Per il modo con cui imposta la questione, per la strutturazione del suo discorso a

[510] Moro sostiene: "ecco lo Stato, ecco la Chiesa, ognuno con propri ordinamenti, sovrani e vincolanti per l'uomo cui si rivolgono. Né va dimenticata l'esistenza non di un solo, ma di più stati, l'uno di fronte all'altro, parimenti sovrani" (A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto (Anno accademico 1940-1941)*, raccolte e ordinate da R.C e O. R., Università degli Studi di Bari, Bari 1941, p. 102)

[511] A. MORO, *Lo Stato Il diritto*, Cacucci, Bari 2006, pp. 236-248.

[512] A. MORO, *Giustizia*, in "Pensiero e Vita", vol. 1, n. 12, 1944, ora in A. MORO, *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sez. 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 1 – *Gli anni giovanili (1932-1946),* a cura di G. Crociata e P. Trionfini, edizione e nota storico-critica di Tiziano Torresi, Università di Bologna, Bologna 2021; A. MORO, *Conflitto ideologico*, in "Pensiero e vita", vol. 1, n. 22, 1944, ora in A. Moro, *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sez. 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 1 – *Gli anni giovanili (1932-1946),* cit.

[513] Dice Moro: "Chiedeva l'onorevole Cevalotto perché vogliamo cristallizzare, in ordine ai rapporti fra Stato e Chiesa, la situazione quale è stata definita attraverso i Patti Lateranensi, e citava alcuni casi che, a suo parere, dovrebbero costituire un motivo di disagio per noi nell'accogliere questa cristallizzazione. Egli aggiungeva che questi patti furono sanciti in un'epoca oscura della nostra storia da un Governo al quale non vanno le nostre simpatie. Certamente, non vanno le nostre simpatie al Governo che stipulò il Trattato ed il Concordato con la Chiesa cattolica, ma è certo che, sia pure per finalità oscure, esso in quel momento non faceva che condurre a termine un lungo processo che si era già svolto ed era già in maturazione nella coscienza degli italiani. Quindi non possiamo, per una ragione formale, pur dando debito peso al motivo politico, del quale si fece espressione l'onorevole Togliatti nell'ambito della prima Sottocommissione, ripudiare dei patti che hanno una straordinaria importanza per aver realizzato la pace religiosa del popolo italiano […]. Evidentemente, se noi oggi rifiutassimo di accogliere i Patti Lateranensi nella nostra Costituzione, il nostro gesto sarebbe dalla coscienza popolare italiana interpretato al di là della portata che a questo gesto l'onorevole Cevalotto ed altri vorrebbero attribuire. Non intenderebbe il popolo italiano che con ciò si voglia riformare l'art. 5 del Concordato, ma riterrebbe che la nuova democrazia italiana voglia allontanarsi da un orientamento in virtù del quale lo stesso popolo italiano, attraverso i Patti Lateranensi, ha trovato veramente la sua pace religiosa nella quale intende restare, come garanzia di costruttività nello sviluppo democratico della vita italiana" (COMMISSIONE PER LA COSTITUZIONE, Adunanza plenaria, Resoconto sommario della seduta del 23 gennaio 1947, pp. 151-152**)**

difesa delle scuole non statale, Moro è cosciente che in quel frangente si sta giocando una partita di laicità delle istituzioni[514]. Per Moro la varietà di ordini scolastici è una questione di "intuizioni della vita" dinanzi alle quali lo Stato non si può rinchiudere in un rigido esclusivismo. Se così fosse esso rinuncerebbe alla sua natura liberale. Invece per Moro sostenere la legittimità di scuole non statali vuol dire tanto che nella vita ci siano più "mete" e che ognuno abbia la propria tensione esistenziale, quanto che ad esse corrispondano percorsi educativi non omogenei. Il tutto senza svalutare il ruolo dello Stato. Sia perché questo pluralismo formativo avviene nelle sue intenzioni sotto un rigido controllo delle autorità statuali: non a caso lo Stato è chiamato a coordinare e a mettere in forma questi "plurimi orizzonti". Sia perché la scuola pubblica resta nelle parole di Moro l'istituzione principale per l'elevazione culturale[515]. Infine, sempre all'inizio possiamo richiamare un documento personale: si tratta di una lettera indirizzata a Vittorino Veronese in cui Moro ricorda la Costituzione come frutto di un compromesso tra correnti di ispirazione ideale diversa; come luogo per eccellenza in cui l'idealità cristiana si è "contaminata" con altre diverse. Questo, secondo Moro, non significa perdere di vista le "mete ultime", ma vuol dire semplicemente guardare ai concreti problemi della vita politica che impongono una pluralità di vedute e non un arroccamento sulle proprie posizioni; cosa che presupporrebbe una confessionalizzazione del partito[516].

Moro poi tratta di laicità nel pieno della sua carriera politica. Ne parla nell'intervento di commemorazione di Luigi Sturzo[517]: per lui il pensiero di quest'ultimo rappresenta, nella storia della Dc, quel terreno preparatorio affinché si faccia di essa un "partito cristiano-laico"[518]. Sturzo serve a

[514] Moro dice: "non rinunziamo allo Stato ed alle sue istituzioni, perché crediamo che lo Stato sia una indispensabile, doverosa forma di solidarietà umana. E certamente noi, che abbiamo un'idea del mondo e cerchiamo di tradurla coerentemente in tutta la vita, operiamo nello Stato per ispirarlo in tutte le sue istituzioni alla nostra idea del mondo. È prima che un diritto, un dovere, dal quale nasce quel rispetto sincero di cui parlavo poc'anzi, quell'impegno leale di azione politica che s'inquadra perfettamente nello spirito cristiano" (ASSEMBLEA COSTITUENTE, seduta del 22 aprile 1947, *Progetto di Costituzione della Repubblica italiana (seguito dalla discussione)*, p. 3220).

[515] Sostiene ancora Moro: "La nostra vecchia idea del pluralismo giuridico non è una cosa giuridica, è una cosa squisitamente umana; è l'idea della complessità degli ordini che sono nella vita. E la complessità degli ordini umani, badate, non è fuori dello Stato, il quale prende posizione, li riconosce, si coordina ad essi e li coordina a sé medesimo. Lo Stato non è veramente democratico, se è fuori da questa realtà, se si chiude in sé stesso, se non conosce altro che sé stesso. Vedete, quando io sento parlare di laicismo, quando io sento parlare di questa chiusura dello Stato **il quale** non si riconosce negli altri ordinamenti, non si ritrova in altre forme di relazione umana, in altre intuizioni universali che corrispondono all'esigenza universale dell'uomo, io mi spavento. Vi deve essere un principio di coordinamento dello Stato con le altre iniziative sociali che operano sulla vita morale dell'uomo. E soltanto riferendoci ad esso, noi possiamo comprendere quale è il punto in cui lo Stato, da legittimo educatore, diventa sopraffattore della personalità che viene separata da altri ambienti che sollecitano l'uomo all'universale. La vera libertà, per la quale oggi combattiamo, è nel superamento di ogni esclusivismo, tanto che, anche in materia scolastica, lo Stato possa essere il sapiente coordinatore delle varie energie morali che si sprigionano nell'ambito della vita umana e della storia. Questo è l'unico modo per non chiudersi in un recinto, dove, appunto per il suo esclusivismo, lo Stato cessa di essere un autentico educatore" (ivi, pp. 3223-3224).

[516] Cfr. M. MARTINAZZOLI, *Introduzione* a A. Moro, *Discorsi parlamentari*, vol. I, Camera dei Deputati, Roma 1996, p. XXIV. Il contenuto della stessa lettera è riportato in M. Gotor, *Il memoriale della Repubblica. Gli scritti di Aldo Moro dalla prigionia e l'anatomia del potere in Italia*, Einaudi, Torino 2020, p. 512.

[517] Si tratta del discorso pronunciato il 25 settembre 1959 al teatro Eliseo di Roma per il trigesimo della morte di Luigi Sturzo. L'intervento è raccolto in A. MORO, *Pensiero politico di Luigi Sturzo*, Editoriale scientifica, Napoli 1959.

[518] Ivi, p. 11.

Moro per interrogarsi intorno al ruolo dei cattolici nello Stato, per enucleare un principio di autonomia delle istituzioni rispetto alla religione senza che questo significhi mettere da parte i valori morali[519]. Accanto a questo intervento vi è il discorso alla Camera del 12 luglio del 1961 relativo alla mozione di sfiducia proposta da Nenni al governo Fanfani. Nel difendere l'operato del governo, Moro riprende quelle che lui definisce le aspirazioni di fondo della Dc. Per Moro la caratterizzazione cristiana del partito non implica l'arrestarsi su posizioni che impediscano la collaborazione con i partiti distanti dalla tradizione cattolica[520]. Anzi: la forza ideale della Dc ha da incontrarsi con quei partiti "laici" per definizione (in particolare il partito socialista) "se si vuole fondare su solide basi la democrazia italiana"[521]. In sostanza, la laicità non deve essere per Moro motivo dividente ma coagulante: la spinta ideale/ideologica dei partiti democratico-cristiano e socialista non deve essere motivo di divisioni interne, perché ciò non garantirebbe lo sviluppo della vita democratica del paese. Sulla stessa scia si pone il discorso di Napoli del 27 gennaio 1962. In questa sede, dopo aver affermato di nuovo l'ispirazione cristiana del partito, Moro si sofferma sulla distinzione tra il piano ideale principi e quello reale della contingenza politica. Passando dal primo al secondo si verifica un "salto": i dati della coscienza morale e religiosa sono costretti a contaminarsi "quando essi passano ad esprimersi sul terreno del contingente, quando sono affidati ad una difesa sì efficace, come quella di un grande partito, ma con strumenti e modi propri della lotta politica"[522]. Infine: il discorso del 1969 all'XI Congresso della Democrazia Cristiana. Famoso per altre ragioni, soprattutto se si tiene conto del contesto internazionale in cui si inserisce, si tratta in realtà di un discorso che può essere letto interamente dal punto di vista della laicità. Moro mette in relazione fondamento di legittimazione dell'ordine costituito e patrimonio ideale della Democrazia cristiana. Egli tocca il punto nodale di qualsiasi discussione sulla laicità: la legittimazione dal basso del potere[523]. In questo senso egli

[519] Cfr. ivi, pp. 41-42.

[520] Sostiene Moro: "nessuno penserà che la democrazia cristiana possa rinunciare ad alcune posizioni di fondo, ad alcune affermazioni di principio, ad alcune impostazioni che rispondono alla sua stessa caratterizzazione di partito politico. In tutti questi anni noi ci siamo sempre sforzati, pur nella fedeltà e coerenza costanti alle nostre impostazioni di fondo, di non approfondire le divisioni con i partiti democratici che potessero nascere da motivi così difficili e delicati. È un lavoro che però questo, onorevoli colleghi, che deve essere dato da tutte le parti, perché se la Democrazia cristiana ha il dovere di fare in modo, per quanto da essa dipende, che sia possibile una articolata vita democratica, se essa da sempre, in particolate con De Gasperi, ha dato opera per far sì che non sorga uno steccato che divida cattolici e laici nella vita democratica italiana, anche i partiti laici, però, hanno sufficiente senso di responsabilità per comprendere che in questo lavoro bisogna essere in due, bisogna avere reciproca comprensione se si vuole fondare su solide basi la democrazia italiana" (A. MORO, *Discorsi parlamentari*, vol. I, cit., p. 704).

[521] *Ibidem.*

[522] A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti. Testi 1959-1978*, a cura della Fondazione Aldo Moro, Garzanti, Milano 1979, p. 64.

[523] Sostiene Moro: "Ed il potere politico è appunto trasfigurato in un'autentica democrazia che restituisce alla società molte delle sue prerogative e si misura con essa in un confronto quotidiano ed impegnativo. Il potere si legittima davvero e solo per il continuo contatto con la sua radice umana e si pone con un limite invalicabile, le forze sociali che contano per se stesse, il crescere dei centri di decisione, il pluralismo che esprime la molteplicità irriducibile delle libere forme di vita comunitaria. I giovani ed i lavoratori conducono questo movimento e sono i primi a voler fermamente un mutamento delle strutture politiche ed un rispettoso distacco" (A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 208). Si tratta a

sostiene apertamente che la scelta in favore della democrazia cristiana è una scelta semplicemente politica, cioè laica[524]. Che poi la Dc sia il catalizzatore politico del cristianesimo in Italia è un'altra questione: attiene alla caratterizzazione ideologica propria di ogni partito che entra nel gioco democratico[525].

Di laicità Moro si occupa anche *alla fine*. Al pari delle lezioni di filosofia del diritto, anche quelle di procedura penale del 1975 rappresentano un materiale prezioso: qui Moro, mettendo insieme sovranità e verità, Stato e "supremi giudizi", ci fa capire che la pena irrogata costituisce il surrogato del principio cristiano della conservazione della vita[526]. Poi vi sono alcuni discorsi pubblici, tra i quali possiamo ricordare innanzitutto quello relativo al referendum sul divorzio. Il 18 luglio del 1974

nostro giudizio di un assunto fondamentale, che nel prosieguo tratteremo nel merito, perché la "radice umana", come fonte di legittimazione del potere, non è un concetto semplice da definire. Essa da un lato potrebbe far pensare ad una semplice legittimazione dal basso del potere di stampo moderno. Dall'altro sappiamo però che con "radice "umana" Moro intende molto di più. Abbiamo visto nella sezione precedente che umano e umanità sono termini dal contenuto ben preciso che intessono un rapporto strettissimo con la sostanza morale individuale ed universale ad un tempo. Questo comporta un problema in termini di laicità perché siamo di fronte ad una apertura verso la Sostanza nella sua capacità di essere "legittimante" dell'ordine. Nostro compito è perciò capire in che senso la Sostanza intervenga in questo processo e verificare in che modo l'espressione "radice umana" influisca sulla laicità delle istituzioni.

[524] Sostiene Moro: "La laicità, il carattere meramente politico, della scelta in favore della Democrazia cristiana è ormai fuori discussione. Essa ha avuto una clamorosa conferma anche in questi ultimi tempi. Ogni consenso ed appoggio bisogna dunque meritarlo. Una vasta mobilitazione popolare non diventa per questo impossibile, ma essa non è, neanche in minima parte, un dato certo. Va conquistata, con ampiezza e modernità di vedute, nel succedersi delle generazioni e soprattutto oggi, mentre e entra nella scena della vita sociale politica una generazione del tutto nuova, nata e cresciuta fuori dalla lacerazione della guerra esterna ed interna e della realtà o della minaccia ravvicinata dell'oppressione. La rinuncia ad ogni investitura dall'alto, ad ogni pretesa di rappresentanza, ad ogni residuo di esclusivismo è fatta ben volentieri, perché rispettosa della verità, delle due distinte dimensioni, politica e religiosa, dell'autonomia e sovranità dell'ordinamento civile e di quello ecclesiastico, così come stabilisce la Costituzione repubblicana. Tuttavia questa condizione non significa agnosticismo, mancanza di una visione del mondo e di un punto di riferimento globale, che ispirino ed animino la vita politica. La nostra libera scelta, la nostra scelta meramente politica resta ancorata ad ideali cristiani, da noi interpretati sotto la nostra esclusiva responsabilità, in vista dell'applicazione socialmente utile che se ne può fare e delle rette soluzioni che se ne possono trarre per i problemi, e soprattutto per i grandi problemi di fondo, della nostra comunità nazionale" (A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 212)

[525] Ciò è importante perché, come ribadisce più avanti, il rispetto della verità passa attraverso la rinuncia a qualsiasi esclusivismo e non attraverso l'accettazione indiscriminata di una investitura dall'alto. Una indicazione essenziale perché con essa Moro ci dice che verità e pluralità, assoluto di senso e pluralismo sociale non sono in contraddizione ma anzi sono essenziali l'uno all'altro. Anzi senza pluralismo verrebbe svilita la natura della verità: cioè quella di essere testimonianza sociale e politica all'interno di un quadro istituzionale. Questo discorso è in perfetta sintonia con quello che Moro tiene due anni prima a Milano, al X congresso della Dc. Sostiene Moro in questa sede: "l'aconfessionalità del partito fa sì che esso, pur ispirandosi ad ideali cristiani, ed essendo geloso custode della libertà della Chiesa e della pace religiosa in Italia, non possa assumere altro che un atteggiamento di tollerante dibattito politico anche in ordine a temi che riflettono quelle idealità. È chiaro che il Partito entra, con il suo patrimonio morale, in una lotta sulla base dell'accettazione del metodo democratico. Questa lotta ha vicende alterne e può toccare valori che scarsamente penetrano nella coscienza laica di una società moderna" (A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 159)

[526] A titolo esemplificativo possiamo richiamare la parte delle lezioni di procedura penale, che nel prosieguo analizzeremo più dettagliatamente, in cui Moro attribuisce allo Stato il potere di irrogare la pena, vista come quel meccanismo, quel "surrogato ideale della conservazione della vita" (A. MORO, *Lezioni di diritto e procedura penale tenute nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Roma*, raccolte e cura da F. Tritto, Cacucci, Bari 2005, p. 236. D'ora in avanti: A. MORO, *Lezioni di diritto e procedura penale…*). A questo proposito sostiene Moro: "E questo, quindi, può avvenire solo attraverso lo Stato. Quale Stato? Quale Stato delle due incarnazioni dello Stato che io vi ho presentato innanzi: lo Stato che ha interesse proprio, interesse che gestisce come amministrazione degli interessi comuni, o lo Stato che esprime la verità della vita sociale, esprime cioè giudizi di valore, espressione di sovranità e che dicono che cosa è vero, che cosa fare nella vita sociale? Mi pare evidente che il soggetto […] sia […] lo Stato come portatore dei supremi giudizi sociali nei quali si esprime la sua sovranità" (*Ibidem*).

al Consiglio Nazionale Dc Moro fa un'operazione di onestà intellettuale: riconosce cioè che quella del divorzio sia stata una battaglia per la laicità delle istituzioni. Una rivendicazione messa in campo in nome del pluralismo e della "tolleranza", visti come assoluti che debbano prevalere su tutto[527]. Si tratta di un discorso importante anche per la prospettiva di pensiero che Moro adotta, perché è essa stessa laica: per Moro aver perso il referendum significa dover fare i conti con una società in cui il lascito cristiano è diventato "meno presente" tra le aspirazioni nelle quali si divide la base sociale[528]. Altro discorso che possiamo riprendere è quello di Benevento del 18 novembre del 1977. Moro in questa sede dice: "E allora ricordo, con semplicità, che la Democrazia cristiana è stata ed è un partito popolare e democratico e, lasciatemi aggiungere, di ispirazione cristiana, senza che ciò voglia significare l'accettazione di una qualsiasi ideologia confessionale, senza che ciò voglia in nessun modo significare una attiva o passiva disciplina ecclesiastica, ma certamente noi rivendichiamo come contrassegno del nostro essere democratici il fatto di essere ispirati agli ideali cristiani. Questa è la nostra natura, e quindi saremo giudicati obiettivamente e completamente nell'atto in cui si comprenda come la Democrazia cristiana abbia saputo, di volta in volta, coniugare ed equilibrare fra loro

[527] Dice infatti Moro: "è vero infatti che il Paese è cambiato, che le struttura psicologiche, morali, sociali e politiche dell'epoca dello sviluppo industriale, sostituiscono quelle proprie di una società agricola e che il laicismo, per il quale su tutto prevale il principio della tolleranza e tollerante pertanto deve essere la legge, diventa dominante e presente nello stesso mondo cattolico. L'aspirazione cristiana, fin qui tenuta ferma come una caratterizzazione altamente qualificante e non certo estranea alle fortune elettorali del nostro partito, per quel senso insieme di insicurezza e di promozione creativa che essa evocava in modo immediata, sembra essere messa in discussione dalla diversità di interpretazione che ne viene data e dalla limitata risonanza che, nella sua accezione più rigorosa, essa mostra di avere nel corpo elettorale. È doveroso ricordare che abbiamo assunto, alle origini, il nostro impegno politico, nell'intento, in linea di principio, di tradurre intuizioni cristiane nella vita sociale e nella vita dell'ordinamento giuridico. Se siffatte intuizioni hanno estrema difficoltà non solo ad affermarsi, ma anche ad essere enunciate e messe a confronto con altre diverse, quelle per le quali si rivendica il diritto ad essere rispettate in assoluto, occorrendo, almeno come diritti incomprimibili di minoranze, se la prevalenza della tolleranza e della convivenza sul rigore di alcuni principi viene enunciata con forza, dentro e fuori il mondo cattolico, come omaggio reso alla libertà, ebbene questo è un fatto politico importante: si pongono problemi di libertà civile che devono essere oggetto della più attenta riflessione" (A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 287). Moro riconosce che il processo di industrializzazione abbia condotto il Paese verso forme di laicità più marcate e ciò significa che le matrici popolari su cui il pensiero cristiano si staglia abbiano subito un mutamento evolutivo. Per questo Moro si mostra consapevole che c'è un problema di secolarizzazione da dover affrontare con sempre maggiore attenzione: in nome della "tolleranza" e del pluralismo vengono condotte, per Moro, battaglie di libertà e, riconoscendone le conseguenze politiche, sa che questo comporta una riconfigurazione delle libertà civili.

[528] Quello che Moro vuole dirci in questo discorso è che aver combattuto per l'abolizione dell'aborto significa restare fedele a quella caratterizzazione ideologica del partito che, a sua volta, rispecchiava una tensione popolare diffusa. Per Moro quella battaglia è un atto di fedeltà al popolo, i cui "sentimenti" e aspirazioni, seppur messi in crisi, non possono essere traditi pena la perdita di radicamento elettorale del partito. Queste indicazioni peraltro trascendono il contesto specifico in cui le stiamo richiamando e sollecitano riflessioni sull'oggi. Quanto appena richiamato dimostra che cosa significhi fare politica *tra* il popolo e *per* il popolo. Le parole di Moro palesano la necessità, da parte delle élites rappresentative, di un atto di fedeltà al popolo e, in particolare, a quella parte di popolo in cui il partito si radica. Una fedeltà che non può venir meno neanche quando "essere radicati" diventa molto più difficile e complesso perché si ha di fronte una realtà sociale mutata. Sul punto riteniamo che abbia colto nel segno Miguel Gotor quando descrive gli ultimi anni dell'azione politica di Moro. Per Gotor "nelle intenzioni di Moro, tra la fluidità della società civile e il sistema parlamentare die partiti, si sarebbe dovuto stabilire un nesso continuo: solo con la progressiva riduzione del distacco tra le grandi masse della popolazione e il sistema politico parlamentare ereditato dall'Italia liberale e prefascista, sarebbe stato possibile garantire il passaggio a una democrazia compiuta e dunque il realizzarsi delle condizioni per un'alternanza di governo" (M. GOTOR, *Il memoriale della Repubblica*, Einaudi, Torino 2020, p. 516). Si tratta di un passo che riteniamo valevole anche nel nostro caso perché mette chiaramente in rilievo che della "fedeltà al popolo", dell'importanza per il potere di ciò che sta al di sotto del potere, è una linea continua che segna l'intera carriera politica di Moro.

coscienza di sé e l'apertura agli altri, rendendosi identificabile nel Paese con un segno caratteristico che noi non abbiamo perduto, ma manteniamo intatto in questo momento"[529]. È un Moro che tira la fila dell'operato trentennale del proprio partito: si chiede se la Dc sia o non sia stata in grado di preservare la sua identità, che nel lascito del cristianesimo traeva le sue fondamenta ideologiche. Un'ideologia senza la quale quel partito non avrebbe tratto la forza né per governare né tantomeno per essere presente così a lungo nella scena politica italiana[530]. Ma soprattutto in questa sede Moro esplicita un nodo che attraverserà interamente le pagine che seguono: cristianesimo senza clericalismo. Verità cristiana senza confessionalismo delle istituzioni.

Ebbene, grazie a questi richiami, possiamo verificare come la laicità, al pari della persona umana, sia una vera e propria costante nella vita di Moro. Nel prosieguo scaveremo in questo materiale, cercando di ricostruirli secondo un unico filo rosso. Certo ci saranno fonti a cui ci dedicheremo di più, altre invece meno, ma non si tratta di una scelta arbitraria. Essendo il nostro un tentativo di ricostruzione filosofica della laicità in Moro, è chiaro che prenderemo in considerazione gli scritti di Moro in ragione del sostrato filosofico che essi mostrano. Così come a nulla valga l'obiezione per cui vogliamo scavare di più in quei testi in cui paradossalmente il termine laicità non ricorre. Potrebbe dirsi che il materiale richiamato in realtà sia lontano dal tema della laicità, semplicemente perché Moro molto spesso non utilizza questo lemma. Cosa che sarebbe particolarmente evidente nelle lezioni di filosofia del diritto, cioè proprio nelle fonti sui cui intendiamo soffermarci maggiormente. Vero è che Moro di laicità spesso *parla non parlandone*: se ne occupa in maniera velata anche quando il baricentro del suo discorso è un altro. Vero è che in Moro la laicità è un tema non di immediata percezione: non a caso poco più sopra abbiamo parlato metaforicamente di *luce* e di *penombra*. Tuttavia da una semplice questione stilistica derivare la "lontananza" di un autore rispetto ad un certo tema, crediamo sia scorretto. Ci spieghiamo meglio. Lo Stato moderno e le sue trasformazioni storiche non hanno risolto il suo problema con la religione[531]. Che nella modernità e contemporaneità la religione abbia trovato il "suo posto" non significa che il problema sia risolto una volta per tutte.

[529] A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 362

[530] Si tratta di un punto nodale che apre un'indagine, dal taglio marcatamente storiografico, ruotante attorno alla indefettibilità di Moro per la sussistenza della spinta ideale della Dc. Nel senso che: è un caso o non è un caso che la Dc, *post Moro mortem*, sia parsa come una nave senza nocchiero? È un caso o non è un caso che, dal '78 in poi, la Dc abbia iniziato a perdere quella progettualità politica a lungo termine che la caratterizzava e che nel lascito cristiano, via Moro, traeva il suo fondamento? Ed ancora: lo sgretolamento totale del partito nel 1992-93 è frutto di uno scossone improvviso o è solo il colpo di grazia inferto ad un corpo già ferito e svilito perché non in grado più senza Moro di pensare al dopodomani? A nostro giudizio è chiaro che questi sono interrogativi cruciali per due ragioni. Perché la loro portata non si limita a quel partito politico ma riguarda lo "stato di salute" dell'intera classe dirigente del Paese. Perché – in sostanza – la loro risoluzione implica la fissazione del momento in cui inizia quella lunga transizione dalla quale non siamo mai più usciti (Cfr. P. SCOPPOLA, *La coscienza e il potere*, Laterza, Roma-Bari 2007) e, quindi, un ragionamento sul significato simbolico-politico da attribuire all'assassinio Moro. Si tratta di domande che non vogliamo aggirare ma ad esse risponderemo nella conclusione del presente lavoro e a quella sede rimandiamo.

[531] Cfr. G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2022, p. 124-25.

Per cui, pure se non lo si nomina, il nodo permane. Illudersi che una questione scompaia non parlandone fa riemergere costantemente il suo spettro. Ergo: l'ombra della laicità/secolarizzazione c'è sempre, anche sottoforma di non-detto. Essa è il lato nascosto di qualsiasi discorso filosofico incentrato su temi politico-giuridici. È il dietro le quinte di uno spettacolo che mette in scena temi altri; non si vede ma ne muove le fila. Se così è, la laicità è a maggior ragione presente in Moro, in un intellettuale dalla forte spiritualità cattolica. Anche Moro, più o meno apertamente e più o meno consapevolmente, tenta di fare i conti con questa *crux*. Pure Moro tocca filosoficamente le conseguenze di quella connessione strettissima che intercorre tra teologia e diritto, tra i contenuti e la struttura della trascendenza cristiana e i contenuti e le forme del giuridico.

7.2 Una lettura sufficiente?

Che la laicità abbia caratterizzato la figura di Moro abbiamo plurime testimonianze. Non è un caso che chi abbia cercato di ricostruire i connotati della carriera politica di Moro si sia scontrato presto o tardi con questo tema. Ci troviamo di fronte ad una letteratura secondaria molto vasta: plurime voci si sono levate che, per chiarezza espositiva, possiamo raggruppare sotto tre branche. C'è chi ha inteso la laicità collegando aspirazioni personali e azione politica di Moro; chi ne ha parlato inquadrando la sua opera politica secondo i canoni della tradizione cristiano-cattolica italiana; infine chi ha cercato di dare alla laicità della politica morotea un inquadramento secondo categorie logiche generali. Si tratta di una categorizzazione che adottiamo in ragione dei diversi fini che ad ognuna di essa ci paiono sottesi: nella prima si tende a mettere in risalto come in Moro privato e pubblico, fede e politica non possano disgiungersi; nella seconda lo scopo è capire quanto il contributo politico di Moro fosse o non fosse innovatore dei rapporti tra cattolicesimo e democrazia; nella terza invece l'intento è dimostrare come la politica di Moro esprima un'assenza di incompatibilità tra verità e democrazia, tra postulati di senso dell'esistenza e democrazia che, per definizione, presuppone un vuoto contenutistico.

Appartiene alla prima branca il commento di Italo Mancini per il quale in Moro fede e politica possono sì essere lette insieme ma non possono discendere l'una dall'altra: per l'autore alla fede viva di Moro "si verificava un'assoluta libertà nella lettura del mondo e del capitolo politico, senza dipendenze integralistiche da nessuno, convinto che in questa realtà dell'uomo, proprio l'uomo deve essere l'attore fondamentale"[532]. Per l'autore Moro risulta fedele a due contrari: "una assoluta fedeltà al mondo di Dio, una assoluta fedeltà al mondo dell'uomo, una fedeltà autonoma alla terra. Con un paradosso si potrebbe dire che il meno teologico dei politici italiani, Aldo Moro, ha realizzato la situazione teologica più feconda nel rapporto tra fede e politica. Moro fu il più laico degli uomini

[532] I. MANCINI, *La spiritualità*, in AA.VV., *Il messaggio di Aldo Moro*, Studium, Roma 1987, p. 56.

politici cristiani…"[533]. Mancini fa di Moro "l'eroe" dei due mondi: un personaggio capace di portare avanti un principio di autonomia della politica, separandolo operativamente (pur nella difficoltà che questa operazione comporta) dalla fede.

A metà strada invece tra le prime due traiettorie di pensiero vi è Renato Moro il quale, ripercorrendo la formazione del giovane Moro, riesce a condensare in un'unica visione fede, politica e tradizione cattolica italiana. Per l'autore: "propensioni psicologiche individuali, ambiente familiare, formazione religiosa meridionale, cultura «fucina», tutte queste spinte si sono saldate in Moro in uno sforzo di mediazione e di conciliazione – probabilmente consapevole, anche se non del tutto organico – di motivi culturali del tutto diversi in un quadro di umanesimo cristiano"[534]. Come si vede, già a partire dagli anni giovanili Moro si mostra proteso ad uno sforzo di mediazione tra prospettive diverse e difficilmente amalgamabili tra di loro[535]. Pur se comporta per Renato Moro risultati farraginosi o deboli, perché manchevoli di una marcata caratterizzazione ideologica, ciò rappresenta un'assoluta novità per il panorama dell'epoca. Sostiene infatti Renato Moro: "in questa tendenza a staccarsi da ogni «ideologizzazione» in chiave filosofica, culturale e politica della fede cristiana, nella rottura di fatto, ormai definitiva, con la spiritualità e mentalità intransigente, sta tutta l'originalità culturale del giovane Moro"[536]. Renato Moro riesce a fornire una lettura secondo cui Moro è una personalità in grado di tenere insieme gli "opposti": da un lato l'intransigentismo cattolico dall'altro quel senso di realismo politico che con quella mentalità contrasta. La peculiarità, secondo Renato Moro, sta nel fatto che tale prospettiva di Moro, assolutamente nuova, è il "frutto di una tendenza personale alla conciliazione e alla mediazione, più il prodotto del clima della «generazione cattolica del Littorio», che la base di una soluzione nuova dei rapporti tra cattolicesimo e cultura"[537]. È per questa ragione che la prospettiva di Renato Moro si colloca a metà strada tra i primi due tipi di approcci nei quali incaselliamo la letteratura secondaria. Renato Moro mette insieme aspirazioni personali, azione politica e panorama cattolico non con l'intento di collocare l'azione di Moro all'interno di quest'ultimo. Lo scopo è resta quello invece di mostrare come sia una "tendenza personale" a far sì che Moro innovi la mentalità cattolica in cui si era formato.

Passando invece alla seconda branca, viene in rilievo innanzitutto il punto di vista di Pietro Scoppola, il quale assume la politica morotea come momento di svolta nella storia della democrazia cristiana.

---

[533] Ivi, p. 57

[534] R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, in "Storia Contemporanea", a. XIV, n. 4-5, 1983, p. 946.

[535] Continua infatti l'autore dicendo: "Moro, insomma, appare estremamente attento a cercare dovunque, in ogni metodo e in ogni esperienza culturale, elementi per una sintesi che non concepisce in termini di cultura cattolica, ma cui attribuisce valore esclusivamente in chiave culturale, morale, civile […]. Nella tendenza a mediare, in nome della loro «verità» profonda, posizioni lontane e talvolta anche antitetiche fra loro, questo sforzo mostra di risentire profondamene – come notava giustamente Ruffilli – soprattutto del clima idealistico dominante nella cultura italiana" (*Ibidem*).

[536] *Ibidem*.

[537] *Ibidem.*

Moro è la figura chiave per poter valutare l'operato del partito alla luce del rapporto democrazia – verità[538]. Per l'autore l'esperimento del centro-sinistra è frutto di una diversa sensibilità politica nei confronti della "questione religiosa": sensibilità della quale Moro è il principale ideologo. Secondo Scoppola al centro sinistra si giunge solo dopo un duro scontro "fra la DC, guidata da Aldo Moro, e l'autorità ecclesiastica, tenacemente ostile a tale sviluppo della politica italiana"[539]. Un'opposizione dettata non tanto da motivi contingenti, quanto piuttosto da ragioni ideali che impedivano una collaborazione a sinistra[540]. Ebbene, in quest'occasione è Moro che riesce a "smussare" l'opposizione della Chiesa: pur sottolineando l'ispirazione cristiana del partito, egli distingue tra principi e politica, tra "assoluti morali" e contingenza storica[541]. Nel momento in cui dall'ideale si passa al reale, la "sostanza" (il patrimonio ideale cristiano proprio della Dc) si contamina: la sua difesa avviene attraverso gli strumenti della lotta politica senza per questo trasfigurarsi nella sua essenza[542]. È in virtù di ciò che Scoppola si sofferma tanto sull'operato di Moro: egli si rende conto che quel frangente

[538] Cfr. P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico 1945-1996*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 31 ss.

[539] P. SCOPPOLA, *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Roma 2008, p. 109. A sottolinearne l'importanza politica internazionale vi è la eco che l'esperimento del centro sinistra, ad opera di Moro, suscita al di fuori dei confini nazionali. Nel 1966 Norman Kogan individua in Moro un abile mediatore capace di tenere insieme correnti contrastanti all'interno della stessa Dc. Cfr. N. KOGAN, *L'Italia del dopoguerra. Storia politica dal 1945 al 1966*, trad. it. di S. Calamandrei, Laterza, Bari 1968, p. 195.

[540] *Ibidem*.

[541] Non è dello stesso avviso Gianni Baget Bozzo per il quale Moro al congresso di Napoli avrebbe considerato la Dc non più in ragione dei suoi riferimenti cattolici ma sulla base delle esigenze del suo elettorato. Dice Baget Bozzo: "Il congresso di Napoli è dominato dalla relazione Moro. Partendo da una nuova formula ideologica, quella dell'autonomia della Dc dalla Chiesa, Moro è giunto a proporre una Dc inclusa in uno schieramento di alleanze entro cui essa non portava più motivi riconducibili alle sue tradizioni o riferimenti cattolici, ma piuttosto le esigenze di rappresentanza del suo elettorato" (G. BAGET BOZZO, *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra. La Dc di Fanfani e di Moro 1954-1962*, Vallecchi, Firenze 1977, p. 354). Per Leopoldo Elia, questa lettura di Bozzo è frutto di fraintendimento perché l'esperimento del centro-sinistra non presuppone che Moro si sia distaccato dall'ispirazione cristiana del partito. Sostiene Elia: "Ora qual è l'equilibrio che Moro ha affermato con forza tra questi due dati? È stato un equilibrio che si è prestato ad essere frainteso, nel libro di Baget Bozzo, quando si dice che Moro, nel 1962, avrebbe praticamente tagliato le radici della ispirazione cristiana della Democrazia Cristiana. In realtà, le cose stanno molto diversamente. Certamente, nella scelta dell'alleanza di centro-sinistra egli si assunse e fece assumere al suo partito le responsabilità per questa opzione, responsabilità nettamente distinte da quelle della chiesa, dei vescovi. Ma lo stesso Moro, allorché qualcuno voleva più tardi fare della Democrazia cristiana un partito nazionale di tipo liberal-democratico, respinse decisamente questo sradicamento, questo abbandono delle origini, perché ritenne che l'ispirazione cristiana fosse un motivo di irrequietezza, di inappagamento, di remora all'adagiarsi nelle situazioni costituite. Quindi egli rifiutò sia la compromissione confessionale, seguendo la lezione di Sturzo e di De Gasperi, sia l'abbandono delle tradizioni e delle motivazioni ideali, una forma di laicismo che poteva inclinare a un radicalismo egoistico e libertario, come Moro ebbe a definirlo già nel 1959" (L. ELIA, *Il pensiero politico di Aldo Moro*, in AA.VV. *Aldo Moro. Il cristiano, l'intellettuale, il politico*, Ave, Roma 1987, p. 44).

[542] Dice Scoppola: "Chi scorre la lunga serie delle dichiarazioni, singole o collettive, dell'episcopato italiano, resta colpito dell'immediatezza del passaggio dalla inconciliabilità dei principi e delle dottrine alla impossibilità della collaborazione politica. Lo stesso Pio XII del resto, nel messaggio natalizio del '56, aveva negato la distinzione fra dottrina e fatto storico (P. SCOPPOLA, *La «nuova cristianità» perduta*, cit., p. 109). Poi prosegue: "Toccò a Moro, come è noto, in un fondamentale discorso al congresso di Napoli del 17 gennaio 1962, replicare in linea di principio, ridefinendo il tema dell'ispirazione cristiana del partito, della distinzione fra valutazione dei principi e collaborazione politica e del «salto qualitativo», come Moro lo definì, che «dati della coscienza morale e religiosa sono costretti a fare quando essi passano ad esprimersi sul terreno del contingente, quando sono affidati ad una difesa sì efficace, come quella di un grande partito, ma con strumenti e modi propri della lotta politica. La linea di Moro fu confermata, come è noto, dalla successiva enciclica di Giovanni XXIII *Pacem in terris* nella famosa distinzione fra sistemi filosofici e movimenti storici e in un più ampio riconoscimento della responsabilità del laicato" (ivi, p. 111).

storico dell'Italia repubblicana sia determinato dall'azione di un politico la cui valutazione, teorica e politica, ideale e reale, della laicità si è rivelata il perno cruciale[543].

Sempre in questa seconda branca e sulla scia di Scoppola vi è Agostino Giovagnoli. Concentrandosi anch'egli sul centro-sinistra, cerca di ripercorrerne i tratti ideali ispiratori. Per Giovagnoli, questi sono da rintracciarsi in una ripresa del "sentimento antifascista" grazie al quale torna al centro dell'attenzione il rapporto tra cristianesimo e democrazia[544]. Secondo Giovagnoli Morò "nel 1960, egli saldò cattolicesimo e democrazia, sottolineando l'importanza della partecipazione dei cattolici alla resistenza e rivendicando alla Dc il merito di aver «convogliato sul terreno democratico le messe cattoliche liberandole da goni suggestione totalitaria e dando con ciò una vastissima base alla democrazia cristiana»"[545]. In ciò si trova la radice di una impostazione del tutto peculiare: quella che punta su un principio di autonomia della Dc, il quale non significa semplicemente equidistanza tra due "estremi" politici (fascismo da un lato e comunismo dall'altro), ma testimonianza, autonoma appunto, "dei valori cristiani nella vita sociale"[546]. Il tentativo di Moro è quello di mantenere da un lato i legami con la Chiesa e dall'altro la laicità della politica, da un lato l'ispirazione cristiana e dall'altro l'autonomia delle scelte[547].

Infine, la terza branca. Possiamo richiamare innanzitutto Sandro Fontana per il quale la laicità della politica morotea dipende dal nesso tra cristianesimo e popolo, tra l'intuizione cristiana del mondo e

[543] Non siamo d'accordo con quelle posizioni che tendono a ridurre la laicità dell'azione di Moro ad una questione contingente, come se fosse solo un problema storico-pratico. Sembra muoversi in questa direzione Pietro Craveri, per il quale: "La Dc perde la sua anima di partito cattolico. La dottrina cattolico non è più il suo viatico. Il suo rapporto con la Chiesa rimane, ma da diretto diventa indiretto e si esplica su due direttive, quello della difesa di alcuni principi essenziali della cattolicità, come gli scontri sul divorzio e sull'aborto negli anni Settanta dimostreranno, e quello del governo, ed anche del sottogoverno, nel rapporto con la Chiesa come istituzione. La laicizzazione della DC è il risultato di questo processo storico, non un fatto dottrinale o ideologico. Moro è investito del problema di continuare a dare un significato "cristiano" alla presenza politica della Democrazia cristiana. E per farlo dovrà rifarsi proprio al suo personale processo formativo di politico cattolico" (P. CRAVERI, *Aldo Moro e la storia della Repubblica*, in "mondo contemporaneo", n.2, 2010, pp. 11-12). Craveri connette la laicizzazione della Dc alla persona di Moro. Ma per lui con "processo formativo di politico cattolico" si intende la semplice militanza politica e non anche una correlata riflessione teoretica. Noi dissentiamo da questa impostazione perché pensiamo che la presenza della Dc nel panorama politico italiano sia anche un "fatto dottrinale" o, meglio, una "questione ideale" che come tale viene trattata da Moro. Non a caso, pur volendo confinare il discorso all'interno del contingente, Craveri non ci riesce. Egli stesso si contraddice quando sostiene che la laicità è una questione di principi: è lui stesso a dire che battaglie politiche sono state portate avanti per la difesa di alcuni principi della cattolicità. Per questo abbiamo preferito Pietro Scoppola: egli sapientemente riesce a farci vedere come Moro riesca a tenere insieme spinta ideale e problemi reali, caratterizzazione ideologica del partito e necessità di una formula politica che inglobi partiti che cattolici non sono.

[544] A. GIOVAGNOLI, *Religione e politica in Aldo Moro*, in AA.VV., *Democrazia e cultura religiosa. Scritti in onore di Pietro Scoppola*, il Mulino, Bologna 2002, p. 481

[545] *Ibidem.*

[546] A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 65; lo stesso in C. DANÈ (a cura di), *Atti dell'VIII Congresso della Democrazia Cristiana*, Roma 1963, p. 41. Quivi per Giovagnoli risiede una vicinanza, che noi crediamo esatta, tra la posizione di Paolo VI, a Moro legato, e Moro stesso. Anche Paolo VI sosteneva "dell'unità dei cattolici sulla base però di ragioni più laiche e meno confessionali di quelle prevalse negli anni Quaranta e Cinquanta" (A. Giovagnoli, *Religione e politica in Aldo Moro*, cit., p. 491).

[547] *Ibidem.*

gli interessi popolari. Per Fontana tra i due vi è convergenza: lo spirito cristiano è anche spirito popolare e in quanto tale ha diritto ad essere "difeso" nel gioco democratico. Per Fontana: "non è infatti possibile cogliere il significato autentico della autonomia e della laicità che Moro assegnava all'impegno politico se non si tiene conto del nesso organico tra ispirazione cristiana e ispirazione popolare che stava alla base della sua concezione del partito e dell'attività politica. Giustamente è stato osservato che la «sua è stata una laicità di sintonia col popolo, sentito come realtà autonoma, non come subordinato ad altre realtà, da cui difendersi o da aggredire e nei confronti del quale rivendicare autonomia o assumere posizioni di supremazia […]. In questo senso, fedeltà alla tradizione popolare e a quella cristiana non erano pensate come divise, ma come dimensioni complementari di una sola realtà complessa e articolata»"[548]. Come si vede c'è un nesso organico tra lascito cristiano e popolo: il primo ha da difendersi politicamente nella misura in cui fa parte del secondo. Cioè a dire che i valori cristiani hanno da testimoniarsi politicamente in quanto pertinenti al popolo.

Questa è una posizione del tutto in sintonia con uno dei maggiori storici del novecento, che all'opera politica di Moro ha fornito una delle opinioni più approfondite: George Mosse. Anch'egli ritiene che in Moro ispirazione cristiana e popolo non entrino in contraddizione ma anzi dipendano l'uno dall'altro. Per Mosse, Moro "aveva un animo laico nel senso letterale, etimologico, della parola. La sua è stata una laicità di sintonia col popolo, sentito come realtà autonoma, non come subordinazione ad altre realtà […]. Il popolo è una realtà in costruzione, in divenire, non si qualifica e non cresce per separazione da, per opposizione a, per dominio su; è se stesso e lo è in quanto più fedele è alla propria identità e vocazione"[549]. Per Mosse il popolo è una "costruzione concreta" che, per quanto indipendente, ha una sua naturale vocazione che pretende di essere rispettata. Per questo continua dicendo che "laicità, democrazia, allargamento per conversione dell'area democratica, finivano per coincidere in lui. Il popolo col quale era in sintonia non era un'entità astratta, era la realtà inequivoca che lotta, spera, cresce, nella società italiana. E in essa l'aspirazione cristiana è elemento qualificante, non sovrastruttura. In questo senso, fedeltà alla tradizione popolare e a quella cristiana non erano pensate come divise, ma come dimensioni complementari di una sola realtà complessa e articolata"[550]. Come si può notare, anche in questo caso, non c'è contraddizione tra aspirazioni del popolo e idealità cristiana. Per due ordini di motivi: innanzitutto perché il popolo stesso è intriso della cultura del cristianesimo a tal punto che ne costituisce il suo tratto più caratteristico. In secondo luogo perché,

[548] D. MANGILLO, *La laicità della politica*, in A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 53; Cfr. S. FONTANA, *Moro e il sistema politico italiano*, in AA.VV. *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, a cura di P. Scaramozzino, Giuffrè, Milano 1982, p. 142.
[549] D. MANGILLO, *La laicità della politica*, in Aldo Moro, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 53
[550] Ivi, pp. 53-54.

quantunque vi sia una parziale divergenza tra "tendenze" del popolo e lascito cristiano, l'arena popolare è il luogo più adatto per far rivivere, come realtà complessa, una autonoma spinta ideologica[551].

A chiusura di questa rassegna, possiamo ricordare Mino Martinazzoli il quale fa della laicità una sorta di fede per lo stesso Moro. Sostiene l'autore: "Moro credeva nella laicità della politica. Nel confronto parlamentare, nei gesti quotidiani, non erano mai davvero in questione mondi opposti ed incomunicanti, scelte di vita incommensurabili. Moro credeva in una politica discreta, in cui valori, convincimenti, fedi, potessero concorrere all'interno di un unico sistema, retto da regole democratiche accettate da tutti, aperto alla realizzazione personale e sociale di ciascuno. Laicizzare la politica non significava, per lui, smarrire i fini. Uno stile laico di fare politica è piuttosto quello in cui idee diverse non rendono un conflitto insanabile, due scelte diverse non provocano una guerra di religione"[552]. Per Martinazzoli Moro è un *credente* della laicità della politica nella misura in cui per lui fede e democrazia, fini "superiori" e sistema istituzionale non sono naturalmente destinati a confliggere. Anzi: il gioco democratico è lo strumento che meglio consente quell'equilibrio tra "idee diverse" e quei "fini" che non debbono perdersi di vista. In sostanza: la democrazia è quel sistema che non espunge da sé i "fini individuali", ma anzi li armonizza secondo un'unica traiettoria, in modo che ciascuno possa trovare la propria realizzazione personale.

Ebbene, questa lunga carrellata sulla quale ci siamo intrattenuti è suscettibile di una valutazione unitaria. Si tratta di interventi che, a nostro giudizio, sono al contempo essenziali ma parziali. Essenziali perché individuano nella laicità un nodo importante e, in generale, della storia politica italiana e, in particolare, della figura di Moro. Scoppola e Giovagnoli ad esempio intuiscono che l'esperimento del centro-sinistra segni una svolta in termini di laicità della democrazia cristiana. Così come Mosse e Martinazzoli, capiscono che la laicità sia un tratto distintivo di Moro nella misura in cui egli media verità e democrazia, concilia l'indiscutibile con il discutibile, l'inoppugnabile con l'opinabile; in sostanza l'assolutezza della verità con la relatività che il sistema democratico implica. Anche Mancini coglie nel segno quando sostiene che tra fede personale e azione politica in Moro non c'è contraddizione: ciò serve a dire che Moro non è solo il fautore di una politica laica, ma egli stesso è un politico laico. Al di là di ciò, si tratta di contributi parziali perché accomunati da due vizi di

[551] Di fatti, prosegue l'autore dicendo innanzitutto che "egli stesso spiegava la laicità nei termini della legittimazione esclusivamente politica delle scelte politiche; l'autonomia, come possibilità di considerare da sé, per quelli che sono, gli interessi nazionali e di definire la politica interna ed estera degli Stati al di fuori dell'intreccio coi dogmatismi dei sistemi imperativi senza tradire l'ispirazione cristiana e senza disattendere le strutture" (ivi, p. 55). Poi sostenendo che "il dato più originale nel raccordo tra fedeltà all'ispirazione cristiana e ricerca del bene del Paese è costituito dal modo come egli lo viveva, dalla sollecitudine con cui ne ripensava continuamente l'articolazione, quasi si trattasse di realtà che hanno i caratteri della radice esatta dei numeri non quadrati perfetti" (ivi, p. 56).

[552] M. MARTINAZZOLI, *Introduzione* a A. Moro, *Discorsi parlamentari*, cit., p. XL.

fondo. Innanzitutto riprendono solo il "Moro politico" e non si preoccupano di capirne il retroterra filosofico. Nessuno di essi si chiede quale sia il patrimonio intellettuale che di tale "laicità della politica" rappresenta la scaturigine. Ciò è particolarmente evidente nel caso in cui si connetta fede privata e azione politica: tutto sfuma in una religiosità pervasiva e giustificatrice. Ma è palese anche in quei contributi che si soffermano solo sul lato politico/pubblico di Moro: o ci si ferma allo studio storico di periodi determinati (come nel caso di Scoppola e di Giovagnoli) o si prova a costruire "teoria generale della laicità" confinata nel perimetro dell'azione politica di Moro" (come in Martinazzoli). Gli unici che in parte sfuggono a questa critica sono Renato Moro e George Mosse perché riescono a dare una inclinazione teorica al loro intervento. Entrambi si pongono il problema di lanciare un ponte con la struttura concettuale e con le tensioni teoriche di Moro. Tuttavia anche questo è solo un collegamento labile: la loro prospettiva privilegiata resta sempre quella storico-ricostruttiva di portata più generale in cui Moro è solo uno dei tasselli.

Noi crediamo di dover andare oltre questi tentavi che, pur corretti nelle intenzioni, finiscono per restituire un'immagine convenzionale di Moro. Riteniamo necessario ricostruire filosoficamente la laicità perché è teoreticamente che Moro ha dato il contributo più importante alla laicità delle istituzioni. Con questo non intendiamo dire che politica e filosofia vadano disgiunte. All'inizio del presente lavoro abbiamo già detto che il nostro scopo metodologico è quello di tenere insieme questi due lati pena una lettura dimidiata e fuorviante di Moro. Vogliamo solo sostenere che un conto sia leggere fonti "politiche" per ricostruire la sfera pubblica di Moro, altro conto invece sia studiarle per ricavarne una sostanza filosofica. La tesi di questo capitolo è in sostanza che Moro sia un autentico ed originale *pensatore* della laicità, dove per *autentico* ed *originale* intendiamo qualcosa che abbia un significato specifico. *Originale* perché, pur animato da un autentico slancio giusnaturalistico che lo rende per alcuni versi lontano dal contrattualismo moderno, elabora ciò nonostante una teoria del diritto e del potere laica perché affrancata da una ipoteca diretta del religioso nel legittimare l'autorità del potere e delle istituzioni. *Autentico* perché, proprio per questo, fa sì uso del concetto di verità, al punto da farne il perno strutturante della sua attività intellettuale e politica, ma non al punto da renderla prevaricante rispetto alle *conquiste di laicità* che la nascita dello Stato moderno ha comportato. È per queste ragioni che ci chiediamo: che significato assume il termine laicità in Moro? Quali sono i punti che contribuiscono a fissare la sua fisionomia? Ed ancora: perché Moro avverte l'esigenza di "pensare" la laicità?

Capitolo 8 – Stato moderno e secolarizzazione

8.1 Ciò che conta della laicità

Crediamo sia utile domandarci perché Moro pensi la laicità e quale senso le attribuisca in ragione dell'importanza che la laicità ha assunto nella storia dell'occidente. Come ci ricorda Paolo Prodi, essa è quella categoria cangiante nel tempo che riesce ad esprimere le radici della cultura politica europea. La tesi di Prodi è che quest'ultima non stia tanto "nei singoli apporti dati dal cristianesimo, dall'Illuminismo, quanto nell'affermazione della laicità, cioè del "dualismo tra la sfera del sacro e quella della politica: un dualismo frutto di una millenaria evoluzione che nell'età moderna si è tradotto nelle tensioni e nei conflitti istituzionali tra Chiesa e Stato"[553]. La laicità nelle parole di Prodi esprime quella "tensione permanente tra la sfera del sacro e quella della politica" che è frutto da un lato di una "millenaria evoluzione" e dall'altro "di tensioni e conflitti istituzionali tra Chiesa e Stato"[554]. È per questo che il cammino della laicità corrisponde a quello della de-magificazione del mondo e della politica, indicato già da Max Weber. […] Una demagificazione che però implica non l'espulsione del sacro, bensì la sua presenza come «altro» rispetto al potere che tende per natura sua, come strumento di dominio dell'uomo sull'uomo a sacralizzarsi"[555]. Grazie a queste affermazioni possiamo notare come la laicità sia quel *continuum* nella storia politica occidentale perché il potere incorpora strutturalmente un rapporto con il sacro o fondendosi con esso o dialogandovi. Certo Prodi non ignora che il "terreno di elezione" della laicità sia il moderno: è con il gesto hobbesiano che germina in maniera più strutturata quella scissione tra politico e sacro. Tuttavia sa che proprio in questa frattura iniziano forme diverse ed alternative rispetto alle precedenti di "comunicazione" tra potere e religione. È consapevole cioè che le trasformazioni politiche, soprattutto novecentesche, dello Stato moderno, rappresentano una questione di laicità per la presenza di "religioni politiche"[556]. Sa anche

[553] P. PRODI, *Homo europaeus*, il Mulino, Bologna 2015, p. 48; lo stesso in P. PRODI, *Lessico per un'Italia civile*, a cura di P. Venturelli, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 178.
[554] *Ibidem.*
[555] P. PRODI, *Homo europaeus*, cit., p. 48.
[556] Sul punto cfr. P. PRODI, *Cristianesimo e potere*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 201 ss. A riprova di questa impostazione si veda anche P. PRODI, *Il sacramento del potere*, il Mulino, Bologna 1992. In questa sede, mostrando una genealogia del concetto di giuramento, Prodi ci fa vedere da una prospettiva specifica come nella storia politica occidentale, ivi compresa quella novecentesca, il mutamento di significato del giuramento abbia riproposto costantemente il gioco di equilibrio tra de-sacralizzazione e "sacralizzazione della politica". Dice Prodi: "L'istituto del giuramento non è rimasto immobile nei secoli, ma ha assunto varie forme nella storia costituzionale dell'occidente come snodo tra la politica e il sacro; esso è servito, nonostante ogni tentazione e strumentalizzazione in senso teocratico o cesaristico, a sviluppare la verso il dualismo e quindi verso la de-sacralizzazione della politica; occorre forse porsi la domanda se esistono e quali sono le strade per conservare quest'eredità e trasmetterla ai nuovi tempi. Se il problema centrale della politica rimane il potere, se è pericolosa illusione pensare di poterlo mettere al margine come se si trattasse semplicemente di un regolamento di

la crisi delle democrazie occidentali, come crisi della "costituzione dell'occidente", è una crisi che investe il religioso[557]. Grazie a Prodi possiamo dire che la laicità è quel *continuum* alla luce del quale prima si prepara il terreno alla nascita dello Stato moderno; poi si riescono a scandire le tappe principali della sua evoluzione[558]; fino ad implicare quel tessuto connettivo che, nelle democrazie costituzionali, "trascenda la somma delle esistenze dei singoli e ne faccia un progetto condiviso"[559]. Naturalmente Prodi coglie un dato essenziale della laicità, della quale però possiamo riscontrare plurimi significati, a seconda della prospettiva con cui la si guarda. C'è chi l'ha intesa come una forma di etica. Per Remo Bodei l'etica laica implica il "dovere di misurarsi anche con le visioni e le prospettive della religione e di rifiutare le banalità di certe forme vetuste di ateismo, di anti-clericalismo o di materialismo"[560]. Qui la laicità non consiste nella separazione tra fede e ragione in modo che a quest'ultima sia preclusa la possibilità di mettersi sulla *strada* della verità[561]. L'etica è laica invece perché si propone di "formulare regole e leggi, organicamente connesse tra loro, che hanno valore proprio perché non esistono naturalmente, poiché devono contribuire a plasmare un mondo migliore che ancora non c'è e che mai sarà perfetto, ma in cui siano limitate le sofferenze, combattute le ingiustizie e aumentate le opportunità di migliorare le qualità della vita individuale e collettiva"[562]. La laicità, nelle parole di Bodei, è strettamente collegata ad emancipazione: è quella forma del pensiero che non prescinde ma che si rapporta alla religione; in questa connessione si manifesta come capacità che, consapevole di "dilemmi tragici" e di "questioni inarrivabili", cerca una autoevoluzione dell'umano. È per questo che essa "riafferma il valore dell'esame razionale delle situazioni"[563]: la laicità è quell'attributo che qualifica quella predisposizione a non rifiutare apriori qualsiasi dialogo con le religioni, ma anzi misurarsi con esse.

---

condominio che non mette in gioco la vita e la morte degli uomini (questo rimane ancora il vitale insegnamento di Carl Schmitt), può essere opportuno cercare di capire in quali forme il giuramento può essere utile o necessario come istituto o dal quale altro istituto può essere sostituito per evitare ogni sacralizzazione d ella politica, sia quella teocratica che ha rappresentato per secoli la tentazione della cristianità, sia quella immanentistica che ha sconvolto la generazione europea che ci ha preceduto, sia quella che rischia ora, sotto la pressione di nuovi fondamentalismi, di provocare la fine dell'Occidente nella sua anima costituzionale" (pp. 520-21).

[557] Prodi parla di una "nuova sacralità del potere, una sintesi del potere economico con quello sacrale e politico che non ha nulla a che fare con le religioni politiche del secolo scorso (comunismo, nazismo e fascismo) ma che mostra una sua forza intrinseca nell'appello a un'incoronazione diretta da parte del popolo e si vale soprattutto delle nuove tecnologie mediatiche per costruire nuovi modelli di dominio o di soggezione" (P. PRODI, *Homo europaeus*, cit., p. 225-26)

[558] Cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007; E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007; E.W. BÖCKENFÖRDE, *Stato, costituzione, democrazia*, a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Giuffrè, Milano 2206, pp. 145-374.

[559] A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli, Torino 2016, p. XIII.

[560] R. BODEI, *L'etica dei laici*, in G. PRETEROSSI (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 23.

[561] Ivi, p. 17.

[562] Ivi, p. 24.

[563] *Ibidem.*

C'è invece chi ha visto nella laicità i segni del comportamento imperialistico occidentale. In via generale "l'atteggiamento o lo spirito laico sono propri di coloro i quali intendono rivendicare la legittimità e l'opportunità di un pensiero e di istituzioni sociali e politiche che in modo programmatico si sottraggono alla presa di una chiesa o di una fede religiosa"[564]. Da questa definizione generica si dipartono diversi tipi di laicismo[565]; uno di questi possiamo definirlo come *laicismo umanitario*, cioè un mero risvolto della "religione nei diritti umani". La laicità in questo caso presuppone una scissione che per ciò solo implica la legittimità della posizione di chi dalla religione si è "liberato". Così ragionando si dà vita ad una banale contrapposizione, quella laici – tradizionalisti, che costituisce la radice dell'imperialismo moralistico. Il laicismo degli occidentali si palesa sottoforma di "un 'noi' esclusivo e autocentrico"[566] mentre gli 'altri' "non sono in grado di liberarsi da soli dal cupo gravame dei costumi e delle credenze e, proprio per questo, realizzano forme di umanità inferiori, più piccole e meno autentiche"[567]. In questo modo il *l'atteggiamento laico* diventa strutturalmente simile ma di segno opposto dell'*integralismo religioso* proprio di altre parti del mondo[568].

C'è ancora chi ha definito la laicità come la "capacità di distinguere ciò che è dimostrabile razionalmente da ciò che invece è oggetto di fede – a prescindere dall'adesione o meno a tale fede"[569]. In questo modo si riescono a separare due ambiti di competenza: "ciò che – secondo il detto evangelico – bisogna dare a Dio e ciò che bisogna dare a Cesare"[570]. La laicità è quell'atteggiamento intellettuale di chi, pur credente, riesce a mettere da parte la propria fede individuale. Con ciò acquisendo quell'attitudine critica a non soccombere al proprio credo: se così fosse ci sarebbe oscurantismo della ragione[571]. "Laico è chi sa aderire a un'idea senza restarne succube, impegnarsi

[564] F. REMOTTI, *Il pregio di ciò che manca e la laicità degli altri*, in G. PRETEROSSI (a cura di), *Le ragioni dei laici*, cit., p. 44.
[565] Per l'autore si possono individuare altri tipi di laicismo. Egli sostiene: "un conto è il laicismo di chi accetta di separare la sfera pubblica e la sfera privata, opponendosi a che i principi della propria fede o della propria appartenenza religiosa invadano il campo della politica; un altro conto è il laicismo di chi invece intende fare a 'meno' dei principi religiosi anche negli ambiti più strettamente personali" (ivi, pp.45- 46). Di laicismo dunque se ne può parlare tanto dal punto di vista individuale, tanto dal punto di vista collettivo, sia come problema che riguarda l'interiorità individuale, sia come problema che riguarda l'atteggiamento politico di popoli o parti del mondo.
[566] Ivi, p. 53.
[567] Ivi, p. 49.
[568] È per questo che l'autore propone di pensare la laicità come superamento di questa semplicistica contraddizione in modo da indagare la "debolezza" strutturale della laicità. Egli infatti sostiene: "ma ciò che qui si propone non è relativismo (una pluralizzazione ed equalizzazione di idee e valori distribuiti tra le culture): è invece scambio e comunicazione a partire dalla consapevolezza delle proprie mancanze e incertezze, nostre e altrui. […]. Riconoscere il laicismo degli altri significa anche assumere un atteggiamento assai meno arrogante di quello finora adottato e disporsi a praticare uno scambio in cui non siamo sempre e soltanto noi a dare la 'verità' – e, ovviamente, a prendere 'beni' –, ma una volta tanto siamo pure noi disposti a ricevere consigli e suggerimenti, anche in fatto di laicismo e di laicità. C'è infatti un'umiltà del laicismo, che non è l'umiltà di chi si prostra di fronte a un'autorità divina o umana; è invece l'umiltà di chi è consapevole della pochezza dei mezzi mediante cui noi e gli altri, noi come gli altri, noi insieme agli altri, dovremmo ricercare il «meglio»" (ivi, pp. 53-54).
[569] C. MAGRIS, *Laicità e religione*, in G. PRETEROSSI (a cura di), *Le ragioni dei laici*, cit., p. 109.
[570] *Ibidem.*
[571] *Ibidem.*

politicamente conservando l'indipendenza cristica, ridere e sorridere di ciò che ama continuando ad amarlo; chi è libero dal bisogno di idolatrare e di dissacrare, chi non la dà a bere a se stesso trovando mille giustificazioni ideologiche per le proprie mancanze, chi è libero dal culto di sé"[572].

Come si vede di laicità vi sono plurime definizioni. A nostro giudizio sono corrette ma troppo settoriali. Sono esatte perché individuano alcuni momenti essenziali della *questione laica*. Nel primo caso riusciamo a capire che la laicità serve tanto per affrancarsi dalla "economia della salvezza" e per immaginare "altre vite". Nel secondo caso siamo in grado di intuire i rischi di politica internazionale insiti nella pretesa di una totale liberazione dalla religione e quanto quest'ultima sia in realtà solo illusoria, perché riproduce una sorta di fede nella non-fede. Nel terzo, infine, diventiamo consapevoli del fatto che un pensiero "libero" e "puro" lo si ottiene solo se si prescinde da un predominio della fede. Tuttavia, pur riconoscendo questi meriti, si tratta di opinioni parziali. Nel focalizzarsi su un aspetto specifico della *questione laica*, esse perdono di vista il problema dal quale originano. Si taglia fuori, presupponendolo semplicemente, il nodo politico-teorico di fondo: il gesto politico moderno, che di queste definizioni è la causa scatenante. Noi oggi continuiamo a studiare la laicità (come etica, come forma di imperialismo e come capacità intellettuale) perché da un certo in poi l'ordine sociale viene pensato come originato dal basso. Perché, in breve, lo Stato moderno ha una legittimazione terrena. Le descrizioni appena richiamate evocano solamente tale momento; sottintendono quel "taglio" tra teologico e ragione, tra divino e razionalità calcolante auto-fondata. Per noi questa cesura è il punto dal quale partire ed al quale bisogna necessariamente tornare, perché è lì che si gioca la partita. Perché è solo ri-problematizzando l'auto-fondazione dell'ordine che possiamo cogliere il senso di quello che siamo e di quello che vorremmo essere. La laicità costituisce quella *crux* che ancora oggi arrovella le menti, che ci fa chiedere quanto questa autonomizzazione dal religioso sia totale o parziale, formale o "sostanziale". Essa è quel termometro in grado di misurare quanto, collettivamente, ci siamo affrancanti o viceversa non affrancati da una ipoteca religiosa. Non solo. Ma anche quell'indicatore in grado di farci capire quanto sia auspicabile un'emancipazione totale dal religioso senza che questo comporti non un effetto rafforzativo ma disgregativo delle istituzioni. Per questo preferiamo una definizione maglie larghe di laicità che da un lato ricomprenda tutti gli aspetti richiamati ma dall'altro sia in grado di trascenderli. Con laicità intendiamo un principio di separazione le cui radici affondano nel momento in cui la sostanza universale si individualizza nel particolare; in cui la sostanza si fa soggetto. Dal punto di vista del collettivo questo significa che la verità, assoluto presuntamente incontrovertibile ma in realtà causa di *stasis*, viene neutralizzata della sua essenza politica più forte: quella di essere fonte di legittimazione dall'alto dell'ordine giuridico. La verità si

[572] Ivi, p. 110.

nientifica politicamente, si ritrae *in interiore homine* e si annulla la sua funzione validante dell'ordine. *Ex publico in secretum hominis.*

Si tratta di una definizione che sfuma la sua distinzione con quella di secolarizzazione, cioè con il graduale processo di emancipazione delle istituzioni dal "potere" delle religioni. Perché parlare di un ritrarsi della Sostanza significa soffermarsi su una politica secolare, cioè su una politica come "fatto umano". Per questo, prima di addentrarci in Moro, vogliamo ripercorrere la produzione scientifica di Ernst-Wolfgang Böckenförde. Questi ci consente di avere una panoramica d'insieme del nostro tema così da arrivare teoricamente più attrezzati allo studio della laicità in Moro. Fine giurista, animato da un autentico fervore cattolico, Böckenförde ha dedicato a questo tema buona parte dei suoi scritti, con ciò contribuendo ad un approfondimento notevole nel panorama scientifico europeo. Attraverso i suoi testi siamo in grado, a differenza dei contributi richiamati, di "inquadrare il fenomeno in esame nel panorama che gli è più proprio: lo Stato moderno"[573]. Parlare di laicità e di secolarizzazione vuol dire "parlare della Modernità, del suo peculiare orizzonte di senso"[574]. Con la ricostruzione böckenfördiana, in pratica, possiamo fornire un quadro generale in grado di restituire la complessità dei nodi più problematici della modernità senza che questo significhi essere meno precisi. Anzi. Attraverso un inquadramento più generale possiamo far emergere la storia dei concetti politico-giuridici che ancora ci riguardano.

8.2 Due obiezioni da risolvere

Prima di aprire questa digressione è necessario risolvere due obiezioni che, se fondate, ci impedirebbero di proseguire il nostro discorso. Da un lato una contestazione generale collegata alla domanda: che senso ha, nella tarda modernità, continuare a ragionare sulla laicità? Dall'altro una particolare: a che serve fornire una panoramica generale della laicità a proposito della filosofia morotea? Perché è utile richiamare gli studi di Böckenförde correndo il rischio di andare fuori traccia?

Dal primo punto di vista potrebbe esserci replicato che a nulla valga interrogarsi su come la verità cristiana incida sull'ordine politico e sulle forme giuridiche. Potrebbe dirsi che è un problema ormai desueto, sorpassato. In parte, poche righe più sopra, abbiamo già risposto a questa domanda. Lo abbiamo fatto però assertivamente, mentre qui intendiamo approfondire la questione per rispondere scientificamente. Si tratta di un'obiezione legittima perché corroborata da una buona dose di coscienza storico-politico-sociale reale: essa presuppone quel cambio di passo che, almeno nel nostro contesto nazionale, si è registrato. Arrivando a cogliere il dato per cui alla precedente auto-evoluzione (verticalità che spinge in alto) del trentennio glorioso sia seguita una auto-involuzione (verticalità che

[573] A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., p. VIII.
[574] Ivi, p. VII.

spinge in basso) del trentennio inglorioso. Oggi l'umano implode nella sua "terraneità", schiacciato in basso dall'assenza di qualsiasi possibilità di auto-innalzamento. Ciò perché il neoliberismo esaspera l'immanenza assoluta facendone, pur negandolo, il suo nucleo teologico-politico[575]. Esso è "una teologia politica anti-politica […], una forma di trascendenza sacrale che nega se stessa"[576]. Una fede nella spoliticizzazione il cui fine è rovesciare di segno gli effetti della teologia politica "novecentesca": non 'issare' ma 'calare', non sollevare redimendo ma soggiogare obliando le individualità, in modo da ottenerne una totale spoliticizzazione. Questa lettura, che condividiamo, potrebbe portare ad un esito inaccettabile: che della laicità sia superfluo occuparsi perché siamo totalmente secolarizzati, poiché spoliticizzati. Come se la secolarizzazione sia ormai un destino amaramente compiuto dal quale è impossibile redimersi. Come se, ancora, abbiamo liquidato la questione religiosa al punto che non serva più chiedersi quanto il Divino e il Politico, il Sacro e il Diritto si intersechino. Noi dissentiamo da questa possibile conclusione non solo perché crediamo, come abbiamo detto, che la laicità sia una *crux* inaggirabile[577]. Ma anche perché, in via prognostica, riteniamo che nel dialogo con le religioni ci possa essere una alternativa all'annichilimento del presente. Una via utile per sfuggire alla nullificazione contemporanea. Per noi la fase di "interregno" in cui viviamo, come lo chiamava Antonio Gramsci, non è una catena destinata a perdurare in eterno[578]: il tramonto di visioni ultime non è un che di definitivo. Anzi. È un periodo di decadenza

[575] Cfr. G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 2022, pp. 209-210.
[576] Ivi, p. 211.
[577] Lo abbiamo detto prima che la laicità è il non detto di qualsiasi sforzo filosofico politico-giuridico.
[578] A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, vol. I, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2015, p. 311. L'interregno di Gramsci si ha nel momento in cui il vecchio ordine sta morendo ma, nel contempo, non vi è uno nuovo che sta nascendo: è una fase in cui si verificano "i fenomeni morbosi i più svariati", tra i quali "quella rottura così grave tra masse popolari e ideologie dominanti" (*ibidem*); quella frattura, potremmo aggiungere noi, tra paese reale e paese formale; tra il potere e ciò che sta al di sotto del potere. Bene, noi riteniamo che l'attualità storico-politica segnata dall'emergenzialismo abbia i connotati dell'interregno di Gramsci. Siamo nel momento in cui il vecchio sta appassendo, o è già appassito, ma il nuovo non fiorisce. Certo è necessario dare una definizione precisa di questo "vecchio": a nostro giudizio si tratta del c.d. Stato delle masse. Di quello Stato che ha trovato la sua spinta propulsiva nella Costituente e che ha tradotto in provvedimenti normativi dirompenti per la realtà sociale del Paese il nucleo etico-politico della Costituzione (tre esempi: il Piano Ina Casa, la riforma scolastica, la Cassa per il Mezzogiorno. Per comprenderne gli effetti sociali si vedano i seguenti testi: M. GALLIPPI, *Il piano Ina – Casa e l'edilizia popolare*, Edisud, Salerno 2018; P. DI BIAGI (a cura di), *La grande ricostruzione. Il piano Ina-Casa e l'Italia degli anni cinquanta*, Donzelli, Roma 2010; AA.VV., *La «cassa» e lo sviluppo del mezzogiorno*, a cura del Centro Studi della Cassa per il Mezzogiorno, Laterza, Bari 1962, in particolare l'articolo di L. MACCIARDI, *I risultati economici della politica di sviluppo*). Di quello Stato che, per un trentennio circa, ha comportato l'uscita dalla minorità di ampie fasce popolari come mai non è più accaduto nella storia del paese. Anzi, noi riteniamo che questo vecchio non è che stia morendo, ma sia già morto. Meglio: riteniamo che sia iniziato a morire già a partire dall'assassinio Moro (sul perché scegliamo questa data, ci soffermeremo più ampiamente in prosieguo). Eppure ad esso non succede un "nuovo", non segue un ordine in grado di esprimere una visione di fondo alternativa all'esistente. Naturalmente si potrebbero avanzare un'obiezione: che l'emergenza sia stata trasformata in un modo di governare "quotidiano"; che la normalizzazione dell'emergenza sia il nuovo e duraturo paradigma di governo per cui sarebbe inutile parlare di interregno. A nostro giudizio non è così per diverse ragioni. *In primis* l'emergenza è un interregno perché più che un modo di governare è un *modo di in-governare*. O, meglio, è una formula per tenere insieme la collettività sulla base di un'urgenza, reale o presunta, che si sta rivelando sempre di più un modo per sfaldarne le trame connettive. *In secundis* l'emergenza non sfugge al suo inquadramento secondo i canoni dell'interregno gramsciano nella misura in cui non esprime una visione di fondo, non produce una "meta collettiva". Per questo noi riteniamo che sia destinata prima o poi a soccombere perché strutturalmente viziata. L'interregno gramsciano per definizione non è eterno. Non è un caso

al quale succederà, come è nella logica propria del politico, l'affiorare di un orizzonte comune "penultimo". D'altronde la negazione del politico (come possibilità di *mondi altri*) alla quale assistiamo, "conduce soltanto al ritorno del suo fantasma"[579]; provoca una refrattarietà spontanea delle masse (magari disordinata e pulviscolare) ad un asservimento spoliticizzante. Nella s-politicizzazione è insito strutturalmente il *bisogno di fede,* nello schiacciamento dell'immanenza in se stessa emerge *l'esigenza di una credenza*. Bisogno che oggi o manca o lo si coglie in un polverio di amara e diffusa afflizione ma che è destinato a palesarsi apertamente. Presto o tardi si faranno i conti con esperienze che si giocano sul piano dell' "immaginario". Un terreno che è politico e spirituale allo stesso tempo, mondano e divino; che è, ancora, tra il Cielo e la Terra perché ha ad oggetto *fini penultimi* che dipendono o comunque imitano *fini ultimi.* È molto probabile che torneremo a dialogare con le religioni per *ricercare un senso* dal quale rinasca qualcosa[580]. Un senso che raccolga quello che, se seguissimo altre vie, sarebbe percepito come ormai irreversibile

che Gramsci si chiede se la risoluzione non normale che esso implica (l'interregno è tale nel momento in cui si dà una crisi di autorità così grave che la sua risoluzione normale non è possibile) debba necessariamente indirizzarsi verso la "restaurazione del vecchio". Gramsci sa che, pur nel massimo dilazionamento possibile, non dura. Tale è per noi anche l'emergenzialismo. Esso produce solo una riluttanza spontanea delle masse verso non un ordine ma un disordine in cui non ci si riconosce perché manca un "destino comune". Produce solo un deposito di afflizione e disaffezione degli ultimi destinato ad ampliarsi sempre di più.

[579] G. PRETEROSSI, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2015, p. XV.

[580] Alcune precisazioni. Innanzitutto non ci riferiamo a forme di religiosità che costituiscano un vincolo sacrale (non c'è nessun intento nostalgico verso fondamenta sostanzialistiche dell'ordine né simpatie per il diritto naturale). Si tratta piuttosto di una *ricerca di senso laica* che raccolga l'ormai esasperato senso di disaffezione alle istituzioni e da passivo lo trasformi in attivo. È, al fondo, l'auspicio di una "comunanza di fini" che possa agglomerare individualità, far sì che esse si auto-trascendano per elevarsi al di sopra dell'esistente. In secondo luogo, non si tratta di una riproposizione dello schema habermasiano della funzione compensativa della religione. In *Fatti e norme*, Habermas avverte la "necessità di prevedere un supplemento di legittimazione etica degli Stati democratici di diritto, che possa compensare la bassa intensità politica – in termini di agonismo, passioni, energia, soggettività, che li caratterizza e che in fondo esprime l'esito di una visione spoliticizzante, fatta propria largamente anche dal pensiero normativista" (G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2015, p. 52). Habermas propone un rafforzamento dei presupposti etici degli ordinamenti ricorrendo alle tradizioni religiose. In particolare: da un lato propone un recupero di contenuto, dall'altro lato ne pensa la spendibilità in una forma di ordine moderna. In sostanza Habermas non intende ritornare ad una fondazione sostanzialistica dell'ordine ma vuole ipotizzare una utilità delle risorse religiose come risorse "laiche", come una sorta di patrimonio culturale delle società pluraliste. Sostiene infatti Habermas, a proposito dei diritti umani: "Con il nostro excursus abbiamo voluto spiegare perché i diritti umani e il principio di sovranità popolare rappresentino le uniche idee ancora capaci di dare un fondamento al diritto moderno. Queste idee infatti costituiscono il residuale "precipitato" di quella sostanza etico-normativa che, originariamente ancorata belle tradizioni religiosi e metafisiche, è stata poi "spinta attraverso il filtro" della giuridificazione post-tradizionale. Nella misura in cui i problemi morali si sono differenziati da quelli etici, la sostanza normativa appare come discorsivamente "filtrata" nelle due dimensioni dell'autodeterminazione e dell'autorealizzazione" (J. HABERMAS, *Fatti e norme*, trad. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2018, pp. 116-117).
Il nostro tentativo non si esaurisce in questo schema per plurime ragioni. Nella prospettiva habermasiana sembra che la funzione compensativa della religione presupponga una rassegnazione all'impossibilità della riabilitazione di una "alta intensità" della politica, della forza della vita reale, per parafrasare Schmitt. Di conseguenza sembra che la religione si fermi ad essere una cura palliativa che allevia il vuoto politico (Cfr. G. PRETEROSSI, *Ciò che resta della democrazia*, cit., p. 61: l''autore parla di un ricorso alle risorse etico-religiose come forma di eticizzazione sul piano dell'immanenza). Il nostro scopo non è di questo genere perché è ben più radicale: esso vuole sganciarsi dall'immanentismo che è del tutto subalterno all'impianto neoliberale. Non crediamo che alla bassa intensità politica degli Stati si possa sopperire con un farmaco anestetizzante della politica. Anzi preferiamo la riabilitazione di una "politica trascendente" nella sua possibilità di produrre una credenza. Per questo, più che preferire una supplenza dei contenuti religiosi rispetto all'assenza di argomenti politici, scegliamo un "immaginario mobilitante" che, pur potendo avere contenuti totalmente diversi da quelli religiosi, mimi ciò nonostante la logica della trascendenza.

disaffezione alle istituzioni e sia in grado catalizzarla in forma di energia politica. E se così sarà, è nostro compito non liquidare tutte quelle questioni orbitano intorno al problema dei rapporti tra diritto e religione, tra Stato e verità. Per questo riteniamo che la questione religiosa sarà al centro: l'assolutizzazione dei dogmi neoliberali conduce allo spettro della laicità perché alla lunga fa riemergere la questione religiosa. La laicità è un problema per nulla desueto perché, pure al tempo della loro negazione, i problemi tra Stato e religione, tra politico e verità, non sono destinati a scomparire, al contrario.

A supporto di questa impostazione possiamo addure plurimi motivi. In primo luogo c'è una ragione generale che attiene alla lettura della storia del mondo. Perché *crucciarsi del Senso* è la, purtroppo tragicamente innata, spinta trainante alla vita. A dircelo è Fëdor Dostoevskij in *I demoni*. Per bocca di Satov, l'autore ci dice: i popoli "si formano e si muovono grazie a una forza diversa, una forza che impera e domina su di loro, ma la cui origine è ignota e inesplicabile. Questa forza è la forza dell'inestinguibile desiderio di arrivare alla fine, ma che al tempo stesso nega la fine. È la forza dell'incessante, instancabile affermazione della propria esistenza e della negazione della morte. Lo spirito della vita, come dice la Scrittura: sono 'i fiumi di acqua viva', del cui inaridimento ci minaccia l'apocalisse. È il principio estetico, come lo definiscono i filosofi o il principio morale, secondo un'altra definizione. Io, più semplicemente, la chiamo 'la ricerca di Dio'. Lo scopo di ogni movimento di un popolo, di qualsiasi popolo e in qualsiasi periodo della sua esistenza, è unicamente e soltanto la ricerca di Dio, del proprio dio, di un dio esclusivamente proprio, e la fede in lui come nell'unico vero dio"[581]. Così Dostoevskij descrive la storia del mondo: *storia dei popoli* equivale nelle sue parole a *storia dell'umanità*; corrisponde al tempo dell'attesa del giudizio universale. Per l'autore essa è segnata da un *continuum*: la ricerca dell'assoluto; l'*intuitum* di un *principium ordinis*. Un principio tanto universale quanto tragicamente particolare: ogni popolo ha il suo Dio. Un suo concetto di bene e di male, dal quale trae la propria forza. Un Dio inintellegibile fino in fondo che esprime un'invocazione funesta nell'essenza ma vitale nella sua persistenza: l'insopprimibile esigenza di ricercare il senso dell'esistere. È una necessità della vita alla quale anche il *logos* è subordinato: quest'ultimo è il tentativo troppo umano di adempiere una funzione che, per quanto si sforzi, non è in grado di sobbarcarsi. Anzi, se la scienza si auto-arroga la capacità assolvere questo compito, ella si trasformerebbe in "pseudo-scienza": "un despota tale quale fino a oggi non se n'erano ancora conosciuti. Un despota che ha i suoi sacerdoti e i suoi schiavi"[582]. Invece la ragione e la scienza sono sottomesse all'inspiegabile perché è già nel pensiero una spinta "in-argomentabile" alla vita. Perché

[581] F. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*, a cura di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 2022, pp. 341-42.
[582] Ivi, p. 342

nelle forme finite del pensiero c'è un fondo oscuro. Per questo la storia si dimostra come storia disperata, attraversata dal male, ma sempre storia *verso* o *per* un Senso.

In secondo luogo, non solo la storia in generale ma anche la storia del cristianesimo in particolare ci dice che ad un'*uscita dalla religione* segue un *ritorno alla religione*. Per Marcel Gauchet il "post" del "post-religioso" è para-religioso: "l'avvenire delle nostre società uscite dalla religione è nel dialogo con le religioni"[583]. *Ab religione, sine religione, ad religionem*. L'autore afferma che "anche supponendo che l'èra delle religioni sia definitivamente chiusa, occorre pure persuadersi che fra religiosità privati e sostituti dell'esperienza religiosa, non la finiremo mai, probabilmente col religioso"[584]. Per Gauchet nella religiosità c'è un destino dell'umano perché ci sono interrogativi dell'esistenza che non possono non condurre ad esso. La religione ci sarà perché non è liquidabile definitivamente il problema esistenziale di ciascuno: essa permarrà come risvolto collettivo della difficoltà di pensare il sé da sé, di credersi auto-sufficienti, di collocarsi in una s-fondatezza metafisica[585]. L'umano ha bisogno di *occhi religiosi* per guardarsi. Questo per Gauchet non deve però tramutarsi in due estremismi: da un lato non bisogna illudersi che la funzione della religione nelle nostre società resti invariata e dall'altro non si deve pensare che essa sia destinata "a svaporare senza lasciare traccia"[586]. C'è una *continuità* dopo la *discontinuità*: il religioso permarrà ma saranno mutate le sue "forme", perché diverso è ciò che da esso ci si aspetta. Nel "nuovo" del religioso non si cerca necessariamente una risposta che risolva i quesiti ultimi sull'esistenza. Con esso ci si vuole semplicemente interrogare intorno alla domanda se il "sé" basta per "essere-sé". È già questo un modo per avere uno sguardo religioso sul mondo, un criterio per allievare l'assenza di senso di una società post-religiosa. Così la religione magari non offrirà risposte, ma ci consentirà di sopportare il *peso del sé*, di tollerare la voragine dell'esistenza. Permetterà, infine, di pensarci, di non obliarci, perché "fra l'assoluto dell'essere e l'essere-nulla, forse non avremo mai finito di oscillare"[587].

---

[583] M. GAUCHET, *La religione nella democrazia (1998)*, trad. it. a cura di C.A. Viano, Edizioni Dedalo, Roma 2009, p 150; Cfr. A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione*, Giappichelli, Torino 2016, p. XIII

[584] M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it. di A. Comba, Einaudi, Torino 1992, p.293.

[585] Dice Gauchet: "Il declino della religione si paga con la difficoltà d'essere sé. La società postreligiosa è anche quella in cui la questione della follia e del turbamento intimo di ciascuno assume uno sviluppo senza precedenti. Perché è una società psichicamente sposante per gli individui, in cui non 'è più nulla che li soccorra né li appoggi di fronte alla domanda che è rivolta loro da ogni parte in permanenza: perché io? Perché nascere ora quando nessuno mi aspettava? Che cosa si aspetta da me? Che cosa fare della mia vita allorché sono solo a decidere? Sarò mai come gli altri? Perché tutto questo – la malattia, l'incidente, l'abbandono – mi cade addosso? A che serve essere vissuti se si deve sparire senza lasciare tracce, come se, agli occhi degli altri non foste mai vissuti? Siamo ormai destinati a vivere nella nudità e nell'angoscia ciò che ci è stato più o meno risparmiato dall'inizio dell'avventura umana per grazia degli dèi. Tocca a ciascuno d'elaborare per proprio conto le risposte. Per esempio la fuga nella psicosi, fra l'esaltazione e depressione, fra la certezza paranoica d'essere il solo e l'adoperarsi schizofrenico a cancellare se stesso come sé. Ma vi sono anche risposte collettive, e si può scommettere forte che ve ne saranno sempre di più" (ivi, p. 303).

[586] Ivi, pp. 293-294.

[587] Ivi, p. 304.

In terzo luogo per una ragione più strettamente teorico-politica: l'intramontabilità della laicità dipende dalla inestinguibilità della teologia politica[588]. La laicità non un *occidens* ma un *oriens*: risorge sempre e come ombra della politica "vissuta" e in ogni sforzo filosofico-politico e filosofico-giuridico. La ragione risiede proprio nella inespungibilità della teologia politica dai luoghi della politica. La teologia politica è quel concetto di origine schmittiana che indica l'analogia tra teologico e politico, tra la trascendenza cristiana da un lato e il momento fondativo dell'ordine e la fisionomia dei concetti giuridici dall'altro. La tesi schmittiana è che l'eccezione costituente sia come il miracolo per la teologia: "lo Stato d'eccezione – dice Schmitt – ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia"[589]. Con ciò intendendo dire che nella logica della sovranità c'è una eccedenza, uno scarto verticale che riproduce quello proprio della teologia. Questo però non significa fondazione sostanzialistica dell'ordine: la punta di diamante della filosofia schmittiana sta proprio nell'immaginare uno scarto prescindendo dalla sostanza, di conservare la trascendenza togliendo la verità. In breve: la teologia politica è moderna perché l'eccezione segna un momento di indifferenza rispetto al contenuto[590]. Ora, dell'incapsulamento nella ragione politica moderna di uno schema verticale simile alla teologia si può dare una duplice lettura. Una totalmente nichilistica per cui essa è solo strutturale e nient'altro: c'è una trasposizione dell'"attività miracolosa del Dio creatore nell'attività politica formativa/distruttiva del sovrano"[591]. Come il miracolo interrompe le leggi della natura, così l'eccezione s-fonda le leggi dello stato. Ma al di là di questa corrispondenza non c'è nient'altro: la modernità non può "esibire, nonostante la sua onnipotenza, un fondamento oggettivamente analogo al ruolo fondativo che la sostanza divina rivestiva nelle argomentazioni politico-teologiche premoderne. Quell'analogia sta solo in questo, che tanto l'argomentare premoderno quanto quello moderno, assumono l'ordine come disponibile, organizzabile e disorganizzabile, da parte di una potenza assoluta che dell'ordine è l'origine"[592]. Una invece meno drastica per cui la modernità accoglie un resto di sostanza, colato, trasfigurato e filtrato dal gesto istituente la sovranità. Nel senso che l'analogia tra teologia e politica si può intendere come "un recupero di un presupposto cristiano (seppur minimale), così che il gesto sovrano non sarebbe, baroccamente, poggiato integralmente nel vuoto"[593]. Nel vuoto della decisione viene distillarsi un indirizzo di senso che sfugge all'azzeramento o, meglio, la "forza della vita reale"[594] importa anche il passaggio trasfigurante di una dose minima di lascito cristiano. Lettura questa la cui conferma si

[588] Cfr. G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 3.
[589] C. SCHMITT, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972, p. 61.
[590] Al pari di ogni decisione giuridica che contiene "un momento di indifferenza contenutistica" (ivi, p. 55), anche la decisione sullo stato d'eccezione non viene in rilievo per "quello che dice" ma per "chi lo dice".
[591] C. GALLI, *Genealogia della politica*, il Mulino, Bologna 1996, p. 350.
[592] Ivi, pp. 350-351.
[593] G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 22.
[594] C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 41.

rinviene nella stessa celebre massima schmittiana per cui "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici-secolarizzati"[595]. In questo caso "è difficile sfuggire all'impressione che non solo di analogie, ma di un vero e proprio "transito" (cioè della rielaborazione laica di contenuti originariamente teologici) si tratti"[596]: l'auto-fondazione del potere ingloba una mondanizzazione di assunti di senso cristiani, di visioni ultime. Assunti che nel teologico si agganciano ad una trascendenza dell'umano *usque ad astra* ma che, nel politico, si uniscono ad trascendimento dell'umano *intra terram*. Che si avalli l'una o l'altra ipotesi, ai fini del nostro discorso poco cambia perché in entrambi i casi si evince in maniera evidente il nesso strettissimo, quasi a sovrapporsi, tra il problema della secolarizzazione e la teologia politica: il gesto politico che apre la modernità è tanto affrancamento dal religioso quale fonte di legittimità dell'ordine, tanto una sua riproposizione trasfigurata. Laicità e teologia politica sono due facce della stessa medaglia; sono i due concetti chiave della politica moderna che si differenziano solo per il fine cui mirano. Perché la prima punta ad una necessaria separazione tra politica e verità: è solo nella auto-fondazione dell'ordine che si rintraccia il funzionamento dello schema della rappresentanza. Perché la seconda invece ci fa vedere come questo bisogno si scontra con il fantasma della Sostanza: quello per cui il religioso è ineliminabile in toto dalle figure del politico. Perché l'una punta all'autosufficienza di quest'ultimo mentre l'altra non lo pensa senza il religioso. In sostanza laicità e teologia politica *stanno insieme* perché la politica moderna non è una *damnatio* ma una *conservatio memoriae* del religioso; è la sua apoteosi: una sorta di "glorificazione" dopo la sua morte.

Ora, se ancora oggi la teologia politica è inestinguibile (sia perché c'è anche al tempo della sua negazione[597] sia perché è la sola in grado di rispondere a sfide alle quali i suoi "sostituti" non riescono[598]) è chiaro che anche la laicità lo sarà. Chiedersi quanto siamo laici e secolarizzati significa sempre domandarsi ciò che resta della verità, ciò che resta della trascendenza. Vuol dire quanto, o strutturalmente o contenutisticamente, le forme giuridiche possano farne a meno. La inestinguibilità teologia politica ci apre all'inesorabilità della laicità perché ci fa capire se e quanto le istituzioni

[595] G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 27; C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 61.
[596] G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 27.
[597] Ivi, p. 6. Sostiene l'autore: "Tutti i tentativi di aggirare o rimuovere la teologia politica ne subiscono la nemesi, pagando il prezzo della mancata assunzione delle sfide alle quali essa rispondeva. Così che, anche in un quadro disarmante di inefficienza ordinativa, si finisce per replicarla surrettiziamente in forme compensative e politicamente inefficaci".
[598] Né la teologia economica né quella giuridica sono in grado di contenere la riemersione di domande di senso (ivi, p. 3). Perché né l'una né l'altra risolvono i problemi alla base della costituzione filosofica del moderno. Perché rispetto alla questione dell'ostilità e ai bisogni identitari, problemi occultati ma non per questo risolti, la teologia politica è la sola in grado di tracciare una risposta. Dice Preterossi: "L'inestinguibilità della teologia politica si manifesta, nella "costituzione filosofica" del Moderno e ancora nella nostra tarda modernità, in un doppio perdurante presupposto: la funzione di katechon della politica in quanto potere legittimo; la connessa e parallela presenza di un "filtro secolarizzante", cioè di una mediazione dialettica dell'immediatezza, cioè di una mediazione dialettica dell'immediatezza, che in quanto "potenza del negativo" ha sì un nucleo necessariamente decisionistico e pesino violento, connesso alla sfide dell'ostilità, ma che allo stesso tempo è già da sempre mediata, cioè auto-mediazione" (p. 7).

possano prescindere da una fede che le sorregga. Non solo. Ma soprattutto quanto questo slancio verticale, per quanto secolarizzato, non presupponga l'incapsulamento di un *lascito cristiano* che lo alimenti o quanto l'abbandono di esso non comporti invece un pluralismo di valori che, anziché fungere da trama connettiva, mini alla radice quella comunanza di fini e di visioni penultime necessari al suo mantenimento[599].

Dunque: della laicità abbiamo visto non ci si libera perché non ci si svincola dai quesiti intorno al Senso. Non si è mai dimentichi della verità perché è la storia del mondo a chiamarla in causa (Dostoevskij); perché non è facilmente liquidabile il problema esistenziale di ciascuno (come ci insegna Gauchet); perché, se la politica vuole essere spinta all'emancipazione e creazione di un'alternativa (come ci insegna lo schema teologico-politico), non può non assumersi questo peso cercando, in un paradossale dialogo tra fini ultimi e penultimi, una evoluzione terranea dell'umano.

8.3 Perché Ernst-Wolfgang Böckenförde

Dopo aver dimostrato la necessità di continuare a studiare in via generale la laicità, resta da risolvere la seconda obiezione che riguarda il significato di uno sguardo generale sulla laicità a proposito della filosofia morotea. La domanda che può esserci posta è: qual è la ragione per la quale riprendiamo gli scritti di Böckenförde in relazione a Moro? Anche in questo caso ci sono plurimi motivi che possiamo addurre. Innanzitutto una motivazione storica, che riguarda la presenza dei due grandi partiti di massa, protagonisti del panorama politico italiano. Sul versante del PC possiamo sostenere che "in fondo il comunismo è stato un modo di secolarizzare ma non del tutto"[600]: esso ha generato una fede "particolarmente intensa, politico-ideologica, e un senso di appartenenza al contempo universale e situato"[601]. Sul versante Dc, siamo in grado di dire lo stesso: sebbene all'opposto del comunismo e sicuramente con un modo di secolarizzare diverso, anche la tradizione cristiano-cattolica rappresentata dalla Dc è stata un modo per secolarizzare ma non completamente. Lo è stato sicuramente dal punto di vista delle ricadute storico-sociali: Pietro Scoppola parla di una sorta di eterogenesi dei fini sostenendo che "gli anni del più forte esercizio del potere da parte dei cattolici […] coincidono così con il periodo di massima secolarizzazione"[602]. Così come non si possono tacere

[599] Cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, cit.
[600] G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 283.
[601] *Ibidem.*
[602] Pietro Scoppola sostiene questo valutando a-posteriori gli effetti sociali del "potere democristiano". Egli intuisce che il potere cattolico abbia così profondamente trasformato la società italiana (da rurale ad industriale) da far allentare, da parte di questa, il legame con la tradizione cattolica che pure era stata alla base della rivoluzione sociale. Sostiene Scoppola: "Il successo della Dc, dovuto in gran parte alla forte mobilitazione della Chiesa, ha avuto grandi effetti di tipo politico, economico e sociale che non è certo possibile sottovalutare: consolidamento, pur in mezzo a forti tensioni, delle libertà democratiche; contenimento del comunismo; riassorbimento dell'eredità del fascismo; graduale scomparsa della miseria italiana; sviluppo economico e avvio alla costruzione, anche nel nostro paese, dello Stato Sociale. Ma tutto questo ha avuto ben poco a che fare con il disegno che aveva guidato sul terreno religioso la mobilitazione cattolica: le grandi

sia le innovazioni apportate dal Concilio Vaticano II sia l'impostazione che Paolo VI[603] dà al proprio pontificato: momenti che hanno determinato una nuova attenzione verso i "problemi temporali" e "politici", con ciò comportando non poche conseguenze nella configurazione della Dc come partito. Ma lo è stato anche dal punto di vista del suo "funzionamento interno": alla fine anche la Dc ha creato una *fede laica largamente condivisa*. Una credenza laica perché laica, cioè politica, è la spinta che ne ha determinato la presenza nel panorama politico italiano. Il patrimonio che ne segna la matrice ideologica è sì di ispirazione cristiana, ma questo viene concepito come contenuto di lotta politica. La verità si fa parte, si politicizza come "programma di partito". Non è un caso che è lo stesso Moro in più occasioni a parlare di *ideologia* della Dc: gli elettori sono chiamati a preferirla per il contenuto ideologico che essa esprime, per i "fini politici" cui essa tende. Non è l'assolutezza dei valori di cui è espressione che legittima la sua presenza, ma è la scelta popolare in suo favore. Certo, essa ha secolarizzato "meno" rispetto al comunismo: a differenza del Pc non ha riproposto solo lo schema della trascendenza cristiana, ma ha incorporato nella sua spinta emancipativa contenuti di senso teologico. Ciò nonostante non si può sfuggire all'impressione che essa sia stata un'esperienza politica che, usando le parole di Gauchet, abbia dimostrato ampiamente di essere un viatico politico affinché il cristianesimo fosse realmente la religione dell'uscita dalla religione. La Dc ha saputo stare dentro

energie cattoliche messe in movimento nel secondo dopoguerra, espresse sul piano politico dalla Democrazia cristiana, assicurano in definitiva una forte base di consenso ad uno sviluppo economico neocapitalistico destinato ad incidere profondamente sul volto della società italiana, sulla cultura e sulle sue tradizioni cattoliche. La impetuosa trasformazione del paese da agricolo in industriale travolge la religiosità tradizionale legata al mondo contadino e crea le premesse, già negli anni, cinquanta, di quei processi di secolarizzazione che avranno più ampia manifestazione nel periodo successivo. Il fatto che lo sviluppo non sia stato guidato da una coerente politica economica ma affidato, bensì, allo spontaneismo delle forze economiche ha conferito alla secolarizzazione in Italia caratteri suoi propri con effetti particolarmente devastanti**"** (P. Scoppola, *La repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico 1945-1996*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 329-330). Ci sembra che Scoppola colga nel segno quanto sostiene che la Dc è stata un viatico per la secolarizzazione. D'accordo con lui pensiamo che la Dc abbia avuto un ruolo importante per dimostrare come il cristianesimo abbia le radici per un'uscita da se stesso. Al di là però della condivisione di quest'assunto di fondo, riteniamo che la prospettiva di Scoppola sia errata quando sostiene che lo sviluppo del paese sia stato affidato non ad una politica economica definita, ma allo spontaneismo. Due esempi per scalfire questa conclusine: sia il piano Casa sia la Cassa per il mezzogiorno crediamo abbiano rappresentato i due segni più importanti di una chiara e precisa politica economica di matrice Keynesiana (cfr. i volumi che abbiamo già indicato in precedenza sul tema). Pensiamo *contra Scoppola* che, se non tutta la Dc quantomeno alcuni suoi personaggi di punta come Moro e Fanfani, abbiano avuto molto chiaro il ruolo che l'economia avrebbe dovuto assumere in un contesto democratico: sul punto basta vedere i richiamati discorsi di Moro in Costituente e i testi di economia di Fanfani: A. FANFANI, *Storia Economica*, U.t.e.t., Torino 1961; A. FANFANI, *Economia*, Morcelliana, Brescia 1953; A. FANFANI, *Economia orientata*, Democrazia Cristiana- Spes, Roma 1946; A. FANFANI, *Persona, beni, società in una rinnovata civiltà cristiana*, Giuffrè, Milano 1945. Siamo tuttavia consapevoli che questa visione di Scoppola dipenda anche da un approccio specifico al tema. Per Scoppola la secolarizzazione in sé non è un processo positivo. Per lui secolarizzare equivale a quello che Pasolini definiva scomparsa delle lucciole. Non è un caso che richiama proprio Pasolini sostenendo che "la scomparsa delle lucciole era per Pasolini la scomparsa dei valori tradizionali del vecchio universo: la famiglia, la patria, l'ordine, il risparmio, la moralità. Pasolini intuisce il senso radicale del cambiamento che è anche il senso della secolarizzazione italiana: un buio che si crea con la mancanza di punti di riferimento e di valori comuni; un salto improvviso e inatteso in un vuoto etico" (P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, cit., p. 334). Ci rendiamo conto cioè che l'accusa di spontaneismo dipenda anche dal timore nei confronti della secolarizzazione: Scoppola pensa che questa mini alle fondamenta la convivenza civile.

[603] Nella enciclica *Gaudium et spes* Paolo VI accetta espressamente il principio di secolarizzazione inteso come autonomia delle "cose terranee" senza che questo significhi rifiuto di una visione trascendente della vita (Cfr. P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, cit., p. 332 e p. 413). Sul punto ritorneremo più dettagliatamente in prosieguo.

e fuori il cristianesimo: dentro perché da esso ha ricevuto la sua spinta ideale/ideologica, fuori perché non ha fatto di esso la sua fonte di legittimazione istituzionale. Non lo ha usato per imporsi dall'alto ma per guadagnarsi dal basso il riconoscimento popolare. In sostanza, l'esperienza della Democrazia cristiana palesa una comunicabilità contenutistica tra sfondo metafisico-religioso e speranza di cambiamento che passa però attraverso l'accettazione del principio contrattualistico-moderno della legittimazione del basso. È qui che diventa chiara la ragione storica per la quale mettiamo in rapporto Böckenförde a Moro: perché possiamo usare la storia concettuale della laicità/secolarizzazione per inquadrare uno dei maggiori protagonisti del partito di massa più ampio dell'Italia repubblicana. Studiare la laicità del moderno attraverso gli occhi di Böckenförde ci consente di collocare l'opera intellettuale di una figura di spicco del movimento democristiano, ideologa di conquiste sociali che ancora reggono, seppur minimamente, l'urto della demolizione dello Stato sociale. Di quel politico che "come forse il solo De Gasperi, ha influito anche sulla realtà del rapporto Chiesa-società italiana"[604]. Di quel politico che "con la sua azione nella politica ha contribuito più di ogni altro dirigente del laicato cattolico e del partito democristiano a scrivere in questi anni un capitolo di storia del movimento cattolico del nostro paese, un capito – diciamolo pure- di storia dello Stato e della Chiesa in Italia"[605].

In secondo luogo c'è una ragione metodologico-teorica. Più sopra abbiamo detto che il nostro intento è quello di dimostrare come Moro sia un *autentico* e *originale* pensatore della laicità. Si tratta di due termini il cui significato enucleiamo per contrapposizione. Essi presuppongono che al binomio laicità-secolarizzazione si attribuisca un'accezione che nelle nostre parole è rimasta fino ad ora troppo sfumata e nebulosa. Più sopra ne abbiamo richiamato il nucleo centrale, ma non abbiamo ripercorso tutte le implicazioni specifiche che quella definizione generale chiama in causa. Affinché possiamo ovviare a ciò, utilizziamo Böckenförde come termine di paragone. Riteniamo che attraverso questo autore possiamo attingere ad un bagaglio teorico che ci permetta di arrivare allo studio della filosofia morotea con maggiore consapevolezza dei concetti essenziali per il tema della laicità. Certo si potrebbe ancora dire che al pari di Böckenförde, ci sarebbero altri autori che hanno trattato il tema. Anche in questo caso però c'è una ragione specifica che sorregge la nostra scelta: noi preferiamo Böckenförde per i risvolti teorici generali che dal raffronto con Moro possono venire fuori. Moro e Böckenförde crediamo non si conoscano: non siamo riusciti a trovare tracce, anche indirette, che potessero collegare i due autori. Moro, come vedremo, propone un percorso teorico molto diverso da

[604] L. PREDAZZI, *Moro tra D.C. e cultura cattolica*, in AA.VV, *Moro, la democrazia cristiana e la cultura cattolica*, Cinque Lune, Roma 1979, p. 39,)
[605] *Ibidem.*

quello di Böckenförde. Eppure, nonostante queste "lontananze", in entrambi c'è una spiritualità forte e un rapporto complesso con lo Stato moderno. Böckenförde, sulla scia hegeliana, complica notevolmente il paradigma hobbesiano della statualità. Moro certo si distacca molto dai principi del contrattualismo moderno, eppure raccoglie la sua eredità più grande: la legittimazione dal basso dell'ordine. Questo ci permette di mettere in campo un gioco di specchi tra chi è dentro il moderno ma ad un passo dalla sua uscita (Böckenförde) e chi vuole esserne fuori ma di fatto, seppur in parte, vi entra (Moro). Possiamo seguire due modelli di pensiero diversi ma complementari che cercano di rispondere alle stesse domande: la convivenza civile è veramente possibile senza uno sfondo di senso connettivo? È possibile che le istituzioni reggano solo sulla base di volontà auto-fondate (che s-fondino il Senso) e non anche sulla base di un riconoscimento di uno spazio più o meno simbolico che rappresenti una ragione allo stare insieme? E soprattutto come questo orizzonte lo si formi e lo si alimenti: *naturalmente,* perché iscritto nell'umano. Oppure anche *artificialmente* perché sono le istituzioni a prendersi in carico la verità dalla quale ad un tempo si alimentano e devono alimentare?

8.4 Laicità e secolarizzazione in Ernst-Wolfgang Böckenförde

Risolti questi due nodi possiamo trattare la laicità tenendo presente gli scritti di Böckenförde. Il punto che vogliamo approfondire è la problematizzazione che questi propone delle conseguenze, in termini di rapporti religione-istituzioni, del gesto inaugurale della modernità. Per far questo possiamo partire dall'impostazione generale di Böckenförde: l'autore fa propria la logica hegeliana del rapporto autorità-libertà, con l'intento restituire la complessità della costruzione statualistica[606]. Al pari di Hegel, per Böckenförde lo Stato è realtà dell'idea etica, è la "realtà della volontà sostanziale, che esso ha nell'autocoscienza particolare innalzata alla sua universalità"[607]. Egli pensa lo Stato con riferimento ai rapporti tra l'interesse degli individui e unità sostanziale dello Stato o, meglio, all'altezza della 'sfida' tra libertà soggettiva e libertà oggettiva. Böckenförde, sulla scia di Hegel, intuisce che questa tensione ad un tempo anima e mette in discussione lo Stato; si rende conto che è ciò di cui esso ha bisogno ma al contempo ciò che rappresenta l'orlo del suo decadimento. Per

[606] E.W. BÖCKENFÖRDE, *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimo nono*, trad. it. a cura di P. Schiera, Giuffrè, Milano 1970. Cfr. A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., pp. 8-13. L'autrice sottolinea a più riprese questo dato. Prima sostiene che "la riflessione critica dei testi, che Böckenförde compie, evidenzia la matrice hegeliana della sua riflessione, confermata dalla cospicua presenza, nel teso, di riferimenti alle sue opere. Le categorie hegeliane, insieme al concetto di *Verfsassung* che egli recupera sa Otto Brunner, sono utilizzati da Böckenförde come una sorta di metro di paragone (p. 8). Poi ribadisce che "Böckenförde recupera questo modello che incardina la 'nuova' libertà moderna allo Stato, e smentisce una lettura di Hegel che intenda il suo pensiero come la generica narrazione della libertà del popolo germanico attraverso le varie epoche storiche. […] Böckenförde, come aveva fatto Hegel, attribuisce agli *Stönde* un ruolo costitutivo della modernità liberale, rappresentandoli come una delle condizioni della realizzazione delle rivendicazioni di libertà, all'interno dello Stato, ma dentro una dialettica autenticamente moderna di cui il primo è protagonista – ed è questa la novità della modernità" (pp. 12-13).

[607] G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012, paragrafo 258, p. 195. Ivi, p. 10. CFR. A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., p. 10.

Böckenförde lo Stato è una 'necessità': è il luogo imprescindibile affinché fiorisca la libertà e perché si possa pensare un terreno di rivendicazioni e di lotte. Ma egli sa quanto le istituzioni possano essere sfidate al loro interno proprio dalla libertà soggettiva, dalle *tensioni delle individualità*. Infatti lo Stato per lui "è una costruzione più complessa di quello che descrive la vulgata della modernità: non solo il luogo della separazione tra sfera pubblica e sfera privata, ma modello di ordine che si trova costantemente a fare i conti con le istanze pluralistiche che provengono dal basso"[608]. È per questo che Böckenförde torna a riflettere *in basso* e si interroga su quello che serve per produrre o alimentare le istituzioni. L'autore preferisce uno sguardo indirizzato alla carica polemica insita nel pluralismo perché ciò sviscera un nodo irrisolto con il quale lo Stato moderno deve fare i conti: il rapporto tra lo Stato e la verità. Egli individua un dato: le istanze pluralistiche sono dense al proprio interno; palesano individualità che non hanno *smesso di sentire* e che non si sono svuotate di sostanza. Anzi, tali istanze implicano rimandi al mondo dei valori e, come tali, sono in continuo dialogo con la "fede". Böckenförde, in sostanza, riprende il pluralismo perché pensa che su questo terreno si gioca la partita della tenuta delle istituzioni. E la si gioca perché l'intreccio pluralismo-istituzioni, libertà soggettiva-libertà oggettiva, chiama in causa il problema della religione nello Stato moderno. Perciò egli dà vita ad una "riflessione tra il potere politico liberale e le condizioni della sua esistenza"[609] che non può non riguardare il tratto più caratteristico della modernità: la distinzione tra potere politico e potere spirituale. Lo Stato in Hobbes, da un lato "non è più legittimato da un ordine trascendente, ma da un mero patto tra individui, dall'altro il potere politico non considera le credenze religiose degli uomini un bene della vita da salvaguardare, e non diviene difensore di alcuna confessione religiosa"[610]. È questo il senso dell'espressione *auctoritas non veritas facit legem.* La religione viene spoliticizzata e relegata al foro interno: per Hobbes infatti "un privato ha sempre la libertà (dal momento che il pensiero è libero) di credere o di non credere in suo cuore alle azioni presentate come miracoli, considerando il beneficio che può derivare dalla credenza degli uomini a colore che ne pretendono e ne sostengono l'autenticità, e, sulla base di ciò, congetturare se siano miracoli o meno. Ma quando si viene alla pubblica dichiarazione di quella fede, la ragione privata deve sottomettersi a quella pubblica, cioè al luogotenente di Dio"[611]. Hobbes da un lato propone una verità del "culto pubblico" che neutralizzi politicamente le verità ultime. Sceglie una verità convenzionale che assolva una funzione precisa: evitare i conflitti in nome della religione. Dall'altro lato salva la dimensione individuale della fede: la invisibilizza e la "rinchiude" nel privato. Per questo, nel foro interno, gli

[608] Ivi, pp. 13-14.
[609] Ivi, p. 14.
[610] Ivi, p. 54.
[611] T. HOBBES, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2019, p. 362. Cfr. A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., p. 55.

individui sono liberi di credere e di non credere. O, meglio, di credere agli intimi dettami di fede, al proprio Dio; purché, ribadiamo, ciò non fuoriesca sulla scena pubblica[612]. Böckenförde ripercorre questo quadro solo apparentemente liscio e lineare, riuscendo a mostrarne le problematicità. Per lui, il gesto hobbesiano secolarizzante non ha risolto definitivamente le interferenze tra spirituale e mondano, tra verità e politica. Anzi: tra la fede cristiana e le strutture teoriche portanti del mondo moderno c'è un rapporto la cui connessioni restano complesse. L'eredità sacrale cristiana sembra essere destinata a riproporsi come problema della storia del mondo sia perché la chiesa "in quanto comunità di fede, è anche, necessariamente, una struttura umana sociale, cioè un fenomeno della vita sociale del tempo"[613] sia perché, dinanzi alla crisi spirituale che oggi ci attraversa, il messaggio cristiano costituisce comunque una risorsa di senso[614]. C'è dunque un problema di "religione" pur all'interno dello Stato secolare, problema vasto e complesso che ruota attorno ad un interrogativo ben preciso: "dove trova lo Stato, la comunità politica il suo fondamento spirituale e la comunanza che le è necessaria, se a tal fine non può essere presa in considerazione la religione, o una determinata religione, in quanto sprovvista del carattere di obbligatorietà universale?"[615]. Con questa domanda l'autore intende dirci che nel tempo in cui la religione ha perso la sua obbligatorietà universale si pone un problema di tenuta delle istituzioni. Perché se con il moderno non si può contare più sulla religione per giustificare la presenza di un ordine politico, è necessario trovare un suo sostituto che funga da "fondamento spirituale" che lo sorregge.

Si tratta di un punto per noi essenziale perché ci consente di capire come possa essere costruito un *ethos democratico* nel momento in cui esso non può basarsi più su "idee di diritto naturale". Come si può, si chiede Böckenförde, creare una sorta di interesse generale che abbia un suo nucleo vincolante?[616]. Certo si potrebbe dire che in questo senso la posizione böckenfördiana parta da un postulato che non viene messo in discussione: tutti gli ordini politico-giuridici hanno bisogno di credenze che li alimentino. Cioè a dire che tutte le formule di convivenza civile necessitano di

[612] La prova di questo impianto Hobbes ce la fornisce nel momento in cui parla del possibile contrasto tra fede e comando, tra i propri principi religiosi e l'obbedienza ai dettami del sovrano. Per Hobbes non c'è alcun contrasto perché "questa difficoltà di obbedire sia a Dio sia al sovrano civile sulla terra, non ha alcuna rilevanza per coloro che sanno distinguere ciò che è necessario e ciò che invece non è necessario per essere accolti nel regno di Dio. Infatti, se l'ordine del sovrano civile e tale che egli si può obbedire senza vedersi privati della vita eterna, non obbedire è ingiusto e fa testo il precetto dell'Apostolo: servi, obbedite ai vostri padroni in ogni cosa; e: figli, obbedite ai vostri genitori in ogni cosa; coì come il precetto del nostro Salvatore: gli Scribi e i Farisei seggono sulla cattedra di Mosè; fate dunque ed osservate tutto ciò che diranno. […]. Tutto ciò che è necessario alla salvezza è racchiuso in due virtù: la fede in Cristo e l'obbedienza alle leggi" (T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 473-474).

[613] E.W. BÖCKENFÖRDE, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, cit., p. 150.

[614] "Il pensiero ecclesiastico e la sua tradizione contengono, proprio a causa del loro rapporto duplice e non unilaterale con la coscienza moderna, accenni e posizioni adatti a superare le cause della crisi della coscienza moderna e quindi a stabilizzarla"[614] (ivi, p. 157).

[615] Ivi, p. 176.

[616] "Come può, si obietta, – si chiede Böckenförde – un *ethos* costituire il nucleo dell'interesse generale ed essere metro di giudizio vincolante, quando a sua volta non è orientato in maniera evidente secondo idee d'ordine di diritto naturale e può persino essere influenzato dal pensiero e dalla volontà erranti dell'uomo?" (ivi, p. 185).

orizzonti ideali condivisi che ne determinino il senso di marcia nella storia; che, in sostanza, ogni ordine abbia una caratterizzazione sua propria sorretta da idee portanti. In realtà è lo stesso Böckenförde che ci mostra come questo postulato sia tale solo apparentemente perché per lui l'esigenza di una credenza condivisa dipende dai caratteri strutturali della democrazia moderna. Questa nasce sulla scia del tentativo di costruire l'ordine in chiave ascendente e non più discendente: dal basso verso l'alto, dall'individuo allo Stato. Per Böckenförde è questo il senso di tutte le formule principali utilizzate per descrive la democrazia moderna: il principio di identità ad esempio, nella sua duplice e diversa formulazione di Schmitt e Kelsen, non poggia che sul postulato dell'autonomia dell'individuo. Un' autonomia che consente di trasformare l'originaria libertà naturale in libertà democratica[617]. Così come permette di convertire l'uguaglianza da naturale a giuridica. In questo modo si configura un "ethos formale" della democrazia: i "valori" della democrazia (libertà ed uguaglianza) sono tali solo formalmente, sono *valori* senza *contenuto valoriale*. Con essi non si stabiliscono i "temi" del potere, non si prevede "la proprietà privata, la libertà professionale o la protezione del matrimonio e della famiglia. Quei contenuti non sono dati, sono solo resi possibili"[618]. La democrazia moderna nasce dalla istituzionalizzazione dei principi di libertà e uguaglianza senza che essi abbiano una predeterminazione contenutistica: quest'ultima è lasciata in mano a chi il potere lo istituisce. Ribadisce infatti che la "democrazia moderna è nata dall'idea di autonomia: solo libertà e uguaglianza sono istituzionalizzate; quanto ai contenuti, nella democrazia si trova soltanto ciò che vi viene messo dai singoli e dai gruppi, ovvero in definitiva dall'intero popolo, con il suo sentire il suo contegno, il suo modo di vedere le cose"[619]. Il punto che qui vien fuori è il seguente: Böckenförde coglie che nel dispositivo rappresentativo è insita la necessità di esprimere una *certa* libertà ed una *certa* uguaglianza. Perché nel momento in cui si passa dalla libertà naturale alla libertà civile si passa da una illimitata libertà naturale ad una "precisa" libertà civile. Così come si passa da un'uguaglianza naturale ad una "specifica" uguaglianza politica. Ora, è proprio in ciò la radice del problema: la legittimazione dal basso dell'ordine, se da un lato rappresenta una conquista notevole perché significa autonomia decisionale del popolo delle ragioni dello stare insieme, dall'altro reca *in nuce* ciò per cui le istituzioni possano morire. La questione è proprio la "libertà" del popolo di costruirsi la "propria verità". Se ci fermiamo ad una considerazione formale dell'ethos democratico non risolviamo la debolezza strutturale della democrazia: cioè l'eventualità che essa perisca di ciò per cui essa stessa è nata[620]. Per tenere in piedi le istituzioni non ci si può fermare ad un ethos formale perché questo

[617] Cfr. ivi, pp. 186-87.
[618] Ivi, p. 191.
[619] *Ibidem.*
[620] Non a caso per Böckenförde la Repubblica di Weimar è decaduta perché non era sorretta da una "fiducia" in essa, da un "credo" che avrebbe eliminato le riserve mentali. Sostiene Böckenförde: "Né la democrazia di Weimar né la Repubblica austriaca sono andate a rotoli a causa di una condizione difettosa dello Stato di diritto, ma piuttosto – tra molte

soccombe alle esigenze disgregatici proprie del pluralismo: dire che l'ordine si basa sul riconoscimento di libertà e uguaglianza val quanto dire che le istituzioni possono garantire *qualsiasi* libertà e uguaglianza. Con la paradossale conseguenza che vi possano essere torsioni di questi concetti in modo tale che, sebbene formalmente o retoricamente rispettati, ad essi non corrispondano quei "contenuti" di libertà e di uguaglianza che noi consideriamo "naturalmente" afferente ai sistemi democratici. Così da passare ad un sistema politico che, di fatto, rischia di essere tutt'altro dalla democrazia. Per Böckenförde non è sufficiente un ethos formale a cui corrispondano libertà e uguaglianza purchessiano perché è già nel pluralismo la radice della torsione della democrazia; è già nella polverizzazione dei valori il rischio del suo venir meno. È per queste ragioni che Böckenförde approda a due conclusioni. Da un lato la c.d. funzione integrativa della religione. Con ciò intendendo non un ruolo "suppletivo" delle mancanze della politica, ma una funzione che la innerva. Sostiene l'autore: "Una comunità che sia approdata alla pluralità e all'apertura, in effetti, per poter vivere come tale ha bisogno di un consenso di fondo con funzione integrativa, che contrasti gli interessi e le tendenze centrifughi prodotti dal pluralismo etico-spirituale e delle visioni del mondo. La religione è quindi una di quelle istanze che trasmettono e mantengono vive concezioni e atteggiamenti di fondo di tipo etico-morale, anche se, questo punto va tenuto presente – essa non detiene alcun monopolio in questo campo. Di norma ciò avviene in una forma che serve a «integrare» la comunità, nel senso che ne mantiene in vita i legami sociali e gli atteggiamenti etico-morali di base che già esistono. Ma non è detto che ciò avvenga. La religione può avere anche effetti distruttivi – e forse deve averli: dipende dai suoi contenuti"[621]. Dall'altro lato: la consapevolezza che l'ethos democratico non sia solo una questione di pluralismo. Per Böckenförde l'ethos della democrazia moderna "non può essere liquidato come mero relativismo, bensì include piuttosto, in positivo, il riconoscimento incondizionato come persona, e quindi un ethos della collaborazione personale anche in ambito politico-sociale. E in ciò non potrebbe risiedere forse, anche per i cristiani, la possibilità di un diverso atteggiamento politico, che meriterebbe di essere meditato meglio? E davvero, fatti salvi i pochi presupposti minimi che appartengono all'ordine esteriore della società, l'ultima parola della teologia sulla questione è l'impulso al Bene e l'ordine della verità, quando Dio stesso con noi uomini si assume sempre di nuovo, e nonostante le delusioni, il rischio della libertà"[622].

Questo è il punto cruciale al quale intendevamo giungere. Per l'autore alla fine sono impulsi cristiani, religiosi che sopperiscono alle mancanze di assolutezza che l'incarnazione comporta. Nel momento in cui Dio si è fatto uomo, quando cioè Dio si concede al mondo assumendosi il rischio della libertà

altre circostanze – a causa del fatto che proprio quell'ethos formale della democrazia faceva difetto a molti gruppi politici e a monti funzionari" (ivi, p. 193).

[621] Ivi, p. 178.

[622] Ivi, p. 197.

(purchessia), non ci può essere che un ordine che presupponga un *idem sentire* religioso ma secolare; un *idem sentire* che "dialoghi" con i cieli ma che servi politicamente sulla terra. Böckenförde vuole dirci chiaramente che mantenere in piedi le istituzioni è impossibile senza il messaggio cristiano. È chiaro che nelle sue parole i contenuti siano un problema: è chiaro che lui resta fedele all'impostazione moderna dell'ordine. Ma a nostro giudizio si attesta su posizioni che sono ad un passo dalla sua uscita. Perché sviscera un "dramma" dello Stato moderno: l'oscillazione tra il potenziale disgregativo e quello invece integrativo-coagulante della religione. Non c'è democrazia senza cristianesimo: non c'è politeismo dei valori che sorpassi e ottunda completamente i valori cristiani perché senza di essi le capacità smembranti del relativismo sono irrefrenabili. Nel messaggio cristiano per l'autore c'è la giusta proporzione tra relativismo (e quindi libertà soggettiva) e libertà oggettiva: esso rappresenta l'equilibrio che struttura quell'ethos democratico che da un lato non opprime il pluralismo ma dall'altro ne frena l'intrinseca natura polemica. L'ethos democratico non si ferma però solo a questo. Esso serve a farci capire che nelle istituzioni date, se si vuole che esse restino, bisogna crederci: ci dice che ogni ordine sussistente funziona grazie ad una visione di fondo, più o meno in connessione con il messaggio cristiano, che sia in grado di esprimersi come ethos, come credenza collettiva. In sostanza *l'ethos democratico* di Böckenförde è l'altro nome per chiamare l'orizzonte simbolico di cui la democrazia moderna abbisogna. Che poi questo sia più o meno in stretto contatto con il messaggio cristiano è la punta di diamante della filosofia böckenfördiana[623].

8.5 Carl Schmitt urbanizzato?

Per questo noi crediamo che in Böckenförde, se le istituzioni intendono assolvere la loro missione democratica, ci sia un *minimum cristiano* dell'ordine che assolve la stessa funzione del giuramento in Carl Schmitt. L'ethos cristiano di Böckenförde rappresenta, a nostro giudizio, l'urbanizzazione e l'oggettivazione del concetto schmittiano di giuramento. Nel commentare la costituzione di Weimar, Schmitt sostiene che il giuramento di fedeltà alla Costituzione (art.176 cost.) non significa giuramento ad ogni singola norma legislativa costituzionale; altrettanto poco significa un giuramento bianco (immorale), che si riferisca al procedimento di modifica e contenga il consenso ad ogni cosa e la soggezione a tutto ciò che debba essere attuato in forza dell'art. 76. […]. L'elemento caratteristico e specifico del giuramento consiste nel fatto che il giurante si lega esistenzialmente con la sua persona;

[623] Ribadisce l'autore: "Una comunità che si approdata alla pluralità e all'apertura, in effetti, per poter vivere come tale ha bisogno di un consenso di fondo con funzione integrativa, che contrasti gli interessi e le tendenze centrifughi prodotti dal pluralismo etico-spirituale e delle visioni del mondo. La religione è quindi una di quelle istanze che trasmettono e mantengono vive concezioni e atteggiamenti di fondo di tipo etico-morale, anche se, questo punto va tenuto presente – essa non detiene alcun monopolio in questo campo. Di norma ciò avviene in una forma che serve a «integrare» la comunità, nel senso che ne mantiene in vita i legami sociali e gli atteggiamenti etico-morali di base che già esistono. Ma non è detto che ciò avvenga. La religione può avere anche effetti distruttivi – e forse deve averli: dipende dai suoi contenuti" (ivi, p. 178).

il giuramento di fedeltà alla costituzione è un siffatto legame con la forma di esistenza politica. Questo giuramento significa quindi un giuramento di fedeltà alla costituzione in senso proprio e positivo, cioè un riconoscimento rafforzato con giuramento delle decisioni politiche fondamentali che sono contenute nella costituzione di Weimar e che già di per sé formano una costituzione in senso sostanziale"[624]. In Schmitt è necessario per il mantenimento dell'ordine un atto di giuramento del singolo alla costituzione vigente. Esso non significa che ci debba essere adesione ad ogni singola e specifica norma, ma piuttosto che vi debba essere un'adesione generale sulla scelta politica fondamentale: cioè sulla specie e sulla forma dell'unità politica. Il punto più interessante di questa forma di giuramento sta nel fatto che non si tratta di un'adesione in bianco. Pur se riguardante la specie e la forma dell'unità politica essa non può consistere in una accettazione distaccata e "disinteressata" dell'ordine. E non si può risolvere, per questo, in una sorta di indifferenza "interiore". Ciò perché il giuramento coinvolge il profilo esistenziale del singolo: questi si lega esistenzialmente con la sua persona dice Schmitt. È la sua esistenza deve esprimere una approvazione specifica alle visioni di fondo che in quel sistema giuridico sono incorporate. Certo si potrebbe obiettare che in Schmitt il giuramento sia formale ed individuale mentre in Böckenförde l'ethos democratico sia "informale" e condiviso, cioè collettivo. Tuttavia possiamo superare questa obiezione perché ci pare che l'ethos cristiano sia una "naturale" evoluzione concettuale del giuramento schmittiano. Ciò perché è lo stesso Schmitt a prevedere che si sarebbero modificate "le forme" del giuramento senza che per questo venisse meno la sua essenza, cioè quella "credenza" e quell'assenza di riserva mentale di cui l'ordine abbisogna per reggersi. Friesenhahn ha ricordato che lo stesso Schmitt, intervenendo nel 1927, sostiene che "anche se il giuramento sembra scomparire del tutto nella vita pubblica, esso rimarrà sempre necessario, qualsiasi siano le formule per assicurare la disposizione interna, affinché non si abusi delle libere istituzioni dello Stato moderno per non sconvolgerne le fondamenta"[625]. È quindi lo stesso Schmitt a paventare una metamorfosi del giuramento da atto formale ad "atto informale": come ricorda Paolo Prodi "il giuramento perde così del tutto, anche sul piano della prassi, la sua natura contrattuale per trasformarsi unicamente in un legame di dipendenza e di produzione del consenso"[626]. Superata questa obiezione, possiamo evidenziare i tratti in comune che l'ethos democratico di Böckenförde ha con la matrice teorica del giuramento schmittiano. In entrambi i casi si individua quel legame "presupposto" tra istituzioni e popolo e si tenta di evidenziare come le istituzioni non reggano senza una "adesione esistenziale" rispetto al potere. Sia Schmitt che Böckenförde intendono dirci che è necessario all'ordine una "fede laica", una credenza per cui si

[624] C. SCHMITT, *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984, p. 47.
[625] P. PRODI, *Il sacramento del potere*, cit., p. 497.
[626] *Ibidem.*

ritiene che valga la pena obbedire al potere costituito (perché se ne condividono le ragioni di fondo). Per entrambi gli autori poi il fine e lo stesso: schivare il traviamento delle istituzioni che, sebbene formalmente rispettate, vengono svuotate della loro ragion d'essere originaria. Come in Schmitt con il giuramento si vuole evitare che si abusi delle istituzioni moderne minando le loro fondamenta, allo stesso modo Böckenförde con l'ethos democratico vuole rifuggire il pericolo che si svuotino di "sostanza democratica" i concetti formali di uguaglianza e di libertà.

Ovviamente Böckenförde, pur condividendo con Schmitt questa matrice, va oltre quest'ultimo in un duplice senso. Da un lato perché l'ethos democratico eccede l'individualismo del giuramento schmittiano; la pretesa di Böckenförde è quella di capire se sia possibile una oggettivazione del "giuramento individuale" alle istituzioni: l'adesione alle istituzioni abbisogna che sia condivisa e non rimanga individuale. Dall'altro lato perché si preoccupa di indagare il retroterra "morale" dell'accettazione dell'ordine esistente. Böckenförde supera Schmitt perché se quest'ultimo ha la capacità di rimanere saldamente ancorato al nichilismo del gesto moderno, Böckenförde inietta in maniera più poderosa un contenuto cristiano. In Schmitt la ragione della sua posizione è chiara: se non si fermasse allo svuotamento moderno verrebbe messo in discussione l'intero suo impianto. Verrebbe ad incrinarsi concetto chiave della sua elaborazione teorica: la teologia politica. Perché si tratterebbe di riconoscere apertamente l'importanza della sostanza morale/cristiana per determinare l'ordine. Non a caso quando Schmitt parla di giuramento si ferma ad un "legame" con la forma di esistenza politica, cioè ad un atto esteriore. In Böckenförde invece, che molto più di Schmitt si sporge sull'orlo dell'abbandono del moderno, non teme di inserire nella formula dell'ethos democratico un residuo più poderoso di sostanza cristiana. Ciò proprio perché il suo fine teorico è quello di individuare un orizzonte di senso di cui il moderno possa essere espressione[627]. Al di là però di questa differenza, resta il dato essenziale per cui sia il giuramento in Schmitt sia l'ethos cristiano in Böckenförde esprimono l'esigenza per cui le istituzioni abbisognano di una fede, più o meno condivisa, più o meno formale e più o meno ricca contenutisticamente, che le sorreggano.

8.6 Lo Stato vive di presupposti che non è in grado di garantire

Certo se e come questo contenuto minimo lo si possa produrre resta per l'autore un problema di fondo al quale è difficile rispondere. Non è un caso che una delle sue frasi più celebri è: "lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire"[628]. Per Böckenförde lo Stato non può spingersi al punto di trovare le modalità per cui questi presupposti debbano formarsi. Non

[627] Cfr. A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., p. VIII.
[628] E.W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in Id., Diritto e secolarizzazione, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 53.

può e non deve, perché se così fosse morirebbe la libertà per cui lo Stato stesso è nato. Questo è "il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare. Come Stato liberale, esso da una parte può sussistere soltanto se la libertà che concede ai suoi cittadini si regola a partire dall'interno, dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, esso non può cercare di garantire queste forze regolatrici interne da solo, ossia con i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritario senza perciò rinunciare alla sua natura liberale e – sul piano secolarizzato – ricadere in quella pretesa di totalità dalla quale è uscito nelle guerre di religione"[629]. Come si vede, per Böckenförde lo Stato, per essere tale (cioè per essere garante della libertà per la quale è nato), deve *affidarsi* alla sostanza "interiore" del singolo. Da una parte lo Stato liberale regge soltanto se la libertà che concede "esprima qualcosa" e sia in rapporto con l'interno (con la sostanza morale del singolo) e con l'omogeneità che essa può produrre. Dall'altra lo Stato tutto questo non lo può imporre con la forza giuridica perché se fosse così (se tentasse di costringere o di indirizzare questo dato con le forme del comando giuridico), perderebbe la sua natura liberale. Lo Stato, per questo, non può sfuggire ad un *atto di affidamento* in presupposti (che poi sono presupposti morali/religiosi individuali) di fronte ai quali non può dir nulla[630]. È una sorta di visione "tragica" dello Stato per la quale da un lato questo mette un piede in fallo su qualcosa in ordine alla quale deve arrestarsi, ma dall'altro non può non farlo, perché altrimenti verrebbe eroso quel "magma" su cui esso necessariamente si appoggia. Per Böckenförde lo Stato moderno, secolarizzato, non ha risolto una volta per tutte il suo problema originario con la verità: nella pretesa di azzeramento del contenuto, per la quale lo Stato stesso nasce, c'è un revanscismo della Sostanza che si ripropone come inaggirabile problema della storia. Certo cambia il modo con cui questo problema si palesa: la Sostanza sparisce in alto dal piano istituzionale-formale e si ripropone in basso sul piano individuale; ella non afferisce più all'uno (lo Stato), ma al molteplice (le individualità). Ciò nonostante, la verità è una questione che resta perché anche lo Stato che pretende di autonomizzarsi totalmente dal religioso in realtà, se si scava a fondo, lo fa solo in parte. Il pregio di Böckenförde sta nel giungere a questa conclusione attraverso un modo che concilia l'inconciliabile: egli trova una strada teorica in grado di mostrare come verità e istituzioni non siano in contraddizione e come cristianesimo e Stato si evochino l'un l'altro. Il cristianesimo *parla* allo Stato proprio perché è nella fede che gli impulsi individuali possano trovare un momento unificatore e fungere da stampella per le istituzioni. Lo stato

[629] *Ibidem.* Sul punto cfr. M. NICOLETTI, *Introduzione* a E.W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà democrazia*, cit., p. 13.
[630] "Sarebbe ancora una volta da domandarsi – con Hegel – se anche lo Stato mondano secolarizzato non debba in definitiva vivere di quegli impulsi e forze di unificazione interiori mediati dalla fede religiosa dei suoi cittadini. Non però così da venir ritrasformato in Stato cristiano, bensì in modo che i cristiani non si vedano più in esso qualcosa di estraneo ed ostile alla loro fede, bensì l'opportunità di libertà che è anche loro compito realizzare e conservare" (E.W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., p. 54). Sul punto cfr. M. NICOLETTI, *Introduzione* a E.W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, cit., pp. 21-23.

parla al cristianesimo perché esso, pur senza trasformarsi in stato cristiano, può essere (ed in un certo senso deve essere se non vuole perire) il veicolo dei "valori" cristiani nella storia. Il tutto con una posizione che non abbandona mai il terreno della modernità. Böckenförde concilia cristianesimo e Stato attraverso la strada dell'immanenza: sceglie come valvola di sfogo di un problema irrisolto della modernità (l'apertura alla trascendenza di cui già Schmitt aveva colto i segni) sul piano del pluralismo sociale. In questo modo il braccio di ferro Stato-religione che la nascita dello Stato moderno ha immaginato risolvibile solo spoliticizzando la religione relegandola al foro interno, viene risolto attraverso un recupero in senso hegeliano del principio della soggettività.

È a questo punto che diviene chiaro il senso del nostro richiamo a Böckenförde a proposito della filosofia morotea. Grazie a lui ci rendiamo conto che parlare di laicità significa parlare della genesi e della struttura dell'ordine. Vuol dire intraprendere un discorso sulle forme della convivenza civile in cui viene fuori la presenza necessaria di un *ethos* che mantenga le istituzioni. Ma soprattutto capiamo quanto la formazione di questo *ethos* sia in dialogo con il lascito del cristianesimo. Con Böckenförde diveniamo consapevoli del fatto che con lo spettro dei contenuti cristiani bisogna fare sempre i conti, pur nello stato secolarizzato, perché senza di essi verrebbe meno la possibilità di formare un orizzonte simbolico in cui i singoli possano rispecchiarsi. Una *meta comune di senso* che segni la traiettoria nella storia di una istituzione data e che garantisca ai membri che la compongano un'autoevoluzione. In sostanza grazie a Böckenförde possiamo dire che l'uguaglianza democratica non si dà senza cristianesimo, che il messaggio emancipativo della democrazia è in realtà un messaggio cristiano o, meglio, è dipendente da esso. Tutto questo ci permette di avere un termine di paragone solido con cui raffrontare la filosofia morotea. Una indicazione che ci consente, cosa che sarebbe altrimenti preclusa, di collocare l'opera intellettuale di Moro rispetto ai principi del contrattualismo moderno. Peraltro grazie a questa digressione possiamo affinare ancora di più gli interrogativi sulla laicità in Moro. Oltre a chiederci perché semplicemente Moro ne parli, ora possiamo domandarci: anche in Moro la laicità è la punta di un iceberg che serve ad aprire una serie di questioni intorno alla tenuta delle istituzioni? Ma soprattutto: pure in Moro l'imprescindibilità del messaggio cristiano è relegato all'individuale? Oppure l'universale determinato può farsi portatore di esso senza per questo incorrere nella deriva che Böckenförde vuole evitare (la perdita della natura liberale)? E se sì, in che modo?

Capitolo 9 Laicità e secolarizzazione in Aldo Moro

9.1 1I passo da cui partire

Dopo uno sguardo generale in cui abbiamo visto che ruolo gioca il lascito cristiano all'interno di un ordine post-sostanziale, possiamo restringere il campo ed affrontare ciò che Moro pensa sulla laicità delle istituzioni. Come Böckenförde, anche Moro intende restituire la complessità dell'esperienza statualistica: per lui parlare di laicità significa parlare di Stato, della sua genesi e delle risorse che ne assicurano la durata nel tempo. In Moro, come vedremo a breve, dire laicità val quanto dire rapporti che intercorrono tra verità e Stato, tra religione e istituzioni. Abbiamo già detto che di laicità Moro non ci fornisce una definizione puntuale lineare, come avviene invece per l'umanità; ciò neanche quando si sofferma sui rapporti tra Stato e Chiesa. Per questo riteniamo opportuno partire da un punto specifico delle lezioni di filosofia del diritto in cui Moro, sebbene non nomini mai questo termine, ci fornisce una serie di indicazioni indispensabili per ricostruire la sua *teoria della laicità.* Si tratta di un luogo, a carattere riassuntivo, in cui Moro mette in relazione Dio e Stato, attribuendo a quest'ultimo il carattere di fenomeno religioso. Siamo di fronte ad una delle pagine più dense di tutto il corpo delle lezioni che riteniamo di dover richiamare nella sua interezza perché solo così si riesce ad avere un panorama d'insieme su quello che Moro vuole trasmetterci.

Sostiene Moro: "Siamo ora in grado di valutare il significato e la intrinseca validità delle espressioni ricorrenti nelle dottrine che lo Stato qualificano come l'universale, il Dio in terra, l'assoluto valore, in tutto etico. Espressioni che riflettono certamente particolari punti di vista che qui non è opportuno esaminare, ma che hanno tuttavia un significato che occorre valutare brevemente. In tali espressioni c'è a nostro avviso, una profonda intuizione della verità e insieme un equivoco grave, quanto meno un pericolo ch'essa si verifichi. La profonda verità delle espressioni appare chiara, ricordando quanto si è detto proco fa ampiamente. Lo stato è essenzialmente eticità e perciò vita in Dio, ch'è pienezza della vita, onde esso può dirsi integri in sé davvero un supremo valore. Ma proprio in questo punto bisogna porre molta attenzione, notando che in tal valore, che è il suo supremo titolo di nobiltà, esso si identifica con la vita nella totalità dei suoi valori ed in sé compiutamente la riflette, per cui la sua dignità è null'altro che la dignità stessa della vita e il suo valore nient'altro che il valore proprio dell'umanità. Qui appunto va fugato il possibile equivoco che induca a vedere lo Stato non già come tutta la vita nel suo significato, ma come un'aggiunta ad essa, quasi che la sintesi caratteristica ch'esso compie, non già limitandosi a presentare nella forma nuova di unità compiuta e ordinata la totalità dei valori della vita di relazione, partendo invece da essi, in certo modo li superi, ponendoci

come un'autonoma realtà, nella quale soltanto possa dirsi realizzato il valore umano. Posizione la quale oscilla tra l'intendere la totalitaria esperienza dello Stato come la sola valida forma di esperienza etica e il rigettare lo stesso umano contenuto dello Stato, fino a concepire il valore di questo alla stregua di un diverso ed autonomo criterio di eticità e di religiosità. Ed invece bisogna riaffermare che, se lo Stato è, com'è certamente, etico, lo è in quanto in sé accoglie e compone in armonia i valori sviluppati dai singoli e dagli aggregati sociali minori dei quali si compone e senza dei quali non sarebbe. Dunque è chiaro che nessun mito può sostituirsi all'unica eticità, che abbia significato nella vita umana e così nessuna religiosità diversa da quella degli uomini. Lo Stato non ha una autonoma esperienza religiosa, anche se è etico e religioso nel senso che abbiamo precisato. Ed eticità e religiosità sono, come sappiamo, valori assoluti, tal che non solo lo Stato, ma ogni svolgimento, anche il più modesto di vita etico, è tutto etico appunto ed allo Stato una tal qualifica non può competere se non in vista della normale realizzazione della eticità che esso compie, accogliendo rispettoso e componendo, nella sua unità, le persone e le istituzioni cui esse danno vita, nell'atto in cui realizzano o contribuiscono a realizzare tutti i fini umani"[631].

Come accennavamo, questa lunga citazione condensa il punto di vista generale e riassuntivo di Moro su specifiche questioni. Da essa si dipanano una serie di percorsi teorici che è nostro compito ora ripercorrere. Intendiamo in pratica scavare dentro gli argomenti che in questo riferimento vengono solo evocati, al fine di chiarire perché essi contribuiscano a fornire un quadro completo della laicità. Quattro sono i segmenti principali in cui possiamo suddividere questo passo della filosofia morotea:

- in che senso per Moro si parli di Stato come di Dio in terra: dunque analisi dell'espressione "lo Stato è essenzialmente eticità e perciò vita in Dio, ch'è pienezza della vita, onde esso può dirsi integri in sé davvero un supremo valore";
- quale sia l'equivoco insito in questa asserzione: studio della frase "va fugato il possibile equivoco che induca a vedere lo Stato non già come tutta la vita nel suo significato, ma come una aggiunta ad essa, quasi che la sintesi caratteristica che esso compie, non già limitandosi a presentare nella forma nuova di unità compiuta e ordinata la totalità dei valori della vita di relazione, partendo invece da essi, in un certo modo li superi…";
- quale sia invece il corretto modo di intenderla: interpretazione dell'espressione "se lo Stato è, com'è certamente, etico, lo è in quanto in sé accoglie e compone in armonia i valori sviluppati dai singoli e dagli aggregati sociali minori dei quali si compone e senza dei quali non sarebbe";

[631] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, Cacucci, Bari 2006, pp. 126 127.

- infine, capire come tutto questo incida sulla laicità delle istituzioni, chiarendo il senso dell'espressione "Lo Stato non ha una autonoma esperienza religiosa, anche se è etico e religioso nel senso che abbiamo precisato. Ed eticità e religiosità sono, come sappiamo, valori assoluti".

9.2 Stato come vita in Dio. Fini spirituali e fini mondani

Iniziamo dal primo segmento. Istituzioni e Creatore non sono per Moro termini ossimorici ed in netta contrapposizione. Non c'è nessuna antinomia tra Stato e Dio: è il primo ad essere "anticipazione" del secondo. Moro ribalta la logica moderna per cui Dio è *l'altro* rispetto all'ordinamento sociale: questo non dialoga con Dio ma lo esprime, non si rapporta ad esso ma lo introietta. Lo sostiene anche a proposito della funzione politica dello Stato: questo "nelle concrete forme storiche di civiltà […] è l'umanità che compie il suo destino e realizza la sua verità liberatrice e giustificatrice. Nell'ordine è il valore della vita; nell'essere dello Stato […] è la suprema grandezza di quella che si compie"[632]. Il punto essenziale è però capire in che senso verità e Istituzioni, Dio e Stato si coimplichino. Si tratta di individuare i passaggi attraverso i quali da un lato la verità si incardina nelle istituzioni ma dall'altro si salvi la laicità dello Stato.

Due sono i passaggi delle lezioni di filosofia che a nostro giudizio sono in grado di sviscerare questa tesi: la connessione fini spirituali – fini mondani e il rapporto diritto – libertà.

Per quanto riguarda il primo punto Moro non accoglie nessun principio di separazione netta tra temporale e spirituale, tra tempo ed eterno. Di questo abbiamo contezza proprio se prendiamo in considerazione il modo con cui egli struttura i rapporti tra Stato e Chiesa. Sostiene Moro: "proprio per essere Stato e Chiesa, tra le varie esperienze di ordinamenti, quelli universali, sia pure in un senso diverso, in essi l'uomo entra, per realizzare compiutamente e senza esclusione alcuna tutto quello che è in lui valore umano, e certo nella forma particolare in cui l'universale si realizza. Il che è del resto perfettamente coerente con l'accennato carattere di storica universalità dello Stato e più della Chiesa, la cui veramente straordinaria comprensività postula, per avere significato, eguale universalità dei fini che in quell'ambiente devono realizzarsi"[633].

Come possiamo notare, tanto lo Stato quanto la Chiesa hanno da realizzare il valore: abbiamo visto nel capitolo precedente che oggetto dello Stato è il suo essere per l'umanità. Ora invece constatiamo che pure la Chiesa si pone su questa strada: anch'ella è chiamata ad attuare l'umanità. L'uomo entra nell'esperienza dello Stato e della Chiesa per riscoprirsi nella sua ragion d'essere più profonda.

[632] Ivi, p. 124.
[633] Ivi, p. 238.

Questo fa sì che la Chiesa assuma i caratteri di esperienza sociale e, in quanto tale, i caratteri della giuridicità. Come lo Stato è esperienza etica, così lo è anche la Chiesa. Vero è che per Moro lo Stato è l'esperienza etica per eccellenza. Vero è che lo Stato è indefettibile e non può essere completamente sostituito (neanche la Chiesa, in base a quello che abbiamo detto, può assumersi quelle funzioni che competono allo Stato e solo allo Stato). Ma è altrettanto vero che lo Stato non sia l'unica esperienza etica del soggetto. C'è un pluralismo di istituzioni (Stato e Chiesa) che tendono ad un unico fine. Nella citazione iniziale dalla quale siamo partiti Moro in via generale sostiene che l'esperienza sociale non si riduce solo a quella statale: in questo caso ne abbiamo conferma tenendo presente un'esperienza sociale-giuridica specifica diversa dallo Stato ma universale al pari di esso: la Chiesa. Al pari dello Stato, la Chiesa non è un'esperienza sociale purchessia ma è, "esperienza sociale, proprio perché sociale, e perciò etica, e perciò eticamente ordinantesi, sicché essenzialmente la giuridicità è legge di universale valore che vada conformando un'esperienza sociale ed incarnandosi, per così dire, in essa"[634]. La Chiesa è ordinamento giuridico perché è orientata ad una legge di valore universale: è per questo che essa è istituzione sociale storicamente data. Essa è l'istituzionalizzazione di una forma di solidarietà che opera intorno ad un principio universale che "la pone come ordinamento di fronte ad altri ordinamenti ed in particolare allo Stato"[635]. In ciò lo scarto, secondo Moro, tra la sua teoria e le altre dottrine che si sono soffermate sui rapporti tra Stato e Chiesa. Mentre per queste ultime riconoscere il carattere di giuridicità alla Chiesa è il punto d'arrivo, per lui ciò è solo il punto di partenza: per Moro, una volta che della Chiesa se ne sia individuata la matrice giuridica, è chiaro che bisogna prendere in considerazione il problema della sua distinzione con lo Stato; è ovvio che "ne vanno con attenta indagine determinati i rapporti con quel caratteristico ordinamento giuridico che costituisce oggetto di questo Corso e cioè lo Stato"[636]. A questo proposito Moro ripercorre una serie di dottrine che hanno inquadrato, per lui in modo non adeguato, i rapporti tra Stato e Chiesa. In primo luogo c'è quella concezione per cui è solo nella Chiesa la realizzazione dei "supremi destini umani e tale perciò che in essa soltanto l'uomo entri con il suo io più vero"[637]. Per Moro questa posizione è inaccettabile perché comporta una svalutazione dello Stato: affidare solo alla Chiesa le massime sorti umane significa precludere all'individuo di entrare con il "suo io più vero" anche all'interno dello Stato. Una tesi questa non condivisibile perché lo Stato non è condizione sospensiva dell'eterno: la vita nel diritto e nello Stato non è attesa della luce ma è esperienza di essa. Dice Moro "questa idea involge naturalmente una svalutazione dello Stato, la quale si ricollega alla originaria idea cristiana dello Stato come frutto del male o ordinato a rimuoverlo, realizzando un ordine meramente temporale

[634] Ivi, p. 236.
[635] *Ibidem.*
[636] Ivi, p. 237.
[637] Ivi, p. 239.

che sia condizione pura e semplice per l'attuazione nel tempo dei supremi destini umani, che però lo Stato in sé non comprende ed al perseguimento dei quali non dà direttamente opera"[638]. Come si vede, secondo questa visione lo Stato non potrebbe parlare in nome della verità: non è nello Stato la possibilità per l'uomo di elevarsi spiritualmente perché non c'è un dialogo tra cose penultime e cose ultime. Per Moro questa teoria non è condivisibile proprio perché è già nello Stato, e quindi nel finito, che l'uomo fa esperienza dell'infinito. È nella finitezza umana che vive l'infinito. È talmente importante questo punto per Moro che non ha paura di prendere le distanze con quella "originaria idea cristiana" che vede nello Stato il solo compito di rimuovere il male e di frenare il caos. Per Moro questa idea si ferma a concepire lo Stato solo come katechon, come freno al dispiegamento dell'anticristo. Per lui invece questo non basta, perché è necessario che lo Stato non solo passivamente trattenga, ma attivamente promuova la ricerca della verità. Per lui lo Stato non può essere svalutato degradandolo a paziente attesa del compimento dei tempi: se così fosse resterebbe estraneo alla luce della vita. Per Moro lo Stato è anticipazione viva del compimento dei tempi o, meglio, è attingibilità reale della ragione dell'esistenza. Nel capitolo precedente abbiamo detto che, sulla scia di Maritain ma al contempo distanziandosi da esso, Moro preferisce una visione non katechontica dell'ordine. Ebbene, in questa sede, sotto un profilo in parte diverso, siamo in grado di confermare questa tesi. Per Moro è necessario abbandonare l'idea paolina delle istituzioni come katechon perché questo è insufficiente per una elevazione dell'umano. Lo spazio della storia non è sospensione. Il tempo non è solo speranza dell'eterno, non è attesa del disvelamento. Anche a costo che questo comporti dei problemi più spinosi in termini di delineazione della distinzione dei rapporti tra Stato e chiesa.

Simile a questa impostazione per Moro vi è quella che differenzia lo Stato e la Chiesa in ragione della diversità qualitativa dei fini cui mirano. Allo Stato compete il temporale e il mondano, mentre la Chiesa attiene a "quello che è ultra temporale ed attiene alla veramente essenziale esperienza divina dell'uomo"[639]. In questo modo: "lo Stato guarda al tempo, la Chiesa guarda all'eternità; lo Stato guarda conseguentemente all'uomo nel tempo e perciò ai suoi interessi contingenti, mentre la Chiesa all'uomo al di là del tempo e perciò ai suoi supremi interessi umani"[640]. Secondo questa impostazione si dice che l'esperienza dello Stato si differenzia da quella della Chiesa non solo quantitativamente ma anche qualitativamente: allo Stato pertiene il contingente, alla Chiesa il divino, allo Stato il transeunte, alla Chiesa l'eterno, lo Stato guarda al tempo, la Chiesa al di là del tempo. Anche questa argomentazione per Moro è fallace per il semplice fatto che unica è la materia umana sulla quale Stato e Chiesa si stagliano. Se la prima non è condivisibile perché comporta una degradazione dello Stato,

[638] *Ibidem.*
[639] *Ibidem.*
[640] *Ibidem.*

questa non è accettabile perché importa una lettura degradante dell'umano. Per Moro "non si può certamente separare la mondanità temporale dal destino eterno. L'uomo resta qual è, indiviso ed indivisibile, e tale perciò che indice intero nelle due esperienze sociali, portando seco il pericoloso bagaglio dei fini che gli furono proposti e dell'opera svolta per realizzarlo nell'ambito degli altri ordinamenti"[641].

Ecco dunque che arriviamo al punto che ci interessa. Non c'è distinzione tra fini temporali e spirituali perché mondano e divino vivono su questa terra, allignano l'esistenza umana: il tempo e l'eterno stanno e cadono insieme. Stanno perché l'esistenza umana è unitaria: l'individuo in quanto tale è spirituale e per questo disvela l'eterno; la sua personalità unitaria è sintesi tra fini particolari e fine supremo che ai primi dà luce[642]. Cadono insieme perché se controfattualmente non fosse così, non ci sarebbe una *via per l'umanità* e sarebbe precluso al sé di attingere il proprio vero sé.

È per questo che lo Stato è Dio in terra, solo ora inizia a rischiarsi il senso dello Stato come "mandatario" di Dio. La indistinzione tra spirituale e mondano, tra celeste e terraneo a livello istituzionale (Stato e Chiesa) dipende dalla indistinzione tra fini spirituali e fini mondani sul piano dell'umano. È per questo che lo Stato partecipa della verità: esso esprime quel Valore che informa l'esistenza individuale e che assurge in alto, come vedremo a breve, per il tramite della socialità umana.

9.3 Una contraddizione irrisolta

Quanto abbiamo appena detto ci proietta direttamente nel secondo punto utile a comprendere il senso dell'espressione Stato come Dio in Terra: il rapporto istituzioni – libertà. Prima però riteniamo opportuno affrontare una questione spinosa che dipende da quanto abbiamo appena detto e che ci mostra un momento di frizione nel pensiero di Moro. Abbiamo visto che nell'umano vi è una confluenza di fini (ultimi e penultimi, spirituali e mondani, eterni e transeunti) che riguarda tanto le istituzioni ecclesiastiche (la Chiesa), quanto quelle "secolari" (lo Stato). Non c'è un'esperienza "fatta nel tempo e per il tempo, sia pure in vista dell'eternità, e quella fuori del tempo e nel quale invece necessariamente si realizza. Vero è che l'uomo è intero e persegue l'unico fine umano così nello Stato come nella chiesa sicché resta da spiegare appunto quale verità abbia questo suo incidere in esperienze diverse in ordine ai suoi fini essenziali sempre sussistenti"[643]. Questo porta Moro ad interrogarsi su "quel tanto di particolare che differenzia questo processo di realizzazione dell'universale valore dell'uomo che si compie nella Chiesa di fronte all'altro che si svolge nello Stato e nella comunità

[641] Ivi, pp. 239-40.
[642] Cfr. ivi, p. 240.
[643] *Ibidem.*

internazionale, per fondare appunto l'autonoma validità dell'esperienza della Chiesa"[644]. Se il binomio temporale – spirituale non è un criterio adatto a fondare le autonomie rispettive dello Stato e della Chiesa, il problema per Moro diventa quello di trovare un altro parametro che possa assolvere questo compito. Moro a riguardo sostiene che: "questo è davvero il caratteristico punto differenziale della Chiesa di fronte ad ogni altro ordinamenti, l'essere cioè tutta protesa verso quello che è vero ed umano, il suo vivere di verità, il costante richiamarsi all'essenziale, dove il fine particolare non è già negato ma posto in collegamento immediato con la sua profonda ed essenziale anima di vero, per il suo promuovere l'umanità nella sua essenza ideale, lasciando per un momento da parte le sue contingenti manifestazioni che di quella verità vivono"[645]. La Chiesa si differenzia dallo Stato perché è totalmente in direzione dell'umanità. Non c'è, rispetto allo Stato, possibilità di devianza dal valore umano: essa esprime e non può non esprimere il senso della vita che in essa trova la sua più compiuta ed universale espressione. Continua poi dicendo: "qual significato abbia allora l'essere lo Stato, oltreché nell'esperienza della comunità internazionale, anche in quella della Chiesa, non c'è bisogno di dire. È in fondo sempre la vocazione della verità universale e dell'unità che sollecita lo Stato nell'una e nell'altra, perché esso, conservandosi nella sua distinta autonomia, si faccia fino all'estremo coerente alla sua stessa natura ideale"[646]. Stato e Chiesa si distinguono in virtù di una linea sottile: entrambi trovano la loro autonomia grazie ad una tensione totale della Chiesa verso la verità che si traduce in una minore, rispetto allo Stato, importanza attribuita alla contingenza; nello Stato invece è l'elemento contingente che occupa uno spazio non secondario, a tal punto che il collegamento con la verità possa essere indiretto. Si prenda ad esempio il caso della pena la quale si giustifica proprio al fine di illuminare di verità la vita del soggetto che con la sua azione delittuosa l'ha smarrita. E si tenga presenta l'esempio della rivoluzione, la quale altro non è che una trasformazione o lenta e graduale o repentina e violenta rispetto ad un ordine che abbia deviato dalla verità. In sostanza: la Chiesa è santa; lo Stato è santo ed umano allo stesso tempo. La Chiesa è dominata interamente dalla verità e la dispensa nella storia. Lo Stato è umano e santo perché può essere "più lontano" da essa o perché ingloba il rischio che il singolo vi devii o perché esso stesso smarrisce il senso della sua missione[647]. Ebbene, questo modo di delineare le differenze tra Stato e Chiesa resta a nostro giudizio teoricamente debole. Esso è per noi una naturale conseguenza della co-implicazione tra fini spirituali e fini temporali, rispetto a quale residua un che di irrisolto. Se Moro

[644] Ivi, p. 244.
[645] Ivi, p. 245.
[646] Ivi, pp. 245-46.
[647] Sostiene Moro: "la Chiesa è santa nella sua totale espressione per la verità che la domina e di cui è dispensatrice a tutti coloro che ne fanno parte, i quali perciò possono singolarmente non essere santi, e cioè perciò veramente uomini, mentre santo e umano davvero è il tutto di cui fan parte, e cioè l'ordinamento, in quanto possiede questa verità unificatrice normativa di fronte al singolo, c'esso perciò viene elevando il proprio universale valore. Rilievo questo non inutile, per intendere il significato della società e della legge come principio di unità che il tutto sovrano fa valere" (ivi, p. 244).

avesse scarnificato l'umano, relegando "i fini spirituali" nell'interiorità, com'è proprio delle teorie contrattualistiche di stampo hobbesiano, gli sarebbe risultato più facile individuare l'autonomia dello Stato rispetto alla Chiesa. Così facendo invece, infittendo l'umano e prevedendo una naturale fuoriuscita dell'elemento religioso nel foro esterno, diventa inevitabilmente più difficile tracciare una linea di confine che sappia indicare quale sia lo spazio di manovra dello Stato e quale quello della Chiesa. Ciò nonostante Moro si sforza da un lato di salvare le ragioni della Chiesa e dall'altro quelle dello Stato pur sapendo della difficoltà di questo compito. Egli è consapevole che se la verità è un richiamo essenziale per entrambi gli ordini, i problemi non diminuiscono ma aumentano. Tuttavia sceglie comunque questa strada perché se tentasse di impostare la questione in termini diversi sarebbe costretto a rivedere l'intero suo modo di concepire il diritto e le istituzioni: verrebbe meno tutto il discorso, che abbiamo affrontato nel capitolo precedente, sullo Stato come Stato del valore umano. Ciò rappresenta un punto estremamente fragile di tutta la filosofia morotea che il nostro autore non riesce a superare completamente. Non ci riesce perché è una "debolezza obbligata". È strano peraltro che, se sulle teorie che hanno strutturato i rapporti tra Stato e Chiesa sulla distinzione tra fini spirituali e temporali Moro ha dedicato un ragionamento accurato, non abbia fatto lo stesso nell'argomentare la sua proposta teoria. Alla *pars destruens* non segue una altrettanto robusta *pars costrues*; tratto che invece ricorre in tutti i luoghi della filosofia morotea in cui il discorso è lineare e non ha punti ciechi. Né si potrebbe obiettare alla nostra conclusione che i conti nella teoria morotea tornino per il semplice fatto che Moro trovi una scappatoia nel sostenere che il rapporto tra Stato e Chiesa è della stessa natura della relazione tra Stato e comunità internazionale. È vero: sia la Chiesa sia la comunità internazionale sono accomunate nella filosofia di Moro dal massimo grado di universalità che esprimono. La comunità degli Stati è – come la Chiesa – "la più completa realizzazione dell'idea etica universale[648]. Ma è altrettanto vero che il procedimento di universalizzazione per cui si ritiene lo Stato come particolare inserito in un più ampio processo di liberazione umana è diverso a seconda che si consideri la comunità internazionale o la Chiesa. Nel caso della comunità internazionale il trattato riproduce lo schema del contratto: siamo in presenza di una "normazione data da volizioni concrete interferenti di accordo fra i soggetti, i quali alle volizioni stesse sono impegnati"[649]. Tuttavia, a differenza del contratto di diritto privato, non c'è una "forma di riconoscimento legale dato alla volontà contrattuale consensualmente stabilita fra gli interessati"[650]. Per questo non c'è bisogno alcuno di chiedersi quali sia il fondamento della loro obbligatorietà, riponendo essa esclusivamente nella universalità della determinazione etica che gli stati-contraenti esprimono. In sostanza è solo la

[648] Ivi, p. 202.
[649] Ivi, p. 208.
[650] Ivi, p. 210.

forza intrinseca della verità ad essere vincolante per le parti e non c'è nessuna istituzione sovranazionale chiamata a pretendere il rispetto, da parte dello Stato, della verità sancita nel trattato. Con riferimento alla Chiesa il discorso invece cambia. Perché, a proposito del Concordato, Moro dice: "mentre però nel trattato organo determinatore della norma è lo stesso soggetto interessato, che si fa a creare intorno alla propria volizione dell'universale tale solidarietà sociale che ne dimostri l'intrinseca giustizia con il controllo efficace della controparte, nel concordato sono insieme, in veramente caratteristica collaborazione, organi determinatori della norma il soggetto Stato e la collettività unitariamente considerata, nella quale il singolo si deve solidamente inserire"[651]. E prosegue più avanti dicendo che in definitiva "tipicamente il concordato rappresenta la realizzata caratteristica coerenza dello Stato nell'esperienza sociale della Chiesa, e tuttavia restando sempre lo Stato salvo nella sua autonomia, mentre esso è chiamato nell'esperienza universale a dire, accanto alla parola di quella, anche la propria ugualmente decisiva, realizzandosi così la suprema solidarietà umana nella Chiesa con il libero apporto responsabile dei membri che ne fanno parte, e cioè degli ordinamenti giuridici statuali"[652]. Nel caso del concordato non siamo in presenza di due o più universali determinati che contraggono ma ci troviamo di fronte tutta la comunità umana che nella Chiesa si ritrova e il singolo Stato contraente. Situazione diversa che comporta un diverso configurarsi dei rapporti tra le due entità: nel caso del concordato residua una subordinazione dello Stato alla spinta universale propria della Chiesa. Non è un caso che Moro, pur salvando l'autonomia dello Stato, parli di una *riduzione a coerenza* dello Stato nella esperienza della Chiesa. Lasciando con ciò intendere uno sbilanciamento a favore di uno dei due "soggetti contraenti" e una prevalenza delle ragioni di quest'ultima rispetto a quelle dello Stato; logica del tutto estranea a quella del trattato. Trattato e concordato esprimono due forme diverse di "relazioni internazionali" perché mentre nel primo caso si tratta di rapporti *inter partes*, nel secondo caso non è lo stesso[653].

[651] Ivi, pp. 246-47.
[652] Ivi, p. 247.
[653] A nostro giudizio neanche l'intento (espresso nella Commissione per la Costituzione) di voler a tutti costi sostenere una uguaglianza dei rapporti tra Stati da un lato con quelli fra Stato e Chiesa dall'altro riesce completamente. Nella seduta del 4 dicembre 1946 della I sottocommissione, Moro dice che nel sistema internazionale "le norme che esso pone non traggono la loro forza obbligante dalla volontà esclusiva degli Stati membri della comunità internazionale, ma hanno un potere normativo che spetta agli Stati come tale. Così anche per i singoli Stati non si può riconoscere i loro ordinamenti come originari, ma tale norma non obbliga ad avere relazioni con tutti gli Stati, comunque costituiti ma tende solo a precisare che quando lo Stato entra in contatto con gli altri Stati, si pone su di una posizione di parità giuridica, che si esprime attraverso la forma dei trattati internazionale" (COMMISSIONE PER LA COSTITUZIONE, I sottocommissione, Resoconto sommario della seduta del 4 dicembre 1946, p. 461). Poi ritiene che: "analogamente, per quanto attiene alla Chiesa, riconoscere nella Costituzione la originarietà della del suo ordinamento, significa porre su di una base di parità i rapporti che verranno a stabilirsi tra Stato e Chiesa (p. 461). Tuttavia si tradisce poco più avanti in un punto apparentemente lineare, ma in realtà molto opaco. Perché se lo si legge a fondo si apre una faglia nel suo sistema di pensiero che, come dicevamo, non si rimargina completamente. Dice Moro: "Pertanto l'unica conseguenza che scaturisce dall'ultima parte dell'articolo, è la non ammissibilità di un regolamento unilaterale da parte dello Stato, che incida in materie così profondamente attinenti non solo alla religione, ma alla morale, e alla civiltà del popolo italiano" (p. 461). Come si vede, con riferimento alla comunità internazionale c'è una "libertà degli Stati" di dare a quel diritto

Moro ha stabilito tutta la sua teoria della distinzione tra lo Stato e la Chiesa partendo da una posizione di asimmetria della prima rispetto al secondo. Non è un caso, ribadiamo, che a questo proposito Moro parli di una di subordinazione dello Stato alle ragioni della Chiesa mentre invece nel caso dei trattati non valga lo stesso principio: qui siamo dinanzi solo ad uno schema contrattuale la cui valenza è lasciata alla forza intrinseca della verità, ergo al libero ottemperamento di esso da parte degli Stati. C'è in sostanza una irriducibilità di fondo che differenzia l'universalità della Chiesa da quella della comunità internazionale che non permette di omologarne i rapporti[654]. Questo, di conseguenza,

sovranazionale una attuazione normativa propria indipendente. Nel caso della Chiesa invece c'è la necessità che i due ordinamenti entrino in contatto: nel diritto internazionale lo Stato *può* tessere rapporti con l'uno o con l'altro Stato, al punto che (e lo si dice espressamente) lo Stato è libero di "prescindere da quella che sarà l'Organizzazione delle Nazioni unite" (p. 460). Nel caso della Chiesa invece lo Stato *deve* intrattenere rapporti con questa istituzione giuridica. Ciò perché c'è una "delicatezza di fondo" dei temi che vengono in rilievo; perché, in breve, si tratta del "peso spirituale" della vita ad essere in gioco. Questo, per noi, mina la possibilità di una considerazione unitaria tra rapporti tra Stati e rapporti Stato-Chiesa. Emerge al fondo una "naturale imposizione" delle ragioni della Chiesa rispetto ad un ordine giuridico che si vuole autonomo. Una supremazia che è del tutto corrispondente a quella che abbiamo colto nelle lezioni di filosofia. Anche nella Commissione dei '75 la debolezza del discorso moroteo resta: come nelle lezioni, anche qui il cerchio non si chiude completamente. Anche qui Moro è fugace quando in realtà non avrebbe dovuto esserlo. C'è da dire però che, non essendo un "luogo teorico" in senso stretto, questo discorso ci mostra il grande talento politico di Moro. Manifesta una grande abilità oratoria e la forte sottigliezza del linguaggio di un intellettuale/politico che sa qual è il punto fragile del suo discorso ma, ciò nonostante, riesce ad esprimerlo in un contesto alto, come quello della Costituente, senza che ciò emerga.

[654] In realtà possiamo notare su questo specifico punto una maggiore sottigliezza teorica di Giuseppe Dossetti che pure interviene nella seduta da noi richiamata. Dice Dossetti: "per quanto riguarda l'ordinamento giuridico degli altri Stati non ha parimenti valore l'obiezione che non si debba impegnare lo Stato a riconoscere tutte le altre Nazioni, perché il riconoscimento della originarietà dei loro ordinamenti, tenderebbe semplicemente, come ha detto l'onorevole Moro, a fissare il concetto che se si entra in contatto con gli altri Stati, vi si entra su una posizione di parità. Si può quindi ignorare il regime della Spagna franchista o quello della Russia sovietica, ma se si entra in relazione con uno di questi Stati, si deve attribuire loro, non il carattere di una società privata, ma quello di Stato, vale a dire di un ordinamento originario, come quello italiano. Per quanto attiene al riconoscimento dell'originarietà dell'ordinamento giuridico della Chiesa, [Dossetti] si limita a leggere il seguente brano estratto dalle lezioni del professore Jemolo, autore non sospetto, in quanto tenace e geloso difensore della indipendenza e delle prerogativa dello Stato: «Crediamo pertanto che oggi possa insegnarsi con assoluta tranquillità che il diritto della Chiesa va considerato dall'angolo di visuale dello Stato italiano, così come lo considera la Chiesa allorché lo ritiene diritto qualitativamente eguale a quello emanato dallo Stato, nel senso che entrambi i diritti emanano da istituzioni che sono fonti di ordinamenti giuridici indipendenti, sicché sono concepibili rinvii dell'uno all'altro diritto». Circa la necessità di inserire tale riconoscimento nella Costituzione, all'onorevole Togliatti che è di avviso contrario, [Dossetti] fa presente che è un diritto della coscienza cattolica italiana pretendere che la Costituzione, come garantisce tanti altri diritti forse meno importanti, garantisca che domani lo Stato non devii bruscamente dalla linea di fatto oggi esistente e non presuma di mettere la Chiesa alla stregua di qualsiasi società privata, invanendo così una funzione spettante ad essa in modo esclusivo, di disciplinare cioè in maniera autonoma il fenomeno religioso" (pp. 461-62). Si tratta di una lunga citazione che abbiamo deciso di richiamare nella sua interezza per la concatenazione strettissima che c'è tra i nodi che Dossetti tocca; se l'avessimo spezzettata, sarebbe uscito traviato il senso complessivo delle sue parole. Ad una lettura superficiale sembrerebbe che si tratti di posizioni del tutto corrispondenti a quelle di Moro. Peraltro Dossetti lo richiama apertamente. A nostro giudizio non è così: in Dossetti regge di più il parallelismo tra Comunità internazionale e rapporti Stato-Chiesa perché si lascia allo Stato la piena libertà di entrare in contatto con l'ordinamento ecclesiastico. Certo, sia in Moro che in Dossetti, la questione religiosa non può essere occultata perché pertiene al popolo italiano: la cristianità fa parte della coscienza popolare. Ma: in Dossetti la questione religiosa è interna alla "libera scelta" dello Stato; in Moro invece questa scelta non è tale fino in fondo. È singolare notare come Dossetti (sacerdote e teologo), il cui integralismo è noto, equipari la Chiesi a Stati come il regime franchista spagnolo o quello sovietico. Ciò dimostra una sorta di indifferenza dei contenuti nella preferenza del soggetto politico col quale intessere rapporti. O, meglio, indica che i contenuti spirituali del popolo italiano, pur importanti, non inficiano quell'atto "volontario" sulla base del quale si vuole che Stato e Chiesa dialoghino. Non è un caso che la necessità di inserire un riferimento alla Chiesa in Costituzione avvenga nelle parole di Moro per perpetrare una pace religiosa, mentre in Dossetti accade sulla base di "un diritto della coscienza cattolica italiana" la quale pretende che la Costituzione, come dia spazio ad altri diritti, garantisca nel domani un "diritto" forse maggiore: la professione di fede cristiana. Il quale diritto induce a considerare la Chiesa non come una società privata, ma come un ordinamento che un suo e proprio autonomo contenuto: disciplinare il fenomeno religioso.

significa che la valvola di sfogo adoperata da Moro per superare la debolezza strutturale del suo discorso sull'autonomia dello Stato rispetto alla Chiesa non regge fino in fondo. Si tratta di un dato con il quale chi si approcci al problema della laicità in Moro deve tenere presente. Perché è necessario essere consapevoli che siamo in presenza di un discorso che non si chiude perfettamente; un ragionamento aperto su una contraddizione irrisolta che, se scavata a fondo, metterebbe in discussione tutto il sistema di pensiero. Crediamo che solo se si assume questo dato, solo se ci si rende conto che la filosofia morotea incorpora un postulato di partenza per cui Stato e Chiesa sono autonomi senza però capire fino in fondo quali sono le ragioni della loro differenza, si può contribuire a definire i connotati che il principio di laicità possa assumere nella sua filosofia.

9.4 Diritto e libertà: un equivoco da risolvere

Solo dopo aver introiettato questa contraddizione possiamo andare oltre nel ricercare il senso dell'espressione Stato come Dio in terra, sottolineandone tanto il vizio quanto il pregio. Nel far questo prendiamo in considerazione quanto Moro sostiene a proposito del rapporto diritto-libertà. Si tratta di un paragrafo che, sebbene inserito nel corso del 1945 dedicato al *Diritto* e non in quello precedente del 1943 dedicato allo *Stato*, possiamo ugualmente considerarlo perché più che di norme Moro si sofferma sui presupposti dai quali scaturisce l'ordine sociale. È un paragrafo peraltro speculare a quello del corso dell'anno precedente dedicato ai rapporti autorità-libertà (sul quale nel prosieguo pure ci soffermeremo) che preferiamo rispetto a quest'ultimo perché siamo dinanzi ad una vera e propria "teoria della libertà": quivi Moro si sofferma maggiormente su quel processo induttivo che dalla libertà individuale porta al diritto/istituzioni. La scelta di riprendere questo punto teorico per ricostruire la laicità in Moro dipende da un'obiezione che si potrebbe muovere al nostro discorso. Si potrebbe dire che alla nostra ricostruzione manca un tassello: sostenere che lo Stato venga informato della verità per il fatto che nell'immanenza spirituale e mondano si confondono non significa automaticamente aver chiarito fino in fondo in che modo ciò avvenga. Detto in altri termini, si potrebbe dire, ed a ragione, che non abbiamo spiegato il percorso attraverso il quale Dio si umanizza nello Stato. È per superare questa obiezione che ora ci soffermiamo sul quel processo assurgente che dal piano dell'esperienza personale giunge a livello formale-istituzionale. Già nel capitolo precedente

Sulla base di questi assunti si riesce facilmente a notare, stante un comune intento politico (la disciplina costituzionale dei rapporti tra Stato e Chiesa) e una identica visione di fondo (quella cristiana), le ragioni per cui Moro non possa appiattirsi completamente a Dossetti. Perché per Dossetti c'è una esclusività della Chiesa in materia religiosa alla quale corrisponde un atto libero-volontario dello Stato di intessere dei rapporti con l'istituzione che questa competenza esclusiva esprime. In Moro ciò non è possibile proprio perché il fenomeno religioso non è confinabile alla esperienza della Chiesa: esso, come abbiamo visto, pervade l'esperienza statuale. Di conseguenza alla commistione di religioso e temporale, di fini ultimi e di fini contingenti nello Stato, corrisponde il dato per cui questo non possa decidere fino in fondo liberamente se dialogare o meno con la Chiesa.

ci siamo occupati della umanità come socialità e abbiamo messo in evidenza che in Moro c'è una naturale socialità dettata dalla verità. C'è un incontro spontaneo tra le individualità la cui sintesi è la società. Ora invece si tratta di riprendere questi temi ma guardandoli dal punto di vista della individualità. Perché in questo modo riusciamo a vedere come la verità, che permea la libertà umana, riguardi il diritto e lo Stato; e soprattutto quanto esso renda possibili istituzioni laiche.

Moro dopo essersi occupato della distinzione tra diritto naturale e diritto positivo, sostiene "giova ora considerare il significato di libertà dell'esperienza giuridica. Questa è considerazione essenziale, perché la libertà è il costante anelito della vita umana e il nostro tempo è caratteristicamente ispirato a questa suprema esigenza da soddisfare. Noi abbiamo perciò urgente bisogno di sapere, se il diritto libera o rende schiavi"[655]. Moro si pone il problema di capire che senso debba attribuirsi alla libertà giuridica: solo risolvendolo si giunge ad un diritto non opprima ma redima, non soffochi ma elevi. Per giungere a questo scopo Moro ripercorre i vari significati che si possono attribuire alla libertà. Innanzitutto la concezione secondo cui si identifica la libertà "con l'impulso economico, con l'esigenza vitale che viene soddisfatta da ogni atto di vita che corrisponde puntualmente al bisogno del soggetto di essere hic et nunc. Qui la libertà è uguale alla potenza, alla indiscriminata volontà di esistere, sorpassando, costi quel che costi, qualunque ostacolo"[656]. Secondo questa impostazione la libertà è volontà di potenza, coincide con l'arbitrio: libero è chi ignora i limiti e li rimuove a suo piacimento. Non solo. È libero chi pensa all'*hic et nunc*, al contingente e all'effimero. Si tratta per Moro di una prospettiva inaccettabile perché non ha coscienza dell'empiria: se, come abbiamo più sopra detto, il contingente partecipa dell'eterno nella misura in cui le "normali" manifestazioni dell'agire umano sono espressione di una legge superiore che ad esse dà ragione, è chiaro che non ci può fermare alla considerazione del solo motivo immediato determinante l'azione. C'è in Moro una sorta di filosofia dell'esistenza che si distingue dall'esistenzialismo nella stessa misura in cui la filosofia della storia si distingue dallo storicismo. In Moro c'è una filosofia della storia per cui questa non è solo un insensato accadersi ma si spiega secondo categorie universali. Per Moro la storia è costante adeguamento dello spirito umano alla sua intrinseca legge: la storia è storia della libertà[657]. Per cui è l'elemento universale che prevale. Allo stesso modo l'esistenza non è empiria schiacciata nell'esser-ci tale per cui la comprensione dell'essere non può che avvenire dimidiata nelle forme della gettatezza e nella finitezza. In Moro invece l'esistenza attinge direttamente ad una legge universale

[655] A. MORO, Lo Stato Il Diritto, cit., p. 301.
[656] *Ibidem.*
[657] La storia per Moro è "lotta per la conquista di una libertà sociale, tale cioè, che, senza negare, ed anzi confermando e sviluppando la spontanea vocazione della persona all'incontro con gli altri, ne salvi tuttavia la dignità e l'autonomia di determinazione. Così tanta parte della nostra quotidiana personale vicenda ha senso come sforzo teso verso questa fondamentale conquista in un processo di elevazione etica, senza la quale essa non sarebbe conquista di libertà vera, ma di reale schiavitù" (ivi, p. 86).

che ne rappresenta la ragion d'essere e della quale ha una quotidiana esperienza. Anche qui è l'universalità che prevale: per Moro è necessario trascendere l'*hic et nunc* e "porsi in armonia con l'universale realtà, di esaltarsi nella piena attuazione di quello che è umano"[658]. La verità dà la vita e questa postula o, meglio, è prova di verità. Perciò è essenziale rinunziare "all'indiscriminato bisogno vitale, spingere la forza ad una rinunzia, rinnegare l'arbitrio che ha tutto quello che può, tutto quello che vuole"[659]. Anche se considerassimo per ipotesi l'uomo come isolato, questa concezione della libertà per Moro si mostrerebbe errata: non si può pensare l'uomo solo in termini economicistici perché "se agire in corrispondenza al bisogno particolare del momento soddisfa una immediata ed indiscriminata esigenza di vivere, se corrisponde a quel momento dato primordiale ineliminabile della vita che è la forza. Una più alta esigenza, l'attesa di una ben più nobile soddisfazione si rileva normalmente proprio in quel punto"[660].

Ecco perché a questa rozza concezione Moro sostiene che vi succeda un'altra che a questi problemi tenta di fornire una soluzione. A differenza della prima essa individua il punto essenziale, pur non riuscendo ad arrivare ad una definizione compiuta di libertà. Si tratta di una visione che coglie solo "il primo annunzio oscuro della vera libertà, la libertà nella legge o libertà morale"[661]. Secondo questa visione si intuisce che il "germe" della vera libertà risiede in una auto-limitazione etica, nel momento in cui si supera l'indiscriminato bisogno di agire e si ha "la forza ad una rinunzia, rinnegare l'arbitrio che ha tutto quello che può, tutto quello che vuole"[662]. Per Moro, in questo caso, si riesce ad evidenziare come l'esigenza morale del soggetto non gli impedisce di elevarsi ma gli attribuisce un valore infinito. La libertà come assolutezza di per sé non esiste perché con essa si risponde solo "alla elementare esigenza della vita di essere"[663]. Questa è un'assurdità che degrada l'umano: la libertà per Moro non è *tensione all'essere* intesa come pura sopravvivenza, ma come elevazione morale e spirituale del soggetto. È per questo che lo scontro tra arbitri fa emergere di per sé l'esigenza di una autolimitazione, fa venir fuori quell'annunzio oscuro di cui parlavamo. Oscuro perché "malgrado il riconoscimento del limite, che fa assomigliare questa alla vera libertà, questa non lo è ancora, perché scaturisce dal puro fatto della impossibilità del coesistere di più arbitri"[664]. In sostanza qui per Moro la libertà non è vera libertà perché il limite non è vero limite, nel senso che il soggetto non lo percepisce come razionale ma ancora come un che di insensato, come qualcosa che schiaccia il proprio desiderio di s-confinamento. "Il limite, insomma, – dice Moro – non ha qui luce di razionalità,

[658] Ivi, p. 302.
[659] *Ibidem.*
[660] *Ibidem.*
[661] *Ibidem.*
[662] *Ibidem.*
[663] *Ibidem.*
[664] Ivi, p. 302-303.

non è reso accettabile per una spontanea esigenza di superamento, ma è imposto come fatalità irrazionale, come un fatto antitetico e incompatibile con il fatto della libertà, ma che resto sul suo stesso valore e non è illuminato da un valore" [665]. Ecco che così si giunge alla necessità della vera libertà: quella che riesce a palesare nell'auto-limitazione del soggetto una ragione intima e profonda; che riesce a giustificare il limite alla luce della verità. "Ed allora vien in soccorso – dice ancora Moro – quella più alta e vera idea della libertà, della quale abbiamo parlato, quella che limita, recidendo nettamente le possibilità date in sede economica, ma pure le esalta, perché corrisponde alla più elevata esigenza di umanità che è in noi"[666].

Per Moro è nella rinuncia l'elevazione, è nel sacrificio l'essenziale: il tutto non per soddisfare una esigenza materiale. Perché l'uomo non è riducibile solo a questo piano; piuttosto è un ente spirituale che sente un richiamo religioso che è intimo e insopprimibile. Per Moro questa rinuncia non significare degradare la vita: significa invece ridurla all'essenziale, a quell'essenziale che la eleva e la pone su di un piano spirituale in cui la vita posa essere in armonia con se stessa. Infatti dice Moro: "si tratta, piuttosto, di una rivalutazione di quello che resta, dopo aver operato un taglio deciso. Quel che resta non è la parte residua della vita ma tutta la vita che vale e si illumina di una luce suprema di razionalità. Il significato del sopravvivere dell'esigenza morale non è tanto di impedire, quanto di attribuire un valore infinito a quello che è contenuto nel limite tracciato per essa. Non è quindi vita etica un fatto negativo, un limite che costringe a rinunzie, ma una pienezza incomparabile di vita, una liberazione appunto. Accettare il limite, vuol dire liberarsi, essere se stessi, ritrovarsi nella pienezza dell'amore"[667]. Ecco che arriviamo al punto che ci interessa, perché immediatamente dopo Moro sostiene: "Se questo superamento che porta a ritrovare se stessi è indispensabile nella persona singola, per dare un valore pieno alla vita, esso è poi uno strumento adatto per instaurare l'ordine sociale. Questa istanza universale, questa libertà piena è una richiesta di comunione universale con gli uomini, è l'accettazione spontanea della presenza degli altri soggetti visti non come ostacolo, ma come avviamento e tramite il possesso del proprio io"[668]. Come si vede, è la luce della verità che informa l'esistenza individuale e le plurime direzioni in cui essa si esplica. La libertà non è frutto di un costrutto politico ma risiede innanzitutto in *interiore homine* e si tramuta in una pratica concreta eticamente orientata. *Ab animo ad acta*. Ma è anche quella luce che produce l'ordine sociale: c'è una produttività politica intrinseca ad una libertà di per sé religiosa nella misura in cui dialoga con i fini ultimi. La libertà etica del soggetto è una libertà naturale (gli pertiene e non è creata artificialmente)

[665] Ivi, p. 303.
[666] *Ibidem.*
[667] Ivi, p. 302.
[668] Ivi, p. 303.

che spontaneamente porta all'incontro con l'altro. È una antropologia totalmente diversa rispetto a quella hobbesiana: non c'è nessuna assolutezza della libertà naturale che porta allo scontro con l'altro, alla quale si sostituisce una libertà politica "regolata". C'è piuttosto una libertà "naturale" intrinsecamente limitata dal valore che reca in serbo e che, senza nessuna possibilità di conflitto estremo, porta ad un riconoscimento reciproco con l'altro. La verità che incardina la libertà provoca l'identificazione degli altri come uguali portatori di verità: cosicché l'individualità non è l'altro da sé ma come il simile a sé. È in questi termini che si rende possibile quella richiesta di comunione, che altro non è che *richiesta di società* o, meglio, richiesta di una formula di convivenza che sia condivisione dell'eguale valore.

Abbiamo detto nella sezione precedente a proposito dell'umanità che in Moro non c'è socialità dettata dal bisogno, non c'è conflitto estremo alla hobbesiana maniera. In questa sede, sebbene sotto una prospettiva diversa, siamo in grado di confermare questa opinione. Come in quel caso anche qui la naturale socialità umana è espressione di un principio di verità che ha da manifestarsi nella storia alla luce del quale origina la società. Nella misura in cui il diritto non è altro che la oggettivazione di "interferenze interpersonali", la verità è anche l'origine dell'esperienza giuridica. Infatti sostiene Moro: "sappiamo che una piena risposta alla vocazione umana, che è squisitamente universale, implica l'intrecciarsi di nessi sociali, in presenza dei quali soltanto è pienamente svolta nel suo valore la persona. E se accettazione di legge morale, vuol dire libertà e non si vive di vita morale senza immergersi nella esperienza sociale il diritto rappresenta la liberazione della persona umana nel contemporaneo e complesso accoglimento della legge morale e della società"[669]. E ribadisce ancora "In conclusione, poiché libertà vera è libertà nella legge e nella società, il diritto che ne rappresenta la normalità, della vita sociale, (e cioè la sua universale coerenza nella legge), è espressione compiuta della libertà umana"[670].

Bene, grazie a questo discorso sulla "riserva sociale" dell'umano, possiamo iniziare a tratteggiare le prime, seppur sfumate, sembianze della laicità in Moro. Perché riusciamo a specificare in che modo avviene la connessione istituzioni – verità. In Moro non c'è nessun appiglio eteronomo unico che, discendendo, giustifica il diritto e lo Stato come fenomeno nella storia[671]. C'è piuttosto una

[669] *Ibidem.*
[670] *Ibidem.*
[671] Saremmo potuti giungere a questa conclusione in maniera più diretta attraverso le dispense del 1940-41. Sostiene Moro: "la teoria teologica vuole spiegare l'esistenza di una valutazione giuridica dei fatti umani sulla base di una volontà divina (secondo la concezione primitiva dell'umanità): si ammette, con ciò, che il diritto sia fuori dell'uomo. Non bisogna credere però che le correnti teologiche abbiamo operato solo ai primordi dell'umanità, chè son vive ed operanti tutt'ora. Il sistema teologico non si può ammetterlo se si pensa ad un puro atto d'arbitrio della divinità che imponga il diritto, così, dall'esterno: intesa in tal modo questa non avrebbe nessuna importanza Ma si può ben concepire il fondamento teologico come qualcosa che contribuisce ad instaurare l'ordine razionale delle cose, onde esso entra come parte integrante nella valutazione giuridica, che è fatto esclusivamente dell'uomo. Il Del Vecchio sostiene che si possa distinguere una posizione

umanizzazione della verità, tipica del movimento trinitario. C'è una immanentizzazione particolaristica del sacro. Una finitezza dell'infinito che è una sua contaminazione necessaria[672], perché grazie a questo *bagno di terraneità* la verità può svolgere una funzione politicamente significativa. È questa a nostro giudizio una forma laica di pensare l'ordine: un modo per progettare un ordine secolare, perché esso viene auto-prodotto. È come se la verità si assumesse il rischio della liberà per continuare ad essere presente come testimonianza storica. In Moro c'è un movimento circolare che parte dalla verità e giunge alla verità: verità – umano – diritto/istituzioni – verità. In questa circolarità c'è sempre una verità che passa attraverso un gesto umano insopprimibile.

arbitraria della divinità ed, è, quindi, inaccettabile. Grazie al progresso dello spirito critico, dal primo possiamo al secondo teologismo, ed affermiamo allora che la giustizia divina risponde all'ordine delle cose, in quanto Dio, volontà razionale, è quasi vincolato dall'ordine delle cose, che tale è appunto. È un teologismo semi-razionale, perché tende a sottrarre la valutazione giuridica all'arbitrio divino: ma non è ancora accettabile, continua il Del Vecchio, perché resta tutt'ora una valutazione sottoposta al criterio divino. Il Del Vecchio – si osserva – parte, però da un concetto errato della divinità, perché pone una inesistente separazione tra Dio e l'ordine delle cose: non si può parlare – com'egli fa – né di capriccio ed arbitrio divino, né di limitazione di Dio da parte delle cose stesse. Al contrario, tutto quello che è nella volontà divina è vero e buono, senza per questo costituire una costrizione delle cose stese; in Dio coincidono l'assoluta volontà del bene e l'assoluta libertà di compierlo o meno. Il teologismo va criticato per la sua assolutezza, in quanto finisce per negare l'autonomia umana che è sempre presente in Dio; il fondamento teologico dobbiamo invece ritrovarlo attraverso l'uomo, poiché solo in lui è chiaramente contenuto. È Dio che ha infuso nell'uomo quel criterio di eticità di cui egli si serve per la sua valutazione giuridica" (A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto (Anno accademico 1940-1941)*, cit., pp. 3-4). Moro qui si sta interrogando su quale sia l'origine del diritto. Passa in rassegna varie teorie, tra le quali: le teorie realistiche, in cui Moro inserisce anche Hobbes (pp. 2-3); lo "storicismo" (p. 3); la "teoria utilitaria" (pp. 4-5) e quella che qui abbiamo riportato. Si tratta di un passo che racchiude punti di estremo interesse. Innanzitutto: Moro sostiene che il diritto non provenga da una fonte esterna, non si imponga dall'alto. In secondo luogo: è dentro la divinità il suo poter essere altro; è dentro Dio, bene assoluto, l'autonomia umana: la possibilità terrena (libera) di concepirlo o meno come tale. In terzo luogo: c'è il procedimento di umanizzazione della verità perché per Moro è Dio che ha infuso nell'uomo il criterio dell'eticità, cioè ha trasfuso se stesso nell'immanenza in modo tale che l'uomo possa operare giuridicamente poiché informato di una luce. Come si vede si tratta di assunti che in parte anticipano temporalmente ciò che abbiamo sostenuto. Per cui avremmo potuto soffermarci su questi, data la loro trasparenza, anziché seguire una linea teorica più lunga dal "contenuto cristiano" meno evidente.

Tuttavia la scelta di dedicarci alle lezioni successive avviene per una ragione specifica. Questo brano vive all'interno di un quadro che predilige solo un colloquio individuale con Dio. Prove ne sia il fatto che, poche pagine più avanti, Moro si sofferma sulla "concezione cristiana dell'uomo" secondo cui "l'uomo riconosce Dio, che tutto crea e produce, come fine suo stesso, onde la natura dell'uomo è indirizzata ad esso scopo e mira all'adeguazione sempre maggiore di sé al suo fine […]. Lo abbiamo detto in precedenza (cap. 5, par. 5) e qui lo ripetiamo: nelle dispense del 40-41 c'è solo la c.d. concezione trascendente e non anche quella immanente. Di conseguenza l'umanizzazione della verità, che Moro accetta in virtù del teologismo semi-razionale, resta confinata in uno schema individualistico. La riserva umana dell'universale (il fatto che il teologico vive nell'umano) resta confinato all'uomo singolarmente intesi: il teologico vive nell'uomo e gli conferisce "quel criterio di eticità di cui egli si serve per la sua valutazione giuridica". Nelle lezioni degli anni 42-47, introducendo Moro la c.d. concezione immanente per cui il sacro è disseminato nel plurale, c'è riconoscimento orizzontale auto-limitativo e generativo dell'ordine. In sostanza nelle dispense del 40-41 non è possibile spiegare fino in fondo come l'eticità della libertà subisca una autolimitazione non in virtù di un dialogo individuale diretto con Dio, ma da un rapporto orizzontale tra le individualità. Quindi non è possibile (anche questo lo abbiamo sostenuto e qui lo confermiamo) ipotizzare una apertura decisa alla laicità. Per arrivare a ciò occorre aspettare le lezioni degli anni successivi laddove Moro sottolinea maggiormente che la "richiesta" di società vien fuori da una libertà auto-limitata in rapporto con altre libertà auto-limitate.

[672] La contaminazione può essere anche in senso negativo: nel gesto umano la verità rischia di essere oscurata, di non essere seguita. Di qui tanto il diritto di resistenza individuale all'ordine costituito quanto la rivoluzione.

9.5 *Exceptio veritatis*

Abbiamo appena detto che in Moro l'universale si immanentizza nel particolare e solo attraverso questa via umana svolge una funzione costruttiva dell'ordine. Certo si potrebbe dire che una volta che questo principio universale della vita abbia raggiunto una formalizzazione non necessiti più di "azioni giuridiche" che la alimentino e la arricchiscano. Cioè a dire che la riserva di laicità si esaurisce al momento "iniziale" dell'ordine, perché una volta che quel principio di universale di verità abbia raggiunto il piano del diritto, non è possibile che ci siano degli "aggiustamenti". A nostro giudizio invece in Moro l'ordine nasce laicamente e laicamente perdura. Nel senso che, anche nella prassi giuridico-giudiziaria, egli riesce a bilanciare tra l'esigenza di un diritto obiettivamente valido (cioè rispondente ad un assoluto di senso) e l'altrettanto necessaria esigenza che questa obiettività passi per una "interpretazione" umana. In sostanza: il *bagno di terraneità* cui la verità deve sottostare per produrre l'ordine, è necessario che resti nella vita del diritto, non essendosi esaurita una volta per tutte la funzione umana.

Secondo noi Moro riesce in questo sforzo, dando prova di quello che abbiamo sino ad ora detto, nello scritto relativo all'*exceptio veritatis* nel processo penale[673]. L'*exceptio veritatis* è quell'istituto giuridico secondo cui, in caso di reati contro l'onore (ingiuria e diffamazione) il colpevole è ammesso a provare a sua discolpa la verità o la notorietà del fatto attribuito all'offeso. Per Moro l'eccezione di verità non è solo di una questione confinata alla "verità dell'addebito": con essa non si intende solo dimostrare la rispondenza del fatto di reato alla "realtà", tale da escludere la risposta sanzionatoria penale. Quella dell'*exceptio veritatis* è una questione che chiama in causa la verità, cioè un principio supremo che informa l'ordine esistente. Per Moro l'*exceptio veritatis* è lo strumento giuridico che consente di passare dalle *verità* alla *Verità*, dalla realtà dei fatti all'essenza veritativa degli stessi. Ciò emerge con chiarezza dalla definizione che Moro propone del bene giuridico cui l'eccezione di verità si riferisce: l'onore. Moro si chiede se di questo debba darsi un inquadramento formale o sostanziale. Se cioè "esso sia in altri termini un attributo essenziale della personalità umana, una dignità spettante all'uomo solo perché uomo, una categoria intangibile dalla vicenda della concreta vita morale e sociale dell'individuo o invece un valore che l'uomo assume e che ad esso viene riconosciuto secondo verità, uno status di dignità che è rigorosamente commisurato ai meriti che il singolo consegue mediante la propria esperienza di uomo morale e di membro della comunità nell'adempimento dei compiti sociali"[674]. Per Moro non ci si può spingere né troppo verso un senso né troppo verso l'altro, perché si incapperebbe in due estremismi che finiscono per svilire la verità. Da un lato (la concezione

[673] A. MORO, *Osservazioni sulla natura giuridica dell'exceptio veritatis*, in AA.VV., *Scritti giuridici in onore di V. Manzini*, Cedam, Padova 1954, pp. 289-324.
[674] Ivi, p. 295.

formale dell'onore) comporterebbe un diniego della prova mediante eccezione in modo da impedire "che si tenga conto insieme, come si deve, dei diritti della persona o di quelli della società come fenomeno di molteplici e penetranti interferenze"[675]. Si precluderebbe in sostanza uno sguardo verso la realtà, perché si tenderebbe a non considerare che dietro la tutela formale dell'onore si celi una realtà sociale incarnata, frutto di interferenze interindividuali. Dall'altro lato invece (concezione reale dell'onore) si ammetterebbe la prova della verità in maniera incondizionata, con ciò finendo in una "esasperazione moralistica a danno della vera moralità"[676]. Cioè si arriverebbe ad una deriva moralistica per cui la condotta del "colpevole" viene giudicata in base a dinamiche esclusivamente mondane. Dinamiche che sviliscono quella "vera moralità", cioè la moralità che, per quanto incarnata, è informata dal divino. Si occulterebbe il dato per cui la socialità produttrice della società-Stato (di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente) è permeata da un principio universale, con la conseguenza di lasciare la verità troppo in balia di scelte "opportunistiche". È per queste ragioni che Moro media tra le due teorie: egli adotta scelta mista per la quale "il principio che impone l'assoluto rispetto dell'onore, e che resta alla base della disciplina giuridica di questo istituto, ha da essere corretto nel senso di riconoscere che in determinate situazioni è socialmente conveniente un libero giudizio sulla persona, e l'onore perciò si presente in esse come degno di tutela non in linea assoluta, ma nei limiti della sua effettiva consistenza e cioè come onore non presunto ma reale"[677]. Ecco che arriviamo al dunque: verità e diritto stanno insieme, ma la verità non si impone al diritto. C'è sempre un passaggio umano che cala la verità nella storia, c'è sempre una finitudine che "comprende" quel principio universale. Certamente non lo interpreta per ragioni solo contingenti, perché in questa attività vi deve essere sempre una "luce informatrice". Ma è anche vero che di questo rischio umano la verità non ne può fare a meno. Prova ne sia ciò che Moro sostiene poche righe più avanti: il sistema misto che lui propone non è frutto di una arbitraria valutazione opportunistica ma "esprime la correzione, misurata e ragionevole, apportata al rispetto assoluto della persona in omaggio a ragioni di solidarietà sociale e con il limite permanente del rispetto, esso sì immancabile dell'onore, reale"[678]. Per Moro, entrambe le due concezioni dell'onore hanno necessariamente da contemperarsi alla luce di un assunto "veritativo" che pervade il sistema: cioè un principio personalistico e un principio di solidarietà sociale, seppur "aggiustato" secondo valutazioni politiche[679]. È qui la dimostrazione di

[675] Ivi, pp. 299-300.
[676] Ivi, p. 299.
[677] Ivi, p. 298.
[678] Ivi, pp. 298-99.
[679] Di ciò vi è conferma in relazione al consenso. Sostiene Moro che, in caso di *exceptio veritatis*, "Il consenso non in quanto è arbitrario, ma in quanto è esercizio di potere responsabile nell'ambito di una pubblica autorizzazione esprime una normalità giuridica. Esso, in certo modo, rinvia al diritto, non solo alla normalità giuridica che è data dall'assenza di una determinata tutela, dalla mancanza di termine di contraddizione dell'agire, ma anche dal significato di evidente ordine sociale di un comportamento che rispetto l'onore reale dell'uomo e cioè la socialità della persona secondo verità" (ivi, p. 310).

quello che dicevamo all'inizio: l'*exceptio veritatis* non è solo la prova della rispondenza del fatto al reale ma la prova della corrispondenza del fatto alla verità[680]. Il fatto, la cui verità si è chiamato a provare, non è solo fisicità ed esteriorità. È piuttosto un fatto nei cui confronti l'assenza di risposta sanzionatoria penale viene giustificata per la intrinseca legge di verità che esso esprime. Dice Moro: "La verità, alla quale si fa in questi casi riferimento, è tal cosa che induce a guardare, nella valutazione della situazione concreta e nel bilanciamento dei diversi valori che vengono in considerazione, in modo affatto diverso l'incidenza sull'onore convenzionale riguardo alla suprema finalità del diritto. Solo l'attribuire alla verità un banale significato esteriore, quasi sia esso motivo di indulgenza ed occasione di calcolo di opportunità del legislatore, può indurre a ritenere che si tratti di una rinuncia pura e semplice alla punizione, pur restando perfetto in tutti gli elementi che lo costituiscono il reato come fatto antigiuridico. È vero invece che ci troviamo di fronte ad una situazione base tutta diversa e caratterizzata dal significato etico-politico della verità e dei legami sociali i quali devono essere ragionevolmente considerati accanto al valore della persona"[681]. Come si vede la questione dell'onore è la questione della verità dell'ordine. A differenza del paragrafo precedente, abbiamo la possibilità di dimostrare come in Moro la verità informi l'ordine anche in un momento patologico del diritto. La questione dell'*exceptio veritatis* apre ad assunti più ampi e generali; è la punta di un iceberg che mostra quanto in Moro sia possibile conciliare l'inconciliabile. Anzi, quanto sia auspicabile raccordare l'universalità e l'assolutezza con cui un principio di verità punta ad esprimersi nella storia e la relatività e la caducità della contingenza politico-giuridica. Quanto, ancora, sia concepibile un sistema laico, profondamente umano. Ciò perché da un lato c'è una verità "obiettiva" che deve emergere: c'è un fatto storico che diviene lecito giuridicamente nella misura in cui si fornisce una prova che esso sia in dialogo con i "fini ultimi", che esso sia stato espressione di una verità. La "verità dell'addebito" è prova della "Verità della verità". Ma dall'altro, proprio questo dimostra la verità necessita dell'umano: è sempre dell'umano che essa ha bisogno per obiettivarsi nel sensibile. Il tutto reso plausibile attraverso uno sguardo realistico-ideale di Moro. Realistico perché da un lato egli dimostra una forte consapevolezza di quali siano le dinamiche concrete del diritto anche nel momento

[680] In ciò risiede anche la ragione per cui l'*exceptio veritatis* non incide sulla punibilità ma sulla antigiuridicità del reato. Non si tratta di un fatto in sé ingiusto, a cui consegue una situazione di non punibilità per cause diverse dalla "giustizia" del fatto. No. Si tratta di un fatto giusto che il diritto acconsente per il rispecchiare la verità della normalità giuridica. Dice Moro "ma soprattutto ci sembra decisiva, per respingere la soluzione criticata – quella che riconduce la prova della verità alla punibilità – la considerazione del carattere esteriore e formale che verrebbe ad assumere in tal modo la verità. Questa costruzione infatti riduce in fondo tutto il fenomeno alla verità, alla verità per così dire, esteriormente considerata, ad essa ricollegando l'impunità del diffamatore. Noi sappiamo invece che non solo della verità si tratta, ma di una ragione sociale che richiede un particolare bilanciamento di interessi ed in esso la prevalenza di un valore normalmente soccombente. È evidente che solo questa sistemazione tiene conto di tutti gli aspetti del complesso fenomeno. Guardando solo alla verità, essa risulta fatalmente impoverita e deformata, ridotta ad un punto esterno di appoggio per l'indulgenza del legislatore, la quale del resto, su questa base, neppure appare pienamente comprensibile e giustificata. La verità è troppo importante per essere meno di un criterio di discriminazione tra il bene e il male" (ivi, p. 317).
[681] Ivi, p. 303.

giudiziario; ideale perché egli si sforza di introdurre nelle forme concrete, nel sensibile una dose di contenuto ideale senza che questo non svilisca le "fondamenta" umane dell'ordine.

9.6 Pluralismo e *reductio ad unitatem*

A questo punto della nostra trattazione, dopo aver visto in che modo istituzioni, diritto e verità stanno insieme, restano da sciogliere due problemi. In questo paragrafo ci occupiamo del primo: potrebbe esserci replicato che, proprio perché Stato e verità si coimplicano, le istituzioni in Moro soffrano di un difetto di pluralismo. Si tratta di un'obiezione legittima che nasce da un rischio interno alla filosofia morotea collegato alla seguente questione: una volta che la verità giunge per via ascendente sul piano istituzionale è possibile che essa imponga per via discendente una sola verità legittima? Detto in altri termini: la "valorizzazione del foro interno", che la filosofia morotea implica, rischia paradossalmente ribaltarsi in uno schiacciamento di esso nella misura in cui la verità dello Stato limita il principio di libertà soggettiva? Per rispondere a questa obiezione, passiamo all'altra frase che compone la citazione dalla quale siamo partiti: che "lo Stato raccoglie e compone in armonia i valori dei singoli e degli aggregati minori dei quali si compone e senza i quali non sarebbe"[682]. Si tratta di una citazione poggiata a sua volta su due asserzioni: una prima per cui lo Stato condensa in maniera armonica la pluralità di "vedute individuali"; una seconda per cui lo Stato racchiude i valori delle formazioni sociali minori. Questi due segmenti solo apparentemente appaiono autonomi perché in realtà non è un caso che Moro li metta insieme. Solo se si attraversa quel percorso di progressiva universalizzazione della verità che passa attraverso istituzioni minori, si riesce a capire quanto in Moro si diano istituzioni aperte al pluralismo. Solo se si guarda agli "stadi" intermedi di formalizzazione della verità si può verificare quanto lo Stato non mortifichi un principio di libertà soggettiva. Accanto a questa si impone una seconda precisazione: Moro, nelle lezioni, prende in considerazione due corpi sociali: il sindacato e la famiglia. A noi non importa tanto sapere quali siano le caratteristiche specifiche dell'uno e dell'altro, ma ci interessa piuttosto sapere quale siano le linee teoriche generali di cui Moro si serve per legittimarne la presenza come fenomeni giuridici in parte autonomi. Da qui deriva che ci soffermiamo sulla parte introduttiva dedicata alle istituzioni minori, cioè sulla "Impostazione del problema"[683] e sui "Rapporti fra lo Stato e gli ordinamenti giuridici minori"[684].

[682] Siamo passati direttamente allo studio del terzo segmento dal quale siamo partiti, senza soffermarci sul secondo. Non si tratta di una scelta arbitraria. Abbiamo preferito procedere in questo modo sia per mantenere una linearità del discorso sia perché quello che Moro sostiene a proposito di un'assenza di "scarto" tra istituzioni e immanenza deriva, come vedremo, da quello che stiamo per dire.
[683] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., pp. 144-149,
[684] Ivi, pp. 149-161

Passando al merito, Moro definisce le formazioni sociali innanzitutto come "realtà che hanno indubbiamente, come vedremo fra poco, la forma essenziale della socialità"[685]. Ritiene che siano sempre frutto di quella innata spinta dell'umano alla collaborazione. Dopo averne fornito questa definizione, Moro adotta un linguaggio che potrebbe trarre in inganno e sul quale è opportuno chiarirsi. A nostro giudizio è necessario tenere ben distinta la questione linguistica dal nucleo teorico del suo pensiero. Ciò perché una cosa è il linguaggio utilizzato da Moro per finalità didattiche altra cosa è il suo messaggio concettuale. Del che lo chiariamo subito. Moro, per impostare il problema delle formazioni sociali minori, utilizza espressioni, come già si è potuto notare, del tipo "pluralità degli ordinamenti giuridici" e dice che esse si pongono come esperienze sociali diverse dello Stato. Fermarsi però a questo formalismo linguistico sarebbe del tutto fuorviante; ci si arresterebbe ad uno sguardo superficiale del testo perché, proseguendo nella lettura, ci si accorge subito del traviamento di significato che Moro mette in campo rispetto a quello che il lettore sarebbe indotto a pensare. È lo Moro stesso a dirci che usa certi termini solo a scopo didattico-descrittivo: "almeno per ora, per capire meglio il nostro tema, le pensiamo appunto così con una anticipazione provvisoria, che fissi, senza ancora dimostrare e il loro carattere essenziale sociale e la loro distinzione dallo Stato"[686]. Infatti, poche righe più avanti, dopo aver riconosciuto una identità di natura tra Stato e ordinamenti minori (la loro comune derivazione sociale) Moro sostiene: "la natura appunto di tali enti, attentamente considerata, pone tale inderogabile esigenza e indica insieme il senso nel quale i rapporti debbano svolgersi. Potremo dire intanto, con un'osservazione evidente e perciò banale, che il bisogno di rapportare i veri enti allo Stato scaturisce dall'interferenza determinata dal rappresentare tutti, ciascuna dal proprio punto di vista, ordinamento di una sola esperienza sociale, per cui, per così dire stessa sostanza umana si ordina nello Stato e, nei vari enti i quali nello Stato vivono"[687]. Vi è una sola esperienza sociale sebbene plurime possano essere le direzioni formali in cui essa si oggettiva. Una esperienza unica perché unitaria è in fondo la persona: misto di materiale ed immateriale, di fini terranei e di fini ultimi. Conferma è ciò che nel prosieguo Moro dice: "in realtà il fatto che tutti gli ordinamenti particolari si compongono di persone che entrano, al tempo stesso, a costruire l'esperienza sociale ordinanetesi nello Stato individua il convergere nella stessa persona del complesso delle straordinariamente ricche e varie esperienze umane, che quel soggetto fa in tutti gli enti di cui fa parte, ivi compreso lo Stato"[688]. E poi aggiunge: "e se, com'è certo, la persona umana ha una sua fondamentale unità […], è data con ciò stesso l'esigenza di un rapporto che componga in unità tutti gli ordinamenti che a quella complessa esperienza umana del soggetto corrispondono, come

[685] Ivi, p. 145.
[686] *Ibidem.*
[687] Ivi, p.149.
[688] Ivi, p. 150.

espressione e determinazione insieme di quella unità della persona nel suo ricco e vario vivere sociale, cui sopra accennavamo. All'uomo intero e coerente nei valori che afferma e persegue nella verità della legge etica bisogna che corrisponda un'esperienza sociale unitaria, che non vuol dire naturalmente esperienza massiccia e indifferenziata, ma soltanto perpetuamente fedele a se stessa nel valore che esprime"[689]. Si può costatare come Moro confermi quello che già in precedenza abbiamo sottolineato: la unitarietà della persona umana e della sua esperienza nel reale. Il fatto cioè che nella persona si racchiudano spirituale e mondano, tensione "religiosa" ed esperienza concreta e che tra di essi non si possa pensare una separazione. Non solo. In questi passi Moro va oltre e ci dice che, proprio in virtù di questo principio di unità della persona, si impone un'esigenza di *reductio ad unitatem* di tutti quegli ordinamenti che dell'esperienza sociale umana ne rappresentino la forma. Con ciò confermando il dato per cui il problema del pluralismo sociale, della salvaguardia di un "principio individualistico" faccia tutt'uno con il problema delle organizzazioni sociali minori. Se la verità informa la socialità nelle plurime direzioni concrete in cui essa si manifesta, è chiaro che di tutte quelle forme istituzionali che riproducono l'essenza della verità manifestatasi nel reale si debbano capire i rapporti. Questa per Moro è certamente una pretesa di unità che non significa mortificazione della pluralità e della diversità: per Moro è piuttosto un bisogno di unità complessa, una unità che non sacrifichi la molteplicità ma che, riconducendola a sé, che la accolga, la preservi e la inserisca armonicamente in una trama coerente più ampia. Ebbene, questa unità non può che essere lo Stato: è sempre quella luce della verità che così come informa lo Stato, altrettanto informa le istituzioni particolari per il tramite della socialità umana. Per questo non ci può essere contraddizione alcuna tra Stato ente sociale minore: sono figli di uno stesso "sguardo religioso sul mondo", di una intimità umana che non solo è necessariamente spirituale ma che è intrinsecamente volta ad esprimere la propria religiosità nella storia. Una sorta di auto-obbligazione interiore agli "ordini politici" che si manifesta in una socialità umana produttrice dello Stato e di enti intermedi che in esso vengono accolti. Non ci può essere contraddizione alcuna tra Stato e enti perché essi nascono da un *idem sentire*.

A conferma di ciò vediamo quello che Moro sostiene a proposito di una eventuale contrapposizione tra formazione sociale intermedia e Stato. Dice Moro: "Perché l'ente sociale, né può escludere da sé lo Stato, né porsi di fronte ad esso in posizione ostile, ma, se vuol rispondere alla ideale esigenza della sua natura, che è la stessa natura dello Stato, deve riconoscerlo come portatore della sua eticità tutta spiegata, mentre poi, un tale riconoscimento, che vuol dire accettare il criterio universale dello Stato come limite ideale alla propria normazione, che può svolgersi, in termini di fisica possibilità, in ogni

[689] *Ibidem.*

senso, si risolve in un arricchimento e potenziamento della sostanza etica dell'ente particolare, cui il vivere nello Stato e l'accordarsi idealmente con esso, dà, per così dire la riprova della sua verità. Correlativamente lo Stato sul piano ideale non può neppure esso stesso disconoscere il significato del valore dell'ente costituito in obbedienza alla esigenza etica donde esso stesso nasce, né la particolare ricchezza, di valori umani che ogni ente nella sua autonomia realizza, la quale è, proprio per la sua fondamentale umanità, ricchezza di valori della stessa vita dello Stato in cui si inserisce"[690]. Moro propone una definizione di Stato come unità articolata. Un'unità che non può essere sfidata al suo interno per la presenza di enti minori che "rivendicano" autonomia: per il semplice fatto che essi sono animati dalla stessa spinta che pervade l'umano. Il particolare (l'ente minore) accetta "il criterio universale dello Stato". Per converso l'universale (lo Stato) riconosce l'ente minore come portatore di una "propria eticità" che poi non è altro che la sua propria eticità.

Ebbene, questo nostro discorso ci permette di ribadire come attraverso uno sguardo indirizzato agli enti minori in realtà si finisca per risolvere il problema di un ordine plurale. Ciò perché tali enti rendono palese il fatto che in Moro le tensioni delle individualità possono divergere solo formalmente dallo Stato, mentre condividono necessariamente un'essenza che non può venir meno. Le istituzioni minori, che rappresentano quei luoghi in cui la libertà soggettiva possa manifestarsi "in opposizione" allo Stato, altro non sono che un prodotto delle plurime direzioni in cui la socialità individuale possa indirizzarsi. Esse sono manifestazioni, certamente diverse nella forma, ma altrettanto certamente pressoché uguagli nella sostanza, della unitarietà dell'esistenza. Di quella religiosità, lo ripetiamo ancora una volta, che pervade l'umano e che ne fa un ente spirituale e mondano ad un tempo. C'è una identità di sostanza e una diversità/autonomia solo formale: la particolarità dell'ente non rispecchia una diversità di contenuto rispetto allo Stato; esprime piuttosto una sua particolarizzazione alla quale, proprio per questo, corrisponde una forma minore, più limitata rispetto a quella dello Stato.

Questo ci consente di dire che per Moro il pluralismo fa parte della verità o, meglio, è solo da questa che viene reso possibile. Il pluralismo in Moro è dentro la verità: essa ha una spinta interna a ciò che sembra altro da sé. Ha una tensione ad uscire da sé, verso ciò che le possa sembrare lontano ma che, se si scava a fondo, alla fine non si rivela che una parte di un più ampio piglio religioso-cristiano (interno alla verità stessa) sul mondo. È l'idea in fondo di una secolarizzazione che non si compie mai completamente. Non solo. Ma anche l'idea che è necessario che essa non si compia. Perché solo così, solo se si ammette che ci possa essere una particolarizzazione dell'unica essenza veritativa della

[690] Ivi, p. 152.

vita (pur se questa apparentemente sembra altro dalla verità), che si garantisce quel tessuto connettivo "para-sostanziale" in grado di tenere in piedi le istituzioni[691].

9.7 Alcune conferme politiche

A questa nostra interpretazione si potrebbe controbattere che sia forzata, nella misura in cui trae conseguenze generali da una questione specifica del pensiero di Moro. È vero: il nostro è stato un percorso induttivo, che è partito dalla questione del pluralismo istituzionale per trarne conclusioni più ampie. Non si è trattato però di una scelta arbitraria: abbiamo preferito questo metodo perché, per affrontare il problema del pluralismo, più che delle lezioni di filosofia, avremmo dovuto riferirci ad un serie di discorsi politici di Moro. Con ciò andando in contro ad una serie di altre obiezioni: una prima per cui i discorsi avrebbero solo una funzione politico-contingente e non ideale; una seconda per cui avremmo compiuto un salto dalle lezioni ai discorsi senza mettere in luce qual è il nodo che pone le due tipologie di fonti in un rapporto strettissimo; una terza secondo cui non avremmo rispettato un criterio cronologico: le lezioni sono del 42-43 mentre i discorsi che intendiamo richiamare vanno dal 47 in poi. Ebbene, per tranciare alla radice questi problemi siamo partiti da una questione particolare che sia il viatico teorico per rendere evidente quanto in Moro la politica non sia un "insensato accadersi". Parlando prima di un nodo specifico delle lezioni di filosofia del diritto e poi dei discorsi di Moro siamo in grado di dimostrare ancora una volta quanto le posizioni politiche di Moro siano frutto di una elaborazione teorica raffinata. Con ciò potendo sostenere che in Moro la politica non è contingenza senza ampie vedute, non è solo una soluzione pragmatica, schiacciata in sé stessa, che risolve problemi urgenti. Essa è anche questo, ma è soprattutto pratica guidata da matrici filosofico-teoriche robuste senza le quali, probabilmente, non ci sarebbe stato neanche il talento politico di Moro.

[691] Siamo consapevoli che la risposta che qui tentiamo di fornire valga limitatamente al paradigma socio-culturale in cui la filosofia morotea si inscrive. Naturalmente viene da chiedersi se il suo impianto teorico possa funzionare in circostanze diverse. Se per esempio sia calzante all'interno di contesti in cui la religione di riferimento sia un'altra. Oppure in società talmente pluralizzate che la questione religiosa non svolga una funzione connettiva. Possiamo rispondere parzialmente a questi dubbi. Da un lato riteniamo che la filosofia di Moro ci restituisca un messaggio valevole sicuramente per una certa "parte del mondo". Moro è ancorato al mondo occidentale o, meglio, a quella parte del mondo occidentale in cui la società ha una relativa omogeneità per la presenza della religione cristiana. Dall'altro lato quanto Moro sia teoricamente consapevole è difficile stabilire. Probabilmente Moro o è ingenuo sul punto oppure è talmente consapevole dei problemi che potrebbero sorgere che evita qualsiasi tipo di accenno, anche indiretto, alla laicità in comunità "altre". Noi propendiamo per la prima; a Moro sfugge completamente questo problema: lui vuole pensare all'altezza del suo mondo. Nonostante questa sorta di ingenuità possiamo comunque sostenere che, pur se Moro riconosca che il suo impianto funzioni in un una visione del mondo occidentale, sicuramente a ciò non sarebbe accompagnato nessun intento discriminatorio. Lo abbiamo visto nella sezione precedente: la sua idea di umanità è estremamente rispettosa delle differenze, essendole estranea qualsiasi intento denigratorio dei diversi modi che le comunità politiche si danno per stare al mondo.

Dicevamo dei discorsi di Moro che sono in grado di dimostrare la nostra conclusione per cui verità e pluralismo stanno insieme. Innanzitutto c'è un intervento di Moro alla seduta del 18 dicembre 1946 in seno alla I sottocommissione della Commissione dei 75. Quivi Moro sostiene: "I rappresentanti della democrazia cristiana sono cristiani e cattolici e sono abbastanza aperti, conoscendo il mondo moderno, per sentire che le loro idee non sono da tutti condivise. Tuttavia, vi è una convivenza civile in Italia e nel mondo tra persone che professano apertamente il Cristianesimo ed altre che solo naturalmente ne seguono la morale; e sia gli uni che gli altri sentono che c'è una moralità comune che li unisce, frutto della civiltà ed elemento comune che permette di vivere insieme realizzando una umanità civile"[692]. In secondo luogo c'è il discorso alla Costituente del 22 aprile 1947 in cui Moro sostiene un pluralismo istituzionale in materia scolastica: egli si schiera a favore della presenza di scuole private accanto a quelle pubbliche. Dice Moro: "Lasciate che insegnino uomini diversi, di diversa fede, lasciate che diano diverse verità; non è necessario che giungano a quell'anima tenera in un momento solo. Lasciate che si svolgano; sono nell'aria; questa complessità della vita si respira, e man mano che si va avanti, il giovane capisce". Poi continua: "la nostra vecchia idea del pluralismo non è una cosa giuridica, è una cosa squisitamente umana; è l'idea della complessità degli ordini che sono nella vita. E la complessità degli ordini umani, badate, non è fuori dello Stato, il quale prende posizione, li riconosce, si coordina ad essi e li coordina a sé medesimo. Lo Stato non è veramente democratico, se è fuori da questa realtà, se si chiude in sé stesso, se non conosce altro che sé stesso. Vedete, quando io sento parlare di laicismo, quando io sento parlare di questa chiusura dello Stato col quale non si riconosce negli altri ordinamenti, non si ritrova in altre forme di relazione umana, in altre intuizioni universali che corrispondono all'esigenza universale dell'uomo, io mi spavento"[693]. Si tratta di discorsi quasi coevi in cui si può facilmente notare come principi teorici siano diventati il faro da seguire per determinate questioni politiche: in questi discorso Moro difende un principio di pluralismo di vedute (nel discorso nella I sottocommissione) e di pluralismo formativo (in Assemblea Costituente) in ragione del fatto che nella vita ci sono più ordini, cioè plurimi orizzonti di senso, tutti di degni essere. Ma soprattutto tutti questi plurimi orizzonti non possono che dipanarsi da un'unica esigenza universale dell'uomo. Da un unico principio che, pur dandosi nella storia particolarizzandosi in forme diverse, nel costituisce pur sempre la ragione profonda[694].

[692] COMMISSIONE PER LA COSTITUZIONE, I Sottocommissione, Resoconto sommario della seduta del 18 dicembre 1946 – *Lo Stato come ordinamento giuridico e i suoi rapporti con gli altri ordinamenti*, p. 490.
[693] A. Moro, *Discorsi parlamentari*, cit., p. 26.
[694] Non a caso Moro ribadisce, in relazione all'impegno dei democristiani: "Noi crediamo nello Stato che, pur con tutte le sue insufficienze, che sono ad esso connaturate, resta una forma elementare ed essenziale di solidarietà umana, alla quale non possiamo rinunziare. […]. Non rinunziamo allo Stato ed alle sue istituzioni, perché crediamo che lo Stato sia una indispensabile, doverosa forma di solidarietà umana. E certamente noi, che abbiamo un'idea del mondo e cerchiamo di tradurla coerentemente in tutta la vita, operiamo nello Stato per ispirarlo in tutte le sue istituzioni alla nostra idea del mondo. È prima che un diritto, un dovere, dal quale nasce quel rispetto sincero di cui parlavo poc'anzi, quell'impegno leale di azione politica che s'inquadra perfettamente nello spirito cristiano" (Ivi, pp. 21-22).

Poi vi è quello che Moro dice per giustificare la presenza della Dc come partito politico del paese. Per Moro la Dc è sì espressione degli ideali cristiani ma la sua presenza politica non avviene in ragione della universalità o della assolutezza dei principi che essa esprime: la Dc vive in ragione della sua legittimazione popolare. Nel discorso all'XI congresso della Dc del 1969 Moro prima sostiene che "Il potere si legittima davvero e solo per il continuo contatto con la sua radice umana"[695] (e noi ora sappiamo che cosa in Moro significhi quest'espressione). Poi aggiunge che la "rinuncia ad ogni investitura dall'alto, ad ogni pretesa di rappresentanza, ad ogni residuo di esclusivismo è fatta ben volentieri, perché rispettosa della verità, delle due distinte dimensioni, politica e religiosa, dell'autonomia e sovranità dell'ordinamento civile e dei quello ecclesiastico, così come stabilisce la Costituzione repubblicana. Tuttavia questa condizione non significa agnosticismo, mancanza di una visione del mondo e di un punto di riferimento globale, che ispirino ed animino la vita politica"[696]. Come si nota, è vero sì che ci sono due distinte dimensioni (politica e religiosa); è vero sì che il partito si giustifica sulla base di una logica politica, cioè umana. Ma "il principio" della radice umana e la conseguente distinzione tra politica e religiosità non equivalgono ad indifferentismo. Distinzione non vuol dire estraneità. La legittimazione dal basso del partito, come espressione dell'autonomia della politica da una legittimazione dall'alto, è pur sempre figlia di un "punto di riferimento globale", di una certa visione del mondo. È pur sempre un "derivato" della verità cristiana. Cioè a dire che tra partito e Stato vi è solo diversità di "forma", così come solo di forma è la diversità tra famiglia e Stato, tra sindacato e Stato. Perché in tutti i casi c'è uno stesso piglio religioso che rende possibile una testimonianza dei valori cristiani nel mondo. È dal basso che si giustifica la presenza del partito, nella consapevolezza che messaggio cristiano e ispirazioni popolari coincidono. C'è un nesso organico tra lascito cristiano e popolo: il primo ha da difendersi politicamente nella misura in cui fa parte del secondo. Cioè a dire che i valori cristiani hanno da testimoniarsi politicamente in quanto pertinenti al popolo[697].

---

[695] A. MORO, *L'intelligenza e gli* avvenimenti, cit., p. 208.

[696] Ivi, p. 212.

[697] Sul punto riteniamo corretta l'opinione di Dalmazio Mangillo secondo cui in Moro ispirazione cristiana e popolo non entrano in contraddizione ma anzi dipendono l'uno dall'altro. Sostiene l'autore: "aveva un animo laico nel senso letterale, etimologico, della parola. La sua è stata una laicità di sintonia col popolo, sentito come realtà autonoma, non come subordinazione ad altre realtà […]. Il popolo è una realtà in costruzione, in divenire, non si qualifica e non cresce per separazione da, per opposizione a, per dominio su; è se stesso e lo è in quanto più fedele è alla propria identità e vocazione" (D. MANGILLO, *Nota* in A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 53). Così come pensiamo sia esatta l'impostazione, figlia di questa appena richiamata, di Sandro Fontana. Sostiene l'autore: "Dunque, non una conciliazione che permane a livello teorico, né solo l'assunzione della democrazia come nuova tecnica di governo: ma, molto di più, la scelta democratica quale corollario della scelta religiosa. A questa visione Moro non solo rimarrà fedele per tutta la vita, ma saprà conferire uno spessore particolare e sempre più intenso via via che aumenterà la sua responsabilità politica e via via che la democrazia si farà strumento concreto di liberazione e di integrazione nello stato di vaste masse popolari. Non è infatti possibile cogliere il significato autentico della autonomia e della laicità che Moro assegnava all'impegno politico se non si tiene conto del nesso organico tra ispirazione cristiana e ispirazione popolare che stava alla base della sua concezione del partito e dell'attività politica" (S. FONTANA, *Moro e il sistema politico italiano*, in AA.VV, *Cultura e*

In terzo luogo, possiamo richiamare il discorso del 5 agosto del 1960 pronunciato da Moro a sostegno del III governo Fanfani. Si tratta di un discorso particolarmente importante perché da quel momento in poi si apre una fase della Repubblica caratterizzata da una serie di provvedimenti importanti in termini di emancipazione sociale. Moro, in virtù di una esigenza politica contingente, non nomina direttamente il concetto di verità cristiana: sa quali effetti potrebbe determinare un accenno a questa espressione. Tuttavia in più passaggi trapela il suo tentativo di "cristianizzare" la democrazia italiana. Moro sostiene che i partiti (nella specie quello socialista e quello democratico-cristiano) non rinuncino al proprio patrimonio ideale, ma ciascuno di essi, pur nelle loro diverse aspirazioni, concorra a realizzare i programmi che quell'esperimento di governo si accinge a sviluppare. Ma questo, resta pur sempre dentro una matrice cristiana della democrazia: poco più avanti sostiene (anche rischiando a nostro giudizio), che i partiti che garantiscono un sostegno esterno alla Dc appoggiano un partito che ha massime responsabilità di governo per la sua "innegabile e incomprimibile natura popolare, per la sua fede nella democrazia come metodo e come sostanza stessa della vita sociale, per la sua chiara visione degli interessi permanenti del paese, che si rinnova nella pace sociale e procede nel vincolo delle alleanze"[698]. L'espressione da non sottovalutare è *sostanza della vita sociale*, perché dopo quello che abbiamo detto sappiamo che essa non è una generica ed indefinita indicazione, ma ha un significato ben preciso.

Ebbene, grazie a questa carrellata sui discorsi di Moro possiamo facilmente superare l'obiezione per cui in Moro c'è un problema pluralismo. Perché per Moro anche il pluralismo è dentro la verità. In Moro il "politeismo di valori" non rappresenta altro che plurime manifestazioni fisiche che disvelano un'unica essenza veritativa. Le direzioni della socialità umana e le organizzazioni intermedie sono figlie di una Sostanza che, per un verso, si apre alla contaminazione di sé ma, per un altro verso, impone che si ritorni sempre a sé. In Moro la pluralità è dentro la unicità, la diversità è dentro l'uguale. Proprio perché l'uguale in tanto è tale se ingloba qualcosa che possa apparire altro da sé. Anzi la sua forza è quello di consentire che quest'ultimo esprima le sue "ragioni" per dimostrare come alla fine queste siano comunque interne ad un'unica trama della vita.

9.8 Illiceità apparente e laicità

Questa nostra conclusione potrebbe obiettarsi sia errata, per il semplice fatto che individuare forme istituzionali intermedie voglia dire sempre riconoscere loro un margine di contenuto irriducibile allo Stato. Cioè a significare che le istituzioni particolari palesino una "visione" totalmente altra da quella

politica nell'esperienza di Aldo Moro, cit., p. 142). La citazione ripresa da Fontana è di D. MANGILLO, *Nota* in A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit., p. 53).

[698] A. MORO, *Discorsi parlamentari*, cit., p. 681.

in cui debbono essere ricondotte; con l'implicazione per cui non si possa parlare di una *reductio ad unitatem*. Lettura che si baserebbe sull'assunto per cui comunque alle associazioni particolari corrispondano fini particolari, diversi rispetto a quelli statuali. A nostro giudizio si tratta di una opinione errata per due ordini di motivi. Innanzitutto perché basta leggere quello che Moro sostiene a proposito del sindacato, cioè di quell'associazione che per eccellenza si può porre, imbracciando visioni diverse, in netto contrasto con la legislazione vigente in materia di lavoro.

Sostiene Moro: "I sindacati orientati verso l'universale verità sono collaboratori validissimi dello Stato nell'attuazione dei suoi fini etici; quelli invece orientati in modo angustamente particolare […] rientrano nel novero delle associazioni illecite, che lo Stato necessariamente dissolve"[699]. Per Moro il sindacato è vero sindacato nella misura in cui corrisponde alle ragioni dello Stato; sia lo Stato sia il sindacato sono mossi da un'unica ragione, quella dell'attuazione di "fini etici": uno (il sindacato) segnatamente con riferimento agli ambienti di lavoro, l'altro (lo Stato) nella regolamentazione complessiva della vita. Sindacato e Stato non sono estranei ma si compenetrano l'un l'altro. Moro immagina uno "Stato-sindacato"[700] ottenuto grazie ad un coordinamento del sindacato nella più vasta esperienza dello Stato. Dice Moro "Il processo di ordinamento dello Stato appare realizzato da molteplici esperienze particolari ordinate in funzione dei più diversi fini alla stregua di una umana idea etica, la quale, restano fede a se stessa, permette ed agevola il coordinarsi degli ordinamenti particolari in quello supremo dello Stato"[701]. Riteniamo che l'inciso cruciale sia "restando fedele a se stessa": perché grazie ad esso Moro ci dice come il sindacato, in qualità di ente "minore" funge da gradino intermedio affinché il singolo attinga, sebbene in chiave più ristretta e nella particolare esperienza sociale alla quale il sindacato si riferisce (il lavoro), l'universale che nello Stato trova la sua più universale sistemazione. Moro lo ribadisce anche dopo, sostenendo che "la realtà dello Stato è dunque in definitiva questa, di essere ordinata esperienza degli uomini-produttori, ad attuare concretamente la quale, dà opera il Sindacato, il quale allo svolgimento della complessa funzione perviene attraverso una compiuta opera di assistenza ed educazione, in largo senso umana, la cui efficacia indubbiamente si riflette nell'incontro intersindacale che appunto costituisce la suprema realtà dello Stato"[702].

In secondo luogo basta vedere quello che Moro dice sulle organizzazioni illecite. Si tratta di quelle associazioni che hanno "posto un criterio di ordine, nell'ambito della sua ristretta esperienza, come realizzazione di fini che non sono umani; in un riconoscimento paradossale quanto meno dell'utilità

[699] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., pp. 186-87.
[700] Ivi, p. 187.
[701] *Ibidem.*
[702] Ivi, p. 188.

dell'ordine etico-sociale per la perfetta realizzazione dei fini illeciti. Qui tipicamente si presenta il caso dell'ordinamento particolare che non può inserirsi nel tutto coerente della universale esperienza etica dello Stato; il caso cioè del conflitto della volizione pseudo-universale dell'ente illecito con la volizione veramente universale per cui lo Stato si pone"[703]. C'è per Moro una contrapposizione tra *verità falsa* e *verità vera*, tra illusoria universalità e reale universalità: con la prima ci si illude che il singolo possa elevarsi ed assaporare il senso della vita; ma si tratta appunto di una chimera perché è solo nella esperienza statuale che ciò può avvenire. Ribadisce infatti Moro: "questa non è, malgrado le sue apparenze e la sua conseguente pretesa di porsi come criterio valido per l'esperienza umana del singolo, affermazione dell'universale che alla persona inizi la rivelazione del suo vero io, ma è riduzione di quella al particolare che la nega nella sua vera vita e perciò, nonché aiuto alla ascesa, diaframma terribilmente efficace posto al ritrovamento che la persona faccia della sua vera umanità nello Stato"[704]. L'associazione illecita, a differenza di quelle lecite interne allo stato, ha una vocazione non universale ma pseudo-universale. Alla evoluzione nella universalità corrisponde una involuzione nella particolarità. C'è, in fondo, nell'organizzazione illecita uno schiacciamento dell'umano su se stesso che espunge la religiosità della vita. Come se l'individuo appartenga solo al mondano e non si renda conto che la propria esistenza racchiuda una complessità di ordini che in essa si danno. In breve: nell'organizzazione illecita non c'è redenzione della vita perché non c'è verità. C'è una pseudo-verità, cioè una negazione della "vera verità[705]. In questo punto della filosofia morotea ci sembra che la verità svolga una funzione simile alla norma fondamentale di Kelsen. Si tratta di una vicinanza con Kelsen paradossale, perché nella sezione precedente abbiamo visto come Kelsen e Moro siano lontani dal punto di vista del contenuto del diritto: per Kelsen è bene rifuggire dal terreno etico-morale, mentre in Moro è proprio ciò che non si vuole; non ci può essere per Moro un diritto dal contenuto

[703] Ivi, p. 154.
[704] *Ibidem.*
[705] Siamo consapevoli che questo apra ad un punto fragile del discorso moroteo, del tutto corrispondente a quanto abbiamo detto nella sezione precedente a proposito dello "Stato inumano". Non a caso è Moro stesso che utilizza questa espressione nel discorso che stiamo facendo. Dice Moro: "Come il singolo in tali casi conscio della verità che è in lui e della sua universale validità, allo Stato legislatore e giudice ingiusto, oppone il proprio criterio di verità, sostanzialmente più valido e perciò dissolvitore della vana apparenza di universale che è nello Stato, così pure allo Stato l'associazione particolare, famiglia o sindacato o qualunque altra, oppone il suo deciso ego sum veritas, il cui sublime valore e la sua eroica pretesa non possono essere affatto sminuiti dalla scarsa efficacia realizzatrice che a quella affermazione paia talora accompagnarsi. Tali negazioni sono […] fermenti efficaci di storia, portatrici di più alta eticità. Chi ben guardi, poi, troverà, che questo processo coraggiosamente negare del singolo e delle associazioni cui esso dà vita è veramente unitario, perché in realtà l'ergersi vigoroso del singolo, che sfida nella sovranità della sua coscienza lo sforzo di oppressione di uno Stato inumano, è condizionato da quelle sintesi degli apprezzamenti personali dei valore, che al singolo diano come la riprova della sua conquistata libertà e ne confortino l'azione coraggiosa del dare all'ideale categoria dello Stato, un più vero contenuto storico" (ivi, p. 156). Come si vede, Moro sa che il problema dell'organizzazione illecita apre al problema della legittimità delle istituzioni esistenti. Come nella sezione sull'umanità abbiamo visto che allo Stato non umano possa succedere la rivoluzione che alla precedente umanità ne sostituisce un'altra, in questo caso riusciamo a vedere come la verità (che in Moro fa parte della umanità) sia quel contenuto che informa le istituzioni ma che può anche rovesciarlo. Con questa espressione Moro alla fine si rende conto che della verità non vi sia una stabile traiettoria nella storia. Anzi comprende che al fatto del potere costituente non si possano chiudere le porte.

purchessia. Ebbene, questa estrema lontananza tra i due autori non è in contraddizione con quello che stiamo dicendo. Perché in entrambi si tenta di tracciare una categoria che serva a distinguere l'ordine valido da quello invalido, l'ordine nel quale rispecchiarsi e quello dal invece allontanarsi. La verità in Moro, come la della norma fondamentale di Kelsen, serve per dare una risposta alle ragioni di un ordine esistente, alle ragioni dell'obbedienza e, di fondo, alle ragioni dello stare insieme. La norma fondamentale non è nient'altro che un contenitore vuoto, una presupposizione fittizia il cui contenuto minimo è solo formale: obbedire al potere esistente, qualunque esso sia[706]. In Moro invece la Verità è un contenitore pieno: perché dice sottostare al potere esistente nella misura in cui questo abbia una certa sostanza. La verità in Moro non è solo ciò a partire dal quale nascono e vivono le istituzioni, ma è anche quel criterio immanente che ci permette di dire perché si dà obbedienza. Moro sa però, come del resto lo sa Kelsen[707], che dietro la maschera della verità (così come dietro al velo della norma fondamentale) si cela una "lotta per la verità", cioè la questione del potere. È consapevole probabilmente più di Kelsen perché non è un caso che, pur partendo da luoghi diversi della filosofia morotea (prima l'umanità, ora la laicità), ci siamo scontrati con lo stesso problema. Procediamo con ordine. Nel capitolo precedente abbiamo parlato della questione del potere costituente a proposito

[706] Mutuiamo questa lettura da A. CATANIA, *Manuale di teoria generale del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 81-84. È bene sottolineare che in Alfonso Catania la norma fondamentale serve per riconoscere il diritto esistente ma non per valorizzarlo. Egli sostiene: "è sembrato cioè a molti che l'elemento normativo della *Grundnorm* fosse da interpretarsi come una valorizzazione del diritto esistente; ci auguriamo di aver mostrato come l'obiettivo fosse esattamente l'opposto: solo se si mantiene la tensione tra normatività e fattualità, se quindi non si dimentica la natura di 'pretesa' delle norme valide formalmente, siamo liberi di pensare a una loro possibile critica in sede politica o etica e un possibile rifiuto di obbedire" (p. 82). Da questo passo si vede come la norma fondamentale sia il motore per una continua "criticabilità" del diritto e per un suo costante "aggiornamento". Tuttavia, questo dato non scalfisce la nostra lettura per cui la *Grundnorm* suggerisce di obbedire al potere esistente. Perché un conto è l'evoluzione del diritto in un contesto di potere dato, altro conto e la sua radicale messa in discussione. Catania lo sa bene ed infatti sostiene che la norma fondamentale sia una ipotesi della conoscenza, una finzione presupposta "da coloro i quali vogliono conoscere normativamente un materiale che altrimenti sarebbe coglibile, senza appunto l'ipotesi normativa fondamentale, soltanto a livello di fatto sociologico, come un dato di fatto realizzato" (p. 83). È chiaro che questo "cogliere" *ciò che è diritto da ciò che diritto non è* diventi possibile solo se si "accetti" e si "riconosca", non propugnandone una sovversione, l'assetto istituzionale effettivamente esistente. Dello stesso autore sulla norma fondamentale si veda: A. CATANIA, *Effettività e modelli normativi*, a cura di V. Giordano, Giappichelli, Torino 2018, pp. 19 ss.; A. CATANIA, *Il problema del diritto e l'obbligatorietà. Studio sulla norma fondamentale*, Esi, Napoli 1983; A. CATANIA, *Manuale di filosofia del diritto*, Esi, Napoli 1995, in particolare pp. 41 ss., pp. 79 ss. e pp. 183 ss. A. CATANIA, *Decisione e norma*, a cura di V. Giordano e F. Mancuso, Castelvecchi, Roma 2023, pp. 158 ss. Per una ricostruzione del significato e della "fragilità" della norma fondamentale in Kelsen, si veda a titolo esemplificativo: N. BOBBIO, *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 157 ss.; N. BOBBIO, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Esi, Napoli 1992, in particolare pp. 15 ss. e pp. 123 ss.; G. CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Giuffrè, Milano 1969; A. CARRINO, *L'ordine delle norme. Politica e diritto in Hans Kelsen*, III ed. ampliata, Esi, Napoli 1992; A. CARRINO, *Le positivisme critique de Hans Kelsen: une fondation logico-formelle des normes*, in "Cahiers de philosophie politique et juridique, n. 1, 1992; S. COTTA, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Giuffrè, Milano 1981; M.G. LOSANO, *Forma e realtà in Kelsen*, Comunità, Milano 1981; M. BARBERIS, *La norma senza qualità. Appunti su validità in H. Kelsen*, in "Materiali per la storia della cultura giuridica", vol. XI, n. 2, 1981, pp. 405-438.

[707] H. KELSEN, *Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung, in Verhandlungen der Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, Heft 3, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1927, pp. 54-55, citato in M. BALESTRIERI, *La legge e l'arcaico. Genealogia comparata dell'ordine moderno*, Mimesis, Milano 2017, p. 150. Dice Kelsen: "[il] problema del diritto naturale è l'eterno problema di ciò che è alle spalle del diritto positivo. E chi cerca una risposta non trova – temo – né la verità assoluta d'una metafisica, né la giustizia assoluta di un diritto naturale: chi solleva il velo e non chiude gli occhi è abbagliato dalla Gorgone del potere".

dell'umanità. Ora siamo dinanzi ad un punto del tutto corrispondente in cui non a caso Moro propone l'espressione "Stato inumano". Dice Moro: "Come il singolo in tali casi conscio della verità che è in lui e della sua universale validità, allo Stato legislatore e giudice ingiusto, oppone il proprio criterio di verità, sostanzialmente più valido e perciò dissolvitore della vana apparenza di universale che è nello Stato, così pure allo Stato l'associazione particolare, famiglia o sindacato o qualunque altra, oppone il suo deciso «ego sum veritas», il cui sublime valore e la cui eroica pretesa non possono essere affatto sminuiti dalla scarsa efficacia realizzatrice che a quella affermazione paia talora accompagnarsi. Tali negazioni sono […] fermenti efficaci di storia, portatrici di più alta eticità. Chi ben guardi, poi, troverà, che questo processo coraggiosamente negare del singolo e delle associazioni cui esso dà vita è veramente unitario, perché in realtà l'ergersi vigoroso del singolo, che sfida nella sovranità della sua coscienza lo sforzo di oppressione di uno Stato inumano, è condizionato da quelle sintesi degli apprezzamenti personali dei valore, che al singolo diano come la riprova della sua conquistata libertà e ne confortino l'azione coraggiosa del dare all'ideale categoria dello Stato, un più vero contenuto storico"[708]. Siamo dinanzi ad un punto molto delicato della filosofia morotea. Moro teorizza un vero e proprio diritto di resistenza in nome della verità, individuale e collettivo ad un tempo[709]. Tanto il singolo quanto le formazioni sociali intermedie possono parlare in nome di una verità "superiore" o, meglio in nome di una "verità più vera". È un capovolgimento della questione precedente: se normalmente è lo Stato ad essere portatore della vera verità ora ci si rende conto che non è detto che sia così. Si capisce che anche lo Stato possa esprimere una verità pseudo-universale,

[708] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 156.

[709] Due punti confermano quanto Moro abbia a cuore il diritto di resistenza: *resistenza alla pena inflitta* (ma in questo caso rinviamo a quanto detto nella sezione precedente) e *resistenza all'ordine vigente*. Nei lavori della I Sottocommissione Moro è in disaccordo con l'onorevole Grassi perché questi ritiene che non sia necessaria una specificazione dei limiti entro cui la sovranità dello Stato debba esercitarsi (in sostanza: la inutilità della seconda parte dell'art.1 Cost.). Moro invece sostiene che "Dopo venti anni di arbitrio del potere esecutivo che avevano portato alla creazione di una dottrina per la quale la sovranità dello Stato consisteva nell'assoluta potenza, o prepotenze, si deve affermare nella Costituzione che il potere dello Stato è un potere giuridico, e che lo Stato comanda nei limiti della costituzione e delle leggi ad essa conformi. Questa precisazione è tanto più necessaria in relazione all'articolo 3 formulato dall'onorevole Dossetti, nel quale si precisava come al singolo, o alla collettività, spetti la resistenza contro lo Stato, se esso avvalendosi della sua vesta di sovranità, tenta di menomare i diritti sanciti dalla Costituzione e dalle leggi. Solo dopo aver dichiarato che la sovranità dello Stato è nell'ambito dell'ordinamento giuridico, si ha la possibilità di sancire nella Costituzione il diritto di resistenza contro dli atti di arbitrio dello Stato. Dopo una esperienza storica come quella vissuta, non crede si possa fare a meno di fissare con la massima chiarezza i seguenti concetti: sovranità dello Stato nell'ambito della legge; organi del popolo o delegati dal popolo all'esercizio della sovranità; diritto e dovere di resistenza del singolo e della collettività agli atti arbitrari dello Stato" (COMMISSIONE PER LA COSTITUZIONE, I sottocommissione, Resoconto sommario della seduta di martedì 3 dicembre 1946 – *Lo Stato come ordinamento giuridico e i suoi rapporti con gli altri ordinamenti*, p. 449). Si tratta di una profonda sintonia che sul punto si ritrova tra Moro e Dossetti. Moro esprime apertamente che la posizione di Dossetti sia da avallare, mentre si distanzia dalle posizioni di Marchesi secondo cui sarebbe stato opportuno copiare l'art. 21 dell'allora Costituzione francese, il quale recitava che "qualora il Governo violi la libertà e i diritti garantiti dalla Costituzione, la resistenza sotto ogni forma è il più sacro dei diritti e il più imperioso dei doveri". Per Moro invece è più consona la proposta di Dossetti (che pure si era dimostrato più disponibile all'accoglimento della formula dell'art. 21) perché di tale articolo è un perfezionamento: "la formula proposta dall'onorevole Dossetti raggiunge lo stesso scopo del suddetto articolo 21, vale a dire di sancire il diritto alla rivoluzione dandogli una giustificazione etico-giuridica" (ivi p. 451).

cosicché le organizzazioni formalmente illecite in realtà sono sostanzialmente lecite. È un punto delicato dicevamo; lo è perché fragile e forte ad un tempo. Perché Moro sa che il problema dell'organizzazione illecita apre a tre nodi cruciali: la legittimità delle istituzioni esistenti; la non-autosufficienza del diritto positivo a sé stesso e l'eccezione fondante. È una questione corrispondente, anche se non sovrapponibile, a quella affrontata nel capitolo precedente a proposito dei rapporti tra umanità e rivoluzione. Simile ma non identica perché qui Moro non ritorna dettagliatamente sulle modalità di sovvertimento dell'ordine esistente. Si limita a dire che nei confronti dell'organizzazione apparentemente illecita si palesa come "sia destinato a cadere lo sforzo dissolvitore dello Stato, ond'esso tenta di ridurre i singoli in posizione libertà, per nuovamente inquadrarli direttamente nella propria sintesi universale"[710]. Ciò nonostante, il nocciolo della questione è lo stesso: l'esistenza storica "fatto del potere" e della dipendenza del diritto da un momento primigenio che ne segni la futura traiettoria. Prova sia ciò che Moro immediatamente dopo sostiene: "quel processo è destinato a fallire – quello per cui lo Stato tenta di demolire l'organizzazione illecita –, che anzi la dissolta unità si ricompone progressivamente più vasta ed efficace, fino a risolvere del tutto in sé lo Stato, facendosi essa stessa tale"[711]. È evidente da questa citazione che, pur avendo seguito una strada teorica diversa rispetto a quella del capitolo precedente, ci siamo trovati dinanzi allo stesso problema. In questa sede non vogliamo certo ripeterci ma intendiamo solo trarne le conseguenze in relazione al tema della laicità. Questi assunti dimostrano quanto Moro sia consapevole che gli ordinamenti si reggano su visioni di fondo. Dire che la verità e del singolo e delle organizzazioni intermedie "illecite" possano condurre alla "morte" di un ordine esistente e alla sua sostituzione con un altro nuovo, significa che c'è sempre un movimento terraneo "sovversivo" che mima quello teologico. Moro sa che un ordine regge sulla verità se corrispondentemente in quella verità ancora si crede. Sa che il diritto positivo poggia su un momento politico originario. Intuisce che la verità universale è soggetta all'umanizzazione e a una sua *interpretazione terranea*. In sostanza: Moro si rende conto che un ordinamento abbisogna di contenuti (su quella verità di cui ci si è appropriati) che necessitano di essere costantemente alimentati perché non sono stabili, fissi, duraturi. Anzi: si mostra addirittura consapevole che l'assolutezza della verità sia soggetta alla caducità delle logiche umane. Che l'infinito, per preservarsi come tale, ha da darsi nella finitezza tragica dell'umano. Questo dimostra quanto, sebbene lo Stato sia animato normalmente da un principio che lo pervade, esso è soggetto alla possibilità che un'altra verità lo scalzi. A nostro giudizio qui si inseriscono due grandi meriti della filosofia morotea. Da un lato essa dimostra quanto non si esca dalla logica della trascendenza cristiana, come possibilità di riscatto dall'ordine-disordine esistente. Perché anche nel momento in

[710] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 156.
[711] *Ibidem.*

cui all'ordine precedente se ne sostituisce uno nuovo, questo avviene sulla base di una visione di fondo (su una verità) nella quale si è disposti a credere; una verità che riproduce nei fatti politicamente significativi (cioè germinativi dell'ordine) la struttura del colloquio personale con Dio[712]. Dall'altro, tutto ciò rende possibile una visione laica dell'ordine. L'ordine è soggetto ad una riserva "quotidiana" di laicità nella misura in cui vi è una socialità "normalmente" produttrice: questo lo abbiamo visto prima. Ma all'ordine pertiene una riserva originaria di laicità nel momento in cui si fanno i conti con il "fatto del potere": questo lo abbiamo visto ora partendo dall'organizzazione illecita[713]. Bene: sono

[712] Conferma sia quanto Moro sostiene al termine della lezione su autorità e libertà: "Quello dell'autorità e della libertà è veramente un problema, un eterno ineliminabile problema di cui la eco si risente più o meno viva in ogni vicenda di storia, che ha pur essa in tanta parte il suo *phatos*. Problema perché processo e sforzo faticoso è questo innalzarsi del singolo all'universale, questo suo lasciarsi indietro la libertà fisica, per accettarne, il che non è senza reazione, e senza dolore, il limite e la trasfigurazione, questo porsi sul piano della vera umanità, là dove ogni conflitto si risolve, solo a patto che sia stato coraggiosamente sostenuta la lotta dell'umanità contro l'antiumanità, di quel che è vero contro il nulla" (ivi, p. 91). Poi continua: "Perché c'è da tener conto qui della storica determinazione, per cui l'universale etico-giuridico si esprime in un determinato diritto positivo, il quale avrà ugualmente sempre un residuo ineliminabile di inadeguatezza di fronte all'universale, che lascerà aperta la via ai contrasti degli intendimenti particolari, per cui la voce della coscienza individuale si leverà, di volta in volta con l'istanza di una superiore verità contro la determinazione giuridica positiva con la pacifica rivoluzione del mutamento dei codici o con quella violenta. Quello dell'autorità e della libertà, è perciò gravissimo problema umano e incessante sforzo di conquista. Il suo senso è ormai chiaro, è nella continua lotta per un diritto giusto, cioè per una determinazione etico-giuridica, in cui il singolo possa convenire con la collettività, ritrovarsi in essa, sentire quella legge come sua, celebrare nella legge la propria libertà (ivi, p. 92).

[713] C'è un articolo di Moro della primavera del 1945 che racchiude, in un dolce e speranzoso parafrasare, quanto abbiamo appena sostenuto: A. MORO, *Due mondi*, in "Studium", XLI, n. 3-4, marzo-aprile 1945, pp. 49-50, ora in A. Moro, *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sez. 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 1 – *Gli anni giovanili (1932-1946)*, cit. Dice Moro: "Vi sono in questo momento di storia, doloroso e per tanti aspetti sconcertante, stati d'animo singolarmente complessi. Noi oscilliamo tra la disperazione e la fiducia, tra una disperazione amara e senza scampo ed una fiducia ingenua e perfino fanciullesca. Non crediamo a nulla e siamo pur pronti (attendiamo e di che attesa ansiosa...) a credere a qualunque cosa. Dopo tanta strage che ha sperperato la vita e quasi ne ha fatto dimenticare il valore, essa non ha più fascino per noi, eppure continuiamo a vivere, vogliamo vivere anzi; non sappiamo rinunciare a sperare che domani, di là cioè della sofferenza innegabile e insopprimibile, sorgano per noi quella gioia e quella pace, le quali sono, malgrado tutto, aspirazioni della nostra anima". Moro ci parla di "situazioni oscillanti" tra disperazione e fiducia, tra ciò che muore e ciò che nasce, tra ciò che si vuole scalzare e ciò che si desidera far fiorire. Secondo noi questo è un modo diverso per indicare lo Stato d'eccezione schmittiano. Quella situazione di caos in cui il precedente ordine è stato sovvertito ma ancora non è nato quello nuovo. Quel caos in cui non c'è nessuna regola, c'è piuttosto la sospensione del diritto. Moro usa termini diversi: la chiama oscillazione tra "amarezza senza scampo" e "fiducia perfino fanciullesca"; il significato e lo stesso: il disordine, un mondo dilaniato dalla disperazione in cui è assente un ordine effettivamente operante secondo una propria "linea di senso". Si potrebbe obiettare che la nostra sia solo una presunzione, ma in realtà non è così. Perché poche righe più avanti Moro parla di decisione. Dice Moro: "E poiché siamo in tempi di novità e perciò di decisioni, poiché non è più possibile procedere neppure del più piccolo tratto, senza sapere quel che siamo e quel che vogliamo, noi dobbiamo infine decidere, se convenga vivere o morire, se la fiducia sia cosa migliore per noi o invece la disperazione". Per Moro il 1945 è il tempo della decisione, è il tempo dello iato. Moro si mostra consapevole che per risolvere quella situazione di strazio sia necessaria una frattura decisa rispetto a ciò che viene prima. Lo sa perfettamente perché dice apertamente che non si può procedere più a piccoli passi. Che non si può vivere più senza avere una meta. Bisogna piuttosto dare una risposta al dolore, a quella ormai insopportabile stanchezza della vita. È necessario, in sostanza, decidersi verso un nuovo ordine, una nuova formula di convivenza civile che scalzi il buio dell'esistenza e lo sostituisca con una nuova alba della vita. È proprio in questo che Moro introduce due punti di estremo interesse per confermare le nostre tesi. Da un lato non propone una condanna moralistica. Moro intuisce che anche l'ordine precedente si basa su visioni proprie, sul suo modo di intendere la verità. Moro lo definisce come un passato sì "stanco e smorto questo passato, corrotto dal privilegio, corroso dall'egoismo, distrutto dalla vuotezza della sua eleganza formale, appesantito dalla sua esperienza che si computa a diecine di secoli, coperto vergognosamente della maschera della menzogna". Ma non dice che è un passato da additare, anzi sostiene che "E così stanco e smorto, esso non può e non deve condannarsi tutto, cedere alla tentazione del nulla. Perché, pur così bruttato di fango e impoverito di vita, pur così incapace di freschezza e di slancio per difetto di convinzione e di amore; pur così vergognoso del suo fallimento, esso sente l'impulso dello spirito che lo pervase all'inizio e ne contrassegnò la civiltà e che, inestinguibile nei mille tradimenti che furono perpetrati contro di esso, non permette

entrambi "momenti" che si levano dall'immanenza che propone la *sua* verità. La verità in Moro non discende dall'alto ma vien fuori sempre grazie a gesta umane (sia essa la sovversione dell'ordine che la naturale socialità). Ciò per la verità è anche un rischio: l'umano è la sfida che Dio si assume per essere presente nelle istituzioni; è on d'esso il suo concedersi al mondo per poter continuare ad essere presente nei luoghi della libertà. Questo per noi è già una visione laica dell'ordine: non c'è un appiglio eteronomo che dall'alto si impone, ma c'è una levatura dal basso. Nel senso che se ad una verità si possa contrapporre una più "alta" significa che c'è un gesto umano decidente. Vuol dire che quella universalità dell'essenza dell'umano (cui lo Stato è chiamato a conformarsi, senza per questo reprimere il pluralismo) istituzionalmente è solo frutto di una dinamica umana che esprime una radice di autonomia dal quel principio universale. Il sovvertimento o la resistenza all'ordine in nome della verità è paradossalmente un fatto laico: perché si tratta di una dinamica terranea. Che poi, come abbiamo detto, non si possa affrancarsi completamente dal teologico, è un discorso diverso. Qui intendiamo dire che non si ripropone una legittimazione dall'alto, ma una fondazione secolare, cioè umana, per quanto spirituale, dell'erigendo ordine.

che il passato totalmente muoia". Per Moro, pur opprimendo la vita, pur finendo per negare questa della sua luce, resta un passato alimentato dall'impulso dello spirito. Cioè a dire da un certo modo di auto-percepirsi al mondo; meglio: da un modo, comunque degno, di intendere l'universale. Dall'altro lato dice che tra questo mondo che muore e uno nuovo che nasce, il punto di raccordo è il cristianesimo. Per Moro c'è una continuità nella discontinuità, una persistenza nella eccezionalità. Il cristianesimo è "la garanzia della continuità della storia. Un rinvigorito ed aperto spirito cristiano è principio di pacificazione. È il nostro cristianesimo che si invera tra tanta fatica e tanto dolore; ritrovare il cristianesimo nuovo ed eterno, adeguare la sua verità, questo è il nostro lavoro. Sì, noi vogliamo vivere o morire. Qualche cosa deve rivivere in noi, qualche cosa deve morire, perché possiamo ritrovarci, senza stanchezza e senza smodata fiducia, tra passato ed avvenire, nell'oggi che è il nostro tempo". Ebbene, è proprio a partire da questi due nodi che possiamo verificare come in Moro si apra tanto lo spazio della laicità quanto quello della inestinguibilità della trascendenza cristiana. Innanzitutto perché è nel cristianesimo la possibilità di riscatto dell'umano. È pur sempre all'interno di una visione cristiana della vita che si immagina la possibilità di mondi altri: c'è un passaggio da una verità ad un'altra, da una verità, che si è rivelata illusoria, ad una che vuole affermarsi come più vera. Ma questo passaggio avviene attraverso un gesto decidente umano. C'è un succedersi *delle* "verità" guidate dalla luce *della* "Verità". Ma è un susseguirsi umano, fatto di una decisione che sceglie tra l'abbandono di un *prima* e la "fede" verso il *dopo*, tra il lasciarsi alle spalle ciò che ha mortificato la vita e il credere in ciò che possa innalzarla. Parliamo di *fede per il nuovo* per due ragioni. Sia perché solo con un atto che replica la fede che si può risolvere la disperazione. Abbiamo visto come all'inizio Moro parli di fiducia. Sia perché è stesso Moro a dirci che "Anche l'avvenire ha la sua menzogna, la sua indiscriminata, presuntuosa volontà di essere, il suo disprezzo per il fondo di delicatezza e di pudore dell'anima umana, il suo ignorare il dolore e pensare lo si possa vincere combattendolo dall'esterno, il suo ottimismo facilone e frettoloso. Ma ha la giustizia con sé, l'avvenire, il suo tormentato, grossolano umanesimo della giustizia economica. E la giustizia, anche se avanza la sua pretesa contro lo spirito, anche se si disconosce, fino al punto da negare lo spirito, è pur sempre giustizia, espressione di carità e di umanità". L'avvenire per Moro ha la sua menzogna, cioè non è effettivo. Qui menzogna non ha un'accezione negativa: serve per dire che *decidersi al nuovo* necessiti di un investimento. Di una spinta che non è del tutto razionale e che, pertanto, è una spinta di fede: l'avvenire non è ma si vuole che sia. L'avvenire ha da essere ma non è, vuole essere storia ma ancora lo è. Questo atto di fede, che ci dimostra la persistenza delle forme cristiane, è però laico nel suo darsi. Perché proprio per farlo diventare tale bisogna decidersi: l'atto diviene "di fede" nel momento in cui risolve in una certa direzione il caos. È necessaria una decisione cristiana e laica ad un tempo: la quale fa propria la trascendenza divina ma non ha un contenuto predeterminato dall'alto. Cristiana perché è nel cristianesimo la possibilità, ripetiamo ancora, di immaginare mondi altri, ma laica perché è umanamente, con "manovre umane", che si passa al nuovo.

9.9 L'illusione istituzionalistica

Prima di proseguire nella nostra trattazione, riteniamo opportuno sciogliere un equivoco reiterato nella letteratura secondaria: la questione di una presunta ricezione del pluralismo santiromaniano in Moro. Abbiamo deciso di scorporarlo per non frastagliare il discorso che stavamo conducendo. Si tratta di tema che si allontana certamente dalla laicità, ma di certo non è ad essa estranea. Si è sottolineato in dottrina come per Moro non valga un principio di unicità dello Stato, essendo questo solo una tra le tante esperienze sociali[714]. Da ciò derivando che Moro sia di fatto un recettore di Santi Romano nella misura in cui i due condividono l'intenzione di sfondare il monismo statuale[715]. Ora, che lo Stato sia solo una tra le varie esperienze sociali è corretto; così come è esatto dire che Moro intenda restituirci l'immagine di uno Stato come *unità complessa*, ricca al suo interno. Tuttavia ciò è appropriato fino ad un certo punto perché si tratta di capirne correttamente il senso. L'interpretazione che accosta Moro a Romano ha dalla sua un ossequio formale che Moro fa alla teoria istituzionalistica. Nel paragrafo delle lezioni dedicato alla pluralità di ordinamenti giuridici Moro sostiene: "vero è che dov'è società, ivi si dà diritto, e nel diritto e il diritto, quel concreto ordinamento sociale che, nella sua essenza, in nulla si distingue dall'ordinamento statuale ed anzi svela, come abbiamo visto, l'essenza propria di questo"[716]. E ripete più avanti "è chiaro dunque che, dov'è società, è diritto, ed è chiaro pure che tal società, prima di essere dato storico che credi il proprio diritto, è idealmente esigenza, onde il soggetto, nell'atto che attinge l'universale, si ritrova in comunione ideale con tutti gli uomini e perciò pronto a vivere come socio nelle più diverse esperienze razionali[717]. Moro imita per due volte l'espressione di Romano *ubi societas, ibi ius* con ciò facendo ipotizzare una totale

[714] Cfr. L. BRANCACCIO, *Aldo Moro. Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, Ecra, Roma 2022. Due punti vengono in rilievo. Nel primo l'autore sostiene che "Dopo aver definito e analizzato lo Stato, Moro considera le realtà che accanto allo Stato, o al suo interno, ma da esso distinte, hanno la forma essenziale della socialità. Lo Stato non esaurisce tutta intera l'esperienza sociale, ma vis sono esperienze sociali diverse dallo Stato" (p. 128). Nel secondo sostiene che "è necessario comprendere perché lo Stato assuma di fronte a tali ordinamenti una funzione di controllo e fissi dei limiti di validità" (p. 129). Innanzitutto, a nostro giudizio non si tratta di esperienze "diverse" dallo Stato. O, meglio, si tratta di formazioni "diverse" a patto che si chiarisca il significato di questo termine. Perché se si scava a fondo, come diremo, questa diversità è solo formale ed è molto più sfumata di quanto possa apparire. In secondo luogo la funzione dello Stato rispetto agli enti minori non è solo di controllo; è piuttosto una funzione di raccordo sostanziale.

[715] Si è mosso in questo senso V. RAPONE, *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019). L'autore sostiene prima che "è nell'arco di poche righe che Moro da un asserisce e fa proprio il nesso romaniano tra socialità e diritto, ma dall'altro, pone le basi per una sostanziale identificazione tra Stato e diritto: il primo passo di questa sostanziale identificazione passa per un'altra identificazione, che potremmo definire intermedia, quella tra socialità ed eticità, intendendo quest'ultima in senso giuridico normativo […]" (p. 210); poi dice che "il tenore del discorso di Moro, sembra, ma solo fino ad un certo punto, che non si discosti troppo da quello di Santi Romano e, in effetti, gli è abbastanza congruente, se non nelle motivazioni e nel merito, negli esiti" (p. 214). Noi non siamo d'accordo in entrambi i casi. Nel primo perché Moro non fa proprio, secondo noi, il nesso romaniano socialità-diritto. Moro lo evoca, ma non lo fa proprio: per noi e un conto è assumere la terminologia un autore, altro conto è verificare se ad essa corrisponda una ripresa anche dei contenuti. Riteniamo che questo nesso sia, nella sostanza, totalmente svuotato del significato romaniano. Nel secondo caso l'autore accentua eccessivamente il valore della similitudine tra Moro e Romano perché, come tenteremo di dimostrare nelle prossime pagine, Moro diverge da Romano non solo nelle motivazioni e nel merito, ma soprattutto nei risultati teorici.

[716] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 147.

[717] *Ibidem.*

adesione alla teoria del diritto di Romano. Tuttavia, se ci fermassimo a questo dato formale ricadremmo nell'errore, di cui parlavamo prima, per cui non si scorpora la questione stilistico-linguistica da ciò che invece Moro intende dirci. A nostro giudizio conviene indagare le ragioni teoriche di questo richiamo, scrostandone la corteccia formale per verificarne il senso e la portata. La nostra tesi è che questo sia un aggancio più strumentale che sostanziale o, meglio, Moro riprende questo brocardo svuotandolo del suo significato romaniano. Ci sono diverse ragioni che spingono in questo senso. Innanzitutto bisogna guardare alcuni dati di metodo. Nelle lezioni Moro non nomina Santi Romano. Certo questo non significa che lo ignori: negli appunti personali vi è uno scritto dedicato al corso di diritto amministrativo di Santi Romano[718]. Questa circostanza però non implica *ipso facto* una influenza cospicua di Santi Romano su Moro. Se fosse stato così troveremmo tra le sue carte molti più appunti dedicati a questo autore, come Moro è solito fare quando ritiene un determinato autore essere fondamentale per la sua ricerca. Su Kelsen ad esempio, più e più volte Moro vi ci ritorna; così come sulla dottrina gius-penalistica tedesca dei primi del novecento. In secondo luogo, l'opinione che accomuna Moro a Santi Romano è frutto di un errore teorico perché si presuppone che il rapporto tra Stato e istituzioni minori sia lo stesso in Moro e in Romano. È vero che in entrambi i corpi intermedi sono ricondotti allo Stato. Da un lato Santi Romano concepisce lo Stato come una istituzione di istituzioni che ricomprende quelle intermedie. Dall'altro lato anche Moro tende a ricondurre l'esperienza sociale della famiglia, del sindacato e dei partiti allo Stato. Tuttavia è nel modo di concepire la relativa autonomia di questi enti che Moro e Romano sono lontani. Per Santi Romano gli organismi che fanno parte della istituzione "più grande" o sono veri e propri tentacoli dello Stato (enti che ne garantiscono il funzionamento; è tale ad es. il potere legislativo, esecutivo e giudiziario)[719] o sono enti privati. Il punto è che questi ultimi non possono essere ricondotti allo Stato sulla base dello stesso principio per cui vengono ricompresi gli altri (come uffici pubblici). Romano parla solo di "subordinazione che può assumere diversa figura a seconda che si hanno istituzioni che fanno parte più o meno integrante della struttura di quella più ampia, come avviene per i singoli uffici o istituti dello Stato, oppure da quest'ultima sono soltanto protette o garantite, come avviene per gli enti così detti privati"[720]. È qui che si palesa tutta la distanza con Moro: per Romano il collegamento dell'organizzazione generale con enti intermedi privati (e riteniamo che possano essere tali anche la famiglia, il sindacato e i partiti) avviene solo in chiave formale. C'è un protettorato esterno, una forma di garanzia eteronoma delle ragioni che in quella

[718] ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 2 – *Università di Bari*, n. 2 – *Lavori giuridici (1939 circa)*. Il foglio con rigatura, manoscritto, reca l'intestazione (sopra le righe): "cenni sul concetto di amministrazione"; al primo rigo: *Romano (Santi), Corso di d. amm. Padova 1932*. È chiaro che Moro si riferisca all'opera: S. ROMANO, *Corso di diritto amministrativo*, Cedam, Padova 1932.
[719] S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, a cura di M. Croce, Quodlibet, Macerata 2018, p. 46.
[720] Ivi, p. 47

organizzazione particolare si portano avanti. In Moro invece non è così: c'è comunanza spirituale tra organismi intermedi e Stato. Il fine cui le formazioni sociali tendono è lo stesso dello Stato: anzi è proprio la comunanza di scopo che ne legittima la presenza. Non c'è solo una garanzia esterna ma c'è una medesima "sostanza". Stato e corpi intermedi condividono il fine e l'oggetto del loro essere. Si differenziano solo per il grado di maggiore o minore ampiezza con cui mirano a raggiungerla. Lo abbiamo visto prima e qui lo ripetiamo che c'è un rapporto biunivoco tra Stato e enti minori. Il primo "concede" autonomia operativa ai secondi e questi si ritrovano nello Stato e fanno della legge di questo una loro propria legge. Il tutto sulla base di un'"unica suprema verità"[721] che si dà in misura più ristretta negli enti minori ed in misura universale nello Stato. C'è una sola ricchezza della vita umana che ha da manifestarsi tanto nell'ente particolare tanto in quello "generale"; c'è un unico afflato spirituale che pervade le formalmente diverse, ma sostanzialmente identiche, formazioni sociali. È per questo che la dottrina che ha così tanto insistito sul nesso Moro-Romano avrebbe fatto meglio se all'interno di questo nesso avesse scavato. Perché si scoprono posizioni teoriche totalmente diverse e lontane, accomunate solo dalla spinta a ritenere il diritto come frutto di socialità.

Certo si potrebbe obiettare al nostro discorso dicendo che comunque in Moro residui un pluralismo istituzionale rinvenibile ad esempio nel caso dei rapporti tra Stato e Chiesa. Si potrebbe dire che in questo caso sia comunque presente una matrice santiromaniana nella misura in cui i due "universali" non si pongono in rapporto in termini di ricomprensione ma secondo una logica di autonomia e alternatività. A nostro avviso la contestazione non regge per la stessa motivazione che abbiamo poc'anzi espresso. In base dal principio *ubi societas ibi ius*, Romano deduce l'assunto per cui non è detto che sia unica l'organizzazione che la società riesce ad esprimere. Anche la Chiesa, al pari paradossalmente delle organizzazioni criminali che comunque hanno dignità giuridica, è distinta dallo Stato in base ad un principio di totale autonomia. Autonomia che dipende dal fatto che "ognuno opera per conto suo, per i propri scopi, nel suo ambito e con quella forza che gli è consentita dalla sua organizzazione e dai suoi caratteri intrinseci"[722]. In Moro invece, come abbiamo mostrato, non c'è nessuna eterogeneità dei fini tra Chiesa e Stato: essi si stagliano su un comune orizzonte di senso e sono destinati, in base a delle caratteristiche proprie dell'umano, a convivere, ad essere uniti e simili pur in una irriducibile differenza.

D'altro canto, a sottolineare ancora di più la lontananza tra questi due autori vi si aggiungano due ulteriori elementi distintivi. Il primo attiene al *modo d'essere* del diritto che questi due autori mirano a mettere in risalto. In Romano il cuore del suo discorso è l'organizzazione, entrandovi a far parte un diritto inteso come "non solo una quantità di morale, ma anche di economia, di costume, di tecnica

[721] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 152.
[722] S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, cit., p. 108.

ecc. E questa quantità, che non può circoscriversi e misurarsi a priori, non è detto che sia un minimum"[723]. Il diritto non è solo etica, anzi: pur se l'elemento etico riguarda il diritto perché, contra Kelsen, è errato pensare al diritto come strumento di indifferentismo morale, questo non ne rappresenta il suo terreno d'elezione. In Moro invece è il contrario: è l'elemento spirituale del diritto che prevale. È la sua origine etica e la sua finalità altrettanto etica. La naturale socialità umana dai quali entrambi partono è diversa: in Romano essa è pressoché inspiegata. Resta nebulosa e sfuma in una naturalità acquisita come dato di fatto: non a caso una delle critiche che gli viene mossa è quella di avere una visione ideologica della società per cui il piano degli interessi materiali e, con essi, quelli del conflitto sociale, viene totalmente adombrato[724]. In Moro invece c'è un tentativo poderoso nella spiegazione delle caratteristiche proprie dell'umano. Anzi si potrebbe dire che Moro, a differenza i Romano, si rende conto che, se si pensa al diritto come fenomeno nascente dalla socialità ma al contempo non esaurendosi in essa, sia necessario interrogarsi sull'umano. Sia opportuno quantomeno affrontare un percorso teorico che ne spieghi le caratteristiche perché altrimenti verrebbe a cadere l'intero impianto. Moro sa, in sostanza, che non si può compiere un salto teorico azzardato come invece Romano fa.

Il secondo riguarda il *salto qualitativo* tra le istituzioni e la società. In Romano l'organizzazione è un corpo a sé stante che non si identifica "con ciò che può essere necessario a darle vita, ma che, dandole vita, si amalgama in essa"[725]. In Moro invece Stato e individuo sono della stessa sostanza e lo Stato differisce da questo solo per essere mezzo necessario per riscoprire la sua umanità. Non è un organismo a sé stante indifferente rispetto all'individualità, né tantomeno l'individualità si amalgama semplicemente in essa. L'individuo è lo scopo stesso dello Stato: la tensione a cui deve tendere. Più che l'individuo che si amalgama nell'organizzazione c'è lo Stato che si fonde all'individuo.

9.10 Moro e la questione teologico-politica

Prima di trarre le fila del nostro discorso, resta da analizzare il secondo e il quarto segmento della citazione da cui siamo partiti. Resta da chiarire sia il senso della frase per cui lo Stato non è un'aggiunta alla vita nel suo significato (cioè non esprime un surplus rispetto ai valori della vita di relazione) sia il significato dell'espressione per cui lo Stato non ha un'autonoma esperienza religiosa ma è etico e religioso nella misura in cui religioso è l'umano. Ora: qui si apre un nodo complesso, difficile da sciogliere, che implica una lunga digressione. Perché siamo di fronte al problema della esistenza o meno della teologia politica in Moro. Certo potremmo essere trancianti e dire che in Moro

[723] Ivi, p. 51.
[724] Cfr. A. CATANIA, *Manuale di teoria generale del diritto*, cit., p. 27.
[725] S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, cit., p. 47

non vi sia un momento teologico-politico. Sarebbe un risultato facile perché si tratterebbe di avallare un'obiezione che ci possa essere mossa. Si potrebbe dire che sia inutile a priori porsi l'interrogativo su quanto Moro abbia a che fare con la teologia politica semplicemente perché, nella misura in cui lo schema teologico politico implica uno scarto delle istituzioni rispetto all'immanenza, questo in Moro non c'è. A nostro giudizio invece l'interrogativo è più che fondato e provoca un ragionamento molto più ampio. All'inizio del presente capitolo abbiamo detto che una delle ragioni per le quali sarebbe valsa ancora la pena studiare la laicità in Moro si rintraccia nella inestinguibilità della teologia politica. Abbiamo anche sostenuto che, siccome la Dc ha saputo creare una fede laica largamente condivisa, sarebbe stato necessario studiare la struttura teorica di uno degli intellettuali di spicco di quel movimento politico. Questo momento è arrivato: se fino a qui abbiamo condotto un'analisi più a largo raggio sui connotati della laicità in Moro, ora possiamo restringere il campo e affrontare di petto la questione della teologia politica in Moro. È nostra convinzione che solo così riusciamo a fornire un quadro completo del nostro tema: solamente in questo modo possiamo restituire quel significato, usando parole morotee, veramente umano, quel senso complessivo che in Moro assumono le istituzioni.

Posta la necessità di interrogarci sulla teologia politica in Moro, occorre precisare che la risposta non è unica: essa cambia a seconda dei diversi significati che vi si possono attribuire. Teologia politica non è un'espressione dal significato univoco, tutt'altro. Quello che vogliamo dire è che per arrivare a capire il corretto significato dell'espressione per cui lo Stato non aggiunge qualcosa alla vita, è necessario soffermarsi sui vari significati di teologia politica e solo al termine saremo in grado di risolvere la questione.

Nella parte iniziale del capitolo abbiamo fatto già riferimento alla teologia politica, intendendola come quella corrispondenza tra concetti teologici e concetti giuridici di derivazione schmittiana. Questa definizione siamo consapevoli essere solo uno dei modi di intenderla. Ad esso se ne affiancano altri due che ora brevemente richiamiamo. Il primo: con teologia politica si fa riferimento, in via generale, a quei "rapporti che si instaurano tra il potere politico e i saperi religiosi"[726] le cui radici non affondano nella svolta moderna ma sono risalenti nel tempo sino al mondo antico. Si tratta di una lunga traiettoria che parte dalla *Theologia civilis* di Varrone, passa per la critica che ne fa Agostino D'Ippona per essere poi ripresa dall'illuminismo. Varrone individua tre tipi di teologia (naturale, mistica e civile) a seconda del soggetto che è chiamato a capire le cose del mondo. In questo modo possono darsi di queste interpretazioni diverse e tra loro confliggenti delle quali è comunque possibile una conciliazione. Ciò in virtù del "carattere immanente della religione dell'età classica"[727]: Dio e

[726] A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., pp. 60-61.
[727] Ivi, p. 61.

uomo fanno parte di un'unica dimensione e per questo "Dio può essere descritto in maniera differente in ambiti diversi, senza che tra le diverse descrizioni si manifesti un'insanabile contraddizione"[728]. Per Sant'Agostino invece la religione cristiana rende impossibile questa operazione: la trascendenza cristiana palesa il fatto che non è Dio a essere partecipe del mondo ma è questo ad inscriversi in un disegno divino. Da ciò derivano diverse conseguenze: innanzitutto che "non possa esserci alcuna manifestazione del logos sulla terra se non attraverso Cristo" perché solo la Chiesa è "testimonianza vivente del sacrificio cristiano"[729] e perciò "solo all'ordine sacerdotale spetta la mediazione tra Dio e il mondo"[730]; in secondo luogo che, proprio per questo, la religione civile viene condannata per essere "falsa e ingannevole"[731]. Nell'Illuminismo invece la teologia politica viene ripresa secondo l'originaria tripartizione di Varrone. Qui essa "diviene il canone di paragone per valutare la veridicità e la non ingannevolezza delle altre teologie"[732]. Così la teologia politica "riesce a sanare la vita politica, e supplisce alle mancanze degli esseri umani con il culto civile. perché si rende necessaria per "la sicurezza, la tranquillità e la prosperità"[733].

Il secondo invece trova la sua scaturigine nelle novità apportate dal Concilio Vaticano II. Teologia politica "indica l'impegno che è richiesto ai cristiani e alla chiesa all'interno dell'ordinamento politico-sociale"[734], con ciò ridefinendo i rapporti tra sfera del mondano e sfera del sacro, tra *le forme* in cui si sta al mondo e *la sostanza* per la quale si vive nel mondo. In questo modo si segna una apertura non di poco conto verso il sensibile: "il tradizionale atteggiamento di chiusura rispetto alle cose del mondo, in modo particolare rispetto alla politica moderna, è sostituito dalla possibilità di una fede che si dimostri in grado di reinterpretare l'agire cristiano come una pratica, la cui promessa di redenzione è preceduta dall'agire nella sfera dell'esistenza terrena"[735]. Il Concilio Vaticano II innova il modo con cui la fede si rapporta alle cose del mondo: si esce da una sorta di economia della salvezza che importa una accettazione incondizionata dell'esistente nella attesa del giudizio universale. Ad essa sostituendo una maggiore attenzione alla "politicità della vita" nella convinzione che già in questa è possibile un percorso di redenzione.

[728] *Ibidem.*
[729] *Ibidem.*
[730] M. SCATTOLA, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, p. 41.
[731] A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., p. 61.
[732] *Ibidem.*
[733] Ivi, p. 62
[734] *Ibidem.*
[735] Ivi, p. 63

9.11 Moro e la teologia della politica

Rispetto a questi due significati di teologia politica la collocazione di Moro è semplice. Riteniamo che in Moro non ricorra il primo mentre invece risulti presente il secondo.

In Moro non c'è nessuna teologia politica di stampo agostiniano: abbiamo più volte detto che per Moro è l'infinito a stare nel finito. Certo l'incapsulamento dell'infinito nella finitudine comporta un'immanentizzazione particolaristica che umanizza il sacro. Ma questo non implica automaticamente né la presenza di una matrice varroniana né la teologia politica di stampo illuministico, nella sua veste riabilitativa della tripartizione di Varrone. Per Moro non conta molto il *chi* decodifica l'essenza veritativa delle cose mondane: di conseguenza non si dà alcuna interpretazione diversa e confliggente. Lo abbiamo visto a proposito della pena: la funzione del diritto è quella di ricondurre ad *una sola* verità nel caso in cui la verità del singolo diverga da quella che la collettività si è data nelle forme istituzionali. Lo abbiamo ribadito in questo capitolo: non si può avere una "interpretazione" della verità da parte corpi intermedi diversa rispetto alla "verità di Stato". Il fatto che le istituzioni minori siano solo una espressione formale diversa dallo Stato di un unico principio non significa che siamo dinanzi a due modi diversi di intendere la verità: ad entrambi pertiene un solo modo di percepirne l'"essenza". Così come l'*exceptio veritatis* altro non è che uno strumento giuridico per far venir fuori *una sola forma* di verità. Di verità ce ne deve essere una e uno deve essere il modo con cui essa si dà in una determinata comunità storica. Certo si potrebbe obiettare a questa conclusione che siamo caduti in contraddizione. Nella I sezione abbiamo detto che ogni popolo ha una sua propria umanità e quindi, nella misura in cui l'umanità incorpora la verità, c'è un modo universale e particolare ad un tempo di intenderla. Di conseguenza si potrebbe dire che in Moro ci sono in realtà interpretazioni confliggenti, da parte di soggetti diversi, che non si riducono a conciliazione. Tuttavia è facile superare questa obiezione perché essa accomuna prospettive diverse che invece debbono rimanere separate: un conto è l'interpretazione della verità a livello internazionale altro conto è l'interpretazione della verità all'interno dello Stato. Questo non è un soggetto singolo come il poeta, il filosofo o il magistrato, per richiamare i soggetti che secondo Varrone sono chiamati ad esprimersi in ordine alla verità. Lo Stato è un soggetto collettivo all'interno del quale, secondo Moro, non vi è differenza alcuna nel modo di concepire il divino a seconda che si tratti del giudice o del *quisque de populo*. C'è una essenza della verità che pervade i singoli, i corpi intermedi, gli apparati giudiziari, lo Stato: tutti ne sono una manifestazione e tutti, pur dando vita a plurime forme attraverso le quali la verità si fa spazio nella storia, la interpretano allo stesso modo.

9.12 Moro e il Concilio Vaticano II

Con riguardo al secondo significato invece di teologia politica, è chiaro che in Moro ricorra. Siamo consapevoli che il Concilio vaticano II sia successivo a buona parte della produzione teorica di Moro. Questo però non ci impedisce di sottolineare una somiglianza strutturale tra la filosofia di Moro e il risultato teologico-politico del Concilio II. Anzi, ci permette di sostenere la tesi per cui Moro sia stato un precursore della teologia politica che nel Concilio Vaticano II trova una sua formalizzazione suprema. Per confermare questa tesi possiamo addurre diverse ragioni.

Innanzitutto una di tipo storico che attiene alla collocazione di Moro nel panorama cattolico italiano. Moro è legato alla figura di Paolo VI (che del Concilio è una delle voci più autorevoli) in tutta la sua carriera politica. Lo è sin dagli anni giovanili: Moro subisce una influenza notevole della gestione montiniana della Fuci[736]. A sottolinealo è Renato Moro il quale, nonostante metta in evidenza che Aldo Moro debba godere di una posizione autonoma per i tratti originali della sua formazione, non può non riconoscere che lo stesso sia a tutti gli effetti un «montiniano»"[737]. Renato Moro parla di un vero e proprio «montinismo», cioè di una corrente specifica del mondo cattolico italiano che avrebbe condizionato Moro. Per «montinismo» Renato Moro intende non un semplice filone teorico, ma un reale "progetto di inserimento dei cattolici nella società italiana"[738] che consisteva "non nell'aspirazione ad una rifondazione teorica e sistematica della cultura cattolica in termini adeguati ad una moderna società industriale […], quanto nella ricerca di una corretta prassi, nel fondare cioè culturalmente un corretto agire del cattolico di fronte agli strumenti messi a disposizione dal mondo e dalla cultura moderni"[739]. Il «montinismo» segna un'apertura al mondo moderno, cioè un'attenzione verso "le cose politiche", che si traduce in una "rianimazione dal basso in senso cristiano della società"[740]. Un'attenzione così avvertita da Moro, secondo l'autore, che lo porta a rifiutare la contrapposizione anti o pre-moderna "tra cattolicesimo e cultura laica"[741]. Moro è poi legato a Paolo VI negli anni più intensi della sua attività politica. Lo è anche durante gli anni '60 che, letti nel senso teologico-politico che stiamo analizzando, a nostro giudizio rappresentano, per la loro corrispondenza con l'esperimento del centro-sinistra, uno dei massimi momenti di apertura del teologico al mondano o meglio, di attenzione della "cristianità" verso le cose terrene. Agostino Giovagnoli ha individuato una profonda sintonia tra gli orientamenti di Paolo VI e i principi ispiratori dell'azione politica di Moro. Per l'autore la "intensa riflessione morotea sul tema del dialogo [è] in profonda sintonia con i

[736] Cfr. R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 888-889.
[737] Ivi, p. 899. Sull'influenza dell'impostazione montiniana sia in De Gasperi che in Moro cfr. P. SCOPPOLA, *Aldo Moro nella tradizione democratico cristiana*, in AA.VV., *Aldo Moro. Il cristiano, l'intellettuale, il politico*, Ave, Roma 1987, pp. 30-31.
[738] R. MORO, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, cit., p. 900.
[739] *Ibidem.*
[740] *Ibidem.*
[741] Ivi, p. 901.

temi dominanti dell'enciclica programmatica di Paolo VI, *Ecclesiam suam*[742]. Così come il fatto che Moro sostenga che la realtà storica solleciti la presenza di una forza politica ispirati agli ideali cristiani, corrisponde alla posizione di Paolo VI per cui la presenza e l'unità dei cattolici dovrebbe avvenire sulla base "di ragioni più laiche e meno confessionali di quelle prevalse negli anni Quaranta e Cinquanta"[743].

In secondo luogo ci sono ragioni teorico-politiche che ci permettono di sostenere la nostra tesi. Abbiamo visto in questi capitoli quanto Moro abbia a cuore il problema delle cose terrene. La legittimazione dal basso dell'ordine, la pena, la rivoluzione, il problema dei rapporti autorità-libertà, il "pluralismo istituzionale", rappresentano tutte conferme specifiche di quanto per Moro sia essenziale che il cristiano guardi alla realtà politica e giuridica. Ora possiamo aggiungere conferme generali, richiamando due scritti di Moro. Nel 1947 Moro sostiene, a proposito della erigenda Costituzione italiana, che "la imponente votazione del 2 giugno che faceva della Democrazia Cristiana il più grande partito italiano era al di là delle interessate speculazioni politiche, il segno di una mobilitazione spirituale a difesa delle grandi idee cristiane sull'uomo e sul mondo. Questi due aspetti di conservazione nel senso più elevato della parola e di progresso, il più ardito nell'ordine sociale e politico, di rigida difesa delle intuizioni morali e di una traduzione più coerente e piena di esse nel terreno dell'economia, dei diritti di libertà, delle istituzioni dello Stato, servono a spiegare il significato essenziale di della nuova costituzione"[744]. È facile notare da questi assunti come, per Moro, la consapevolezza del contingente (di quelle "necessità" con cui il vivere civile deve fare i conti) sia indispensabile per avere uno sguardo religioso sul mondo: una dimensione spirituale dell'esistenza, una visione cristiana della vita non può non, per essere veramente tale, sporcarsi le mani nell'economia, nella politica, nel diritto. È sempre nel 1947, in un articolo su *Studium*, che Moro sostiene questi assunti con estrema chiarezza. Dice Moro: "la lotta per lo Stato è veramente un momento essenziale per la conquista cristiana del mondo. Nel suo carattere «terreno», lo Stato è pure formidabile strumento per indirizzare e render feconda per tutti nel senso più schiettamente umano questa vita terrena ch'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

[742] A. GIOVAGNOLI, *Religione e politica in Aldo Moro*, cit., p. 490.
[743] Ivi, p. 491.
[744] ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo – *Aldo Moro*, Serie 1 – *Scritti e discorsi*, Sottoserie 1 – *anno* 1947, Articoli su "popolo e libertà", articolo *Fedele al mandato* del 16 marzo 1947.

stabilire"[745]. Lo Stato è un fatto umano e pur essendo tale, nel momento in cui si occupa delle cose di questo mondo, partecipa del divino. Lo stato è sforzo costante, cammino di perfettibilità dell'esistenza verso la luce eterna della verità. La vita terrena è l'ambiente naturale di quella eterna; di conseguenza è sulle forme finite (ivi compresa la politica e le istituzioni) che bisogna indirizzare lo sguardo perché è nella finitudine una favilla di infinito. C'è una strumentalità necessaria della politica rispetto alla cristianità perché è solo attraverso essa (la politica) che ci si occupa dell'essenziale della vita.

Come abbiamo detto, siamo consapevoli che si tratti di asserzioni antecedenti al Concilio II. Ma questo non ci vieta di ribadire che Moro, *ante litteram*, sia uno dei primi intellettuali italiani, di area cattolica, in grado di pensare in chiave teologico-politica. Perché queste affermazioni si ritrovano riproposte in termini identici in scritti di Moro più o meno coevi o successivi al Concilio II. C'è innanzitutto il discorso del 27 Gennaio 1962 in cui Moro dice: "Più specificamente i valori morali e religiosi ai quali la Dc si ispira e che essa vuole tradurre in atto il più possibile nella realtà sociale e politica sono destinati ad affermarsi nella vita democratica del paese, nella quale la Dc è inserita e nella quale essa li porta. Si tratta dunque di un'affermazione non secondo l'assolutezza propria di questi valori, ma nella lotta, nel dibattito, nelle gradualità ed incertezze proprie della vita democratica. Ciò dimostra il salto qualitativo che dati della coscienza morale e religiosa sono costretti a fare, quando essi passano ad esprimersi sul terreno del contingente, quando sono affidati ad una difesa sì efficace come è quella di un grande partito, ma con strumenti e modi propri della lotta politica. E ciò vale naturalmente in misura anche maggiore per quelle che sono propriamente applicazioni o specificazioni di quei valori, scelte concrete di ordine politico che evidentemente nessun cristiano si indurrebbe a ritenere del tutto estranee ai supremi valori della vita morale e religiosa, ma che tuttavia obbediscono alla legge di opportunità, di relatività, di prudenza che caratterizza la vita politica, che soprattutto risentono della necessità del confronto […][746]. Poi dice più avanti: "L'autonomia è la nostra assunzione di responsabilità, è il nostro correre da soli è il nostro rischio, è il nostro modo personale di rendere un servizio e di dare, se è possibile, una testimonianza ai valori cristiani nella vita sociale"[747]. Si tratta di una lunga citazione che ruota interamente intorno ad un perno, che Moro ribadisce più volte: la pratica politica "secolare" è funzionale a testimoniare la verità nelle cose terrene; essa è il filtro attraverso il quale si realizza il lascito cristiano nel sensibile. Le ragioni di opportunità politica per Moro non sono in contrasto con le esigenze supreme, cioè a dire che il reale dialoga con il divino: le ragioni "penultime" che inducono a determinate scelte politiche sono

[745] A. MORO, *Valore dello Stato*, in "Studium", XLIII, n. 3, 1947, pp. 73-74. Lo stesso in AA.VV, *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, tomo I – *L'area liberal-democratica. Il mondo cattolico e la Democrazia Cristiana*, a cura di R. Ruffilli, il Mulino, Bologna 1979, pp. 249-250.
[746] A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, cit. p. 64
[747] Ivi, p. 65.

determinate da motivi "ultimi". È proprio questo che importa uno sguardo teologico-politico nel senso che stiamo richiamano: proprio la dialettica tra valori assoluti ed esperienza concreta impone una maggiore attenzione a "questa vita", alla sua politicità e al diritto; perché solo così si può imboccare la strada della testimonianza, della affermazione cioè della verità nei fatti. Infine, c'è il discorso di Moro al Consiglio Nazionale Dc del 21 novembre 1968. Quivi dice Moro: "Perché altri creda in noi, dobbiamo cominciare con l'avere fede in noi stessi ed allargare quella umana visione delle cose che ha corrisposto per tanti anni alle attese del nostro popolo e ne ha accompagnato e reso possibile lo sviluppo. Nessuno di noi, credo, vorrebbe vedere la Democrazia cristiana immobile ed eguale, incapace di adoperare il suo criterio politico, per valutare e dominare situazioni nuove con animo nuovo. Ma nessuno di noi, credo, vorrebbe vedere la Democrazia cristiana estraniata da se stessa, con le sue premesse, le stesse idealità, lo stesso linguaggio, la stessa sensibilità degli altri partiti. La novità esige dalla Democrazia cristiana una peculiare, appropriata risposta. Ma è sempre una risposta, benché nuova, propria della Democrazia cristiana e coerente con la sua tradizione e la sua funzione. Fatto dunque il più largo spazio ad una sensibilità nuova ed acuita, resta chiaro che la Democrazia cristiana non può essere definita solo in forza di un rapporto immediato con le cose nuove che questa svolta storica ci pone innanzi"[748]. Questa è l'ennesima conferma di come, in Moro, una visione cristiana del mondo implichi "scendere in campo", interessarsi della storia: solo così si può realizzare l'ideale cristiano della elevazione umana. Per Moro il realismo politico è dentro la cristianità: interessarsi delle cose "mondane" (cioè ai problemi reali del paese) è funzionale agli ideali cristiani. O, meglio, sono questi che impongono di essere realisti politici. Lo impongono a tal punto da legittimare un rinnovamento sul piano pratico-contingente del partito. All'universalità di alcuni principi non corrisponde l'automatica attestazione su posizioni politiche che non possono cambiare. Anzi è il contrario: per portare avanti "idee sull'uomo" è opportuno non solo calarsi nella storia ma anche rispondere ai suoi problemi in maniera politicamente cangiante. Abbiamo fatto una carrellata di discorsi di Moro. Certamente altri avremmo potuto richiamare: ci siamo fermati a questi perché la non comune linearità del parafrasare moroteo ci permette di verificare una assonanza forte con i principi del Concilio II e con le linee teoriche di Paolo VI. È proprio questo che ci permette di dire che Moro sia stato un precursore della teologia politica del Concilio II. Perché si è rivelato un innovatore della "tradizionale" cultura cattolica italiana che preferiva una non-commistione tra politica e religione. Perché è riuscito ad accoppiare la coscienza della necessità della politica e del diritto (perché solo attraverso essi l'uomo si redime) con il divino. Perché, infine, ha saputo coniugare

[748] Ivi, p. 254.

la consapevolezza dell'esistenza di questioni reali inaggirabili con uno sguardo aperto alla trascendenza.

9.13 Moro e la teologia politica schmittiana

Il discorso invece diventa molto più complesso con riguardo al terzo significato di teologia politica. Di questo abbiamo già richiamato la definizione: la corrispondenza tra teologia e la logica della sovranità e tra concetti teologici e quelli giuridici[749]. In questa sede non intendiamo ripeterci, ma vogliamo soffermarci su alcuni tratti specifici di questa similitudine, chiedendoci se essi ricorrano o meno in Moro. Il primo: nella pretesa di fondare l'obbedienza su una costruzione artificiale, perfettamente razionale, residua un resto di "inspiegabile" che rimanda alla trascendenza cristiana; una sorta di buco nero del contrattualismo moderno che apre una finestra sulla trascendenza. Il secondo: la teologia politica, nell'incorporare un principio di auto-trascendimento dell'immanenza, conduce un surplus delle istituzioni rispetto all'immanenza stessa; uno scarto per il quale l'immanenza trascesasi nella sovranità è qualitativamente diversa da come era prima.

Sotto il primo profilo si tratta della questione che ruota attorno a quello che Schmitt definisce cristallo di Hobbes e alla interpretazione dell'espressione hobbesiana *"Jesus is the Christ"*. La corrispondenza tra la teologia e il politico per Schmitt comporta una riflessione approfondita sulla non-chiusura del sistema hobbesiano della sovranità. Per Schmitt "l'ammiratissimo sistema di Thomas Hobbes lascia aperta una porta alla trascendenza. La verità secondo cui Gesù è il cristo che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della public reason e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte. Nella bocca di Hobbes ciò non suona affatto come semplice affermazione tattica, come menzogna strumentalizzata e dettata dalla necessità di preservarsi dall'incriminazione e dalla censura. Si tratta anche di qualcosa di diverso dalla morale par provison con la quale Descartes aderì alla fede tradizionale"[750]. Questa massima per Schmitt comporta che del cristallo di Hobbes se ne possa dare una duplice lettura. Una che va dall'alto verso il basso per cui, alla domanda "Quis interpretabitur?", si risponde con la massima *auctoritas non veritas facit legem*. Nel senso che la verità non si impone da sé ma necessita della c.d. *potestas indirecta* la quale, a differenza di quella directa, è in grado di ottenere obbedienza. In questo modo

[749] Per un'analisi completa del concetto di teologia politica in Carl Schmitt si veda: G. PRETEROSSI, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996 pp. 183 ss.; C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 1998; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 2002; L. SARTORI, M. NICOLETTI (a cura di), *Teologia politica*, EDB, Bologna 1991; S. PIETROPAOLI, *Schmitt*, Carocci, Firenze 2012; M. FŒSSEL, J.F. KERVÉGAN, M. REVAULT D'ALLONNES (dir), *Modernité et sécularisation. Hans Blubemberg, Karl Löwith, Leo Strauss*, CNRS, Èditions, Paris 2007; J.F. KERVÉGAN, *Che fare di Carl Schmitt? (2011)*, trad. it. a cura di F. Mancuso, Laterza, Roma-Bari 2015.

[750] C. SCHMITT, *Il concetto di politico*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., p. 150

per Schmitt "si crea una catena dall'alto verso il basso, dalla verità del culto pubblico fino all'obbedienza e alla protezione del singolo"[751]. A noi invece interessa soprattutto la lettura dal basso verso l'alto del cristallo, quella che parte dai bisogni materiali del singolo. Qui "la catena inizia dall'esigenza di protezione e di sicurezza dell'uomo singolo, per natura bisognoso di consiglio e di aiuto, e dalla ubbidienza che ne consegue e conduce, lungo il medesimo cammino ma in una successione rovesciata, alla porta aperta sulla trascendenza"[752]. Nel commento dal basso del cristallo di Hobbes, Schmitt mette in evidenza che l'ordine si non chiude alla trascendenza. Con ciò intendendo dire che, pur nell'intento il più massimamente razionalizzante, residua una apertura verso ciò che razionalizzabile non è. Nella lettura schmittiana di Hobbes questa apertura la si comprime in basso (definendo il "cerchio chiuso" dei bisogni) e la si indirizza verso l'alto. Si spoliticizza, in basso, il foro interno e il perimetro si chiude attorno al sistema dei bisogni. Mentre in alto, a questa chiusura spoliticizzazzante, corrisponde una apertura alla trascendenza. Permane cioè un resto di inspiegabile della vita che, pretendendo di metterlo da parte sul piano dell'immanenza, si ripropone in alto sul piano dell'ordine politico. In questo senso la massima hobbesiana *Jesus is the Christ* serve per dire che la fondazione post-sostanzialistica dell'ordine non chiude le porte alla verità ma, viceversa, rimane aperto un pertugio in cui si ripresenta la questione della religione nella tenuta dell'ordine politico. Certo, secondo Schmitt, Hobbes non la usa né solo a scopo strategico né per fondare lo Stato su assunti religiosi. La massima di Hobbes non è utilizzata in maniera arbitraria ma non radica nemmeno "il potere politico su assunti di carattere religioso come avveniva nei sistemi tradizionali di legittimazione del potere politico"[753]. Essa è forte e debole allo stesso tempo: forte perché ad essa non riesce a sostituirsi altro, ma debole perché non è in grado di "evitare la costruzione di un'autorità laica interpretante e decidente"[754]. In questo modo vien fuori un ordine che, pur nella sua pretesa radicale di essere il totalmente altro dalla religione, mima (per poter legittimarsi) sulla terra la sua logica trascendente. In Hobbes c'è un potere, come sottolinea Böckenförde, che è costruito "in bilico tra la propria pretesa di radicale autonomia, ed una forma, seppur inedita, post-sostanziale, di trascendenza"[755]. La costruzione hobbesiana mette da parte quanto più possibile il dialogo individuale-privato con i fini ultimi (perché in essi risiede l'origine delle guerre di religione), ma a ciò non corrisponde, paradossalmente, un assetto politico perfettamente razionale: la pretesa di un ordine totalmente costruito su una ragione auto-fondata si scontra con la costatazione per cui, per farlo funzionare, è necessario incorporare un resto inespungibile di ciò in opposizione a cui quello

[751] Ivi, p. 151.
[752] *Ibidem.*
[753] A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., p. 58
[754] *Ibidem.* Cfr. G. PRETEROSSI, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 228
[755] A. CAVALIERE, *Le ragioni della secolarizzazione*, cit., p. 58. Cfr. E.W. BÖCKENFÖRDE, *Der Staat als sittlicher Staat*, Duncker&Humblot, Berlin 1978.

stesso ordine razionale nasce. In sostanza: l'apertura in alto alla trascendenza è lo sfogo a quella chiusura forzata in basso che si sa non possa mai avvenire completamente.

Ebbene rispetto a questo aspetto della teologia politica, noi riteniamo che in Moro ritorni, pur se egli parta da una antropologia totalmente diversa da quella hobbesiana. Moro è fuori dall'orizzonte delle guerre di religione come paradigma inaugurale della modernità: non c'è nessuna esigenza di evitare il conflitto estremo perché, come abbiamo detto, questo non può mai darsi. C'è un assunto di partenza: l'umanizzazione pluralistica dell'universale per cui le individualità tra di loro non sono *alterità* ma *similarità*. Ergo c'è una rinuncia a scarnificare l'umano, come fa Hobbes, perché è evitata alla radice una guerra in nome della verità. In Hobbes c'è l'esigenza di annullare politicamente il dialogo interiore-individuale con i fini ultimi, in Moro invece è proprio ciò che si vuole valorizzare. Questo però non significa che Moro sia totalmente fuori dallo schema teologico politico; piuttosto noi riteniamo che Moro ne capovolga il segno. In Schmitt c'è una chiusura in basso ed una apertura in alto; in Moro c'è una apertura in basso alla trascendenza senza che ciò implichi il venir meno della teologia politica. Procediamo con ordine. Abbiamo visto che l'ordine nasce dal basso per il tramite della socialità umana o in conseguenza della rivoluzione o per la "sostituzione" della istituzione minore, solo apparentemente illecita, allo Stato. Bene: si tratta di fatti umani, terreni, che fanno levare l'ordine dal basso. Tuttavia in essi c'è una apertura poderosa alla trascendenza: sono fatti tanto densi di contenuto quanto, soprattutto, in sé non completamente spiegabili. C'è un residuo di mistero della vita (dunque uno slancio alla trascendenza): questo resto si ripropone, diventando inespungibile, sul piano dell'ordine politico e nelle forme dell'obbedienza. Sostiene Moro: "Nell'ordine è il valore della vita; nell'essere dello Stato, come ordine che si realizza nello sforzo quotidiano di ogni cittadino, è la suprema grandezza di quella che si compie. Che sia propriamente questa, che voglia propriamente dire essere se stessi nell'amore e così vivere di una vita che non sia fatto, ma valore non sapremo ridire. È il residuo ineliminabile di mistero che è al vertice della vita, quella misteriosa e tuttavia inequivocabile, luminosa, fascinatrice ragion d'essere dell'umana bontà nella quotidiana rinunzia ch'essa costa, che noi sperimentiamo in ogni istante nella nostra vita, cui obbediamo, sentendo che in essa è in gioco il nostro destino, senza tuttavia poterlo spiegare in termini chiari. Quella bontà come supremo valore nella quale noi crediamo, per la quale soltanto noi, credendo, viviamo. Tale è la misteriosa suprema grandezza dello Stato; nient'altro che la misteriosa grandezza dell'uomo, anzi propriamente degli uomini, che qui appare tutta spiegata per essere l'uomo visto in quella che è la sua concreta immancabile posizione di socialità"[756]. Come si vede c'è una "suprema grandezza della vita" che Moro ammette non essere in grado di spiegare. C'è una luce, del tutto non razionalizzabile, che alla vita pertiene. Una luce, soprattutto, che nello Stato si compie perché solo in questo è la

[756] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., p. 124-25

grandezza della vita. La non perfetta comprensione della vita è la stessa non perfetta comprensione dello Stato: lo scintillio della vita, in sé non del tutto argomentabile, è lo stesso balenio dello Stato. Cioè a dire che nelle forme dell'obbedienza, nella costituzione dell'ordine residua un che non è spiegabile con il *logos*. Un che di mistero che spetta all'uomo già nella sua socialità. Ora, è proprio questo ci consente di dire che Moro è dentro la teologia politica ma la capovolge di segno. Per Moro non è necessario che si arrivi allo Stato per riproporsi il problema trascendenza. Questa è già nell'umano: non ci può essere un principio di immanenza assoluta perché l'immanenza di per sé esprime "qualcos'altro" da sé che la eleva. C'è così un riconoscimento innanzitutto orizzontale e non verticale. Paradossalmente per un autore così aperto alla trascendenza, notiamo che nel farsi della società il riconoscimento, che pure è essenziale per farla sopravvivere, si svolge sul piano dell'immanenza: avviene in maniera inter-individuale e non verticalmente, come nella tradizione moderna la quale, proprio annullando la carica politica dello slancio individuale alla trascendenza, finisce per riprodurlo in chiave secolarizzata sul piano collettivo dell'ordine politico[757]. In Hobbes ci si riconosce nel sovrano. In Moro ci si riconosce nell'altro. Se nella tradizione moderna è la sovranità che coagula in alto, racchiudendola in un punto, l'auto-trascendimento dell'immanenza, in Moro invece c'è innanzitutto un auto-trascendimento interiore che è destinato poi a manifestarsi all'esterno nelle forme della relazionalità umana. In sostanza in Hobbes l'umano si auto-trascende grazie al collettivo e all'atto di istituzione della sovranità. In Moro è l'umano si auto-trascende da sé e poi riconosce questa eccedenza orizzontalmente all'atto dell'interazione umana. In sostanza: nell'asse hobbesiano-schmittiano è in occasione della sovranità che si genera la teologia politica; in Moro essa già c'è: perché quella riserva umana di sostanza è politicamente significativa e comporta che l'uomo trascenda per se stesso. È grazie alla contaminazione dell'assoluto con l'umano, che si rende possibile una teologia politica anche in Moro. Con l'umanizzazione di Dio, con il suo divenire fonte e fine della socializzazione umana, Dio corrompe se stesso e si apre alle plurime direzioni "esclusivamente umane" di formazione dell'ordine. Ma questo comporta un duplice punto: che il lascito cristiano perduri e che le istituzioni siano laiche. Mentre nell'asse hobbesiano-schmittiano le istituzioni replicano una apertura alla trascendenza dopo che questa la si compressi e neutralizzi (ma non del tutto) sul terreno dell'individuale, in Moro la trascendenza è pertinente all'umano in quanto tale e le istituzioni ne sono una replica. Ogni società ha un punto cieco che non vede del quale ha però necessariamente bisogno. In Schmitt questo cieco sta in alto. In Moro sta in basso. Se in Hobbes, via Schmitt, è nel collettivo (nelle forme del diritto e delle istituzioni) che si apre la trascendenza, in Moro questo procedimento si ha già nel particolare: è in esso che ci si auto-trascende e poi questa apertura

[757] Sull'ordine moderno come ordine teologico-politico si veda: C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, cit.; G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, cit.

trasmigra come "fatto naturale" nelle istituzioni che ne sono un "duplicato". Non c'è in Moro un auto-trascendimento dell'immanenza nelle istituzioni dopo che si è spoliticizzato il colloquio personale con Dio. C'è un trascendimento "spontaneo" dell'immanenza da se stessa proprio perché si valorizza politicamente il foro interno. Certo si potrebbe obiettare a questa interpretazione che in Moro ci sia solo teologia e non teologia politica. A nostro giudizio invece non è così e lo chiariamo subito. Alla teologia politica schmittiana e all'apertura alla trascendenza, propria del cristallo di Hobbes, sono conclusioni cui si arriva in un certo senso "tristemente": si tratta di effetti di un sistema che si vuole costruito in totale autonomia dalla sostanza religiosa. L'apertura alla trascendenza di cui parla Schmitt è la conseguenza di un ordine pensato come il totalmente altro da questa. In Moro non c'è quest'intento: si vuole un ordine aperto alla sostanza. Anzi è necessario che sia così perché, come abbiamo visto, solo se esprime un principio di verità, riesce a svolgere la sua funzione nella storia. Questo però non significa che Moro fondi le istituzioni direttamente su assunti religiosi. Perché l'ordine passa, come abbiamo accertato, sempre per gesta umane che dal basso lo strutturano. La radice umana dell'ordine che si manifesta o nella naturale socialità umana o all'atto della rivoluzione violenta rappresenta il modo per esprimere una "fondazione secolare" delle istituzioni[758]. In questo senso Moro è moderno: certo di una "modernità" tutta particolare, ma pur sempre moderno. Proprio perché c'è questo bagno di umanità, non ci sono istituzioni direttamente fondate sulla verità, ma ci sono istituzioni che "ripropongono" la verità[759], cioè *ripetono* (e non *sono*). È per questo, ancora, che in Moro si danno concetti giuridici che sono concetti teologici secolarizzati: abbiamo visto che tutti i principali istituti giuridici della filosofia morotea sono connotati da un forte afflato religioso. Lo sono a tal punto che la loro legittimità giuridica si rinviene in una loro rispondenza ad una "verità obiettiva". Restano però concetti secolarizzati, perché umana ne è la creazione. Abbiamo, a questo proposito, una conferma netta grazie alla chiarezza delle parole di Moro. Nelle *Lezioni di procedura penale* Moro, a proposito della pena, sostiene che, nel caso di una condotta illecita, la realizzazione delle finalità del diritto passa "dalla sfera del soggetto alla sfera dello Stato, dalla sfera – vorrei dire:

[758] Di quanto abbiamo fino ad ora detto vi è una conferma nelle lezioni di filosofia del diritto nella parte in cui Moro, mettendo insieme diritto come fatto umano, trascendenza e mistero della vita, ci offre un quadro del tutto compatibile con la teologia politica. Dice Moro: "Così la persona nel senso del diritto non è che l'uomo, ma l'uomo in ragione della sua umanità, di quel soffio dello spirito, di quella esperienza di libertà che in lui ed in lui solo, in quanto uomo, si compie. Ciò è espresso appunto dal rapporto affermato con la norma; la quale – sappiamo – ridotta nei suoi veri termini, non è che queste intima esigenza di libertà che contrassegna l'uomo. In questo modo non tanto ci è permesso di restringere la sfera di comprensione dell'ordinamento […]; ma più che tutto ci è dato riconoscere la profonda ragione per la quale il diritto è soltanto un fatto umano. La quale ragione è proprio nel significato spirituale e libero della esperienza che andiamo considerando, nella quale appunto l'uomo entra nella pienezza della sua umanità, con tutte le risorse dello spirito" (A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., pp. 325-326).

[759] Non è un caso che Moro, nella citazione generale quale siamo partiti usa il termine *riflette*. "Lo stato è essenzialmente eticità e perciò vita in Dio, ch'è pienezza della vita, onde esso può dirsi integri in sé davvero un supremo valore. Ma proprio in questo punto bisogna porre molta attenzione, notando che in tal valore, che è il suo supremo titolo di nobiltà, esso si identifica con la vita nella totalità dei suoi valori ed in sé compiutamente *la riflette*" (ivi, p. 126).

privata – del singolo, alla sfera della stessa organizzazione sociale"[760]. Per Moro la pena contro l'omicidio è il sostituto materiale della ragione profonda (immateriale) della vita, è ciò che riproduce giuridicamente il dialogo, nell'ordine, tra cose ultime e cose penultime. La pena è "il surrogato ideale, il fatto idealmente sostitutivo della integrità della vita, la riconsacrazione, nella forma possibile della validità di questo bene"[761]. È interessante notare il termine utilizzato da Moro: *surrogato*. Perché grazie ad esso siamo in grado di individuare quel rapporto strettissimo (senza che però significa completa sovrapposizione) tra pena e questione religiosa: c'è una corrispondenza tra il teologico-cristiano e il giuridico, tra un principio cristiano (la consacrazione, nelle forme della conservazione, della vita) e l'istituto della pena. Quest'ultima esprime una esigenza religiosa profonda, ma è un istituto secolare: è il surrogato appunto. Infatti Moro prosegue dicendo che la condanna è "l'esaltazione del bene che il soggetto ha compromesso"[762] ma questa valorizzazione avviene solo attraverso lo Stato. Quello Stato dell'incarnazione, cioè lo Stato che esprime la verità della vita sociale, che è "portatore dei supremi giudizi sociali nei quali si esprime la sua sovranità"[763] . Siamo davanti ad un linguaggio in sé "teologico", intriso di riferimenti sacrali. Un periodare che esprime, di per sé, un forte "senso religioso" che si vuole pervada le istituzioni. Due sono i momenti cruciali: innanzitutto Moro parla di Stato dell'*incarnazione*, cioè richiama un principio di umanizzazione secolarizzante del divino; in secondo luogo all'espressione *supremi giudizi* Moro affianca il termine *sociali*: cioè a ribadire che la verità subisce un processo di umanizzazione che informa le istituzioni. Lo Stato esprime la verità ma la esprime attraverso un passaggio umano. Le istituzioni, nel momento in cui esercitano la potestà sovrana di irrogare la pena, mettono in campo una dialettica tra ultimo e

[760] A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale…*, cit., p. 236. Riteniamo che torni utile riportare interamente le parole di Moro che ora ci apprestiamo ad analizzare, perché solo così se ne coglie il senso profondo. Dice Moro: "E questo non può avvenire che nel trasferimento dell'onere di realizzare le finalità del diritto dalla sfera del soggetto alla sfera dello Stato, dalla sfera – vorrei dire: privata – del singolo, alla sfera della stessa organizzazione sociale. Quello che il singolo non ha voluto, o non ha saputo fare, dovrà fare, a questo punto, di per se stessa, l'organizzazione sociale. E, quindi, i principi sono quelli; le valutazioni sono quelle; il diritto è quello; l'obbligo è quello, ma cambia il meccanismo di attuazione e questo vuol dire che di quella specie di surrogato ideale della conservazione della vita che è la pena contro l'omicidio – perché la pena contro l'omicida è il surrogato ideale, il fatto idealmente sostitutivo della integrità della vita, la riconsacrazione, nella forma possibile, della validità di questo bene – chi se ne occuperà, a chi il diritto si rivolgerà? Si rivolgerà allo Stato, Si rivolgerà allo Stato che dovrà riaffermare questo diritto; che dovrà riconsacrare questo bene. E sappiamo che ciò avviene nella forma della irrogazione della pena; avviene attraverso un modo di essere del soggetto colpevole; avviene nella forma di una limitazione sofferta della sua libertà, al fine di reintegrare il diritto, al fine di dichiarare il diritto. Cioè, questa limitazione mediante la quale il diritto rimprovera e condanna è l'esaltazione del bene che il soggetto ha compromesso. E questo, quindi, può avvenire solo attraverso lo Stato. Quale Stato? Quale Stato delle due incarnazioni dello Stato che io vi ho presentato innanzi: lo Stato che ha interesse proprio, interesse che gestisce come amministrazione degli interessi comuni, o lo Stato che esprime la verità della vita sociale, cioè esprime giudizi di valore, espressione di sovranità e che dicono che cosa è vero, che cosa fare nella vita sociale? Mi pare evidente che il soggetto al quale è affidata la realizzazione pubblica e, quindi, sganciata dalla collaborazione del privato, il soggetto al quale si fa riferimento per riaffermare e per riconsacrare il diritto alla vita, sia non lo Stato come titolare di questo interesse, ma lo Stato come portatore dei supremi giudizi sociali nei quali si esprime la sua sovranità" (p. 236).

[761] *Ibidem.*

[762] *Ibidem.*

[763] *Ibidem.*

penultimo, tra cielo e terra. Ma esibiscono anche una secolarizzazione non totale: un affrancamento che è al contempo conservazione, riproducendolo, del teologico.

Come si vede, rispondenza alla verità obiettiva dei concetti giuridici non significa deduzione di un principio che si impone dall'alto, ma corrispondenza ad un principio di verità che si è obiettivato (cioè secolarizzato) per il tramite di avvenimenti umani. Certo sono concetti secolarizzati meno, ma pur sempre secolarizzati. Che questo bagno di umanità sia poi ricco di un dialogo con i fini ultimi di cui si valorizza la politicità non scardina la nostra conclusione. La teologia politica schmittiana funziona come valvola di sfogo ad un annullamento della carica polemogena della fede individuale. Quindi funziona in una prospettiva nichilistica, di azzeramento dei contenuti. Ma questo non vuol dire che non funzioni partendo da un investimento diverso nell'umano. Non stiamo dicendo che Schmitt immagini la teologia politica come dispositivo attraverso il quale si apra una finestra ampia sui contenuti. Il suo intento è di essere moderno: di rimanere ancorato a quel gesto cancellante inaugurale della modernità. Stiamo solo dicendo che, nonostante questo, la teologia politica possa funzionare anche laddove i contenuti contano. Anche quando sembra che stiamo ad un passo dalla teologia vera e propria (dalla *teologia* senza l'aggettivo *politica*) ma in realtà siamo ancora sul terreno teologico-politico perché c'è una fondazione "moderna", cioè umana, dell'ordine. Con Moro, in sostanza, assistiamo ad una esasperazione della teologia politica di matrice schmittiana. Arriviamo ad una teologia politica portata alle sue estreme conseguenze per essere Moro un pensatore che da un lato è filosoficamente animato dall'importanza dei contenuti ma dall'altro accoglie il principio della auto-fondazione dell'ordine. D'altronde che questa operazione teorica di estremizzazione della logica teologico-politica schmittiana sia possibile ne abbiamo una indicazione. Perché nella sua configurazione originaria già può intravedersi "un recupero di un presupposto cristiano (seppur minimale), così che il gesto sovrano non sarebbe, baroccamente, poggiato integralmente nel vuoto"[764]. Prova sia che nella massima schmittiana per cui "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici-secolarizzati"[765] "è difficile sfuggire all'impressione che non solo di analogie, ma di un vero e proprio "transito" (cioè della rielaborazione laica di contenuti originariamente teologici) si tratti"[766]. In Schmitt permane un resto esiguo di sostanza, uno sfondo metafisico senza il quale l'ordine non si dà. C'è una mondanizzazione di senso cristiano, seppur recepito in una dose minima. Noi invece questo minimalismo lo abbiamo ampliato. Con Moro abbiamo visto che questo resto si può allargare, ponendoci ad un passo, che però non si

[764] C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 22.
[765] Ivi, p. 61.
[766] G. PRETEROSSI, *Teologia politica e diritto*, cit., p. 27.

compie mai, da una fondazione sostanzialistica dell'ordine. Un passo non compiuto che ci permette di salvare, anche in Moro, la presenza della teologia politica[767].

A questo punto si apre una possibile obiezione al nostro discorso. Nel capitolo precedente, a proposito dell'"anti-hegelismo" di Moro abbiamo detto che in questi non c'è una eccedenza qualitativa delle istituzioni rispetto alla società e rispetto agli individui. Non c'è uno sguardo verso l'alto, verso le istituzioni, ma il loro ripiegarsi verso il basso. Non foss'altro perché lo scopo di Moro è quello di funzionalizzare lo Stato all'individuo e non quello di pensare una unità sostanziale che sia "diversa" dalla società civile. Il fine è l'uomo non l'unità politica che esprima un plusvalore nella conciliazione tra libertà oggettiva e soggettiva. In questo capitolo notiamo che Moro confermi questo impianto nel dire che lo Stato è "tutta la vita nel suo significato" e non è un suo superamento. Ebbene, si potrebbe dire che tali assunti siano in netta contraddizione con ciò che abbiamo detto sulla teologia politica in Moro. Lo spieghiamo subito. Uno dei naturali corollari della teologia politica schmittiana è il seguente: le istituzioni incorporano grandi visioni e perciò durano se esse vengono alimentate da una fede che le sorregga. Ciò però presuppone un collettivo che abbia una plusvalenza, che sia qualitativamente "diverso" rispetto all'immanenza da cui origina. Non è un caso peraltro che l'altro autore di Schmitt sia Hegel. Bene: su queste basi si potrebbe dire che alla funzionalizzazione dello Stato all'individuo non possa corrispondere una fede nello Stato perché questo, nella logica schmittiana, esprime una eccedenza non riconducibile solo a ragioni individuali.

A nostro giudizio invece non c'è nessuna contraddizione. Contraddizione certo ci sarebbe stata se l'ordine in Moro fosse derivato da un investimento totale nell'umano. Cosa che per esempio avviene in Maritain: qui la percezione dell'importanza dello Stato sfuma, diventando una entità nebulosa al punto che la conseguente strutturazione dell'ordine in senso non katechontico non gli portano a vedere, secondo noi, la teologia politica. In Moro invece la situazione è diversa. L'investimento nell'umano non è totale e, pur pensando all'ordine non come *katechon*, sa che sono necessarie forme di reazioni anche forti alle condotte individuali (il diritto penale e la procedura penale servono a ciò). Moro è consapevole che da solo l'uomo non riesce a compiere i fini che gli sono propri. Bene, questa sorta di "fede nelle istituzioni", nella loro necessità, non è detto che implichi necessariamente che le istituzioni siano qualitativamente "superiori" rispetto alle individualità. Semplicemente perché

[767] Certo quanto di tutto questo Moro sia consapevole è difficile da dire. Noi riteniamo che Moro incorra nella teologia politica schmittiana senza averne consapevolezza: in più luoghi mostra il suo intento di andare contro le teorie contrattualistiche. Sia le dispense del 40-41 che quelle successive, su cui ci siamo soffermati maggiormente, sono intrise di questo aspetto. Eppure è un dato che Moro non riesce ad espungere completamente tutte le implicazioni dello schema hobbesiano, ivi compresa la teologia politica. Semplicemente perché, scavando nei suoi tesi, viene fuori, in disaccordo con i suoi dichiarati intenti, come egli non rifiuti totalmente la modernità; anzi come ne raccolga l'eredità principale: la fondazione dal basso dell'ordine.

l'analogia tra politica e teologia, tra diritto/Stato e trascendenza non per forza funziona solo quando si crede in qualcosa (le istituzioni) che realizzino un surplus, una "qualità superiore" diversa da quella della nostra profonda interiorità. La fede nelle istituzioni non c'è solo nel caso in cui si presuppone che queste siano "altro", seppur incorporandola, dall'immanenza, ma c'è anche nel momento in cui queste altro non sono che l'immanenza che fa se stessa. Si può credere nelle istituzioni sia quando queste sono qualcosa di "più grande" sia quando esse replicano quello che noi siamo. In Hegel e in Schmitt c'è un solo movimento: un'uscita da sé e un trascendimento del sé nelle istituzioni. In Moro il movimento è duplice: c'è un'uscita da sé, che è già trascendimento, e un ritornare in sé. C'è una finalizzazione delle istituzioni al singolo che implica comunque una fede nelle istituzioni. Le istituzioni sono il "duplicato" materiale della nostra esigenza religiosa, intima ed immateriale. Una esternalità alla quale è necessario ricorrere perché senza di essa, contro Maritain, non è possibile che i "fini umani" si realizzino. Lo Stato è l'ombra istituzionalizzata di ciò che siamo e non è necessario che esprima un *plus* affinché ci si creda. Esso è la messa in forma, avendo consapevolezza che non sia possibile farlo del tutto, di ciò che fino in fondo in-formabile non può essere, di ciò che di noi stessi ci sfugge e che nello Stato, rispecchiandoci, proiettiamo. Confidare nelle istituzioni è come credere in noi, nelle nostre manchevolezze. Nel coglierci esseri disperanti e incompleti ma allo stesso tempo anelanti. Chi in Moro guardi dentro l'obbedienza al potere non trova altro che la nostra profondità metafisica, un residuo di inspiegabile. Quel residuo di arcano che non è altro che il nostro residuo di arcano, il nostro enigma, ciò che di noi stessi non riusciamo a spiegarci fino in fondo e che tuttavia ci costituisce. Quel "fantasma" che ci accompagna in dilemmi esistenziali non risolti, e forse con il *logos* mai risolvibili, e che tiriamo fuori, informandole, nelle forme di vita concreta che contribuiamo a produrre (tra le quali in primo luogo lo Stato e il diritto).

"Ripiegare" le istituzioni verso il basso, e cioè immaginare come loro fine non l'unita sostanziale ma l'uomo, non è in contraddizione con la teologia politica schmittiana. In Moro c'è una fede dell'immanenza, in ciò che la costituisce; c'è una trascendenza interna e poi questa fede si replica sul piano istituzionale. Abbiamo detto che in Moro è l'umano che in sé si auto-trascende e poi logica trasmigra "naturalmente" alle istituzioni. Torniamo sempre allo stesso punto: in Moro la fede nelle istituzioni è una "fede moderna" pur densa di contenuto; è una fede che interviene nell'epoca della post-sostanza. Nell'eccezione schmittiana è indifferente il contenuto della visione di fondo che l'ordinamento esprime. L'importante è che ad esso si creda. In Moro invece la fede nelle istituzioni è il corrispondente della fede in se stessi. In una ragione profonda della vita che si manifesta in primis nel colloquio interiore con Dio e poi si ripropone nelle forme istituzionali dell'ordine giuridico. Per dimostrare questo punto c'è un punto specifico che crediamo illuminante. Lo riportiamo nella sua interezza per la complessità del linguaggio che Moro adotta. Dice Moro: "questo processo, per cui

l'ente particolare s'innalza all'universale senza tuttavia negarsi nella sua particolarità, ma anzi arricchendo l'universale di una nuova determinazione storica, e l'ente universale, lo Stato cioè, si ritrova nel particolare nell'atto che esso all'universale si eleva e vive esso stesso di questa processualità infinita, per cui non è mai dato in ordine obbiettivo compiuto una volta per sempre, ma perenne conquista, non è dissimile da quel processo già da noi studiato per cui la persona umana si innalza all'universale nello Stato e questo vive nella sua unità e verità del continuo e vivo processo per il quale il molteplice, appunto in quella elevazione, si fa uno. Anzi più propriamente non è altro che questo. Siamo così in grado d'intendere meglio, in una più compiuta considerazione della verità delle cose, quel processo da noi descritto, per cui lo Stato si faceva nel rispondere del singolo alla sua profonda vocazione all'universale, e nella sua istanza di sovranità non era altro in fondo, che questa stessa elevazione nel suo porsi come criterio di obbiettiva validità di ogni umana esperienza, per dominarne, con la propria affermazione di valore, la fisica possibilità di essere altro dalla sua legge. Siamo ora in grado di capire che l'elevarsi dell'ordinamento particolare all'universale dello Stato, che il ritrovarsi di quest'ultimo nel valore affermato de singolo ente, non è che il momento immancabile di quel processo per cui il singolo si fa Stato e Stato nella persona si ritrova. […] Onde lo Stato, nell'atto che esercita il suo potere di sovranità sui singoli e sugli ordinamenti particolari, si risolve nella persona umana che controlla il suo criterio di valore alla luce della esperienza sociale e nella sociale solidarietà la propone come criterio decisivo dovunque, nella concreta volizione, nei singoli e negli ordinamenti cui essi danno vita, sia in gioco la verità della vita umana e il suo supremo destino"[768]. Si tratta di una lunga citazione, dal periodare complesso ed articolato. Di essa ci interessa in particolare l'ultima parte. Tuttavia l'abbiamo richiamata nella sua interezza perché solo se la si guarda interamente diviene chiaro il senso delle battute finali. Siamo all'interno della lezione sugli "ordinamenti giuridici" minori, in cui Moro sostiene che il rapporto Stato-enti minori non è diverso dal rapporto Stato-individui. Ciò che conta è la logica di questo movimento tra Stato da un lato e enti minori e individui dall'altro. Come tra Stato e enti, così fra Stato e individuo c'è un rapporto biunivoco: il singolo si innalza nello Stato e questi nel singolo si ritrova. È sul termine innalzare che è opportuno chiarirsi: il singolo non si innalza *verso* lo Stato, ma *grazie* allo Stato. Si innalza in se stesso. Innalzarsi all'universale significa issarsi verso la ragione profonda del sé. Ma, per far questo, è necessario "credere" nello Stato. Ergo: lo Stato (ed è anche la conclusione della precedente sezione), è lo strumento necessario di redenzione della vita. Quel *medium* grazie al quale il singolo si perfeziona e possa ritrovarsi. Ora, ai nostri fini questo significa due cose. Da un lato che le istituzioni *mimano* la fede, ma *non sono* la fede. In Moro c'è teologia politica e non teologia perché la struttura della trascendenza si biforca tra il colloquio interiore e personale (teologia) e la "fede nelle istituzioni"

[768] A. MORO, *Lo Stato Il Diritto*, cit., pp. 152-153.

(teologia politica): non sono la stessa cosa, pur avendo lo stesso contenuto. È una fede identica nel contenuto: si crede nella ragione profonda di se stessi, in quella sostanza che accomuna individuo e Stato. Nelle istituzioni è necessario che si creda non perché esprimono una visione purchessia. Nelle istituzioni ci si rispecchia perché ripropongono il proprio intimo criterio di valore: riconoscersi nelle istituzioni vuol dire confidare in qualcosa che mima la propria eccedenza. *Qualcosa che mima* ma *non è* la propria eccedenza perché, ripetiamo ancora una volta, l'ordine è un fatto umano, nato dal basso. È proprio questo che scioglie l'obiezione che ci può essere mossa: non immaginare un salto qualitativo delle istituzioni rispetto all'immanenza e ripiegare, di conseguenza, le istituzioni in "basso", verso l'individuo, non è in contraddizione con una riproposizione in chiave politica dello schema della trascendenza. Perché questa riproposizione può darsi tanto nel momento in cui le istituzioni esprimono un surplus rispetto immanenza (riproponendo solo la logica della fede); tanto nel momento in cui le istituzioni esprimono la stessa essenza intima dell'umano e ad esso si flettono: il tutto sempre perché l'ordine è fondato "umanamente".

Capitolo 10 – Conclusioni

10.1 Lo Stato vive di presupposti che è in grado di garantire

All'inizio del capitolo abbiamo detto che il nostro intento sarebbe stato quello di dimostrare che Moro fosse un autentico ed originale *pensatore* della laicità nella misura in cui, pur animato da una spinta al "diritto naturale", si fosse affrancato da una ipoteca diretta del religioso nel legittimare l'ordine e avesse "accolto" quelle *conquiste di laicità* proprie dello Stato moderno. Ora tutto questo siamo in grado di dimostrare. Possiamo dire che Moro sia aperto alle "ragioni dei laici" perché:

- guarda ad uno Stato laico che viva di presupposti che è in grado ("normalmente") di garantire;
- immagina che nella umanizzazione della verità ci sia la riserva di laicità dell'ordine, con ciò lanciando una ponte con il contrattualismo moderno;
- intuisce che la secolarizzazione debba essere un destino imperfetto, che il processo di autonomizzazione dello Stato dal sacro debba assottigliare sempre di più la distanza dal suo compimento totale, ma non lo debba mai raggiungere.

Questi sono per noi i tre esiti del pensiero moroteo sulla laicità. Ora ne spieghiamo il perché, partendo dal primo. Innanzitutto attraverso Moro possiamo confermare quel presentimento iniziale richiamato a proposito di Böckenförde: ragionare di laicità significa parlare dello Stato, della sua genesi, del suo "valore", dell'orizzonte di senso che lo caratterizza come fenomeno della storia. Anche in Moro trattare di laicità vuol dire necessariamente allargare la visuale e inglobare tutte le questioni che ruotano attorno alla tenuta dell'ordine, ivi comprese quelle che possano sembrare lontane. A nulla valga l'obiezione per cui il nostro è stato un ragionamento spesso fuorviante. Perché, lo abbiamo detto inizialmente e ora possiamo riaffermarlo, per restituire il significato specifico che questo lemma assume in Moro è stato necessario riannodare fili sparsi, disseminati in un quadro teorico complesso e articolato. In secondo luogo, anche in Moro, come in Böckenförde, c'è una indefettibilità del messaggio cristiano per tenere in piedi le istituzioni: il cristianesimo è indispensabile affinché lo Stato sopravviva. Tutti gli istituti da noi richiamate ruotano attorno alla verità, la quale altro non è che la verità cristiana. Non a caso, quando Moro, come abbiamo cercato di far venire a galla, trasfonde i propri convincimenti teorici in sede politica, il richiamo agli ideali cristiani diventa meno dissimulato, più dichiarato. In terzo luogo, sia Böckenförde che Moro trovano una strada per mettere insieme ciò che insieme andare non potrebbe: Stato e verità. Entrambi pensano infatti che Cristianesimo e Stato si rimandino l'un l'altro. Tuttavia, pur in questo comune orizzonte, le differenze tra i due autori sono

molteplici. Non che Moro direttamente voglia distanziarsi da Böckenförde; non che Moro abbia lo specifico intento di rimarcare la propria diversità di vedute rispetto a questo autore. Lo abbiamo detto all'inizio e qui lo ripetiamo: noi abbiamo utilizzato Böckenförde solo come termine di paragone, come un autore che ci ha aiutato a leggere i nodi non risolti del contrattualismo moderno. A nostro giudizio Böckenförde e Moro sono inconsapevolmente vicini ma abissalmente lontani: ci sono dei punti specifici che sono al contempo di estremo contatto e di tragica lontananza. Per Böckenförde: lo Stato inizia ad essere secolare nella misura in cui hobbesianamente espunge da sé la Verità (relegandola nel foro interno e spogliandola della sua carica politica); allo stesso tempo però le istituzioni abbisognano che le stesse risorse di senso proprie di quella verità vivano disseminate nel plurale, esistano sottoforma di pluralismo sociale affinché si crei un ethos "para-sostanziale" che le tenga in piedi. In Moro invece abbiamo visto come lo Stato abbisogni del valore e tenda al valore: c'è una logica circolare tra *fini umani* e Stato. Lo Stato, se vuole essere Stato del valore umano (che poi non significa altro che Stato dell'emancipazione) deve predicare e praticare la "verità". Ciò nonostante Moro salva quel *minimum* necessario affinché si possa parlare di laicità: la fondazione dal basso dell'ordine. Quello trai due autori è un gioco di specchi tra chi (Böckenförde) è moderno ma si spinge ad un passo dalla sua uscita e chi invece (Moro) da giusnaturalista (?) ne accoglie un momento essenziale. Tra chi (Böckenförde) sottrae la verità dalle istituzioni e ma ne vede al contempo la necessità, recuperandola come ethos diffuso, e chi invece (Moro) fa della verità il predicato dello Stato ma accetta, per non sfociare in una legittimazione sostanziale dell'ordine, che questa passi "dal basso". Tra chi (Böckenförde) accetta lo svuotamento dell'umano *ma non completamente*, perché poi lo riempie per formare l'ethos democratico, e chi invece (Moro) presuppone il riempimento dell'umano, *ma non completamente*, perché accetta legittimazione dal basso dell'ordine che è sempre in sé un gesto "svuotante", cioè secolarizzante, di autonomia parziale dal religioso. Il punto di differenza tra i due autori, dunque, sta proprio nel fatto che quello che per Böckenförde è impossibile che lo Stato faccia, in Moro è ciò che necessariamente deve fare. Per il primo lo Stato non può usare gli strumenti della coercizione giuridica per garantire coattivamente le risorse di senso: se così fosse rinuncerebbe alla libertà per cui esso stesso è nato. Per il secondo invece è proprio questo il ruolo degli apparati repressivi statuali: la legge è informata di verità ed è a questa che il singolo deve essere ricondotto. Il tutto, come abbiamo visto, senza sacrificare, nella fisiologica vita del diritto, un principio di libertà soggettiva; senza "degradare" le plurime manifestazioni delle individualità. Perché la libertà, a differenza di Böckenförde, non è un prodotto artificiale che origina da un indifferentismo valoriale, ma è un presupposto sostanziale che ha un suo sostrato etico. In Moro lo Stato vive di presupposti che è in grado di garantire proprio perché non tenta, come il gesto moderno fa, di de-umanizzare l'umano spogliandolo delle risorse di senso ultime. Ma le accoglie, le fa proprie. Certo si

potrebbe obiettate che, alla fin fine, in Moro detentore della verità sia pur sempre l'umano e non anche le istituzioni. A nostro avviso questa è una obiezione corretta solo ad una condizione: che si guardi al momento generativo "violento" dell'ordine, all'atto sovversivo del sistema precedente. Non è valida invece nella quotidiana, normale vita dello Stato e del diritto. Perché in questa le istituzioni sono depositarie di una verità che giustifica tanto il modo d'essere e degli apparati giudiziari e dello Stato in generale. I primi (lo abbiamo attraverso la pena) sono protesi ad una riaffermazione della verità nel singolo; il secondo invece (lo abbiamo verificato con gli enti minori) è *reductio ad unitatem*, anche se complessa e non omologante al suo interno, sulla base di un criterio sostanziale. Se in Böckenförde lo Stato "normalmente" deve arrestarsi dinanzi alla costatazione per cui, per creare un ethos democratico, entrano in gioco "forze" sulle quali lo Stato non può dir nulla. In Moro è proprio ciò che lo Stato invece deve fare. Certo è un equilibrio instabile: perché tanto la resistenza individuale estrema alla pena quanto la illiceità apparente dell'organizzazione minore disvelano quanto potenzialmente l'umano, arrivando a sovvertire le istituzioni, sia depositario di una diversa verità destinata a prevalere. Questo però è un momento eccezionale della storia politica degli universali determinati che non scalfisce la nostra conclusione. Perché dire che lo Stato vive di presupposti che è in grado di garantire non significa automaticamente dire che possa farlo o debba farlo sempre. Anzi: può farlo e deve farlo (attraverso anche la coercizione), tenendo presente però che, solo in momenti eccezionali, c'è una riserva di senso che può riattivarsi. Per queste ragioni a nulla valga l'ulteriore obiezione che potrebbe esserci mossa. Cioè che, se l'ombra dell'eccezione non è espungibile dalla storia, alla fine comunque lo Stato non è in grado di garantire le "proprie" risorse di senso. Lo ripetiamo: questo è vero; è certamente impossibile per lo Stato un *darsi definitivo*; è irrealistico che esso perduri nell'illusione che il problema del "proprio contenuto" sia risolvibile una volta per tutte. Tuttavia, e lo ribadiamo, è un fatto che nella quotidiana vita delle istituzioni, queste sono chiamate a garantire i propri presupposti senza che questo significhi perdere la propria natura liberale. Anzi è proprio l'assolvimento di questo compito che la rende possibile

10.2 Laicità come umanizzazione

Possiamo ora passare alla seconda conclusione, sciogliendo il dubbio che di fronte a questo quadro potrebbe tornare: cioè che ci sia una influenza diretta delle religioni sullo Stato. Noi abbiamo visto come non sia così: la riserva di laicità, che è anche una valvola di sfogo di tutto il sistema moroteo, sta nella umanizzazione di Dio. Stato come Dio in terra, riserva umana di socialità, pluralismo istituzionale, sovversione dell'ordine ingiusto, *exceptio* veritatis, pena, teologia politica: sono tutti temi grazie ai quali possiamo affermare che in Moro c'è una coimplicazione tra verità e diritto/Stato che lascia comunque spazio alla laicità. Abbiamo ripercorso un autore che non fa della separazione

tra istituzioni e verità il perno cruciale: tutti i luoghi del suo pensiero sono intrisi di un afflato religioso. Ciò nonostante Moro riesce a salvare un principio di laicità delle istituzioni. È l'umano ad essere depositario della parola ultima su come la verità debba esprimersi nella storia. Con ciò consentendoci di dire che la punta di diamante della filosofia morotea è la seguente: Moro salva il principio della legittimazione dal basso dell'ordine attraverso una filosofia che è da questo molto lontana. Meglio: Moro accetta l'assunto cardine del contrattualismo moderno attraverso, paradossalmente, quel modo di filosofare in opposizione al quale la stessa ipotesi contrattualistica nasce. Ci spieghiamo. Siamo partiti dicendo che Moro fa uso della verità. Moro declina questo concetto secondo plurime varianti terminologiche: parla di insopprimibile esigenza, di ragione intima e profonda, di giustificazione razionale, di supremi giudizi. Che si utilizzi l'una o l'altra espressione è indifferente: per Moro tutte indicano che nella vita c'è un presupposto "universale" di senso che informi la vita e ne rappresenta l'unico punto fermo. Questo però non significa che in Moro ci sia un principio di subordinazione per cui la verità è fonte di legittimazione dall'alto dell'ordine. O c'è Dio o c'è il popolo. Moro sa di scrivere quando il popolo si è sostituito a Dio. È consapevole di scrivere quando la sostanza si è soggettivizzata. Ma va oltre e valorizza la carica politica di questa soggettivazione senza che questo comporti il ritorno ad una giustificazione "sostanziale" del potere. L'universalità non è sinonimo di assoluta imposizione: non c'è nessun appiglio eteronomo che, discendendo, giustifica il diritto come fenomeno nella storia. C'è piuttosto una umanizzazione della verità, tipica del movimento trinitario. In Moro c'è un movimento circolare che parte dalla verità e giunge alla verità: verità – umano – diritto/istituzioni – verità. Nello specifico: la verità si immanentizza nelle individualità; queste danno vita alle istituzioni (o per il tramite della socialità o attraverso la sovversione dell'ordine); in tal modo la verità pertiene alle istituzioni (è il loro nucleo etico-politico); per chiudere di nuovo il cerco con la verità perché le istituzioni ne debbono essere una testimonianza nella storia. In realtà, a ben riflettere, questa circolarità chiama in causa quel trittico di concetti (verità, umano, istituzioni appunto) su cui si gioca l'intera storia politica dell'occidente. Perché nelle filosofie tradizionali veniva oscurato l'elemento umano ed al centro vi era solo il rapporto verità – istituzioni: la verticalità discendente (dalla verità in alto alle istituzioni in basso, dal cielo alla terra) grazie alla quale si giustificava il potere non è nient'altro che questo. Nelle filosofie moderne invece si adombra la verità e viene in rilievo il binomio umano – istituzioni: nella verticalità terranea ascendente (dall'immanenza alle istituzioni, dal basso alla sovranità) si mette da parte, spoliticizzandola, la verità (scarnificando l'umano e presupponendo un'autosufficienza della ragione). In Moro invece questo sbilanciamento non c'è: si cerca di mantenere insieme tutti e tre i termini senza che uno di essi prevalga. Se in entrambe le filosofie appena richiamate c'è solo uno dei movimenti (o discendente o assurgente) in Moro c'è un duplice movimento: c'è prima un movimento

discendente (l'umanizzazione di Dio) grazie al quale il particolare partecipa dell'Universale. E poi c'è un movimento ascendente perché, essendosi iscritta nell'umano, la verità giunge ad informare il diritto e lo Stato. Questo secondo movimento dà un certo carattere alle istituzioni, imprime ad esse una certa verità ma è sempre una verità che passa attraverso un gesto umano insopprimibile.

Grazie a ciò otteniamo un duplice risultato che ci permette di sottolineare la originalità del pensiero moroteo. Da un lato: verità e Stato (a differenza della tradizione contrattualistica) possono coabitare. Nel moderno, come dice Paolo Prodi, le istituzioni e la verità dialogano, nel senso che l'uno si rapporta all'altro come *altro da sé*. In Moro invece istituzioni e verità si coimplicano. Dall'altro non regrediamo nemmeno ad intendere il potere in chiave tradizionale: lo Stato non rinuncia al suo carattere secolare perché è in un gesto umano, e cioè politico, che la verità ha la possibilità di informare la strutturazione delle norme e delle istituzioni. L'umanizzazione è anche (necessaria) intrinseca apertura alla contaminazione; ma è solo grazie a questo bagno di terraneità che essa può svolgere una funzione politicamente significativa. Nella storia la verità si fa spuria, ma è proprio grazie alla sua non-genuinità che esercita un ruolo nel determinare l'ordine. Nel gesto secolarizzante della umanizzazione del sacro c'è la possibilità di un procedimento tutto terraneo per la strutturazione dell'ordine. L'ordine è fatto umano: manifesta il divino ma resta soggetto ai tratti propri del finito. In sostanza: se nelle concezioni del potere tradizionale è la verità o il Bene che sovrasta la politica, se viceversa nel contrattualismo moderno è la politica che sovrasta la verità, in Moro verità e politica sono poste sullo stesso piano nella misura in cui l'una serve all'altra. *La politica serve alla verità* perché lo Stato è lo strumento per la conquista cristiana del mondo. Ma vale anche il contrario perché *la verità serve alla politica*: è nella riserva umana di verità che nasce la possibilità di edificare un apparato istituzionale che garantisca una funzione inclusiva.

Ciò ci fa vedere come Moro sia riuscito a tenere insieme profili teorici che sono destinati invece a confliggere. Lo abbiamo visto grazie a Böckenförde e a Schmitt che il problema per eccellenza del moderno è una irriducibile conflittualità, che però è anche espressione della necessità del loro stare insieme, tra uno Stato secolarizzato e le risorse morali-religiose. In Moro invece pare che questa conflittualità venga meno: egli trova un modo affinché pacificamente, armonicamente Stato e valore coabitino senza che questo incrini la levatura dal basso dell'ordine. In Moro il contrattualismo viene torto a tal punto che esso finisce per inglobare ciò che è totalmente altro da sé; meglio, esso assorbe ciò per evitare il quale lo schema contrattualistico si è pensato: le guerre di religione, il potenziale polemico della verità. L'eredità moderna della legittimazione dal basso dell'ordine, come principio primo per un *minimun* di laicità, viene abbinata ai *fini ultimi*: c'è da un lato una autonomia fondativa delle istituzioni e dall'altro il loro necessario proiettarsi verso contenuti teologici; il tutto senza che vi sia una necessaria conflittualità.

10.3 Per una secolarizzazione incompiuta

Il fatto che Moro tenga insieme profili così diversi ci fornisce delle indicazioni importanti sul destino della secolarizzazione. Nelle pagine precedenti abbiamo messo in luce che: a proposito dei rapporti autorità-libertà, lo spazio della laicità sia affidato a quell'autorità che dovrebbe porsi sulla strada della verità ma non è detto che lo faccia; a proposito della contrapposizione illiceità apparente/illiceità reale, tanto le formazioni sociali intermedie quanto il singolo possano parlare in nome di una verità "superiore" o, meglio in nome di una "verità più vera"; ciò comporti una sorta di capovolgimento per cui se normalmente è lo Stato ad essere portatore della vera verità, in casi anomali esso esprime una verità solo pseudo-universale. Con ciò confermando quanto già detto nella sezione precedente per cui le istituzioni possono manifestarsi come portatrici di una legalità svuotata di senso. Una legalità non-umana perché senza il vero, solo formale e non sostanziale.

Questo ci permette di dire che in Moro c'è una sorta di accezione negativa della laicità. Perché se le istituzioni si affrancassero completamente dalla verità, perdendola di vista, ci sarebbe sì il punto massimo di laicità ma si avrebbero istituzioni traviate, che non attuino più il loro nucleo etico-politico. Raggiungere l'apice in termini di laicità significa per Moro trovarsi davanti istituzioni che non liberino ma che opprimino, che non elevino ma che degradino. Semplicemente perché c'è stato un travisamento del contenuto cristiano o un allontanamento da esso: nello Stato è necessario che vi sia sempre un resto di sostanza (cristiano) che informi la legalità, altrimenti questa perde la sua funzione emancipativa. Quello che apparentemente potrebbe essere un risultato auspicabile (totale autonomia del giuridico dal religioso) in Moro non lo è. Significherebbe esporre le istituzioni al loro sgretolamento, vorrebbe dire esautorarle di "significato umano" e del nucleo valoriale attorno ai quali o per il libero coordinarsi di interazioni individuali o per la "precedente" rivoluzione si sono erette. Questo ci induce a pensare che in Moro ci siano due importanti intuizioni teoriche.

La prima riguarda il destino della secolarizzazione come fatto storico. A nostro giudizio in Moro c'è tanto l'idea della secolarizzazione come fatto interno al cristianesimo. Lo abbiamo ribadito più volte come nella umanizzazione del sacro vi sia l'origine per la pensabilità di "gesti politici istituenti l'ordine" che siano secolari perché umani. Ma c'è soprattutto l'idea di una impossibilità totale di uscita dalla religione. Per Moro un'eventuale epoca del post-religioso sarebbe un'epoca del post-umano, dello svilimento della persona nelle sue irrinunciabili tensioni morali. Dalla secolarizzazione non si può mai uscire pena l'erosione delle fondamenta "sostanzialistiche" di cui un ordine abbisogna per vivere. Se le istituzioni vogliono reggere nel tempo è bene che secolarizzino ma non del tutto; è opportuno che lo facciano a poco a poco senza però che questo processo compia le sue sorti. La storia dello Stato è storia di un processo di laicizzazione che non si può compiere mai completamente: c'è

un resto di verità, che si manifesta in un continuo bilanciamento o, meglio, in una tensione permanente tra la possibilità umana di allontanarsi dalla verità e il continuo ritornare in essa all'interno della quale si gioca sia la partita della laicità dello Stato sia in generale quella della tenuta delle istituzioni.

Questa è una vera e propria peculiarità del pensiero di Moro che ci apre alla seconda intuizione. La contrapposizione *ordine esistente non vero – ordine sorgente vero* apre, lo abbiamo visto, apre ad una eccezione fondante, in nome di un vero e proprio diritto di resistenza o individuale o pertinente alle istituzioni minori. Bene: si tratta di una eccezione che è laica e spirituale allo stesso tempo. Moro non abbandona il terreno dell'umanizzazione e dell'incarnazione della verità. Non mette da parte quella terraneità, che abbiamo ribadito più volte, cui la verità deve sottostare per essere politicamente feconda. La rivoluzione è un "fatto umano": essa serba un senso che solo grazie alle forze dell'umano può esprimersi. Se non si fosse mosso in questa direzione si sarebbe incrinato l'intero impianto. Se Moro, per ovviare al problema del compimento della secolarizzazione, avesse recuperato una matrice pre-moderna non sarebbe riuscito più a spiegare come mai l'ordine si debba fondare dal basso. Se, ancora, avesse previsto il ritorno ad un ordine retto su dogmi religiosi, non sarebbe stato più in grado di valorizzare l'origine politica (cioè umana) dello Stato e del diritto e non avrebbe potuto più sostenere che la storia è storia della libertà. Moro non sceglie questo percorso, ma imbocca un'altra strada che, per quanto ispirata alla verità, resta laica e "secolare". Ci spieghiamo. Abbiamo ripercorso in queste pagine i concetti di umanità e laicità. Ora possiamo dire che essi sono due facce della stessa medaglia. La prima esprime il contenuto che innerva le istituzioni ma che, qualora questo non succeda, si trasfonde nel momento rivoluzionario dell'ordine costituito. L'umanità indica l'orizzonte di senso dello Stato e del diritto, la scaturigine prima e il fine ultimo. Quel contenuto di sostanza che dà vita alle istituzioni ma al contempo le rovescia quando queste non sono più ad esso corrispondenti. La seconda invece il modo d'essere con cui questo evento possa darsi. La laicità è quella riserva strumentale che ciò consente: la "forma umana" che ricopre il darsi nella storia di questo contenuto. "Eccedendo" l'esistente è sempre l'umano a manifestare una pienezza sovversiva che, una volta esauritasi nella sua violenza, sarà compito dell'ordine costituito arricchire sempre di più.

L'origine eccezionale dell'ordine è anch'essa inscritta nella prospettiva secolarizzante dell'umanizzazione del sacro. Per Moro è vano trovare la fonte del diritto e delle istituzioni *ab esterno*, in una volontà divina *altra*. È inutile cercare in alto un appiglio eteronomo. È necessario ritrovare in basso, nell'immanenza, la forza della verità. La volontà divina è in noi e alla nostra caduca, spuria, imperfetta finitudine è soggetta. Il suo spazio di manovra non è più l'assolutezza propria dell'infinito ma la relatività del finito. In Moro c'è una de-divinizzazione del divino funzionale alla divinizzazione di ciò che divino non è. Meglio: c'è umanizzazione della verità che

serve a far della vita un cammino di redenzione. Umanizzare è già laicizzare ed è per questo che il rapporto autorità/libertà resta un problema irrisolto; anzi crediamo che in Moro sia auspicabile che non si risolva. Perché ci sarà sempre una umanità/laicità che possa scalzare il diritto esistente e i contenuti che esso esprime; perché ci sarà sempre una "riserva di mondi altri" nella quale risiede la possibilità di riscatto dell'umano. Una riserva che è tanto religiosa quanto secolare, tanto dipendente dalle "cose ultime" quanto indipendente da essa. Perché da un lato è solo raccogliendo la produttività politica di un "piglio religioso sul mondo" che è possibile proiettarsi in un futuro che scalzi l'oppressione esistenziale del diritto dato. Perché dall'altro è solo inscrivendo nella caducità umana questo fervore di fede, è solo rimanendo fedeli ad un auto-sovvertimento dell'ordine, che è possibile interrompere catene della storia.

Contro il disincanto politico

Giorni, ore, minuti precisi. Applausi e speranze, silenzi e dolore. Tensioni e passioni, fallimenti e delusioni. Così è fatta la storia politica dell'Italia repubblicana. Momenti in cui tutto cambia, nel bene e nel male. Attimi in cui si leva l'alba altri in cui inizia il tramonto. Giorni, ore, minuti: c'è un prima e c'è un dopo. *Explicit historia, incipit historia.* Quello che era non è più. È stato così nel bene il due giugno 1946, l'uno gennaio 1948, il dieci agosto 1950, il trentuno dicembre 1962 e tutte le volte che una data specifica ha scandito il ritmo dell'avanzamento sociale del Paese. È stato così nel male il sei gennaio 1980, il tre settembre 1982, il ventitré maggio 1992, il diciannove luglio dello stesso anno, solo per fare alcuni esempi. È stato così tante e tante volte. È stato così, soprattutto, il nove maggio 1978: c'era Aldo Moro; c'era una storia individuale e collettiva. Giorni, ore, minuti che lasciano il segno. L'Italia è un pugile suonato, stordita da un colpo non schivato. Chiusa nel suo dolore, aperta nella sua fragilità. Accartocciata nella sofferenza, spiegata nello sfinimento. Da quel colpo non ci siamo più ripresi, prigionieri come siamo di un passato che non passa[769], di una lunga agonia che pare essere l'unico nostro orizzonte politico possibile. Sembrano parole vuote le nostre: suggestive ma vacue, enfatiche ma senza sostanza. In realtà non lo sono e lo chiariamo subito. Non siamo storici, né giornalisti. Esula dai nostri intenti capire dinamiche che non sembrano destinate alla memoria collettiva. Dell' *affaire Moro*[770] esiste una bibliografia sterminata: diversi tentativi di fornirne una lettura più o meno plausibile, quasi a soddisfare un'inguaribile sete di verità. Pur essenziale, questa bibliografia vogliamo tenerla da parte. Accantoniamo lì, intatti, i, tanto insopportabili quanto tragicamente reiterati[771], *arcana imperii*. Con il lavoro che qui si conclude vogliamo solo lasciare una traccia del pensiero di Moro. Offrendo al lettore il suo "lato filosofico", quel fianco rimasto nella penombra e che ci siamo impegnati a far venire alla luce. Il nostro è e resta un lavoro di filosofia giuridica e politica. Tuttavia, proprio come tale, resterebbe monco se non cercassimo di capire il significato simbolico e storico-politico dell'assassinio Moro. Se non ci sforzassimo di individuare non gli *arcana imperii* ma le loro conseguenze nell'immaginario collettivo. Rimarrebbe il nostro un testo teoricamente fragile perché anacronistico, collocato in un al di là che ormai non ci riguarda. Pagine commemorative, confinate nel ricordo. Questo per noi è un grave errore che mina alla radice qualsiasi discorso filosofico-giuridico. Perché significa non interrogarsi su quali possano essere gli

[769] P. SCOPPOLA, *La coscienza e il potere*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. VII-VIII
[770] L. SCIASCA, *Affaire Moro*, Adelphi, Milano 1994.
[771] Per una lettura sulla storia dell'Italia repubblicana come storia di trattative e di buchi neri non risolti cfr. S. LODATO, R. SCARPINATO, *Il ritorno del principe. La criminalità dei potenti in Italia*, Chiarelettere, Milano 2008.

effetti istituzionali, normativi e *latu sensu* politici di certi fatti della storia**.** Perché rappresenta la perdita del senso della complessità della vita politico-giuridica di una comunità. Una fuga dal passato, utile stratagemma per occultare problemi, che sono teorici e reali ad un tempo, ingannandosi che, per ciò solo, si risolvano. Questi equivoci noi vogliamo evitare. Non ci illudiamo che il diritto sia un fenomeno autosufficiente. La sua è una derivazione politica: sia originaria (cosa che ci insegna Schmitt) quanto "normalmente" afferente alla vita delle istituzioni (come la figura di Moro ci restituisce). Certo si potrebbe obiettare che, sia quotidiana sia eccezionale, oggi il diritto non abbia più tale genesi, ma radice è l'economia. È vero: il diritto ad oggi è frutto di quella mega macchina che Gallino chiamava finanz-capitalismo[772]. Tuttavia, questa replica non scalfisce la tesi che il diritto non sia bastevole a se stesso; che il diritto abbia un *altro da sé* che lo determini. Per questo non possiamo usare strumenti (le norme) pensando che siano a-valutativi, imparziali ma dobbiamo capire il loro intreccio inevitabile con la storia politica. Solo così riusciamo a dare un senso a ciò che abbiamo scritto; solamente in questo modo siamo in grado di uscire dalla trappola fallace dei saperi neutri e di corroborare un lavoro teorico della sua significanza storica.

Bene, noi pensiamo che il *valore dei giorni, le ore, i minuti di Moro*, possa venir fuori raccogliendo più voci. Voci isolate, fuori dal coro, eppure accomunate dall'aver colto la centralità del caso Moro per la vita democratica del Paese. Tre sono gli autori a cui ci riferiamo: Maurizio Fioravanti, Gianni Baget Bozzo, Pietro Scoppola.

Il primo attribuisce alla seconda metà degli anni '70 l'avvio di una vera e propria fase di trasformazione costituzionale, in cui muta il nucleo centrale della vita democratica: il rapporto tra partiti e Costituzione[773]. Inizia il tramonto dell'"idea della grande politica, animata da finalità costituzionali, l'idea della attuazione, per via politico-parlamentare, della stessa Costituzione e dei suoi principi fondamentali"[774]. Negli anni 70 la politica cessa di essere continuo sforzo di adeguamento del modello costituzionale realizzatosi rispetto a quello ideale ancora da rendere effettivo. Nell'individuare *l'inizio della fine* Fioravanti è consapevole che un passaggio chiave è certamente rappresentato dal 1978: la scomparsa di Moro, e poi quella di Berlinguer, segnano la battuta finale della concezione finalistica della democrazia. Moro e Berlinguer sono, seppur su fronti

[772] Cfr. L. GALLINO, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011. Certo qui si aprirebbe una digressione sulla intrinseca politicità dell'economia. Noi crediamo che la derivazione economica del diritto sia ugualmente politica. Nella misura in cui la sua apparente a-politicità nasconde un preciso disegno, che è un disegno politico: l'azzeramento di qualsiasi politica.

[773] M. FIORAVANTI, *La trasformazione del modello costituzionale*, in "Studi storici", n. 4, 2001, pp. 818-819. Fioravanti rilegge, per ampliarlo, il commento di Costantino Mortati all'articolo 1 della Costituzione del 1975. Cfr. C. MORTATI, *Commento all'art. 1 Cost*. in AA.VV., *Principi Fondamentali Art. 1-12*, in G. BRANCA (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Zanichelli, Il Foro italiano, Torino – Roma 1975, pp. 1-50.

[774] M. Fioravanti, *La trasformazione del modello costituzionale*, cit. p. 819.

diversi, gli ultimi "rigorosi eredi" di quella idea di nesso forte tra "politiche democratiche e principi costituzionali"[775].

Poi ci sono le parole di Baget Bozzo e di Scoppola: di una espressività chiarificatrice, ne uscirebbe dimidiato il senso se non le riportassimo nella loro interezza. Per Baget Bozzo: "Dopo Moro, la politica italiana è allo sbando. Ve ne è la coscienza, non l'autocoscienza, non la riflessione. Solo più innanzi il paese comprenderà un uomo che non fu mai popolare, ma che, nonostante ciò, ispirò fiducia. Nel profondo dell'anima popolare, anche là dove non si comprendevano le sue azioni, si capivano però le sue intenzioni, il senso della sua direzione. Si capiva che ne aveva una, e che essa non era la semplice proiezione della propria volontà di sopravvivenza politica. La memoria di un leader nazionale è rimasta: scomposta, traumatizzata, irriconoscibile, ma presente. Man mano che lo sbando della politica prenderà sempre più spazio e rilievo nella realtà del paese, allora la figura di Moro, sino agli ultimi giorni stessi della sua vita, prenderà quello stesso spazio, e varrà, forse, come una indicazione"[776].

Per Scoppola infine: "è mia convinzione che l'eredità del caso Moro abbia agito e agisca ancora non solo sul terreno del sistema politico ma più profondamente sul piano morale, a livello della identità stessa del paese. La transizione così lunga, incerta, contraddittoria nei suoi esiti, infinita e inconcludente a un tempo, anche perché segnata da quell'inizio, dagli sviluppi e dalla conclusione che il caso Moro ha avuto. Vi è oggi la tendenza, che trova crescenti spazi anche a sinistra, a considerare concluso ed esaurito il caso Moro […]. Ma a noi qui non interessa discutere la fondatezza di simili affermazioni; interessa invece sottolineare che la semplificazione dell'*affaire* Moro in questi termini ha la conseguenza ultima di chiuderlo e confinarlo semplicemente nella tragica vicenda del terrorismo, di farne un episodio della storia del terrorismo, negando in sostanza che esso abbia lasciato una traccia profonda nella vita del paese […]. E invece quell'evento sta come un macigno nella storia della Repubblica, segna irrevocabilmente un prima e un poi, contribuisce a spiegare quell'infinita e al tempo stesso inconcludente transizione di cui siamo prigionieri, rappresenta una sfida e una pietra di paragone per l'autenticità e la serietà di ogni proposta che voglia realmente guardare al futuro. […] …bisogna interrogarsi su quello che l'evento ha rappresentato nella coscienza profonda del paese. Perché – lo si dimentica troppo spesso – la storia di un popolo non è fatta solo dall'operato delle sue classi dirigenti o dagli indici dei suoi consumi e del suo sviluppo: è fatta anche dalla somma dei sentimenti, delle speranze, delle gioie, delle sofferenze, delle paure che di volta in volta attraversano

[775] *Ibidem.*
[776] G. BAGET BOZZO E G. TASSINI, *Aldo Moro. Il politico nella crisi 1962-1973*, Firenze 1983, pp. 17-18

la coscienza popolare, la mobilitano e la sottraggono all'inerzia, alla passività in cui spesso è immersa[777].

Tre tesi lontane ma vicine, distanti ma prossime.

Lontane per sensibilità di studi: la prima è di teoria costituzionale, la seconda di storia dei partiti, la terza di storia della collettività nazionale. Distanti perché l'una (Fioravanti) si concentra sul piano istituzionale, le altre (Baget Bozzo e Scoppola) si aprono alla società civile, coniugando vertice e base. Lontane perché estranea è a Fioravanti, a differenza degli altri due autori, una previsione sul futuro.

Vicine per il loro estremo realismo: sarebbe nulla l'opinione per cui ci si tratti di mere congetture. Pur intervenute in momenti storici diversi, rappresentano a loro insaputa una la conferma delle altre. Sono tesi corroborate dagli eventi: chi solo in via prognostica (Bozzo), chi anche in funzione accertativa (Fioravanti e Scoppola), hanno inteso la realtà del paese. I fatti parlano: ad oggi nessuno potrebbe negare che non ci sia una politica allo sbando, per parafrasare Bozzo, così come nessuno potrebbe mettere in discussione che ci sia una "bassa" politica (con riferimento a Fioravanti) o una crisi della coscienza collettiva (in relazione a Scoppola).

Vicine, soprattutto, perché condividono il nucleo centrale: il cambio di rotta nella vita politica del paese con la scomparsa di Moro. Ciò che Fioravanti coglie in relazione alla Costituzione, Bozzo lo esprime più direttamente verso i partiti ed infine Scoppola lo estende alla comunità in generale. In Fioravanti, con la morte di Moro si solidifica la fine della grande politica e si aprono le porte a quella che, oggi, potremmo definire *politica dell'amministrazione del condominio*: la politica del contingente, dell'emergenza. O, meglio, la politica senza politica, senza tensioni ideali. Una politica che ha smarrito i suoi fini: la realizzazione per via parlamentare del testamento progettuale della Costituente. Una politica in cui l'unico fine possibile è quello di non avere fini. Nelle parole di Baget Bozzo si fa di Moro una sorta di *politico della lungimiranza* e si riesce bene ad evidenziare come senza questa sua capacità tutta la classe dirigente del Paese[778] abbia perso la propria bussola. La prospettiva di Baget Bozzo è più attaccata alla realtà: essendo più vicina ai fatti (Baget Bozzo scrive nel 1983), è meno sbilanciata, a differenza di quella di Fioravanti, verso la ricerca di una tesi a lungo raggio. La sua è una profezia non una teoria. Baget Bozzo è uno dei pochi che già nel 1983 riesce a rendersi conto che senza Moro le *élites* rappresentative hanno perso il senso della loro funzione democratica, rimanendo succubi di uno *shock* che li ha cambiati per sempre. Scoppola allarga questa prospettiva arrivando a sostenere che la perdita di Moro abbia inciso sul piano etico collettivo, al

[777] P. SCOPPOLA, *La coscienza e il potere*, cit., pp. VII-VIII.

[778] Riteniamo che il termine *politica* utilizzato da Baget Bozzo abbia un significato generico: con essa l'autore fa riferimento alle élites rappresentative e tutti coloro che avessero una qualche forma di responsabilità nel governo del paese.

punto che il paese abbia smarrito la propria identità. Si tratta di una estensione dovuta probabilmente al tempo trascorso tra i due interventi: perché se nell'immediato dopo Moro è solo la politica che appare al collasso, col tempo quello spaesamento istituzionale si è progressivamente diffuso e calato in basso tra la società civile. Non che Bozzo non avesse colto i segni di una trasformazione generale del Paese. Tuttavia le parole di Scoppola scendono più nel dettaglio. Per Scoppola il disorientamento in alto si è progressivamente allargato per effusione discendente in basso. Le conseguenze dei "problemi non risolti" a livello istituzionale si sono a poco a poco trasfuse nella coscienza collettiva del paese, diventandone lo statuto costitutivo. Scoppola, in sostanza, mettendo in rapporto identità collettiva e assassinio Moro, si mostra consapevole del fatto che il degradarsi della società civile dipenda da problemi non risolti al vertice; che, per farla breve, se il popolo peggiora è perché le istituzioni non si sono rese conto di quello che avrebbero dovuto essere ma che invece non sono.
Ebbene, grazie a Fioravanti, a Baget Bozzo e a Scoppola siamo in grado di dire: è un fatto che Moro si sia rivelato quel viatico indefettibile affinché la classe politica si alimentasse nelle proprie risorse di senso e traesse da esse la forza per pensare progetti politici di lunga gittata. È un fatto che al 92-93, al cd. "crollo del sistema"[779], si giunga con una ferita viva, non rimarginata ma, anzi, incancrenita. Con Fioravanti vediamo che la lesione si è aperta a livello di politica costituzionale. Mentre Baget Bozzo e a Scoppola ci mostrano come essa abbia prima infettato l'intero panorama delle élites rappresentative e abbia causato poi un decadimento progressivo dell'etica collettiva, come senso di appartenenza in una comunità in cui riconoscersi.

Fin qui, l'importanza in generale di Moro nel panorama storico-collettivo. Si tratta ora di capire perché questi autori, nello specifico, ci consentono di non compiere gli errori di cui parlavamo e di restituire un senso complessivo al nostro lavoro. Non tanto Fioravanti, quanto piuttosto Scoppola e Bozzo intuiscono che la figura di Moro sia destinata, presto o tardi, ad essere recuperata. Entrambi capiscono che, quando i nodi vengono al pettine, Moro valga come sostegno al quale aggrapparci. In entrambi i casi si parla di Moro come una "indicazione": in Baget Bozzo come punto di riferimento di cui si sente sempre di più il bisogno all'aumentare della crisi; in Scoppola come sostegno utile per ogni proposta di cambiamento. Ebbene: queste due affermazioni ci permettono di aprire uno squarcio e di dire che la filosofia di Moro serva per strappare le maglie dell'indifferentismo; per guardare senza infingimenti i nodi irrisolti con noi stessi; per gelare lo sguardo di chi si gira dall'altra parte, facendo finta cinicamente che non patiamo nessuna crisi di identità (una crisi spirituale e materiale, morale e sociale).

[779] Cfr. P. SCOPPOLA, *La coscienza e il potere*, cit., pp. 130 ss.

Arriviamo alle battute finali: anche per noi Moro vale come una indicazione. Meglio: è la filosofia di Moro, con il suo portato storico, che costituisce un punto di riferimento. Essa è un'orma che, andando oltre gli autori richiamati, vale tanto come "congedo memore"[780] quanto come fioco lume che indica una strada. Abbiamo cominciato dicendo che la tesi di questo lavoro sarebbe stata la non-archiviabilità della figura di Moro. Con ciò intendendo uno scavo nella sua profondità filosofica per dimostrare come essa fosse giocata su un dialogo continuo tra Cielo e Terra. Da qui siamo partiti e qui ritorniamo. Al termine del nostro percorso siamo in grado di confermarla: le due traiettorie di pensiero che abbiamo cavalcato (l'umanità e la laicità) hanno ampiamente messo in evidenza come in Moro ci sia un rapporto imprescindibile tra la percezione terrena del divino e le forme con cui l'umano struttura l'ordine. Meglio: come si dia una fisionomia d'ordine che da un lato sia necessariamente dipendente da "supremi giudizi", da interrogativi esistenziali che è bene che l'uomo non metta da parte nella sua tensione politica; ma dall'altro sia svincolato rispetto alla verità, affidandosi questa alla caducità umana, alle sue logiche, alla sua fragilità, alle sue debolezze. Il tutto facendo venir fuori la raffinatezza di un apparato teorico pur nelle sue contraddizioni e nei suoi punti deboli. Siamo, però, soprattutto in grado di sostenere che filosofia di Moro ancora ci parli: sussurrio che ci scuote, sottofondo che ci turba, toccando nervi scoperti. Nelle nostre pagine abbiamo provato a lanciare un ponte con la storia. Abbiamo tentato di restituire una tensione costante tra filosofia e politica che dimostri come in Moro queste due dimensioni viaggino necessariamente insieme. In chiusura, sulla scorta degli insegnamenti di Fioravanti, Baget Bozzo e Scoppola, possiamo dire che questa tensione è utile non soltanto per capire Moro, ma per comprendere l'evoluzione dello Stato sociale nel nostro paese. A Moro vanno imputati alcuni capisaldi su cui si è costruito il nostro Stato costituzionale e molte riforme largamente inclusive. I discorsi richiamati nelle nostre pagine segnano queste tappe essenziali. Sono i momenti più alti di un percorso di emancipazione che le classi sociali subalterne non hanno mai più visto. In essi, speriamo sia emerso, è evidente come viva il Moro intellettuale, il Moro dello *Stato del valore umano*. Questo ci permette di dire che il c.d. Stato delle masse, lo Stato dell'inclusione nella vita democratica delle fasce più deboli, deve molto a Moro. Non solo. Ma soprattutto che la filosofia di Moro, e la sua correlata e derivata azione politica, è ciò che è servito per realizzare una, minima, disarmonica, aporetica ma certamente effettiva uguaglianza sostanziale. Moro ci mette davanti non solo ciò che siamo stati ma a ciò che è servito, intellettualmente parlando, per essere ciò che siamo stati. Moro ci mette a nudo: è uno specchio in cui guardarci. Non a caso per Renato Moro, Aldo Moro serve per capire l'Italia di ieri e l'Italia di

[780] L'espressione è di G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, cit., p. VI.

oggi[781]. Noi possiamo aggiungere l'Italia del domani. Perché certamente con riferimento a Moro non possiamo trarre la banale conclusione che si tratti di una teoria da attualizzare. I tempi politici, culturali e sociali sono notevolmente diversi e sarebbe ingenuo negarlo. Altrettanto sicuramente però Moro ci fornisce quelle categorie per restare con le antenne attive ed avere uno sguardo lucido. Attraversando Moro possiamo sostenere che: senza fini penultimi che siano in dialogo con fini ultimi non c'è politica; senza una spinta ideale (nel suo caso cristiana ma non per forza tale) non c'è capacità evolutiva di una collettività; senza un apparato concettuale di fondo, senza una "ideologia", senza un patrimonio ideale e teorico perisce il conflitto democratico come presupposto per l'elevazione sociale. Non solo. Possiamo individuare una previsione che purtroppo, crediamo, si avvererà sempre di più e della quale occorre avere consapevolezza: se non c'è politica, come luogo in cui si intrecciano ideologia, cultura, fede e teoria, non solo non ci sarà posto per un progetto emancipativo di lunga durata, non ci sarà spazio nemmeno per il governo del Paese.

Quella nei confronti di Moro è una nostalgia fertile. Non è il tenero compianto verso qualcosa di ormai andato; significa piuttosto restare agganciati a un'eredità tutt'altro che superata. Vuol dire farsi carico della fiammella di produttività politica che la sua filosofia esprime. Con ciò non volendo fare di Moro un santino, né tantomeno osannarlo. Anche perché la nostra storia spesso ci insegna come divinizzare significhi rimuovere. Sbandierare per tradire. Glorificare per ingannare. Invece noi scegliamo il contrario. Non santificare rimuovendo, ma umanizzare raccogliendo. Preferiamo riportare Moro alla finitudine, alla quale corrisponda però non un generico ricordo, ma l'assunzione della sua eredità intellettuale e storico-politica. Un lascito che ci consente di restar desti, di rimanere vigili. Di non prendere parte al coro di chi suona una musica distraente. Di chi non intuisce la natura dei nostri tempi. Di chi non vede l'afflizione del popolo, la disperazione dei subalterni, l'oppressione degli invisibili. Perché solamente seguendo questa strada possiamo sfuggire all'azzeramento totale di tutto ciò che abbiamo faticosamente costruito. Perché solo così ci possiamo chiedere: vogliamo o no esistere politicamente? Desideriamo o no essere un noi, in grado di auto-esprimere un indirizzo politico che ci consenta di stare al mondo? Un noi in cui riconoscerci e grazie al quale poter re-includere nella vita democratica le ormai dimenticate fasce popolari? Ci auguriamo o meno un vincolo interno?

[781] R. MORO*, Introduzione* a AA.VV., *Una vita, un Paese: Aldo Moro e l'Italia del Novecento*, Rubettino, Catanzaro 2014, p. 20

Bibliografia

- AA.VV. *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, a cura di P. Scaramozzino, Giuffrè, Milano 1982.
- AA.VV., *Aldo Moro. Il cristiano, l'intellettuale, il politico*, a cura dell'Associazione culturale «Aldo Moro», Ave, Roma 1987.
- AA.VV., *Con Aldo Moro a San Pellegrino dopo vent'anni. Atti del Convegno tenuto a San Pellegrino Terme nel 1984*, DC-Spes, Roma 1986.
- AA.VV., *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, tomo I – *L'area liberal-democratica. Il mondo cattolico e la Democrazia Cristiana*, a cura di R. Ruffilli, il Mulino, Bologna 1979.
- AA.VV., *Democrazia e cultura religiosa. Studi in onore di Pietro Scoppola*, il Mulino, Bologna 2002.
- AA.VV., *La «cassa» e lo sviluppo del mezzogiorno*, a cura del Centro Studi della Cassa per il Mezzogiorno, Laterza, Bari 1962.
- AA.VV., *Una vita, un Paese: Aldo Moro e l'Italia del Novecento*, Rubettino, Catanzaro 2014.
- ALFANO G., Prefazione a D. Campanella, *Aldo Moro. Politica, filosofia, pensiero*, Paoline, Milano 2014.
- ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo – *Aldo Moro*, Serie 1 – *Scritti e discorsi*, Sottoserie 4 – *Anno 1960*, Busta 1, Fascicolo 7, *Discorso tenuto a Bologna al convegno della Dc (17 gennaio 1960)*, a cura di G. Crociata e P. Trionfini, edizione e nota storico-critica di Tiziano Torresi, Università di Bologna, Bologna 2021.

- ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo – *Aldo Moro*, serie 1 – *Scritti e discorsi*, sottoserie 21 – *anno 1977*, n. 755 – *Articolo per il giorno*, articolo pubblicato l'8 nov. 1977 dal titolo *La Pira storia di un uomo diverso dagli altri*.

- ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo – *Aldo Moro*, serie 9 – *Atti personali*, sottoserie 2 – *B*, Busta 177, n. 4 – *"Baget Bozzo Giovanni" (15 novembre 1967 - 30 agosto 1973)*.

- ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo – *Aldo Moro*, serie 9 – *Atti personali*, sottoserie 12 – *L*, n. 2 – *La Pira Giorgio (28 dicembre 1965 - 19 settembre 1977)*.

- ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, Fondo *Aldo Moro*, serie 1 – *Scritti e discorsi*, Sottoserie 22 – *anno 1978*, busta 35, n. 770 – *"Articolo per Il Giorno" (3 marzo 1978)*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez. 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 3 – *Scritti*, n. 3 – *Studi giuridici 1940-1941 (1938 – 1947 circa)*, Dattiloscritto – *L'antigiuridicità nella teoria del reato*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez. 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 2 – *Università di* Bari, n. 2 – *Lavori giuridici (1939 circa)*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez. 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 3 – *Scritti*, 3 – *Studi giuridici 1940-1941 (1938 – 1947 circa)*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez. 1 – *Politica*, sottoserie 3 – *Scritti*, n. 3 – "*Studi giuridici 1940-1941" (1938 – 1947 circa)*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sez. I – *Politica*, serie 2 – *Democrazia cristiana*, sottoserie 1 – *Assemblea Costituente*, n. 1 – *Cattolici e Costituzione (fine anni 40)*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, Sezione 1 – *Politica*, Serie 2 – *Democrazia Cristiana*, Sottoserie 2 – *Presidenza del Consiglio Nazionale Dc*, Busta 103, n. 80 – *"On. Presidente" (1977/03/06 - 1978/03/13)*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 3 – *Scritti*, n. 2 – *Azione cattolica e Dc (1945/45 circa)*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 1 – *Fuci-Azione Cattolica*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 1 – *Fuci-Azione cattolica* e sottoserie 2 – *Corrispondenza personale*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, serie 2 – *Democrazia cristiana*, sottoserie 2 – *Presidenza del Consiglio nazionale Dc*, n. 206 – *Inviti*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, serie 1 – *Formazione personale e movimenti cattolici*, sottoserie 2 – *Università di Bari*, n. 2 – *Lavori giuridici (1939 circa)*.

- ARCHIVIO FLAMIGNI, Fondo – *Aldo Moro*, sezione 1 – *Politica*, sottoserie 3 – *Scritti*, 3 - *Studi giuridici 1940-1941*, *Raccolta delle lezioni di filosofia del diritto tenute da Moro nell'a.a. 1940 -1941*.

- ARDIGÒ A., *La comunicazione come mediazione in Aldo Moro*, in AA.VV., *Aldo Moro. Il cristiano, l'intellettuale, il politico*, a cura dell'Associazione culturale «Aldo Moro», Ave, Roma 1987.

- ASSEMBLEA COSTITUENTE, seduta del 22 aprile 1947, *Progetto di Costituzione della Repubblica italiana (seguito dalla discussione)*.

- BAGET BOZZO G E TASSINI G., *Aldo Moro. Il politico nella crisi 1962-1973*, Firenze 1983.

- BAGET BOZZO G., *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra. La Dc di Fanfani e di Moro 1954-1962*, Vallecchi, Firenze 1977.

- BAGET BOZZO G., TASSINI G., *Aldo Moro. Il politico nella crisi 1962-1973*, Firenze 1983.

- BALESTRIERI M., *La legge e l'arcaico. Genealogia comparata dell'ordine moderno*, Mimesis, Milano 2017.

- BALZONI G., *Aldo Moro il professore*, Lastarìa, Roma 2018.

- BARBERIS M., *La norma senza qualità. Appunti su validità in H. Kelsen*, in "Materiali per la storia della cultura giuridica", vol. XI, n. 2, 1981.

- BATTAGLIA F., *La filosofia del diritto in Rosmini*, Giuffrè, Milano 1980.
- BECCHI P., *Il tutto e le parti. Organicismo e liberalismo in Hegel*, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli 1994.
- BETTIOL G., *La concezione della pena in Aldo Moro*, in AA. VV., *Aldo Moro e il problema della pena*, il Mulino, Bologna 1982.
- BETTIOL G., *Ricordo di Aldo Moro*, in "Rivista italiana di diritto e procedura penale", n. 2, 1978.
- BLOCH E., *Soggetto/oggetto: commento a Hegel*, trad. it. a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1972.
- BOBBIO N., *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Esi, Napoli 1992.
- BOBBIO N., *Diritto e Stato negli scritti giovanili*, in AA.VV. *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, a cura di P. Scaramozzino, Giuffrè, Milano 1982.
- BOBBIO N., *Diritto e Stato nell'opera giovanile di Aldo Moro*, in "Il Politico", vol. 45, n. 1, 1980.
- BOBBIO N., *Hegel e il diritto*, in F. TESSITORE (a cura di), *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, Morano, Napoli 1970.
- BOBBIO N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, IV ed., il Mulino, Bologna 1997.
- BOBBIO N., *Il terzo assente*, a cura di P. Polito, Edizioni Sonda, Milano 1989.
- BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 2014.
- BOBBIO N., *Liberalismo e democrazia*, FrancoAngeli, Milano 1988.
- BOBBIO N., *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino 2017.
- BOBBIO N., *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino 1981; C. CESA (a cura di), *Guida a Hegel,* Laterza, Roma-Bari 2005.
- BOBBIO N., *Teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino 1993.

- BOBBIO N., *Thomas Hobbes*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali*, coll. diretta da L. Firpo, vol. IV, *l'Età moderna*, a cura di N. Bobbio et. al., UTET, Torino 1980.
- BOBBIO N., *Tra due Repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, Donzelli, Roma 1996.
- BÖCKENFÖRDE E.W.*, Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *Der Staat als sittlicher Staat*, Duncker&Humblot, Berlin 1978.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in ID., Diritto e secolarizzazione, a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *La storiografia costituzionale tedesca nel secolo decimo nono*, trad. it. a cura di P. Schiera, Giuffrè, Milano 1970.
- BÖCKENFÖRDE E.W., *Stato, costituzione, democrazia*, a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Giuffrè, Milano 2206.
- BODEI R., *L'etica dei laici*, in G. PRETEROSSI (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- BODEI R., *La civetta e la talpa*, il Mulino, Bologna 2014.
- BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 1975.
- BONANATE L., PAPINI R., *La democrazia internazionale. Un'introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, il Mulino, Bologna 2006.
- BRANCACCIO L., *Aldo Moro. Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, Ecra, Roma 2022.

- BRANCACCIO L., *Aldo Moro. Il politico, il professore, il filosofo del diritto*, Ecra, Roma 2022.

- BUTLER J., trad. it. di F. Zappino, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017.

- C. SCHMITT, *Appropriazione, divisione, produzione*, in ID., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972.

- CAMPANELLA A., *Aldo Moro. Politica, filosofia, pensiero*, Paoline, Milano 2014.

- CAMPANINI G., *Aldo Moro tra politica e cultura*, Commemorazione di Aldo Moro tenuta a Brescia, in occasione del XXV anniversario della morte, su invito dell'Amministrazione comunale, il 25 marzo 2003, in "Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia, n. 1, 2003.

- CAMPANINI G., *Aldo Moro tra politica e cultura*, in "Bollettino dell'archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia", n. 1, 2003.

- CAMPANINI G., *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del '900*, Morcelliana, Brescia 1980.

- CAPOGRASSI G., *Il problema della scienza del diritto*, Giuffrè, Milano 1962.

- CAPOGRASSI G., *Incertezze sull'individuo*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di L. Sturzo*, I, Bologna 1953, pp. 255-291, in Id., *Opere*, vol. V, Giuffrè, Milano 1959.

- CAPOGRASSI G., *Introduzione alla trad. it. della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, Padova 1950, pp. 9-20, in ID., *Opere*, vol. V, Giuffrè, Milano 1959.

- CAPOGRASSI G., *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, Giuffrè, Milano 1977.

- CAPOGRASSI G., *Saggio sullo Stato*, Fratelli Bocca, Milano 1918.

- CAPONE N., *Lo spazio e la norma*, Ombrecorte, Verona 2020.

- CARCATERRA G., *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Giuffrè, Milano 1969.

- CARLINO S.L., *L'umanesimo cristiano di Giorgio La Pira tra storia e profezia,* Pontificia Università Lateranense, Roma 1982.

- CARRINO A., *L'ordine delle norme. Politica e diritto in Hans Kelsen*, III ed. ampliata, Esi, Napoli 1992.

- CARRINO A., *Le positivisme critique de Hans Kelsen: une fondation logico-formelle des normes*, in "Cahiers de philosophie politique et juridique, n. 1, 1992.

- CATANIA A., *Decisione e norma*, a cura di V. Giordano e F. Mancuso, Castelvecchi, Roma 2023.

- CATANIA A., *Effettività e modelli normativi*, a cura di V. Giordano, Giappichelli, Torino 2018.

- CATANIA A., *Il problema del diritto e l'obbligatorietà. Studio sulla norma fondamentale*, Esi, Napoli 1983.

- CATANIA A., *Manuale di filosofia del diritto*, Esi, Napoli 1995.

- CATANIA A., *Manuale di teoria generale del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2010.

- CATHERIN V., *Die Grundbegriff e des Srafrechts*, Kessinger's legacy reprints, Whitefish 2010.

- CAVALIERE A., *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli, Torino 2016.

- CAVALIERE C., *La comparsa delle donne. Uguaglianza, differenza, diritti*, Fattore umano edizioni, Roma 2016.

- CAVALIERE, A. *Le ragioni della secolarizzazione, Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli, Torino 2016.

- CAVARERO A.*, Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Rimini 2021.

- CAVARERO A., *Il pensiero femminista. Un approccio teorico*, in A. CAVARERO, F. RESTAINO, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.

- CERRUTO S.*, La spiritualità di G. La Pira alla luce dei misteri di cristo,* Argo, Ragusa 2005.

- CESA C., *Doveri universali e doveri di Stato*. *Considerazioni sull'etica di Hegel*, in "Rivista di Filosofia", n. 7-8-9, 1977.

- CESA C., *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1979.

- COMMISSIONE PER LA COSTITUZIONE, Adunanza plenaria, Resoconto sommario della seduta del 23 gennaio 1947.

- COMMISSIONE PER LA COSTITUZIONE, I sottocommissione, Resoconto sommario della seduta del 4 dicembre 1946.

- COMMISSIONE PER LA COSTITUZIONE, I Sottocommissione, Resoconto sommario della seduta del 18 dicembre 1946 – *Lo Stato come ordinamento giuridico e i suoi rapporti con gli altri ordinamenti*.

- COTTA S., *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Giuffrè, Milano 1981.

- COTTA S., *La persona come «diritto sussistente»*, in M. A. RASCHINI (a cura di), *Rosmini pensatore europeo*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano 1989.

- CRAVERI P., *Aldo Moro e la storia della Repubblica*, in "mondo contemporaneo", n.2, 2010.

- CRAXI B., *Io parlo e continuerò a parlare. Note e appunti sull'Italia vista da Hammamet*, Mondadori, Milano 2016.

- D'ADDIO M., *L'astratto e il concreto nella politica di Rosmini*, in M. A. RASCHINI (a cura di), *Rosmini pensatore europeo*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano 1989.

- D'ANDREA D., *Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, Nuova Italia Scientifica, Roma 1997.

- DANÈ C. (a cura di), *Atti dell'VIII Congresso della Democrazia Cristiana*, Roma 1963.

- DAU M. (a cura di), *Aldo Moro. Governare per l'uomo*, Castelvecchi, Roma 2016.

- DE LEONARDIS D., *L'umanità di Aldo Moro*, Cappetta, Foggia 1993.

- DELL'ANDRO R., *Aldo Moro e la filosofia del diritto*, in *Con Aldo Moro a San Pellegrino dopo vent'anni*. *Atti del Convegno tenuto a San Pellegrino Terme nel 1984*, DC-Spes, Roma 1986.

- DI BIAGI P. (a cura di), *La grande ricostruzione. Il piano Ina-Casa e l'Italia degli anni cinquanta*, Donzelli, Roma 2010.

- DOSTOEVSKIJ F., *I demoni*, a cura di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 2022.
- DUNN J., *Il pensiero politico di J. Locke*, trad. it. di B. Fontana e P. Pasquino, il Mulino, Bologna 1992.
- ELIA L., *Il pensiero politico di Aldo Moro*, in AA.VV. *Aldo Moro. Il cristiano, l'intellettuale, il politico*, Ave, Roma 1987.
- FANFANI A., *Economia orientata*, Democrazia Cristiana- Spes, Roma 1946.
- FANFANI A., *Economia*, Morcelliana, Brescia 1953.
- FANFANI A., *Persona, beni, società in una rinnovata civiltà cristiana*, Giuffrè, Milano 1945.
- FANFANI A., *Storia Economica*, U.t.e.t., Torino 1961.
- FIORAVANTI M., *La trasformazione del modello costituzionale*, in "Studi storici", n. 4, 2001.
- FIORAVANTI M., *Sulla dottrina dello Stato L'opera giuspubblicistica di E. W. Böckenförde*, in "Filosofia politica", n. 2, il Mulino, Bologna 2008, pp. 279-288.
- FLAMIGNI F., *La tela del ragno. Il delitto Moro*, Kaos, Milano 1993.
- FLAMIGNI F., *Rapporto sul caso Moro*, Kaos, Milano 2019.
- FŒSSEL M., KERVÉGAN J.F., REVAULT D'ALLONNES M. (dir), *Modernité et sécularisation. Hans Blubemberg, Karl Löwith, Leo Strauss*, CNRS, Ėditions, Paris 2007.
- FONTANA S., *Moro e il sistema politico italiano*, in AA.VV, *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, a cura di P. Scaramozzino, Giuffrè, Milano 1982.
- FORMIGONI G., *Aldo Moro. Lo statista e il suo dramma*, il Mulino, Bologna2016.
- FORTUNA S., *Il pensiero giuridico di Aldo Moro*
- FOUCAULT M., *Che cos'è l'illuminismo?*, in A. PANDOLFI (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 3. 1978-1985, Feltrinelli, Milano 1998.

- FRASER N., *How feminism became capitalism's handmaiden – and how reclaim it*, in "The Guardan", 3 novembre 2013, trad. it. di S. Contardi in https://www.reset.it/articolo/dalla-solidarieta-alle-donne-in-carriera-la-metamorfosi-del-femminismo.
- FRILLI G., *Ragione, desiderio, artificio: Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze Univeristy Press, Firenze 2017.
- GAIOTTI DE BIASE P., *La lezione culturale e politica di Aldo Moro*, in *Democrazia cristiana. Quaderni del comitato provinciale di Udine*, quaderno n. 1, Udine 1979.
- GALLI C., *Contingenza e necessità*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- GALLI C., *Genealogia della politica*, il Mulino, Bologna 1996.
- GALLI C., *Guerra*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- GALLI C., *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- GALLI C., *La produttività politica della paura*, in "Filosofia politica", anno XXIV, n. 1 – *Paura*, aprile 2010, METTERE PAG (VEDERE SE SONO 13-19.
- GALLI C., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 1998.
- GALLI C., *Modernità. Categorie e profili critici*, il Mulino, Bologna 1988.
- GALLI C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001.
- GALLINO L., *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011.
- GALLIPPI M., *Il piano Ina – Casa e l'edilizia popolare*, Edisud, Salerno 2018.
- GARGANI A., *Diritto penale e verità morale. Una teleologia della 'vita sociale'. A proposito delle* Lezioni di Istituzioni di diritto e procedura penale *di Aldo Moro*, in "Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", vol. 35, n. 2 Milano, Giuffrè 2006, pp. 997-1035.
- GAROFALO M.R., *Aldo Moro: il Diritto e lo Stato. Proposta di lettura delle lezioni di filosofia del diritto*, in "Studium", fasc. 5, Roma 1979.

- GAUCHET M., *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, trad. it. di A. Comba, Einaudi, Torino 1992.

- GAUCHET M., *La religione nella democrazia (1998)*, trad. it. a cura di C.A. Viano, Edizioni Dedalo, Roma 2009.

- GIACCHÉ V., *Hegel. La dialettica*, Diarkos, Rimini 2020.

- GIOVAGNOLI A., *La cultura democristiana. Tra chiesa cattolica e identità nazionale 1918-1948*, Laterza, Roma-Bari 1991.

- GIOVAGNOLI A., *Religione e politica in Aldo Moro*, in AA.VV., *Democrazia e cultura religiosa. Scritti in onore di Pietro Scoppola*, il Mulino, Bologna 2002.

- GOTELLI A., *Dall'azione cattolica alla Costituente*, in *Con Aldo Moro a San Pellegrino dopo vent'anni. Atti del Convegno tenuto a San Pellegrino Terme nel 1984*, DC-Spes, Roma 1986.

- GOTOR M., *Generazione Settanta. Storia del decennio più lungo del secolo breve 1966-1982*, Einaudi, Torino 2022.

- GOTOR M., *Il memoriale della Repubblica. Gli scritti di Aldo Moro dalla prigionia e l'anatomia del potere italiano*, Einaudi, Torino 2020.

- GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*, vol. I, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2015.

- GROSSI P., *L'invenzione del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2017.

- GROSSI P., *Le architetture di G. La Pira*, in "Nuova antologia", a. CLIV, n. 2291, 2019.

- GUERZONI C., *Aldo Moro*, Sellerio, Palermo 2008.

- HABERMAS J., *Fatti e norme*, trad. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2018.

- HART H.L.A., *Il concetto di diritto*, trad. it. di M. Cattaneo, Einaudi, Torino 1961.

- HEGEL G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2020.

- HOBBES T., *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, Utet, Torino 1948.

- HOBBES T., *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2019.
- Kelsen H., *Gleichheit vor dem Gesetz im Sinne des Art. 109 der Reichsverfassung, in Verhandlungen der Tagung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, Heft 3, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1927.
- KELSEN H., *La dottrina pura del diritto*, a cura di M. G. Losano, Einaudi, Torino 1990.
- KELSEN H., *Problemi fondamentali della dottrina del diritto pubblico*, trad. it. di A. Carrino e G. Stella, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1997.
- KELSEN H., *Teoria generale delle norme*, a cura di M. Losano, trad. it. di M. Torre, Einaudi, Torino 1985.
- KERVÉGAN J.F., *Che fare di Carl Schmitt? (2011)*, trad. it. a cura di F. Mancuso, Laterza, Roma-Bari 2015.
- KERVÉGAN J.F., *Hegel Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Presses Universitaries de France, Paris 1992.
- KOGAN N., *L'Italia del dopoguerra. Storia politica dal 1945 al 1966*, trad. it. di S. Calamandrei, Laterza, Bari 1968.
- LA PIRA G., *Il valore della persona umana*, in ID., *La nostra vocazione sociale*, II ed., Edizioni per un mondo migliore, Roma 1958.
- LA PIRA G., *Il valore della persona umana*, in Studium, XXXVII, 7, luglio 1941.
- LA PIRA G., *Individuo e società*, in "La morale di cristo e la società. VII corso cristologico", Studium Christi, Roma 1944.
- LA PIRA G., *Individuo e società*, in Id. *La nostra vocazione sociale*, edizioni per un mondo migliore, Roma 1958.
- LA PIRA G., *La nostra vocazione sociale*, II ed., Edizioni per un mondo migliore, Roma 1958.
- LA PIRA G., *Natura dell'uomo e ordine giuridico*, in "Il Frontespizio", IX (7), luglio 1937, ora in ID., *Edizione Nazionale delle opere di Giorgio La Pira*, vol. III – *Principi contro i*

totalitarismi e rifondazione costituzionale, a cura di U. De Siervo, Firenze University Press, Firenze 2019.

- LA PIRA G., *Per la Pasqua*, in "Azione Fucina", XII (11-12), 26 marzo-2 aprile 1939, in ID., Edizione Nazionale delle opere di G. La Pira, vol. III – *Principi contro i totalitarismi e rifondazione costituzionale*, a cura di U. De Siervo, Firenze University Press, Firenze 2019.
- LA PIRA G., *Premesse della politica e architettura di uno Stato democratico*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1978.
- LA PIRA G., *Premesse della politica*, Industria tipografica fiorentina, Firenze 1945.
- LA PIRA G., *Principi relativi ai rapporti civili*, in AA.VV., *La nuova Costituzione italiana*, Editrice Studium, Roma 1947.
- LI VIGNI F.*, Attualità di Hegel*, La città del sole, Napoli 1998.
- LISZT F., SCHMIDT E., *Lehrbruch des deutschen Strafechts*, De Gruyter, Berlin 1932.
- LOCKE J., *Il secondo trattato sul governo*, trad. it. di A. Gialluca, Rizzoli, Milano 1998.
- LODATO S., SCARPINATO R., *Il ritorno del principe. La criminalità dei potenti in Italia*, Chiarelettere, Milano 2008
- LONZI C., *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale*, Scritti di rivolta femminile, Milano 1974.
- LOSANO M.G., *Forma e realtà in Kelsen*, Comunità, Milano 1981.
- LOSURDO D., *Hegel e la libertà dei moderni*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012.
- MACCIARDI L., *I risultati economici della politica di sviluppo*, in AA.VV., *La «cassa» e lo sviluppo del mezzogiorno*, a cura del Centro Studi della Cassa per il Mezzogiorno, Laterza, Bari 1962.
- MAGRIS C., *Laicità e religione*, in G. PRETEROSSI (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- MANCINI I., *La spiritualità*, in AA.VV., *Il messaggio di Aldo Moro*, Studium, Roma 1987

- MANGILLO D., *La laicità della politica*, in A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, a cura della Fondazione Aldo Moro, Garzanti, Milano 1979.

- MANGILLO D., *Nota* in A. MORO, *L'intelligenza e gli avvenimenti*, a cura della fondazione Aldo Moro, Garzanti, Milano 1979.

- MARITAIN J., *L'uomo e lo Stato*, trad. it di L. Frattini, Marietti, Genova 2003.

- MARITAIN J., *Umanesimo Integrale*, trad. it. di G. Dore, Edizioni Borla, Roma 1977.

- MARTINAZZOLI M., *Introduzione* a AA.VV., *Aldo Moro e il problema della pena*, il Mulino, Bologna 1982.

- MARTINAZZOLI M., *Introduzione* a Mongillo. Moro, *Discorsi parlamentari*, vol. I, Camera dei Deputati, Roma 1996.

- MASTROGREGORI M., *Moro. La biografia politica del democristiano più celebrato e discusso nella storia della Repubblica*, Salerno editrice, Roma 2016.

- MAYER H., *Das Strafrecht des Deutscen Volkes* F. Enke, Stuttgart 1936.

- MORO A., *Appunti sull'esperienza giuridica. Lo stato. Lezioni di filosofia del diritto tenute presso l'Università di Bari nell'anno accademico 1946-47,* raccolte a cura e per uso degli studenti, Bari 1947.

- MORO A., *Conflitto ideologico*, in "Pensiero e vita", vol. 1, n. 22, 1944, ora in A. Moro, *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sez. 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 1 – *Gli anni giovanili (1932-1946)*, a cura di G. Crociata e P. Trionfini*,* edizione e nota storico-critica di Tiziano Torresi, Università di Bologna, Bologna 2021.

- MORO A., *Democrazia e vita sociale*, in "La Rassegna", III, n. 24, 11 giugno 1945, p. 2, in A. MORO, *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sezione 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 1 – *Gli anni giovanili (1932-1946)*, a cura di G. Crociata e P. Trionfini*,* edizione e nota storico-critica di Tiziano Torresi, Università di Bologna, Bologna 2021.

- MORO A., *Discorsi parlamentari*, a cura di E. Lamara, Camera dei deputati, Roma 1996.

- MORO A., *Discorso tenuto all'assemblea dei gruppi parlamentari Dc il 28 febbraio 1978*, in ID., *L'intelligenza e gli avvenimenti. Testi 1959-1978*, a cura della Fondazione Aldo Moro, Garzanti, Milano 1979.

- MORO A., *Due mondi*, in "Studium", XLI, n. 3-4, marzo-aprile 1945, pp. 49-50, ora in A. Moro, *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sez. 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 1 – *Gli anni giovanili (1932-1946)*, a cura di G. Crociata e P. Trionfini, edizione e nota storico-critica di T. Torresi, Università di Bologna, Bologna 2021.

- MORO A., *Giustizia*, in "Pensiero e Vita", vol. 1, n. 12, 1944, ora in A. MORO, *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sez. 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 1 – *Gli anni giovanili (1932-1946)*, a cura di G. Crociata e P. Trionfini, edizione e nota storico-critica di Tiziano Torresi, Università di Bologna, Bologna 2021.

- MORO A., *Il diritto, 1944-1945: lezioni di filosofia del diritto tenute presso l'Università di Bari; Lo Stato, 1946-1947: appunti sull'esperienza giuridica*, Cacucci, Bari 1978.

- MORO A., *Il Diritto*. *Corso di lezioni di filosofia del diritto tenute presso l'Università di Bari nell'anno accademico 1944-45.,* raccolte a cura e per uso degli studenti, L.U.C.E., Bari 1945.

- MORO A., *Il fine è l'uomo*, Edizioni di Comunità, Roma 2018.

- MORO A., *L'antigiuridicità penale*, Priulla, Palermo 1947.

- MORO A., *L'intelligenza e gli avvenimenti. Testi 1959-1978*, a cura della Fondazione Aldo Moro, Garzanti, Milano 1979.

- MORO A., *La capacità giuridica penale*, Cedam, Padova 1939.

- MORO A.*, La nostra libertà*, in "Vita e pensiero", n. 2, 17 giugno 1944, p. 1, ora in ID., *Edizione nazionale delle opere di Aldo Moro*, Sez. I – *Scritti e discorsi*, vol. I – *Gli anni giovanili (1932-1946)*, a cura di G. Crociata e P. Trionfini, edizione e nota storico-critica di T. Torresi, Università di Bologna, Bologna 2021.

- MORO A., *La nuova costituzione d'Irlanda*, in "Azione fucina", XI, n. 37, 12 dicembre 1937, ora in ID*., Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sezione 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 1 – *Gli anni giovanili (1932-1946)*, a cura di G. Crociata e P. Trionfini*,* edizione e nota storico-critica di Tiziano Torresi, Università di Bologna, Bologna 2021.

- MORO A., *La persona umana e l'esperienza giuridica*, in "Umanesimo e mondo contemporaneo", Studium Christi, Roma 1954.

- MORO A., *La subiettivazione della norma penale*, Macrì, Bari 1942.

- MORO A., *Le funzioni sociali dello Stato*, in AA.VV., *Funzioni e ordinamento dello Stato Moderno*, Studium e Iustitia, Roma 1953.

- MORO A., *Legittima difesa e valore della vita*, in "il Giorno", 17 febbraio 1977, ora in A. MORO, *Edizione Nazionale delle Opere di Aldo Moro,* Sezione 1 – *Scritti e Discorsi,* Vol. 4 – *Il ritorno al centro-sinistra e la "solidarietà nazionale" (giugno 1973 – maggio 1978)*, a cura di G. Formigoni e A. Giovagnoli, edizione e nota storico-critica di C. Zampieri, Università di Bologna, Bologna 2021.

- MORO A., *Lettere dalla prigionia*, a cura di M. Gotor, Einaudi, Torino 2018.

- MORO A., *Lezioni di filosofia del diritto (anno accademico 1940-1941)*, raccolte e ordinate da R.C. – O. R., Università degli Studi di Bari "Benito Mussolini", Bari novembre 1940 – aprile 1941.

- MORO A., *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale tenute presso la facoltà di scienze politiche dell'Università degli Studi di Roma*, raccolte e curate da F. Tritto, Cacucci, Bari 2005.

- MORO A., *Lo Stato Il Diritto*, Cacucci, Bari 2006.

- MORO A., *Lo Stato. Lezioni di filosofia del diritto tenute presso la R. Università di Bari nell'a.a. 1942-43,* raccolta a cura e per uso degli studenti, Cedam, Padova 1943.

- MORO A., *Osservazioni sulla natura giuridica dell'«exceptio veritatis»*, in AA.VV., *Scritti giuridici in onore di Vincenzo Manzini*, Cedam, Padova 1954.

- MORO A., *Pensiero politico di Luigi Sturzo*, Editoriale scientifica, Napoli 1959.

- MORO A., *Scritti e discorsi*, 5 voll., a cura di G. Rossini, Cinque Lune, Roma 1982-1988.

- MORO A., *Su Jacques Maritain*, in ID., *Scritti e discorsi*. *1969-1973*, vol. V, a cura di G. Rossini, Cinque Lune, Roma 1988.

- MORO A., *Su Jaques Maritain*, in *Scritti e discorsi. 1969-1973*, vol. V, a cura di G. Rossini, Cinque Lune, Roma 1988.

- MORO A., *Un lungo sforzo di* composizione, in ID., Edizione *nazionale delle opere di Aldo Moro*, sezione 1 – *Scritti e Discorsi*, vol. 4 – *Il ritorno al centro-sinistra e la "solidarietà nazionale" (giugno 1973 – maggio 1978)*, a cura di G. Formigoni e A. Giovagnoli, edizione e nota storico-critica di C. Zamperi, Università di Bologna, Bologna 2021.

- MORO A., *Unità e pluralità di reati*, Cedam, Padova 1959.

- MORO A., *Valore dello Stato*, in "Studium", XLIII, n. 3, 1947.

- MORO A.C., *Storia di un delitto annunciato. Le ombre del caso Moro*, Editori Riuniti, Roma 2018.

- MORO M., *Osservazioni sulla natura giuridica dell'exceptio veritatis*, in AA.VV., *Scritti giuridici in onore di V. Manzini*, Cedam, Padova 1954.

- MORO R., *Aldo Moro nelle storie d'Italia*, in "mondo contemporaneo", n. 2, 2010.

- MORO R., *Introduzione* a AA.VV., *Una vita, un Paese: Aldo Moro e l'Italia del Novecento*, Rubettino, Catanzaro 2014.

- MORO R., *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Il Mulino, Bologna 1982.

- MORO R., *La formazione giovanile di Aldo Moro*, in "Storia contemporanea", a. XIV, n. 4-5, 1983.

- MORO R., *Storia di una maestra del sud che fu la madre di Aldo Moro*, Bompiani, Firenze-Milano 2022.

- MORTATI C., *Commento all'art. 1 Cost*. in AA.VV., *Principi Fondamentali Art. 1-12*, in BRANCA G. (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Zanichelli, Il Foro italiano, Torino – Roma 1975.

- NICOLETTI M., *Introduzione* a E.W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007.

- Nicoletti M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 2002.

- ORESTANO R., *Azione, diritti soggettivi, persone giuridiche. Scienza del diritto e storia*, il Mulino, Bologna 1978.

- PALAIA E., *La stazione di arrivo dell'uomo. La persona e il suo destino nel pensiero filosofico-politico di Giorgio La Pira*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019.

- PANNAIN R., *Recensione a L'antigiuridicità penale*, in "archivio penale", 1938, I parte.

- PAZÈ V., *Diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013.

- PERFETTI L.R., *Sul valore normativo della persona. Appunti su Aldo Moro giurista nel quarantennale dell'omicidio*, in "P.A. Persona e amministrazione. Ricerche Giuridiche sull'Amministrazione e l'Economia", n. 1, 2018.

- PIETROPAOLI S., *Abolire o limitare la guerra? Una ricerca di filosofia del diritto internazionale*, Polistampa, Firenze 2008.

- PIETROPAOLI S., *Schmitt*, Carocci, Roma 2012.

- PISAPIA G.D., *Recensione a Unità e pluralità di reati*, in "Rivista italiana di diritto penale", 1953.

- PIVA L., *Giorgio La Pira. L'eterno nel tempo, l'utopia nel regno per trasformare la storia*, edizioni san Paolo, Milano 1997.

- PIZZORNO A., *Sulla maschera*, il Mulino, Bologna 2008.

- POMARICI U., *L'individuo oltre lo Stato. La filosofia del diritto di Giuseppe Capograssi*, Editoriale Scientifica, Napoli 1996.

- POMBENI P., *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, il Mulino, Bologna 1979.

- POSSENTI V. (a cura di), *Jaques Maritain oggi. Atti del convegno internazionale di studio promosso dall'Università cattolica nel centenario della nascita. Milano, 20-23 ottobre 1982*, Vita e pensiero, Milano 1983.

- POSSENTI V., *La Pira e il pensiero di S. Tommaso*, a cura di Studia Universitas S. Thomae in Urbe, Roma 1983.
- POSSENTI V., *La Pira tra storia e profezia. Con Tommaso maestro*, Marietti, Genova-Milano 2004.
- PREDAZZI L., *Moro tra D.C. e cultura cattolica*, in AA.VV., *Moro, la Democrazia cristiana e la cultura cattolica*, Cinque Lune, Roma 1979.
- PRETEROSSI G., *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- PRETEROSSI G., *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- PRETEROSSI G., *I luoghi della politica*, Guerini e associati, Milano 1992.
- PRETEROSSI G., *L'occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- PRETEROSSI G., *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- PRETEROSSI G., *Potere*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- PRODI P., *Cristianesimo e potere*, il Mulino, Bologna 2012.
- PRODI P., *Homo europaeus*, il Mulino, Bologna 2015.
- PRODI P., *Il sacramento del potere*, il Mulino, Bologna 1992.
- PRODI P., *Lessico per un'Italia civile*, a cura di P. Venturelli, Diabasis, Reggio Emilia 2008.
- PULCINI E., *Paura legame sociale, ordine politico in Thomas Hobbes*, in G. M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009.
- RAPONE V., *La sfera normativa nel pensiero di Aldo Moro*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019.
- RAWLS J., *Lezioni di storia della filosofia politica*, trad. it di V. Ottonelli, Feltrinelli, Milano 2007.
- REMOTTI F., *Il pregio di ciò che manca e la laicità degli altri*, in G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma-Bari 2005.

- RICCI GAROTTI L., *Locke e i suoi problemi,* STEU, Urbino 1961.
- RIGOBELLO A., *Prospettive storiografiche sul pensiero di Antonio Rosmini*, in *Atti del Congresso internazionale di Filosofia Antonio Rosmini*, vol. II, Stresa-Rovereto 20-26 luglio 1955.
- RODOTÀ S., *Dal soggetto alla persona*, Editoriale scientifica, Napoli 2007.
- RODOTÀ S., *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- RODOTÀ S., *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*, il Mulino Bologna 2013.
- ROMANO S., *Corso di diritto amministrativo*, Cedam, Padova 1932.
- ROMANO S., *L'ordinamento giuridico*, a cura di M. Croce, Quodlibet, Macerata 2018.
- ROSENZWEIG F., *Hegel e lo Stato*, trad. di A.L. Künkler Giavotto e R. Curino Cerrato, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1976.
- ROSMINI A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di C. Riva, Fratelli Bocca, Roma-Milano 1954.
- RUFFILLI R., *Religione, diritto e politica*, in AA. VV., *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, a cura di P. Scaramozzino, Giuffrè, Milano 1982.
- SARTORI L., NICOLETTI M. (a cura di), *Teologia politica*, EDB, Bologna 1991.
- SASSATELLI R., Postfazione a A. Pizzorno, *Sulla maschera*, il Mulino, Bologna 2008.
- SCATTOLA M., *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007.
- SCHILLACI A., *Persona ed esperienza giuridica nel pensiero di Aldo Moro*, in "Videtur Quod: anuario del pensamiento crítico", n.1, 2009.
- SCHMITT C., *Acceleratori involontari. Ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale*, in ID., *Stato, Grande Spazio Nomos*, Adelphi, Milano 2015.
- SCHMITT C., *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984.
- SCHMITT C., *Dottrina della Costituzione*, trad. it. di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984.

- SCHMITT C., *Il concetto di politico*, in Id., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972.
- SCHMITT C., *Il concetto discriminatorio di guerra*, trad. it. e a cura di S. Pietropaoli, Laterza, Roma-Bari 2008.
- SCHMITT C., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, trad. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, trad. it. di E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991.
- SCHMITT C., *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in ID., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972.
- SCHMITT C., *L'Ordinamento dei grandi Spazi nel diritto internazionale. Con divieto di intervento per potenze estranee. Un contributo sul concetto di impero nel diritto internazionale*, in ID., *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano 2015.
- SCHMITT C., *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2008.
- SCHMITT C., *Mutamento di struttura del diritto internazionale*, in ID., *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Adelphi, Milano 2015.
- SCHMITT C., *Sovranità dello Stato e libertà dei mari*, in ID., *L'unità del mondo ed altri saggi*, Pellicani, Roma 1994.
- SCHMITT C., *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*, in ID., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972.
- SCHMITT C., *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID, *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972.
- SCHMITT C., *Terra e mare*, trad. it di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002.
- SCIASCIA L., *Affaire Moro*, Adelphi, Milano 1994.
- SCOPPOLA P., *Aldo Moro nella tradizione democratico cristiana*, in AA.VV., *Aldo Moro. Il cristiano, l'intellettuale, il politico*, Ave, Roma 1987.
- SCOPPOLA P., *Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1966.

- SCOPPOLA P., *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana*, Studium, Roma 1979.
- SCOPPOLA P., *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Roma 2008.
- SCOPPOLA P., *La proposta politica di De Gasperi*, il Mulino, Bologna 1977.
- SCOPPOLA P., *La repubblica dei partiti*, il Mulino, Bologna 1997.
- SCOPPOLA P., *Lezioni sul novecento*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- SCUCCIMARRA L., *Proteggere l'umanità. Sovranità e diritti umani dell'epoca globale*, il Mulino, Bologna 2016.
- SINA M., *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- SIRIMARCO M., *Tra l'amore e il dolore: sulla filosofia giuridica e politica di Aldo Moro (I e II periodo formativo)*, in Dirittifondamentali.it – Fascicolo 3/2022, pp. 67-91.
- TAYLOR C., *Hegel e la società moderna*, trad. it. A. La Porta, il Mulino, Bologna 1979.
- TRANIELLO F., *Partito e società nel pensiero di Aldo Moro*, in Id., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di cultura politica*, FrancoAngeli, Milano 1990.
- TRANIELLO F., *Partito e società nel pensiero di Moro*, in "Appunti di cultura e politica", n. 5-6, 1981.
- TRITTO F., *Introduzione* a A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale tenute presso la facoltà di scienze politiche dell'Università degli Studi di Roma*, raccolte e curate da F. Tritto, Cacucci, Bari 2005.
- VASSALLI G., *L'opera penalistica di Aldo Moro*, in "Il Politico", vol. 45, n. 1, marzo 1980.
- VASSALLI G., *Presentazione* a A. MORO, *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale tenute presso la facoltà di scienze politiche dell'Università degli Studi di Roma*, raccolte e curate da F. Tritto, Cacucci, Bari 2005.
- VIOTTO P., *Il pensiero contemporaneo secondo J. Maritain*, Città nuova, Roma 2012.
- VIOTTO P., *Il pensiero moderno secondo Jacques Maritain*, Città nuova, Roma 2011.

- VIOTTO P., *Introduzione a Maritain*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- VIOTTO P., *Maritan*, IV ed., La scuola, Roma 1973.
- VIOTTO P., *Presentazione* a J. Maritain, *Umanesimo Integrale*, trad. it. di G. Dore, Edizioni Borla, Roma 1977.
- WEIL E., *Hegel e lo Stato*, a cura di A. Burgio, Guerini e associati, Milano 1988.
- WINSENS A.H., *Jacques Maritain. Saggio di filosofia cristiana*, trad. it. a cura di A. Motzfeldt, SEI, Torino 1960.
- ZOLO D., *Chi dice umanità*, Einaudi, Torino 2000 .
- ZOLO D., *I signori della pace*, Carocci, Roma 1998.
- ZOLO D., *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1963.
- ZOLO D., *La profezia della guerra globale*, prefazione a C. SCHMITT, *Il concetto discriminatorio di guerra*, trad. it. e a cura di S. Pietropaoli, Laterza, Roma-Bari 2008.
- ZOLO D., *Sulla paura. Fragilità, aggressività, potere*, Feltrinelli, Milano 2011.

Rivoli sparsi, in una notte intensa…

Amare la propria città per qualcuno ha significato odiarla. Sentire la realtà può voler dire detestarla. Questo lavoro nasce, prim'ancora che da un'esigenza accademica, dal disgusto verso ciò che ci circonda. Una insofferenza che i miei Maestri, i proff. Geminello Preterossi e Anna Cavaliere, hanno intercettato ed hanno voluto che fosse la molla dei miei studi. Alle origini va veloce la mente. Guide autorevoli, dalla tenera acribia, il significato profondo di queste pagine, sanno qual è, va a loro. Va al prof. Preterossi, vetta del pensiero. A lui che tocca le corde dello Spirito; che sta dalla parte dell'Arte, del Bello, del popolo, delle cose vere e autentiche; dalla parte della Vita. Va ad Anna, spalla sicura che placa le incertezze; alle origini che condividiamo, alla genuinità e all'integrità che gli invisibili ci hanno insegnato, alla dedizione senza riserve al mio percorso. Auguro a quanti avvertono politicamente qualcosa di non rimanere soli con le proprie idee, ma di avere punti di riferimento con i quali poterle condividere. È una delle fortune più grandi che mi siano state riservate.

Senza autorità non c'è liberazione umana. L'orizzontalità e il buonismo sono retorica, tanto deresponsabilizzante quanto illusoria, incompatibile con la crescita. Ne sono teoricamente convinto ora, ne ero fattualmente sicuro prima. Lo devo ai miei genitori. Questo lavoro è dedicato a loro, all'unica cosa che hanno preteso con fermezza da me e Francesca: studiare. Alla loro fede nel valore emancipativo dell'istruzione, all'orgoglio con cui la difendono, al riscatto sociale che hanno sempre desiderato e faticosamente costruito.

A mia sorella, principio e fine di questa tesi, limpida, che è della delicatezza dei fiori, la parola si blocca.