



Nq

videtur quod



videtur quod

ANUARIO DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

2009

SUMARIO

Págs.

- 1-48 PERSONA ED ESPERIENZA GIURIDICA NEL PENSIERO DI ALDO MORO
 ANGELO SCHILLACI
- 49-77 [RESPONSABILIDAD POLÍTICA \(PRIMERA PARTE\)](#)
 [ANTONIO JARA ANDRÉU](#)
- 78-118 [INFORME DEL CONSEJO DE ESTADO FRANCÉS RELATIVO A LAS](#)
 [POSIBILIDADES JURÍDICAS DE PROHIBICIÓN DEL USO DEL VELO INTEGRAL](#)
 [TRADUCIDO POR ENRIQUE GUILLÉN LÓPEZ](#)

PERSONA
ED ESPERIENZA GIURIDICA
NEL PENSIERO DI ALDO MORO

ANGELO SCHILLACI



RESUMEN: Este ensayo trata sobre el pensamiento político y jurídico de Aldo Moro e intenta destacar la raíz católica del pensamiento de Aldo Moro y su influencia en la construcción de una teoría política demócrata-cristiana. El trabajo subraya la centralidad de la dignidad humana y su repercusión sobre elementos estructurales del Estado. Asimismo, analiza la repercusión actual de Aldo Moro.

ABSTRACT: This essay discusses the legal and political thought of Aldo Moro and attempts to stress the Catholic traditions of his thought and its influence on the construction of a Democrat-Christian political theory. The paper emphasizes the centrality of human dignity and its impact on structural elements of the state. It also analyzes the current impact of Aldo Moro.

PAROLE CHIAVE: Aldo Moro. cattolicesimo democratico. Democrazia. dall'esperienza morale all'esperienza giuridica, Libertà, autorità, giustizia .costruzione del nuovo Stato. funzione della Costituzione. precedenza della persona rispetto allo Stato

PALABRAS CLAVE: Aldo Moro. Pensamiento político. Democracia cristiana. Dignidad humana, Experiencia moral. Experiencia jurídica. Libertad, autoridad, justicia. Construcción del Estado. Constitución, Prioridad de la persona frente al Estado.

KEY WORDS: Aldo Moro. political thought. Democratic Catholicism. Democrazia. moral experience, legal experience, freedom, authority, justice. construction of the new state. Constitution. Priority of the person against the State.

*Amore e verità si
incontreranno,
giustizia e pace si
baceranno*

(Sal, 84, 11)

1. Premessa 2. Esperienza giuridica ed esperienza morale 2.1 Il “problema della vita” **2.2** La dimensione sociale della vita personale. **3. La personalizzazione dell’esperienza giuridica. 3.1** Interiorizzazione e personalizzazione. **3.2** Libertà, autorità, giustizia. **3.3** Caratteri dell’esperienza giuridica. **3.4** *Segue*: Fatti, atti, negozi. La teoria dell’azione personale e la soluzione del “problema della vita”. **4. Alcune conclusioni: polo profetico e polo politico. Dalle Lezioni di filosofia del diritto all’esperienza costituente.**

La sinergia così delineata tra dimensione intima e dimensione sociale dell’esperienza personale trae origine dalla coscienza della comune esperienza del valore, vale a dire dal riconoscimento dell’altro nella sua dignità personale; il cointeresse – la solidarietà - rispetto alla soluzione del personale problema di vita si traduce così, in termini scheleriani, nella corresponsabilità per la piena promozione della dignità di ognuno, come veicolo specifico per la realizzazione del valore nella convivenza

1. PREMESSA

LA lettura delle lezioni di filosofia del diritto tenute da Aldo Moro nell’Università di Bari tra il 1942 ed il 1945¹ - dedicate allo Stato e al diritto - offre al giurista, ed in particolar modo al costituzionalista, l’occasione per interrogarsi su possibilità di comprensione del fenomeno giuridico caratterizzate da tratti di notevole originalità rispetto a concettualizzazioni polarizzate attorno a classiche coppie antitetiche, quali, in particolare, giusnaturalismo/giuspositivismo e formalismo/storicismo².

¹ Aldo Moro ottenne l’incarico di filosofia del diritto nel 1940 presso l’Università di Bari, mantenendolo fino all’anno accademico 1946/1947: ad un primo corso di lezioni, pubblicato in dispense (*Lo Stato. Corso di lezioni di filosofia del diritto tenute presso la R. Università di Bari nell’anno accademico 1942/1943*) fecero seguito un corso di lezioni aventi ad oggetto il diritto (nell’a.a. 1944/1945) e nuovamente un corso riguardante lo Stato (*Appunti sull’esperienza giuridica. Lo Stato*) che riproduce il testo del corso di lezioni del 1942, eccettuati i primi tre capitoli (*Introduzione, Oggetto e metodo della filosofia del diritto, Il problema della vita*) – eliminati - e con la sostituzione al capitolo sul diritto (nel corso del 1942, il quinto, e nel corso del 1945/1946 il secondo) del cap. III delle lezioni sul diritto (intitolato *Lineamenti dell’esperienza giuridica. Il diritto*). La Casa editrice Cacucci pubblicò per la prima volta, nel 1978, le lezioni del 1944 e le lezioni del 1945/1946 (A. MORO, *Lezioni di filosofia del diritto tenute presso l’Università di Bari. Il diritto 1944/1945. Appunti sull’esperienza giuridica: lo Stato 1946/1947*, Cacucci, 1978): nell’anno 2006, la stessa casa editrice Cacucci ha invece provveduto a ripubblicare, con il titolo *Lo Stato. Il diritto*, i corsi di lezioni del 1942 e del 1944. Le citazioni contenute nel testo – con il numero di pagina indicato tra parentesi – sono riferite a quest’ultima edizione.

² Si segue qui la proposta metodologica, avanzata tra gli altri dal Prof. Cervati (cfr. ad esempio CERVATI,

La solida struttura personalistica del pensiero moroteo - innervata dall'influenza preponderante della filosofia francese del periodo tra le due guerre, ma non estranea, come vedremo, a suggestioni derivanti dal pensiero giusfilosofico italiano (in particolare dall'opera di Capograssi) e dalla stessa filosofia tedesca - determina infatti un approccio alla riflessione sul diritto nel quale l'attenzione alla storicità dell'esperienza giuridica s'intreccia con la consapevolezza della sua rilevanza come momento della più comprensiva esperienza morale personale.

La riflessione morotea sul diritto, in altre parole, può essere efficacemente descritta come un itinerario, del tutto originale, rivolto alla scoperta e all'indagine della realtà interiore dell'esperienza giuridica, caratterizzata dalla compresenza e dalla interazione di una dimensione intima e di una dimensione sociale o storica, a loro volta implicate dal volgersi della persona all'interiorità e alla relazione. Simile itinerario, d'altro canto, può essere efficacemente iscritto, ai fini di una sua contestualizzazione nella storia del pensiero giuridico, nell'ambito di quel vasto movimento che, in risposta al formalismo, s'interrogò tra la prima e la seconda guerra mondiale (sulla base di ben precise suggestioni filosofiche) - intrecciandosi in Italia all'affermazione dello storicismo idealistico crociano, e alla sua contrapposizione polemica con l'attualismo gentiliano - sull'esigenza di un recupero metodologico della dimensione materiale dell'esperienza giuridica, in un caleidoscopio di posizioni che vanno dal riferimento esplicito della tradizione giusnaturalistica, alla coscienza della storicità dell'esperienza giuridica, fino a posizioni più complesse, come quella di Capograssi³.

In quest'ottica - con riferimento specifico alla posizione di Moro (che, peraltro, si

A proposito di metodi valutativi nello studio del diritto costituzionale, in *Dir. pubbl.* 2005, pp. 707 ss., ma si pensi anche all'esperienza delle Riviste *Diritto romano attuale* e *Ritorno al diritto*, animate, tra gli altri, dallo stesso Cervati) che - pur senza rifiutare la tradizionale suddivisione dello studio del diritto in diverse branche specialistiche - sottolinea l'importanza di un approccio al diritto particolarmente sensibile al dato della comune matrice storica dell'esperienza giuridica e, conseguentemente, all'apertura ai dati provenienti dal patrimonio delle scienze storiche, sociali, e dalla filosofia: in questo ambito, lo studio della storia del pensiero giuridico - come analisi degli itinerari di studio e di ricerca "interni" all'ambito giuridico, e dell'incidenza su di essi del più vasto patrimonio della ricerca scientifica - assume una rilevanza centrale. Devo pertanto anche al Prof. Cervati - ai suoi scritti, e alle nostre conversazioni - la sollecitazione, peraltro mai disgiunta dall'invito a non tralasciare lo studio degli aspetti pratici dell'esperienza giuridica, ad occuparmi di temi apparentemente "lontani" dalla sensibilità del costituzionalista, intesa in senso tradizionale. In apertura di questo lavoro, mi sia consentito rivolgere un pensiero grato a Rossella Venditti, che - avendomi "iniziato" al personalismo sui banchi di scuola - del percorso che qui trova una prima sistemazione ha segnato l'inizio e seguito costantemente lo sviluppo.

³ Su questi profili, vedi sin d'ora DE GENNARO, *Crocianesimo e cultura giuridica italiana*, Milano, Giuffrè, 1974.

apre ad una fase storica nuova, essendo maturata nella prima metà degli anni '40) - l'attenzione alla partecipazione personale all'esperienza giuridica - come declinazione specifica della sua storicità - costituisce lo snodo centrale della riflessione, e presenta numerose corrispondenze con quegli itinerari del pensiero filosofico maturati tra la fine dell'Ottocento e lo scoppio della seconda guerra mondiale, ed incentrati sulla riscoperta - nel superamento dell'esclusività di paradigmi razionalistici - della dignità filosofica dell'esperienza interiore, tanto in ambito teoretico, quanto in ambito morale: si tratta di un percorso che - nel quadro della filosofia post-hegeliana - da Brentano conduce, senza pretesa di esaustività, alla scoperta del metodo fenomenologico da parte di Husserl, ma soprattutto alla sua decisiva rimediazione da parte di Scheler⁴ -

⁴ L'opera di Max Scheler - ed in particolare il volume su *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Torino, San Paolo, 1996 - rappresenta il tentativo di applicare il metodo fenomenologico all'esperienza morale, attribuendo a tal fine un ruolo centrale all'intuizione del valore nella sua essenza eidetica, con una profonda rivalutazione dell'elemento sentimentale ed affettivo nell'ambito dell'indagine sull'esperienza morale - nel superamento di una sua declinazione esclusivamente razionalistica. Il tentativo di Scheler mira, pertanto, a conciliare l'intuizione personale del valore con la sua essenza eidetica trascendentale ed *a priori*, fondandosi proprio sull'idea che nel discernimento personale, il valore venga intuito nella sua evidenza di assoluto: se, pertanto, nella sua storia, l'etica si è configurata "o come assoluta, apriorica e pertanto emozionale, oppure come relativa, empirica e pertanto emozionale", si tratta piuttosto di porre la questione "se possa e debba esistere un'etica assoluta ed emozionale" (p. 315). Pur non essendo questa, evidentemente, la sede per una disamina approfondita del pensiero scheleriano, sembra necessario sottolineare, ai nostri fini, innanzitutto l'importanza di un approccio all'esperienza morale caratterizzato dal recupero della dimensione affettiva (cfr. pp. 314 ss.) da cui consegue - nel superamento dell'imperativo kantiano (cfr. tutto il cap. IV) - la precedenza del valore rispetto al dover essere ("ogni dover essere è fondato su un valore", p. 233), come corollario specifico della centralità del discernimento del valore - che apre a sua volta alla dimensione personale dell'esperienza morale (cfr. il cap. VI); allo stesso tempo, tuttavia, non può dimenticarsi che la costruzione scheleriana dell'etica appare caratterizzata dalla tensione tra un'assiologia impostata a rigide gerarchie e la coscienza profonda della storicità dell'esperienza morale. In altre parole, il carattere oggettivo, assoluto ed immutabile dei valori si spiega, per Scheler, solo a partire dalla relatività delle loro manifestazioni storiche, vale a dire dalla relatività storica delle modalità e delle forme della loro esperienza (pp. 372 ss., 374): afferma infatti Scheler che "la giusta relazione tra universalismo ed individualismo dei valori si dà solo qualora il singolo soggetto morale custodisca e coltivi, in termini di eticità, il «quid» assiologico che egli solo è in grado di esprimere, senza peraltro trascurare i valori universalmente validi" (p. 602). Dal momento che, pertanto, "per ragioni eidetiche valori esistenti in sé possono infatti essere realizzati solo da una molteplicità di singoli individui o da individualità collettive e possono manifestarsi pienamente solo ad una molteplicità di livelli di sviluppo storico-concreti; proprio per questo l'esistenza di tali diversità storiche tra le morali non costituisce un'obiezione contro l'oggettività dei valori etici, ma ne rappresenta, al contrario, una condizione di necessità. L'illimitata tendenza alla universalizzazione dei valori e delle norme è stata piuttosto la conseguenza di quella soggettivazione dei valori che anche Kant ha operato. I valori etici, pur non potendo venir desunti dalla storia positiva e dal relativo mondo di beni, sono però essenzialmente vincolati alla «storicità» della loro individuazione (e della gerarchia e delle leggi di preferenza ad essi inerenti) nonché alla storicità della loro realizzazione in riferimento ad una possibile «storia»" (pp. 603-604). La storicità dell'esperienza morale appare pertanto strettamente legata alla sua matrice personale: essa, per altro verso, non esclude la socialità dell'esperienza morale. Afferma infatti Scheler che il concetto di autonomia personale che egli pone al centro della sua fondazione personalistica dell'etica si differenzia da quello kantiano nella misura in cui "non esclude il principio della «solidarietà etica di tutte le persone»" sicché ogni individuo personale è pertanto originariamente «corresponsabile» non solo dei propri atti individuali ma anche di quelli di tutti gli altri" e "l'autoresponsabilità è sempre originariamente connessa alla corresponsabilità" (p. 607).

mediata dall'influenza dello spiritualismo di Bergson e nettamente orientata in senso personalista⁵ - e che ha in ambito giuridico un referente irrinunciabile, pur nell'originalità delle fonti del suo pensiero, in Giuseppe Capograssi⁶, oltre che nelle

⁵ Sembra in altre parole possibile ricondurre, in estrema sintesi, l'origine del personalismo, nella sua duplice matrice tedesca e francese, per un verso al movimento fenomenologico – le cui premesse metodologiche spostano decisamente l'attenzione dal momento cognitivo in sé considerato all'attività cognitiva e dunque al soggetto conoscente, rovesciando la tradizionale concezione del rapporto tra soggettività ed oggettività attraverso categorie decisive come quella husserliana dell'intuizione eidetica (di E. HUSSERL si veda, in particolare, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Net, 2004) – ed in particolare al poderoso tentativo di applicazione del metodo fenomenologico all'esperienza morale portato avanti da Max Scheler (*Il formalismo...*, cit., su cui v. la nota precedente) e per altro verso a tutto quel complesso di tendenze spiritualistiche che – nell'ambito della filosofia post-hegeliana – tornano al soggetto superandone l'esclusiva considerazione in termini razionali: il riferimento va, tra gli altri, ad Henri Bergson, che una particolare influenza esercitò, oltre che sullo stesso Scheler (così gettando un ponte tra matrice francese e matrice tedesca del personalismo: sul rapporto Scheler/Bergson v. CARONELLO, *Dallo spiritualismo al personalismo. Ipotesi sulla genesi del «Formalismo» di Max Scheler*, saggio introduttivo a SCHELER, *Il formalismo...*, cit., pp. 5 ss., pp. 39 ss.) proprio su alcuni dei fondatori del personalismo francese, come Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier. Più in generale, sul movimento fenomenologico in Francia, e sui rapporti con la fenomenologia tedesca, cfr. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milano, Vita e Pensiero 2004. Su genesi e percorsi del personalismo, nonché per i rapporti tra personalismo, esistenzialismo e marxismo, v. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma, A.V.E. 2004, RICOEUR, *La persona*, Brescia, Morcelliana, 1997, nonché ID. *Emmanuel Mounier. L'attualità di un grande testimone*, Enna, Città Aperta, 2007, ma anche *Il personalismo*, a cura di A. RIGOBELLO, Roma, Città Nuova 1978. Non può tacersi, d'altro canto, l'influenza esercitata in questo campo, dalle teorie psicanalitiche freudiane e, in misura più nascosta, ma non meno dirompente, junghiane (non va dimenticato che Brentano fu tra i maestri di Jung), specie per la maggiore attenzione che Jung rivolge alla dimensione collettiva dell'inconscio, alle influenze su di esso della cultura, e dei simboli, attraverso un approccio del tutto originale – rispetto a Freud – al fatto onirico (per un primo approccio, v. JUNG, *L'uomo e i suoi simboli*, nell'omonimo volume collettaneo, edito da Longanesi nel 1980, e ristampato nel 2007 da TEA, alle pp. 5 ss.).

⁶ Sulle fonti del pensiero di Giuseppe Capograssi, ed in particolare sull'importanza di autori come Vico e Rosmini, vedi il volume di POMARICI, *L'individuo oltre lo Stato. La filosofia del diritto di Giuseppe Capograssi*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1996. Per analizzare l'influenza di Scheler su Capograssi – essenziale anche al fine di una ricostruzione delle fonti del pensiero di Moro – sembrano fondamentali alcune pagine dell'introduzione agli *Studi sull'esperienza giuridica* (Roma, Maglione, 1932, ora in CAPOGRASSI, *Opere*, Milano, Giuffrè, 1959, vol. II, pp. 214 ss.) nelle quali l'autore si rifa proprio a Scheler – oltre che, come nota POMARICI, *L'individuo...*, cit., p. 50, a Rosmini - per isolare la tendenza al recupero della “fondamentale importanza e autonomia della vita sentimentale, intendendosi per sentimento non il piacere o il dolore, ma tutta la vita affettiva, che culmina nell'amore e nell'odio” (pp. 224-225). Proprio grazie a simile recupero, secondo Capograssi, diviene possibile “penetrare nel mondo delle relazioni tra soggetti, nel mondo delle comunicazioni di vita con vita, delle fusioni e partecipazioni di vita con vita che costituiscono il nucleo profondo e centrale dell'esperienza pratica” (ivi) o, in altre parole, recuperare la dimensione integrale dell'azione, la quale “trae la sua vita [...] proprio da questa profonda vita sentimentale e amorevole con cui si realizza la profonda aspirazione del soggetto verso i valori sensibili vitali spirituali che dominano il suo sforzo” (ivi). In questo ambito, l'importanza di Scheler risiede, secondo Capograssi, nel tentativo – che egli ha portato avanti – di “ricostruzione integrale dell'esperienza concreta, con la precisa determinazione delle esigenze e delle prospettive metafisiche che l'esperienza contiene” (ivi, nt. 1), nel quadro di un più generale ripensamento del razionalismo etico kantiano – che avrebbe avuto, secondo Capograssi (e Scheler) “un deficiente concetto della vita emozionale dello spirito” e avrebbe “rigettato in un'unica svalutazione come tendenze utilitarie ed edonistiche quello che è il nucleo germinale della vita etica e della stessa pratica della legge morale” (ivi) – ai fini di una rivendicazione della pascaliana “logica del cuore” (su cui v. peraltro lo stesso SCHELER, *Il formalismo...*, cit., pp. 314 ss.).

tendenze diffuse – e solo in parte riconducibili al movimento ermeneutico – volte al recupero della centralità dell'interprete, della sua responsabilità, del suo impegno⁷.

Molte sono le suggestioni derivanti dalla riflessione sulle lezioni morotee, che investono i più diversi ambiti del discorso giuridico; basta scorrerne l'indice, per avvedersi che l'interesse dell'autore spazia dalla relazione tra diritto e vita alla teoria degli atti giuridici (che, come si vedrà, assume una rilevanza centrale nella comprensione dell'approccio di Moro all'esperienza giuridica), alla teoria dell'illecito e della pena, fino alla riflessione sul pluralismo sociale e istituzionale.

Alle molte suggestioni corrispondono peraltro altrettante difficoltà, derivanti, in primo luogo, da una certa a-sistematicità del pensiero moroteo, in parte implicata dalle stesse premesse personalistiche⁸ e dalla coscienza della complessità del reale; d'altro

⁷ In questo senso, si pensi ad esempio alla cd. polemica sui concetti giuridici (su cui v. DE GENNARO, *Crocianesimo...*, cit., pp. 3 ss.) ed in particolare alla posizione di Guido Calogero (su cui v. RIDOLA, *Guido Calogero e i "concetti giuridici"*, in *Teoria del diritto e dello Stato*, n. 3/2004, pp. 378 ss.).

⁸ La a-sistematicità del pensiero personalista è sottolineata con maggior vigore da Mounier, che non da Maritain: se infatti, in Maritain, la matrice neotomista implica immediatamente una concezione sostanzialistica della persona, che la inserisce in un ben definito sistema di relazioni con il trascendente e con la stessa realtà storica, la posizione di Mounier – che lascia, per così dire, in sospensione il problema della natura sostanziale della persona e della sua relazione con il trascendente, giungendovi al termine del suo itinerario di ricerca, attraverso l'incontro tra esperienza morale e impegno – è caratterizzata da tratti di minore rigidità. Secondo quest'ultimo, infatti, se il personalismo è certamente una filosofia, poiché fissa delle strutture di pensiero, essa non è un sistema, nella misura in cui "facendo dell'esistenza di persone libere e creatrici la sua affermazione centrale, esso inserisce proprio nel cuore di tali strutture un elemento di imprevedibilità che fa venir meno ogni volontà di sistemazione definitiva" (MOUNIER, *Il personalismo*, Roma, A.V.E. 2004, p. 28). Ne deriva, ad esempio, che Mounier preferisca parlare di personalismi, al plurale, rispettandone "i diversi cammini" (*ibid.*). La persona, in ogni caso, "non è un oggetto", bensì "l'unica realtà che conosciamo e costruiamo, nello stesso tempo, dall'interno [...] un'attività vissuta di auto creazione, di comunicazione e di adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come movimento di personalizzazione" (pp. 29-30). Il gesto filosofico personalista, pertanto, è senza dubbio conoscitivo, ma anche e soprattutto si radica nell'impegno vissuto dell'esperienza della vita personale: "poiché la persona" afferma Mounier, "non è un oggetto che si possa isolare ed esaminare, ma un centro di orientamento dell'universo oggettivo, non ci resta altro che volgere l'analisi sull'universo da essa edificato, allo scopo di metterne in luce le strutture su diversi piani, di cui non bisognerà mai dimenticare che sono soltanto incidenze differenti su una medesima realtà. *Ciascuno ha la propria verità solo un quanto è unito a tutti gli altri*" (p. 40, corsivo mio).

Quanto a Maritain, va sottolineato che, se la sua fu senza dubbio una "filosofia dell'essere, dalla quale deriva rigorosamente il primato dello spirituale, in una concezione che, se riconosce la legittima autonomia dell'uomo, la riferisce immediatamente all'assoluto di Dio, creatore e provvidente" (così VIOTTO, *Presentazione a MARITAIN, Umanesimo integrale*, (1936), Torino, Borla, 1962, p. 9), essa fu caratterizzata altresì – nell'affermata separazione tra ordine temporale e ordine spirituale – da una particolare attenzione ai canali di realizzazione di una "presenza attiva dei valori ideali del divenire storico" (ivi, p. 21), e dunque all'agire umano. Nel pensiero di Maritain, pertanto, la premessa neotomista – dunque sistematica – si intreccia continuamente con un'istanza di dialogo con il mondo moderno che – aprendo alla coscienza del pluralismo, vale a dire al "problema drammatico del rapporto tra verità e libertà all'interno della società civile" (ivi, p. 33) – introduce elementi che sfumano i tratti più rigidi della posizione maritainiana come dimostra, nell'evoluzione del pensiero del filosofo francese, il passaggio da *Umanesimo integrale*, cit., a *L'uomo e lo stato*, (1951), Genova, Marietti, 2003. Sul punto – ed in

canto, l'assenza di riferimenti bibliografici nel testo rende assai ardua la ricostruzione delle fonti di riferimento dell'opera, che traspaiono – quasi “annidate” nella pagina – nella scelta del linguaggio, nella costruzione dei concetti, e richiedono pertanto un continuo, faticoso – e per forza di cose, mai concluso – confronto con il pensiero e con la pagina di autori che si sappiano, o semplicemente si ritengano, significativi nella formazione del giovane Moro, sulla base del contesto in cui venne maturando la sua personalità di studioso. Così, per un verso, si è rivolta l'attenzione – sempre con la dovuta precisazione dell'impossibilità di completezza – al dibattito giusfilosofico del periodo tra le due guerre, ed in particolare all'opera di Capograssi, le assonanze con la quale sono state peraltro sottolineate da più parti⁹; d'altro canto, assume particolare rilevanza la formazione cattolica di Moro, e segnatamente la sua partecipazione attiva all'associazionismo universitario, animato in quegli anni dall'influenza della filosofia francese, ed in particolare dal pensiero di Maritain, sicuramente presente in forma rilevante – ma, come vedremo, non esclusiva, almeno con riferimento a Moro – nell'ispirazione di larga parte di quel cattolicesimo democratico che avrebbe contribuito a formare la classe dirigente del futuro partito democristiano, in particolare della sua ala sinistra¹⁰.

particolare sulla concezione maritainiana della democrazia e del diritto naturale - si tornerà diffusamente *infra*.

⁹ Sul punto, vedi soprattutto BOBBIO, *Diritto e Stato negli scritti giovanili*, in AA. VV., *Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro*, a cura di P. Scaramozzino, Milano, Giuffrè, 1982, pp. 3 ss., specie pp. 13 ss., nonché RUFFILLI, *Religione, diritto e politica*, ivi, pp. 43 ss., specie pp. 50 ss., ma anche BOZZI, *La filosofia giuridica*, in CAPPELLETTI *et al.*, *Il messaggio di Aldo Moro*, Roma, Studium 1987, pp. 63 ss., nonché GAROFOLO, *Aldo Moro: il diritto e lo Stato*, in *Studium*, 1979, pp. 677 ss.

¹⁰ Sul punto, oltre al già citato contributo di Bobbio - che accenna anche all'influsso di Maritain, ritenendo che Moro avesse conoscenza almeno di *Umanesimo integrale* (cfr. BOBBIO, *Diritto e stato*, cit., p. 5) senza escludere possibili contatti con l'opera di Mounier (la cui opera fondamentale, *Rivoluzione personalista e comunitaria* è del 1934) e con la Rivista *Esprit*, fondata da questi nel 1932 - cfr. soprattutto CAMPANINI, *La lezione di Maritain e il gruppo di Cronache sociali*, in *Studium*, 1979, pp. 317 ss. e RUFFILLI, *Religione, diritto e politica*, cit., pp. 47 ss., il quale – molto opportunamente sottolineando le “connessioni tra formazione religiosa e formazione giuridica” (p. 49), tipiche della futura classe dirigente democristiana della fase costituente e dei primi anni della Repubblica (anche considerando che essa si formò durante il fascismo e che, per molti, l'esperienza dell'associazionismo cattolico costituì un'occasione di libertà) – mette in luce come il recupero del giusnaturalismo fosse strettamente collegato al tentativo di rinvenire “punti di raccordo [...] in vista dell'adesione comune a valori e a regole del gioco di una democrazia pluralista, ed in vista di un ridimensionamento del conflitto sociale e politico, attorno alla crescita di una persona umana a più dimensioni, in una società impegnata ad eliminare lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo” (*ibid.*). In particolare, nell'esperienza di Moro – come dimostrano, secondo Ruffilli, proprio le Lezioni degli anni '40 – si aggiungono tratti di peculiare originalità “nei riguardi in generale dei portatori di una cultura influenzata da un neo-tomismo di marca positivista ed attivista” (p. 51). Manca infatti, nelle Lezioni – come risulterà peraltro dal seguito della trattazione – “l'assunzione compiuta delle impostazioni tomiste e neotomiste” (p. 52). Piuttosto, in Moro – seppure non sia possibile escludere del tutto l'influenza di posizioni neotomiste (non foss'altro per le implicazioni della formazione religiosa (*ibid.*) - la ripresa della centralità della persona si accompagna ad una spiccata sensibilità per la dimensione sociale dell'esperienza giuridica, che fa' sì che egli prenda le mosse non già “dalle «leggi dell'essere»” – come era tipico delle costruzioni neotomiste (Ruffilli fa l'esempio di Olgiati)

Così tratteggiate, in via provvisoria e del tutto sintetica, suggestioni e difficoltà, si concentrerà l'attenzione su quegli aspetti della riflessione morotea che appaiono suscettibili di rivelare l'utilità – anche sul piano di possibili applicazioni pratiche – di un approccio personalistico all'esperienza giuridica: anticipando così le conclusioni del lavoro, può affermarsi che l'indicazione attuale che viene dalle riflessioni di Aldo Moro sul rapporto tra persona ed esperienza giuridica attiene alla liberazione e alla promozione della persona umana, intesa come promozione della sua autodeterminazione, fiducia nella sua capacità di discernimento dei valori e di orientamento ad essi dell'azione, nella sua capacità di riconoscere l'altro e le sue ragioni, di prenderle su di sé e farle proprie; l'attenzione alla persona diviene così fonte di un sistema di relazioni sociali improntato al confronto, al dialogo rispettoso, alla partecipazione responsabile. Quale attualità riveli un approccio di questo genere, specie in relazione alle dinamiche interne a compagini sociali caratterizzate, come le nostre, da un pluralismo dalla marcata tendenza conflittuale – che investe sempre più le opzioni assiologiche fondamentali – si spera risulti dal seguito dell'analisi.

– “bensì dalla «vita», accantonando in generale le applicazioni di stampo più deduttivistico del metodo e dei contenuti della scolastica tomista” (p. 53). Accanto a Capograssi – e per esso, all'influenza dello storicismo vichiano – Ruffilli sottolinea l'incidenza sulla formazione morotea della “spinta al dialogo con il mondo moderno, nella direzione emersa nei movimenti intellettuali di azione cattolica, FUCI e Laureati, sotto la guida di Montini e della sua apertura a Maritain e al personalismo cristiano francese” (p. 53), fonte di un continuo tentativo di “avviare verifiche critiche, con la ricerca di punti di raccordo attorno a caposaldi cristianamente ispirati, ed individuati alla luce di una «sana laicità»” (p. 54). La ripresa di Maritain, tuttavia, tende a privilegiare, rispetto all'ispirazione neotomista del filosofo francese, l'invito all'azione, all'impegno, sulla base di una “spiritualità radicata, sempre sotto la guida montiniana, nell'insegnamento paolino ed agostiniano, con al centro il conflitto permanente fra il bene e il male, e la complessità della redenzione e della conversione personale” (p. 57). Quanto all'influenza di Maritain, sarà lo stesso Moro a ricordare – nell'intervista radiofonica resa il 22 maggio 1973 in occasione della morte del filosofo francese e pubblicata da PALLOTTA, *Aldo Moro: l'uomo, la vita, le idee*, Milano, Massimo, 1978, pp. 295 ss. – che “l'influenza di Maritain sui cattolici italiani si manifesta attraverso alcune idee dominanti elaborate con rigore intellettuale e presentate con singolare forza emotiva” tra cui spiccano, innanzitutto “il richiamo all'autonomia e, per così dire, al valore proprio della realtà temporale”, ma anche “i caratteri pluralistico, personalistico, comunitario della società, che Maritain propone al cristiano nell'assolvimento del suo compito politico” (p. 296) – tutti temi particolarmente presenti, ad esempio, in un'opera di grande impegno come *Umanesimo integrale* (cit., specie pp. 167 ss., ed in particolare 197 ss. e 208 ss.); “lo scopo che il cristiano si propone, riteneva Maritain, non è di fare del mondo il regno di Dio, ma di esso, secondo l'ideale storico delle diverse età” – anche qui ritorna, chiaramente, un riferimento ad *Umanesimo integrale* – “un luogo di vita pienamente umana, le cui strutture sociali abbiano come misura la giustizia e la dignità della persona” (p. 296). Moro sembra così esaltare, di contro agli aspetti più rigidi delle posizioni maritainiane, le virtualità di apertura e dialogo che sorgono da un approccio personalistico alla realtà politica, intrecciando il richiamo ad *Umanesimo integrale* con quello ad opere più tarde come *L'uomo e lo Stato*, cit. e soprattutto leggendo Maritain alla luce degli sviluppi del personalismo, più sensibili alle suggestioni provenienti dall'opera di Mounier.

2. Esperienza giuridica ed esperienza morale

2.1 Il “*problema della vita*”

L’approccio personalistico all’esperienza giuridica muove, nel pensiero di Aldo Moro, dalla coscienza profonda dell’embricazione tra diritto e vita: nella misura in cui, infatti, “le categorie del diritto e dello Stato nascono dalla vita etica e quindi dal profondo della nostra umanità” (p. 9), Moro segue un itinerario di analisi orientato a riscoprire l’intreccio profondo tra storicità ed interiorità dell’esperienza giuridica.

In primo luogo, pertanto, sullo sfondo della concezione morotea dell’esperienza giuridica vi è un approccio ben definito al “*problema della vita*”, inteso come processo continuo di adeguamento dell’esistenza al valore. Come è stato notato, Moro muove da una vera e propria “*fenomenologia dell’esistere umano*”¹¹ cogliendone certo l’intima drammaticità – che viene affrontata peraltro con estremo pudore, e profonda e rispettosa coscienza della complessità dell’esperienza personale di ciascuno – ma anche l’altrettanto profonda e libera vocazione al valore: la vita, afferma Moro, “ha come suo compito infinito una tale ricerca e realizzazione del suo proprio valore” (p. 23). Su queste basi, viene tracciata una ben precisa dinamica di esperienza, che – volta a “realizzare il valore nel fatto, ad illuminare il fatto con il valore” (p. 25) – inverte l’universale nel particolare, riconoscendo che “la verità vive essenzialmente nella storia” (p. 26). Se il “*problema etico*” è dunque quello di conciliare fatto e valore, la “*considerazione della realtà vera*” impone di superare la polarizzazione tra le due dimensioni dell’esperienza, riconoscendo che la loro “*indissolubile unità, che esprime la verità profonda della vita*” si appalesa solo nell’ambito di un processo morale inteso personalisticamente quale “*sforzo*” e conquista “*la quale, una volta realizzata, ci dà come risultato quella perfetta unità che è insieme il principio del processo ideale della moralità*” (p. 26).

La centralità dell’esperienza morale personale consente a Moro di scindere – nell’ambito della riflessione sul diritto - questa “*metafisica dell’uomo*” (p. 26) dalla premessa di una concezione trascendente o immanente; lasciato da parte il problema

¹¹ Così BOZZI, *La filosofia giuridica*, cit., p. 68. Merita riportare per intero il passaggio da cui la citazione è estratta, poiché restituisce un’immagine assai calzante dell’approccio di Moro al rapporto tra fatto e valore, dunque tra esperienza giuridica e vita, nel quadro di una concezione personalista lontana da posizioni sostanzialiste, e piuttosto aperta alle dinamiche dell’esistere personale: “Moro non intende indagare sull’essenza profonda della struttura ontica dell’uomo: egli soltanto costata la sua vita, in termine non tecnico, potremmo dire la sua vitalità effettiva: siamo di fronte ad una fenomenologia dell’esistere umano. Ma una fenomenologia che ciascuno può facilmente sperimentare. Ognuno vuol vivere, e nel vivere realizzare se stesso, quel valore di cui si sente portatore” (p. 68).

della fonte del valore – che, al limite, potrà rivelarsi in altro ordine di esperienza – il processo personale di realizzazione del valore consente di “considerare lo spirito umano tale che si svolge secondo una sua intima legge di verità”¹². Simile atteggiamento si rivela immediatamente quale gesto di “amore operoso” che è al tempo stesso “energia conscia, slancio vitale”, e descrive la profonda embricazione tra valore e vita. Un amore che non è solo “rinuncia” o “dono generoso” ma esprime il “processo del farsi dello spirito come energia esplicita in aderenza ad una intima verità che ne rappresenta la ragion d’essere” (p. 27) e dunque, secondo Moro, la dimensione più autentica dell’umana libertà, come intimo accordo della persona con se stessa¹³; al tempo stesso, è un amore che conduce ad una felicità intesa non in modo “crassamente materialistico”, bensì quale “più o meno limpida coscienza della realizzata pienezza della propria vita in una perfetta aderenza a tutti i valori che la sollecitano nel suo svolgimento e nella realizzazione dei quali essa si fa realmente se stessa” (p. 29). Vale rilevare sin d’ora che simili considerazioni non vanno mai disgiunte – come risulta in particolare dall’ultimo passo richiamato – dalla coscienza profonda della drammaticità e dell’incompiutezza dell’esperienza morale, cui Moro si accosta con intensa compassione. In particolare, il riferimento alla complessità del reale - che preme su ogni tentativo di risoluzione dell’esperienza in un sistema di valori dato - risulta con particolare evidenza dalla concezione della categoricità e della universalità del valore morale, che – senza essere negata - vive solo ed esclusivamente nella “varietà stupenda delle sue determinazioni”, che rivelano percorsi di approssimazione continua, ma mai compiuta, all’esperienza comune di “quella suprema verità che si pone come legge di vita, *per tutti i soggetti*, essendo essa appunto il valore, essenza della stessa vita umana” (p. 28). Nella drammaticità del carattere *processuale* dell’esperienza morale riposa il seme più fertile dell’umana felicità che apre il “dovere di vivere” alla “rivelazione di quell’amabile verità che deve essere realizzata” (p. 30), caratterizzando così il dovere – nel suo ancoraggio al libero discernimento personale del valore, al di fuori di una mera dimensione di

¹² “...la quale andrà poi ricondotta o alla legge data dal Creatore alla creatura (concezione cristiana) e divenuta perciò intima legge del soggetto stesso ovvero quella suprema legge universale che si realizza come particolare nell’uomo, imponendogli di non restare nella sua pura particolarità, ma di adeguare in sé l’universale che realizza” (p. 26).

¹³ “Onde si chiarisce pure” afferma sempre Moro “come illusorio sia, guardato da un punto di vista superiore, quel senso pesante di coercizione che sorge quando si consideri il processo morale nel suo momento di sforzo teso per una conquista, là dove lo spirito pare costretto dalla legge che in se stesso deve realizzare, mentre in realtà, pur senza sottovalutare l’impegno che costa la realizzazione morale, è vero che esso, ritrovando se stesso nella vittoria su ogni motivo empirico dell’agire, attua quella reale libertà, che è la libertà nella legge e quindi nell’accordo dell’io con se stesso. La sola libertà che, ripetiamo, sia veramente umana” (p. 27).

osservanza formale - come gioia¹⁴.

Alla base della concezione morotea della persona vi è dunque questo intimo movimento di trascendenza di sé, volto a realizzare – e a comunicare, anzi, a realizzare in sé per comunicare – il valore: la proiezione di simile dinamica quale strumento di analisi dell’esperienza giuridica mostrerà, da un lato, come il processo personale di realizzazione del valore - in quanto processo pratico, esperienza vissuta - non possa prescindere dall’apertura all’altro, dal confronto con l’altrui esperienza del valore, e d’altro canto come esso ponga tutta una serie di problemi centrali sul piano della conciliazione tra dimensione intima e dimensione sociale dell’esperienza giuridica, ed in particolare in relazione al rapporto tra personalizzazione dell’esperienza giuridica e certezza del diritto.

2.2 La dimensione sociale della vita personale. Centrale, nel passaggio dall’esperienza morale all’esperienza giuridica, è dunque la riflessione sulla dimensione sociale della vita personale, che costituisce uno snodo fondamentale negli itinerari del personalismo. La tenuta delle premesse personalistiche si gioca infatti proprio sul piano della loro proiezione comunitaria; se da un lato, infatti, la finalità che anima ogni filosofia personalista è la liberazione e la promozione della persona, e dunque non è possibile prescindere dalla dimensione comunitaria, d’altro canto è proprio sul piano della proiezione comunitaria della vita personale che sorgono i maggiori problemi.

L’ancoraggio dell’esperienza giuridica nell’esperienza morale ripropone infatti – con intensità inedita – il problema della “tensione fondamentale” che caratterizza l’ordinamento della persona, animato “da un duplice movimento, in apparenza contraddittorio, in realtà dialettico, volto all’affermazione di assoluti personali che resistono ad ogni riduzione, e ad edificare un’unità universale del mondo delle

¹⁴ “Certo” - prosegue Moro – “è solo questa serena coscienza di una verità e di una gioia, che accompagnano immancabilmente la vita, che dà significato e valore ad ogni vicenda lieta e triste e, inserendo appunto ogni esperienza nell’assoluto e nell’eterno, in cui essa è per essere nella verità, toglie l’inganno del tempo che travolge ogni cosa, perché, quello che è stato nella verità, è. Per questo è bello vivere” (p. 30). Sottolinea BOZZI, *La filosofia giuridica*, cit., p. 68, che proprio la concezione morotea del dovere morale come gioia rivela il superamento del paradigma etico razionalistico di matrice kantiana: a partire dalla concezione del dovere come gioia, in altre parole, è possibile ricondurre il pensiero di Moro – nel quadro più generale della tensione tra spiritualismo e neokantismo in etica – a quei tentativi di fondazione dell’etica stessa volti a superare simile polarizzazione. Il riferimento va, come ovvio, a Scheler – secondo la ricostruzione accennata supra, alla nota 3 – mediato, probabilmente, da alcune posizioni capogrossiane (cfr. supra, nota 6).

persone”¹⁵. Allo stesso tempo, nell’approccio personalistico all’esperienza giuridica si prefigura un aspetto del percorso del personalismo, tipico, ad esempio del pensiero di Mounier, che prende progressivamente coscienza – rispetto alla fondazione scheleriana e alle posizioni maritainiane – da un lato, della tensione tra esperienza personale del valore e sistemazione astratta, storica e gerarchica dei valori stessi e, d’altro canto – in stretta connessione con il primo profilo – delle implicazioni comunitarie e solidaristiche del personalismo. Si tratta – parafrasando Mounier – dell’influenza delle due tangenti fondamentali del personalismo, vale a dire quella esistenzialista e quella marxista¹⁶.

Ora, se è innegabile il progressivo spostamento dell’asse della ricerca sulla persona dall’esperienza morale all’*impegno*, dal discernimento del valore alla sua realizzazione – come specifica manifestazione, sul piano della ricerca filosofica, della riemersione della complessità e del pluralismo dalle ceneri dei totalitarismi – non va dimenticato che già Scheler, nel *Formalismo*, aveva mostrato una netta consapevolezza della necessaria realizzazione storica del valore, come unica forma possibile di manifestazione del valore stesso, che pure si mantiene assoluto nella sua essenza eidetica, liberamente appercepita nel discernimento personale; così come non può dimenticarsi che lo stesso Scheler non aveva ignorato la rilevanza della dimensione sociale della realizzazione del valore, soffermandosi sulla corresponsabilità¹⁷. Allo stesso modo, va ricordata l’evoluzione del pensiero di

¹⁵ MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 69.

¹⁶ Cfr. MOUNIER, *op. cit.*, p. 39, ma sul punto – anche per alcuni spunti di riflessione a proposito della collocazione del personalismo nella filosofia europea della prima metà del XX secolo – v. RICOEUR, *La persona*, cit., pp. 21 ss. specie p. 24 laddove – pur ravvisando in ciò un allontanamento dalla matrice cristiana – sottolinea che l’originalità del personalismo mounieriano, a differenza del precedente scheleriano e della stessa posizione di Maritain, risiede nell’aver attaccato “una convinzione forte e mai esplicitata, ereditata da Maritain e Scheler, vale a dire quella per la quale tutte le vicissitudini storiche, la sorpresa dell’evento e la risposta creativa alle situazioni della persona non cessavano di rapportarsi ad un cielo fisso di valori”. Torneremo più avanti su questo punto, interrogandoci sugli esiti e sui rischi della fiducia nell’umana libertà dimostrata da Mounier e ripresa, in larga misura, da Moro, specie con riguardo all’intreccio tra libertà, relazione, impegno e verità.

¹⁷ Su Scheler, v. *supra*, la nota 4. Alle considerazioni ivi svolte, è necessario aggiungere ora alcune brevi notazioni sul rapporto intercorrente, in Scheler, tra il discernimento del valore e l’adesione ad esso, più in particolare domandandosi in quale misura esso risulti mediato dalla libertà della persona. Il problema, evidentemente, è assai complesso, e in questa sede ci si potrà limitare al sintetico richiamo ad alcuni passi del *Formalismo*, con la dovuta precisazione che tale opera coincide con una ben precisa fase, poi superata, del pensiero di Scheler (sul punto, si rinvia al Saggio introduttivo di Caronello, cit. *supra* alla nota 5). Nel *Formalismo*, ricorre l’affermazione che il discernimento del valore apra all’adesione e alla volizione di esso immediatamente, vale a dire senza l’intervento della libertà della persona: così, a proposito dell’imperatività della norma etica – e dell’obbligo morale come fattore di coercizione della volizione rivolta al valore – Scheler, dopo aver affermato che “né il concetto di «obbligo», né quello di «norma» possono costituire il punto di partenza dell’etica o porsi come la «misura» che consenta una distinzione tra buono e cattivo” (p. 240), poiché centrale è piuttosto il discernimento personale del valore, conclude tuttavia sostenendo che “dove questo discernimento sia pienamente adeguato e idealmente perfetto, determinerà univocamente anche il volere senza ricorso ad un qualche momento di coercizione o

Jacques Maritain che - pur senza abbandonare le premesse neotomiste, e dunque una concezione in fondo sostanzialistica della persona - si apre progressivamente ad una considerazione più elastica, in ambito politico, del rapporto tra legge naturale ed esperienza storica¹⁸.

costrizione” (p. 241). In altre parole – precisa Scheler, nel cap. VI, specificamente dedicato alla persona – “un’intuizione immediata e adeguatamente autonoma di quanto è bene pone in atto necessariamente anche un’autonoma volizione di quanto è stato conosciuto come bene” (p. 609). Verrebbe fatto di dire che, rispetto a Kant, muta solo il canale di apprensione del valore (per Kant la ragione, per Scheler l’amore, o la preferenza), ma che l’adesione al valore non cessa di essere formalistica, meccanica, necessaria e che l’autonomia scheleriana non restituisce in pieno l’intensità del dramma della vita personale (basti pensare, invece, ai versetti paolini della Lettera ai Romani, cap. 7, vv. 14-25, specie 19: “infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio”). Simili considerazioni vanno tuttavia integrate con l’importanza attribuita da Scheler al rapporto tra persona e atto (pp. 472 ss.), con l’idea cioè che “persona è invero quell’unità che sussiste in funzione del compimento di atti sempre diversi in ragione della propria essenza e nella misura in cui tali atti vengano pensati come compiuti” (p. 473). Proprio la centralità dell’atto personale impedisce ogni possibile concezione oggettuale della persona (si ricordino sul punto, per un parallelismo, le affermazioni di Mounier, cit. *supra*, alla nota 8) e, allo stesso tempo, costituisce il necessario canale di mediazione tra “essenze astratte” ed “essenze concrete” (p. 474): ne consegue, tra l’altro, che “la verità metafisica, intesa come «la» verità stessa – deve quindi avere per ogni persona un diverso contenuto, nei limiti della struttura a priori del mondo, proprio perché il contenuto dell’esser-del-mondo-stesso è vario e diverso per ogni persona. Il fatto che la verità circa il mondo ed il mondo assoluto sia, in un certo senso, una «verità personale» [...] non dipende da un’eventuale «relatività» o «soggettività» o «umanità» dell’idea di verità, bensì dall’accennata connessione eidetica tra persona e mondo” (p. 488), nella misura in cui, possiamo aggiungere, snodo fondamentale di tale connessione è proprio l’atto personale. Porre l’atto personale come categoria centrale significa, tuttavia, porre un problema di libertà: ciò è dimostrato da una delle più significative rielaborazioni della concezione personalistica scheleriana, vale a dire i due importanti volumi di WOJTYLA *Persona e atto* (1969), Milano, Bompiani, 2001, e *L’uomo nel campo della responsabilità* (1972, ma pubblicato nel 1991 a cura degli allievi), Milano, Bompiani, 2002, nei quali, muovendo dalla posizione scheleriana dell’atto personale, W. svolge una vera e propria fenomenologia dell’atto personale – inteso come momento in cui la persona è autenticamente se stessa, perché se stessa liberamente trascende nella realizzazione vissuta di un valore - dando larghissimo spazio al problema della libertà come responsabile autodeterminazione nella dipendenza dalla verità (cfr. in particolare, *Persona e atto*, cit., pp. 263 ss.). Sul punto, purtroppo, non è possibile soffermarsi oltre: si rinvia pertanto, oltre che all’imponente apparato critico delle due edizioni citate, al volume di REALE, *Karol Wojtyla. Un pellegrino dell’assoluto*, Milano, Bompiani, 2005, nonché BUTTIGLIONE, *Il pensiero dell’uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Milano, Mondadori, 1998.

¹⁸ Il riferimento va, in particolare, a *L’uomo e lo Stato*, cit., p. 81: “per un fatale equivoco, la legge naturale – che è interiore all’essere delle cose come lo è la loro stessa essenza, e che precede qualsiasi formulazione, ed è inoltre conosciuta dalla ragione umana mediante un processo che non è quello della conoscenza concettuale e razionale – la legge naturale fu così concepita secondo il modello di un codice scritto applicabile a tutti, di cui ogni giusta legge dovrebbe essere una trascrizione, e che determinerebbe a priori in tutti i suoi aspetti le norme della condotta umana con dei decreti supposto come prescritti dalla Natura e dalla Ragione, ma in realtà arbitrariamente e artificialmente formulati”. Il rapporto tra legge naturale e storia si articola cioè, in Maritain, secondo canoni ancorati solo in parte alla natura ontologica della persona umana – per cui la legge naturale sarebbe in essa iscritta – ed in larga misura aperti all’esperienza. Se è vero, cioè, che un ordine naturale “esiste” (ivi, p. 83), è altrettanto vero che tale ordine “la ragione umana può scoprire” (*ibid.*): in altre parole, “poiché l’uomo è dotato di intelligenza e determina a se stesso i propri fini, spetta a lui di accordare se stesso coi fini necessariamente esigiti dalla natura umana” (*ibid.*). Centrale, nella concezione maritainiana della legge naturale, è pertanto la libertà della persona: “la legge naturale per l’uomo” afferma Maritain “è una legge morale, perché l’uomo obbedisce o disobbedisce ad essa liberamente, non per necessità” ma anche – e qui si avverte l’influenza del tomismo – “perché la condotta umana dipende da un ordine particolare e privilegiato che è irriducibile

In ogni caso, potrebbe affermarsi – alla luce della riflessione morotea – che proprio l’approccio personalistico all’esperienza giuridica offra un’occasione importante per svelare in tutta la sua complessità la tensione tra vocazione intimistica e vocazione

all’ordine generale del cosmo e tende a un fine ultimo superiore al bene comune immanente al cosmo” (p. 86). Il pensiero di Maritain appare pertanto animato da una fondamentale tensione tra legge naturale come ordine eterno iscritto nell’uomo e libertà, profondamente condizionata dalla coscienza che “le situazioni umane sono qualcosa di esistenziale”: né esse, né “le loro appropriate regolazioni” sono “contenute in anticipo nell’essenza dell’uomo”, piuttosto “esse pongono delle questioni a questa essenza” (*ibid.*), interrogando la libertà personale. La dimensione ontologica della legge naturale appare pertanto strettamente legata ad una sua declinazione in termini morali, dunque come strettamente embricata alla libertà. Questa stessa libertà assume tuttavia, un ruolo fondamentale nella dimensione conoscitiva della legge naturale (la legge naturale in quanto conosciuta): afferma infatti Maritain, assai significativamente che “la ragione umana non scopre le regolazioni della legge naturale in un modo astratto e teorico, come una serie di teoremi di geometria” (p. 90). Piuttosto, la conoscenza della legge naturale segue schemi di esperienza strettamente connessi a quelle “situazioni esistenziali” che interrogano l’umana libertà, aprendo ad una conoscenza che Maritain definisce – anche qui tornando a Tommaso – conoscenza “per inclinazione” (*ibid.*): si tratta di una “conoscenza oscura, non sistematica, vitale, che procede per esperienza tendenziale o per «connaturalità» e nella quale l’intelletto, per formare un giudizio, ascolta e consulta quella specie di canto prodotto nel soggetto dalle sue vibrazioni interiori” (*ibid.*), e nella sua analisi assume un ruolo centrale anche l’attenzione al vasto patrimonio proveniente dalla “storia stessa della coscienza umana” (p. 91), all’intreccio cioè tra inclinazioni e società in una prospettiva storico-spirituale (l’assonanza con Jung e con l’idea di inconscio collettivo è davvero affascinante). Tra le pieghe del continuo ritorno a San Tommaso, l’istanza di dialogo con la complessità del mondo moderno determina in Maritain la possibilità di aperture, che certo non possono pregiudicare – in un intreccio assai problematico – la verità delle leggi dell’essere. “La filosofia della società” di Maritain, dunque – è stato osservato – “deriva dal Vangelo, senza però impegnare il Vangelo” (VIOTTO, *Presentazione*, cit., p. 25) e si incentra su una concezione della democrazia che la intende come forma politica direttamente derivante dal Vangelo stesso, nella misura in cui è – e deve essere - forma politica essenzialmente personalistica “che vede nell’uomo l’«unità sociale» e considera la società al servizio di tutto l’uomo nelle reali sue condizioni esistenziali, quindi come orientato a Dio ed in situazione di caduta e redenzione” (VIOTTO, *op. cit.*, p. 29). La concezione della democrazia personalistica appare pertanto coesistente al riconoscimento e all’apertura alla “struttura pluralistica della città, che ammette nel suo interno la diversità delle fedi e delle convinzioni, ed esige il rispetto delle minoranze da parte delle maggioranze, senza significare però che, di fronte alla coscienza e oggettivamente, tutte le fedi abbiano il medesimo valore e tutte le concezioni siano vere” (VIOTTO, *op. cit.*, p. 35). Ne consegue, per un verso, che la «neutralità» etica dello Stato – strettamente legata alla distinzione tra ordine spirituale e ordine temporale - ha senso solo in quanto sia «personalista», vale a dire ordinata alla creazione di condizioni funzionali al libero svolgimento della personalità – aspetto questo centrale, come vedremo, nel pensiero di Moro – e che, d’altro canto, proprio in virtù della stessa distinzione degli ordini – il problema della conciliazione tra le diverse posizioni nella “città” pluralista possa essere risolto esclusivamente sul piano pratico: si tratta, afferma proprio Maritain (*L’uomo e lo Stato*, cit., p. 75) di creare le condizioni per un “accordo pratico tra uomini che si trovano in reciproca opposizione sul piano teorico”. In antitesi alla democrazia borghese del XIX secolo – che era neutra in quanto “non aveva un suo proprio cervello, ma un cranio neutro e vuoto, tappezzato di specchi” (ivi, p. 109) – la democrazia “rinnovata” e personalista non imporrà alcun credo, ma al tempo stesso si appoggerà sulle risorse spirituali della vita personale (sul punto, vedi tuttavia il capitolo dedicato al rapporto tra Chiesa e Stato, alle pp. 145 ss., in cui M. conferma le posizioni enunciate in *Umanesimo integrale*, approfondendo tuttavia il profilo della necessaria cooperazione). Tale posizione di partenza costituisce la base di una “«fede» temporale”, il cui oggetto non è “teorico o dogmatico” ma “puramente pratico”, attiene cioè alla possibilità di “incontrarsi nelle stesse conclusioni pratiche” (p. 110): “l’importante per il corpo politico” – prosegue Maritain – “è che il senso democratico sia *praticamente* mantenuto vivo dall’adesione degli spiriti, per diversi che siano, a questa carta morale. Le vie e le giustificazioni grazie alle quali si realizza tale comune adesione competono alla libertà degli spiriti e delle coscienze” (p. 111).

comunitaria del personalismo, in particolare a causa dell'insopprimibile carattere sociale dell'esperienza giuridica, che resiste – anche in virtù della necessità di descrivere un'efficace cornice di convivenza – al recupero della dimensione personale, interrogandola al contempo in profondità: come avrebbe affermato Mounier, “ciascuno ha la propria verità solo in quanto è *unito* a tutti gli altri”¹⁹.

Il discorso filosofico giuridico di Aldo Moro sembra così porsi al crocevia tra le tendenze appena delineate; nelle concrete soluzioni rinvenute, sul piano giuridico, alla tensione tra personalizzazione dell'esperienza e relazione – come anche nella successiva evoluzione del suo pensiero negli anni della Costituente fino alla maturità vissuta dell'impegno politico – egli traccia un itinerario ben preciso, che unisce alla salvaguardia della matrice specificamente cristiana del personalismo l'attenzione al pluralismo sociale, e al suo manifestarsi nel confronto sui valori. L'eredità di Maritain e Scheler – particolarmente presenti nella pagina di Moro – si salda così all'influenza di Mounier, rivelando un pensiero particolarmente sensibile alla dimensione dell'impegno, come specifica forma di realizzazione del valore nella convivenza sociale.

Particolarmente significativo, a questo proposito, il capitolo che Moro dedica alla società, che costituisce il momento di passaggio dalla riflessione sull'esperienza morale alla riflessione sull'esperienza giuridica. La dimensione sociale della vita personale nasce dalla naturale apertura della persona alla relazione: a sua volta, l'importanza della relazione si proietta sul piano della conformazione della società come *vita sociale*. La molteplicità – elemento costitutivo della dimensione sociale – non si atteggia quale “puro irrelato molteplice” bensì come “sistema di relazioni” (p. 32). Dall'affermazione secondo cui “negare la espansione del proprio io negli altri io, rifiutare l'incontro della comunione con gli altri, vorrebbe dire negare sé stessi e quindi la propria natura” prende luce il significato “etico-dinamico” della vita sociale (p. 33); l'origine personale della vita sociale impone di considerare la convivenza non come dato già formato, ma come l'esperienza del suo farsi, nel confronto tra le diverse declinazioni del molteplice. Come infatti “ogni processo di vita è incessante risoluzione di un problema di adeguamento dello spirito umano a se stesso e quindi un ricercare *e fare* la propria verità” così non può dimenticarsi che “una tale attuazione del compito etico si compie nelle più diverse esperienze di vita, le quali tutte hanno un significato in quanto particolari espressioni di quella verità” (p. 33). Questo “naturale

¹⁹ MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 40.

dinamismo” della vita sociale – implicato dall’originaria apertura della vita personale alla relazione – caratterizza il personalismo moroteo in senso comunitario e, come precisa lo stesso Moro, non è senza rilevanza ai fini dello studio scientifico del diritto, contribuendo ad escludere quelle posizioni che nel diritto vedono la codificazione di equilibri sociali immobili, laddove esso è, piuttosto, l’esperienza comunitaria della realizzazione dei valori nella convivenza, o meglio, lo strumento di creazione degli spazi funzionali alla collaborazione e allo scambio. Di contro alla sfiducia nei confronti dell’esperienza – che è alla base di quelle costruzioni che tendono ad allontanare il diritto dalla storia, dalla “nuda vita” - la fondazione personalistica dell’esperienza giuridica, come vedremo, rivela – nella naturale vocazione comunitaria della persona umana – l’esistenza di una possibilità diversa, consapevole delle risorse di libertà che la vita personale può manifestare; per il tramite della persona, la storicità del diritto s’intreccia con la libertà. A questo punto, infatti, affermare che il valore vive nella storia, equivale ad affermare che esso vive nella libertà; in altre parole, sostenere che l’universalità del valore è innervata dalla molteplicità delle sue declinazioni storiche significa dire che è la libertà della persona – motore dell’esperienza personale del valore, radice del discernimento, dell’adesione e dell’azione – ad assicurare la realizzazione del valore nella convivenza, poiché la persona si apre al riconoscimento dell’altro come portatore di valori. Su questo riconoscimento si basa la dimensione sociale della vita personale.

L’esperienza della relazione, pertanto, rivela la stretta interconnessione tra la “risoluzione del proprio personale problema di vita” e la realizzazione del valore nella convivenza; in altre parole, “lo svolgersi della vita etica anche nei suoi aspetti più tipicamente personali include sempre un’istanza di carattere sociale e rappresenta il contributo dato al totale sviluppo dell’eticità della comunità umana dal proprio particolare punto di vista” (p. 35).

La sinergia così delineata tra dimensione intima e dimensione sociale dell’esperienza personale trae origine dalla coscienza della comune esperienza del valore, vale a dire dal riconoscimento dell’altro nella sua dignità personale; il cointeresse – la solidarietà - rispetto alla soluzione del personale problema di vita si traduce così, in termini scheleriani, nella corresponsabilità per la piena promozione della dignità di ognuno, come veicolo specifico per la realizzazione del valore nella convivenza. Il riconoscimento dell’altro come persona – e dunque come portatore di valori – fa sì che il confronto, radice insopprimibile della collaborazione funzionale alla realizzazione del valore, non possa prescindere dal più profondo rispetto della

altrui libertà.

Anticipando considerazioni che si svilupperanno in conclusione del lavoro, può affermarsi che anche il cristiano – soprattutto il cristiano, come dimostrerà l’esperienza di Moro costituente – che certo è e rimane portatore di una specifica e “totalitaria” (nel suo ordine) visione del mondo, non potrà pertanto prescindere – nella misura in cui fonda le proprie convinzioni sulla dignità personale di ogni essere umano – dal rispetto della libertà, dalla fiducia nelle risorse di adesione e realizzazione operosa del valore che la personalità umana, nel confronto e nella autodeterminazione responsabile, può liberare. In altre parole, la dimensione comunitaria della vita personale non conosce la possibilità dell’imposizione di un valore, ma solo le risorse di un confronto animato dalla testimonianza, dal racconto²⁰, dall’ascolto e dall’attenzione alle ragioni dell’altro. Ritorna, cioè, l’importanza del riferimento all’amore operoso, come canale di preparazione di un legame empatico²¹ che delimiti lo spazio dell’incontro, fondato – come afferma lo stesso Moro in altro luogo – sulla coscienza “di come siano fatte le anime libere e infinite cui ci si deve accostare con rispetto profondo di quello che è in loro, cercando di capirle con un grande amore, senza imporre il nostro io”²².

Proprio la personalizzazione dell’esperienza giuridica, su cui tra breve ci soffermeremo, mostrerà una chiara valorizzazione delle risorse della collaborazione e della solidarietà – nella misura in cui siano funzionali alla pratica realizzazione del valore nella convivenza – di contro all’eteronomia di quello stesso valore, che rimane sullo sfondo, come residuale strumento di garanzia (a sua volta, intimamente personalizzato, come dimostrano le posizioni di Moro sulla funzione rieducativa della pena, e sulla resistenza individuale²³).

Dunque, “l’anima della società [...] è la relazione” (p. 35), e l’anima della relazione

²⁰ La declinazione della persona quale “agente narrante” è particolarmente presente in RICOEUR, *La persona...*, cit., pp. 64 ss., il quale vede nella “identità narrativa” della persona un canale di superamento dell’aut-aut del sostanzialismo, mediato anche dall’essenzialità dell’alterità nella costruzione della stessa identità narrativa (p. 68). La centralità della comunicazione nella costruzione dell’universo personale, nella dimensione della relazione ed in particolare nella costruzione dell’esperienza morale è sottolineata anche da MOUNIER, *Il personalismo*, cit., pp. 57 ss.

²¹ Sulla rimediazione del concetto di empatia (*Einfühlung*) – maturato nella riflessione husserliana – come elemento centrale del vissuto personale, fondamentale l’opera di Edith STEIN, ed in particolare *Il problema dell’empatia*, Roma, Studium, 1998.

²² Da *Fiducia*, in *Azione fucina*, 26 maggio 1940, cit. in SCAGLIA, *Aldo Moro. Dall’azione cattolica all’azione politica*, in MORO, *Al di là della politica ed altri scritti*, Roma, Studium 1982, pp. 11 ss., 22.

²³ Sul punto, v. diffusamente *infra*, par. 3.3.

sono il riconoscimento dell'altro e l'apertura al confronto come strumenti di realizzazione pratica del valore nella convivenza; la relazione – come naturale proiezione sociale della vita personale – può rappresentare, pertanto, un efficace strumento di armonia tra unità e molteplicità. In altre parole, proprio perché, come si è visto, la molteplicità sociale non è “puro irrelato molteplice”, l'unità sociale “non è unità indifferenziata che non rechi traccia del molteplice da cui è scaturita, ma appunto unità nella distinzione, ideale coesione del molteplice che in ciascun elemento rivive l'universale esigenza di unità, e perciò *continuo processo in svolgimento, sforzo nobilissimo per una conquista da compiere in ogni istante di vita*” (pp. 35-36). Dimensione intima e dimensione sociale della vita personale – e, potrebbe aggiungersi, vocazione interiore e vocazione comunitaria, o ancora, nella richiamata terminologia di Mounier, tangente esistenzialista e tangente marxista del personalismo – sono così composti in armonica (e dinamica) unità da questa costruzione sinergica del rapporto tra relazione e realizzazione del valore, mediata dalla centralità dell'*impegno*; e ciò perché “la società non costituisce il dramma che impedisca all'io di ritrovare se stesso e la sua profonda verità, quasi gigantesco tentativo di alienazione dell'uomo dalla sua natura, ma il processo necessario per il quale l'io ritrovi definitivamente se stesso” (p. 39)²⁴.

3. La personalizzazione dell'esperienza giuridica.

3.1 Interiorizzazione e personalizzazione.

In quest'ottica specifica – per cui la realizzazione del valore non può esaurirsi nel discernimento e nell'adesione ad esso, ma deve necessariamente tradursi in azione nella relazione e nella collaborazione solidale con l'altro – appare specificamente

²⁴ In un intervento su *Studium* del 1946, significativamente intitolato *Umanesimo e marxismo* (in *Al di là della politica*, cit., pp. 282-283) Moro – in risposta all'intervento di un poeta romeno su *l'Unità*, dedicato alla centralità dell'uomo nella concezione marxista - afferma che, pur concordando, come cristiano, “nella polemica antiborghese, e cioè antindividualistica ed antiegoistica”, appare necessario “dar vita ad una umanità nella quale l'uomo si doni, ma non si perda”: se cioè “l'uomo [...] non può non essere sociale”, il problema è quello di “saperne salvare l'anima mentre esso si tuffa, come è suo dovere, nella vita sociale, ed instaura in essa rapporti che, per essere umani, debbono restare liberi ed originali”. Moro avverte cioè che il punto di frizione – ma anche il possibile punto di incontro – tra umanesimo cristiano e umanesimo marxista si situa al crocevia tra “esigenze della socialità” ed “esigenze della personalità” che è il “grande problema del nostro tempo” (si pensi, a tale proposito, agli scritti di CAPOGRASSI su *Il diritto dopo la catastrofe* (1950), in *Opere*, cit., vol. V, pp. 153 ss.; *L'ambiguità del diritto contemporaneo* (1953), ivi, pp. 387 ss. e *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo* (1955), ivi, pp. 484 ss.): si tratta, in altre parole – almeno in un contesto di dialogo democratico tra le due posizioni – di “salvare l'uomo dagli ingranaggi sempre più complicati della vita collettiva”, animati sempre da “umana e cristiana trepidazione per l'uomo, creatore libero e responsabile di una umanità solidale e differenziata”.

avvalorata l'affermazione morotea, che riconosce un'intima corrispondenza tra "problemi del diritto" e "problemi dello spirito" (p. 17). L'intreccio tra fatto e valore - che è alla base del problema stesso della vita, vale a dire della realizzazione della vita nella sua verità - si ripropone, in questi termini, come punto di partenza della ricerca sull'esperienza giuridica e come domanda fondamentale da cui muove l'indagine rivolta alla scoperta delle modalità attraverso le quali, nell'esperienza, nella condotta umana viene realizzato il valore della giustizia. Certo, sul piano specifico dell'esperienza giuridica, a questo intreccio si sovrappongono snodi problematici complessi, come ad esempio, il rapporto tra libertà ed autorità, quello tra obiettività e subiettività o, in ambito più specifico, quello tra giusnaturalismo e giuspositivismo, tra formalismo e storicismo: al fondo, continua tuttavia a pulsare l'interrogativo sulle forme, sui modi, sull'esperienza vissuta che rende possibile la realizzazione del valore della giuridicità nel fatto.

Moro, lasciando da parte le grandi polarizzazioni - non per ignorarle, piuttosto per giungervi in un secondo momento - rinviene nella personalizzazione la chiave per attingere il significato più profondo dell'esperienza giuridica, nella misura in cui consente di trasferire l'indagine "dalla exteriorità all'interiorità, dal morto prodotto alla viva attività dello spirito che lo pone"(p. 16).

Ma in che cosa si traduce la personalizzazione, nello specifico ambito dell'esperienza giuridica? Come ampiamente messo in luce dalla riflessione sulla dimensione sociale dell'esperienza morale personale, la personalizzazione coincide con il tentativo di riportare le dinamiche dell'esperienza giuridica alla radice personale della mediazione tra fatto e valore, vale a dire riconoscere alla radice del carattere reale e storico dell'esperienza giuridica, la vicenda personale dell'esperienza del valore, intesa come discernimento e libera adesione ad esso, su cui si innestano, per la mediazione della libertà, l'impegno e la collaborazione nella relazione. In quest'ottica, come già intuito da Capograssi, l'esperienza giuridica ha origine nei dati ricevuti dalla coscienza comune: in altre parole, si riconosce come nucleo dell'esperienza giuridica la sua dimensione interiore, che coincide con l'esperienza del valore della giuridicità, come senso e valore specifico dell'azione umana²⁵.

²⁵ La necessità di "interrogare la coscienza comune" (cfr. CAPOGRASSI, *Studi...*, cit., p. 220) deriva in Capograssi dalla coscienza della "crisi moderna" che, avendo determinato la scomposizione dell'esperienza giuridica in una "molteplicità di piani" (p. 218) che rispecchia la frammentazione della personalità umana, una volta tramontata (con l'omogeneità del corpo politico, vorremmo aggiungere) la possibilità di un orizzonte fisso ed immutabile di valori condivisi (cfr. p. 214); questa molteplicità di piani, che è anche ed innanzitutto "molteplicità di ordini giuridici" costituisce nella pratica "la esperienza

Questa interiorizzazione non è tuttavia ancora personalizzazione, per tutto quanto resta, in essa, di solipsistico, di individualistico, di potenzialmente assoluto. Il passaggio dalla interiorizzazione alla personalizzazione dell'esperienza giuridica si realizza nell'integrazione tra una riduzione meramente spiritualistica dell'esperienza del valore e la dimensione della relazione, e della azione-in relazione: l'esperienza del valore, da adesione intima – seppur non meramente intellettualistica (in questo, resta confermato l'insegnamento del personalismo scheleriano) – diviene esperienza vissuta, ed assume in essa rilevanza centrale l'atto che realizza il valore, mostrandone le virtualità o, se si vuole, il vero volto, nell'interazione, solidale ed empatica, con l'altro.

L'esperienza personale del valore, in quest'ottica, ci appare più larga, flessibile, libera dalle rigide gerarchie che pervadono – ad esempio – il pensiero scheleriano, mantenendo, allo stesso tempo, quegli aspetti di esso che mettono in luce la necessaria storicità della realizzazione del valore, che pure nella sua essenza eidetica rimane assoluto ed a-storico: come esperienza pratica, essa rivela la propria particolare adeguatezza alla riflessione sulla dimensione sociale dell'esperienza morale e, ciò che più rileva in questa sede, ad un approccio all'esperienza giuridica che intenda conciliarne l'aspetto intimo con l'aspetto sociale. In altre parole, declinando

più viva e più sofferta (ma anche la più voluta) dell'individuo contemporaneo” (p. 215). Ne consegue che, nonostante l'irrigidirsi della pretesa statale di “rinchiudere questo mondo nella sua volontà” aumentando la “pressione” su di esso (p. 217), l'orizzonte della ricerca sia proprio quello di tornare alla coscienza comune, alla radice intima del rapporto tra diritto e libertà: la “crisi moderna”, in altre parole, mostrando allo studioso che “aspetti storici dei principi non sono la sostanza profonda e vitale dei principi [...] lo caccia quasi per forza nel regno della volontà elementare del soggetto pratico dove tutte le formazioni dell'esperienza mettono le proprie radici” giacché “questa zona situata al di sotto della superficie mutevole della storia costituisce l'oscuro e solido fondamento, quasi invisibile, di tutte quelle forme che la vita storica crea alla sua superficie” (p. 220). Il ritorno all'interiorità – all'intreccio di volontà e libertà – si salda con il recupero della “vita sentimentale” che Capograssi condivide, tra gli altri, con Scheler (cfr. supra, nota 6) e costituisce il presupposto irrinunciabile di una costruzione dell'esperienza concreta come esperienza di relazione, vale a dire come “tutta una serie o sistema di comunicazioni di vita con vita tutto un partecipare in misure svariatissime, e in forme molteplici, del soggetto al sentimento e alla vita dell'altro soggetto” (p. 226). La domanda fondamentale a questo punto concerne la possibilità di ricondurre l'esperienza giuridica in questo universo della vita emozionale: è in questo mondo, afferma Capograssi, che l'esperienza giuridica nasce e pertanto “non si può negare che tra la concretezza puntuale e ardente con cui l'agente vive la sua vita in mezzo ai suoi interessi vitali e ai suoi fini, e la pura logica formale della ratio iuris con cui specialmente la legge positiva è formata, sembra ci sia un abisso” (p. 227). Ne consegue la necessità di indagare il rapporto intimo tra astrattezza della posizione normativa e concretezza di volontà e azione, tra la legge che “a leggerla, sembra tutta astratta” e una volontà irriducibilmente concreta perché legata al mondo dell'esperienza: la scissione non è praticabile, si tratta piuttosto di ritrovare “la necessità essenziale del diritto” nel processo di conoscenza concreta che caratterizza l'esperienza giuridica come esperienza di relazione” (p. 228). Vedremo nel corso del lavoro la rilevanza di simile concezione nella costruzione morale dell'esperienza giuridica, specie in relazione al problema del valore dell'azione; per ora si vedano le pp. 269 ss. degli stessi *Studi...* intitolate proprio alla “vita implicita nell'azione”.

l'esperienza personale del valore in termini pratici – vale a dire orientando la riflessione alla mediazione dell'atto personale nella realizzazione del valore – si tenta di risolvere l'inconveniente, che si presenta fino a quando l'esperienza del valore è declinata esclusivamente in termini di adesione intima al valore stesso, di esiti assolutistici, conflittuali. Il passaggio dall'adesione alla realizzazione – nella misura in cui appare indissolubilmente legata alla relazione – implica confronto, dialogo, convergenze pratiche, apertura all'altro, rispetto della sua percezione del valore, attenzione, empatia. Per questa via, si realizza un duplice movimento; da un lato, si evita la chiusura dell'esperienza agli apporti della relazione, e si garantiscono percorsi di apprendimento suscettibili di creare sempre nuove opportunità di realizzazione storica del valore. D'altro canto, si allontana una delle più preoccupanti implicazioni di un'adesione solipsistica al valore, e cioè il tramonto – insieme alle dinamiche di confronto – di uno spazio di certezze condivise, idoneo a fondare la convivenza in una società complessa.

Così declinata, la personalizzazione dell'esperienza giuridica si pone come soluzione al problema – che è *il* problema giuridico per eccellenza – della mediazione tra fatto e valore, senza dar luogo ad esiti assolutistici né, per converso, una totale incertezza di orientamenti della convivenza.

3.2 Libertà, autorità, giustizia.

Nell'ambito della riflessione sull'esperienza giuridica si ripropone dunque, con urgenza, il problema della conciliazione tra dimensione intima e dimensione sociale della vita personale, che rivela la sua stretta implicazione con il tema della relazione con l'altro e si traduce nel problema del rapporto tra libertà e diritto. L'interiorizzazione dell'esperienza giuridica – pure affermata decisamente – costituisce pertanto solo un momento della più complessa operazione di fondazione del diritto sulla (nella) persona umana. Se, infatti, viene ribadito che l'esperienza giuridica è un momento della più vasta esperienza morale, e dunque si fonda prima di tutto sull'intima conciliazione tra comando e coscienza - vale a dire sull'adesione personale alla norma, che viene interiorizzata - sarebbe tuttavia del tutto errato dedurre esiti di carattere spiritualistico o psicologistico. L'istanza di interiorizzazione, infatti, pone immediatamente un problema di libertà e di relazione, che trova nella natura pratica dell'esperienza giuridica un canale di possibile soluzione. Nel più vasto ambito del problema della vita come problema del rapporto tra fatto e valore,

l'approccio personalistico all'esperienza giuridica s'intreccia così con l'istanza dell'umana libertà, nella misura in cui l'interiorizzazione dell'esperienza giuridica non può prescindere – per l'insopprimibilità dell'altro, in una esperienza strutturalmente sociale – dall'apertura alla relazione, la quale a sua volta inverte la dimensione sociale della vita personale in termini di azione. In altre parole, proprio per la stretta embricazione tra libertà e relazione, l'interiorizzazione dell'esperienza giuridica è – nel pensiero di Aldo Moro – passaggio necessario nella direzione di un nuovo slancio solidarista.

Il problema della libertà presenta, in quest'ottica, una duplice dimensione, verticale – legata cioè alla tensione tra libera adesione al valore rappresentato dalla legge, e certezza del diritto, o, in termini più profondi, al rapporto tra libertà, autorità e giustizia – e orizzontale – legata cioè alla relazione dialettica tra libera realizzazione *individuale* e necessaria socialità dell'agire. Le due dimensioni del problema della libertà – che s'intrecciano proprio nell'interiorizzazione dell'esperienza giuridica – sono peraltro strettamente embricate tra loro, se riguardate dal punto di vista della compiuta personalizzazione dell'esperienza giuridica stessa. Infatti, lo stesso carattere insopprimibile dell'alterità – fondativo dell'istanza di convivenza che è alla base del giuridico – incide in maniera determinante sulle stesse dinamiche di adesione al valore rappresentato dalla norma giuridica di condotta, laddove esse – nella misura in cui sono animate dal rapporto tra giustizia e libertà – non possono e non devono prescindere dalla decisiva natura sociale della condotta stessa, e della norma che la disciplina (nel senso che subito vedremo). All'origine del problema del rapporto tra diritto e libertà si scopre pertanto la questione del rapporto tra persona e alterità e dunque – in termini familiari al costituzionalista contemporaneo – il problema del pluralismo come tratto distintivo delle società complesse²⁶.

²⁶ L'adesione alla teoria della pluralità degli ordinamenti giuridici sorge in Moro proprio dalla riflessione sulla socialità del diritto come possibile soluzione del problema dell'alterità nelle dinamiche della vita personale. Il "problema della pluralità degli ordinamenti giuridici" rinviene il proprio senso più profondo nella "viva esigenza di una più umana comprensione del diritto e della organizzazione sociale che da esso nasce" e si risolve necessariamente in un concetto di diritto non solo più "largo", ma anche più "umano" (p. 146). Se, dunque, il diritto nasce dallo "svolgimento in senso intersubiettivo dell'ordine suriettivo che costituisce la profonda vocazione della persona"; se cioè l'esperienza giuridica combina un'istanza di interiorizzazione – o presenza spirituale della persona – con un'istanza di relazione, che naturalmente apre alla socialità, è allora evidente che "la vocazione sociale dell'uomo non si può arbitrariamente restringere nei soli limiti dell'esperienza statuale, ma si deve fare svolgere in tutta la ricchezza di contenuto che essa spontaneamente determina" (p. 147). Appare evidente, sin d'ora, che la socialità del diritto e la conseguente pluralità degli ordinamenti giuridici affondino le proprie radici solo in parte – in Moro – nell'eredità dell'istituzionalismo romaniano, ma rinvengano una fonte complementare di arricchimento nella tradizionale attenzione della cultura politica cattolica per i corpi intermedi, specificamente declinata in senso personalistico (sul punto, v. *infra*, nota 42). Infatti, è la "vocazione etica

Il concetto di libertà tratteggiato da Moro rinvia infatti immediatamente alla dimensione sociale dell'esperienza personale, nella misura in cui libertà è libera e gioiosa accettazione del limite rappresentato dall'altro – inteso come occasione di relazione, e dunque di arricchimento; se, dunque “nel limite si instaura la libertà” (p. 90), nella società l'individuo celebra la sua natura “non opponendosi in modo assurdo e vano agli altri, ma accettando, con libera amorosa adesione, il limite che essi pongono alla sua vita e che è lo stesso, veramente liberatore, che la sua legge etica gli dà”. Come già per l'esperienza morale, Moro è pienamente consapevole delle difficoltà, e tratteggia questa liberazione della persona come faticoso processo di “ascesa all'universale” volto “all'amoroso incontro pacificatore con gli altri uomini in una suprema solidarietà, dissolto il vano, e pur sensibile e vivo, senso dell'esteriorità del comando sociale, nel quale va ritrovata l'anima dell'universale legge”; il richiamo

universale dell'uomo” a determinare “esperienze sociali, le più svariate” nelle quali si verifica “il concretarsi dell'assoluto valore etico giuridico” (p. 149): non può dimenticarsi cioè che le istituzioni sociali divengono ordinamenti giuridici nella misura in cui sono formate da persone le quali – nel loro agire orientato alla realizzazione del valore dell'azione – inverano l'universale nel particolare, dunque nella dimensione storica. Potrebbe riflettersi, a questo proposito, su una possibile influenza – accanto alla più volte richiamata matrice personalista del pensiero moroteo (ma si pensi anche, in questa sede, alle *Note sulla molteplicità degli ordinamenti giuridici* del CAPOGRASSI, in *Opere*, cit., vol. IV, pp. 181 ss.) – dell'istituzionalismo francese, caratterizzato da una più viva tensione spirituale, volta a rinvenire nella vita dell'istituzione la “vita” di una “idèe d'entreprise” la quale esiste nel suo rifrangersi nelle coscienze individuali – e non a caso Hauriou definisce *Saggio di vitalismo giuridico* la propria *Teoria dell'istituzione della fondazione*, pubblicata nell'omonimo volume (Milano, Giuffrè 1967, pp. 3 ss., specie pp. 18-19, 23). Dall'origine “personale” della pluralità degli ordinamenti giuridici deriva immediatamente la natura eminentemente relazionale del loro coesistere, e rivolta ad una continua e dinamica integrazione in unità. All'unità della persona corrisponde cioè l'unità dell'esperienza sociale, la quale tuttavia non è “esperienza massiccia e indifferenziata ma soltanto perpetuamente fedele a se stessa nel valore che esprime” (p. 150): vale a dire che “ogni ordinamento è molteplice che si fa perpetuamente uno in un sistema relazionale” (*ibid.*). Insomma, come precisa Moro in relazione alla pluralità degli Stati ed ai loro reciproci rapporti (pp. 189 ss.) “la vocazione universale dell'uomo si concreta necessariamente in forme storiche particolari, le quali si possono giustificare razionalmente con riguardo al loro essere particolare” (p. 190) e sono inevitabilmente chiamate alla relazione reciproca. In questo senso, “l'assoluta relazionalità della pluralità degli Stati rappresenta lo svolgimento coerente della determinazione etico sociale dell'individuo, che il confine dello Stato non può fermare, ma della quale deve anzi agevolare lo slancio, onde l'uomo attinge la totale comunità umana, ed in essa solidalmente si inserisce” (p. 195). In altre parole, “nessun internazionalismo è veramente costruttivo se non si fonda su di un umanesimo, il quale abbia la capacità di ridurre tutti i problemi al loro termine essenziale, riconducendoli nell'intimo di una coscienza morale, la quale, se non sia operante, non può essere sostituita nella sua efficacia da nessun'altra forza che si espliciti per vie diverse e magari più vistosamente realizzatrici” (*Internazionalismo*, in *Al di là della politica*, cit., pp. 77 ss., p. 80). Lo svolgersi della personalità umana in una pluralità di formazioni sociali implica – come si è già accennato – che la riconduzione di tale pluralità all'unità non possa avvenire che attraverso la relazione. Le esperienze associative, infatti, possono essere “egoistiche e chiuse” come possono essere “aperte e generose” cioè “invece che ostacolo, tramite efficace per forme associative sempre più larghe”; non è dunque “sorpassando” queste esperienze ma “utilizzandole” e cioè “rendendole, in modo conforme alla loro verità, intime e umane” (*ibid.*) che possono prendere forma i “faticosi svolgimenti di una più comprensiva solidarietà umana” (*Al di là dello Stato*, *ivi*, pp. 149 ss., p. 149).

all'universalità della legge è anche qui precisato attraverso il riferimento alla storicità delle manifestazioni di questo "universale etico giuridico" che "si esprime in un determinato diritto positivo, il quale avrà ugualmente sempre un residuo di inadeguatezza di fronte all'universale", fonte a sua volta della storicità dell'esperienza giuridica e del suo mutamento – sempre mediato, è bene precisarlo, dalla "voce della coscienza individuale" (p. 92). Il problema del rapporto tra libertà e autorità – come dimostrano i passi riportati, tratti proprio dal relativo capitolo delle lezioni sullo Stato – coincide pertanto con il problema della giustizia, nella misura in cui esso stesso è problema di libertà: in altre parole, la "lotta per il diritto giusto" si articola attorno alla costituzione delle condizioni per cui "il soggetto risolve l'etica obiettiva in quella subiettiva senza sforzi e senza incertezze". E tali condizioni, varrà ripeterlo, nascono dall'intima socialità dell'esperienza giuridica – dunque dal problema dell'alterità – e dalla centralità della persona umana nella fondazione e nell'orientamento assiologico di un ordinamento giuridico, e dunque, dal problema della conciliazione tra libertà e giustizia.

Il discorso si farà più chiaro nelle lezioni del 1945 sul diritto quando il precedente appello a "dissolvere la dura astrattezza della norma oggettiva nello slancio generoso della vita etica individuale" (p. 11) verrà compiutamente situato nell'ambito della più vasta problematica dell'alterità e dell'azione-in-relazione. La rilevanza morale del "problema della convivenza sociale" (p. 272) appare infatti profondamente legato per un verso al riconoscimento dell'altrui umanità "la quale si presenta come fraternità [...] necessaria, inderogabile" e d'altro canto alla dimensione dell'azione, giacché "nell'apprezzare i riflessi sociali dell'azione e nell'indirizzare quest'ultima, in modo che sia compatibile con le altre nella vasta trama dell'esperienza sociale, il soggetto propone e risolve un problema di adeguamento al suo io profondo, di accettazione personale della verità della legge": lo slancio generoso della vita etica individuale, pertanto, saldamente ancorato – raccolto - nell'interiorità, trova nel riconoscimento dell'alterità la misura per fondare l'esperienza giuridica. Essa, d'altro canto, è declinata in termini eminentemente relazionali, laddove tuttavia il riferimento al rapporto come essenza del diritto ("il diritto è nella sua essenza rapporto") non va inteso nel senso della tradizione liberale - sulla base dello schema dello scambio, dunque nell'ottica di una alterità rilevante in quanto potenzialmente funzionale al soddisfacimento di un interesse individuale – ma come relazione direttamente promanante dalla vita morale, e sensibile all'istanza della giustizia che deriva dall'apertura solidale, fraterna, all'altro: il diritto, in quest'ottica, è quello strumento che interviene ad equilibrare la dimensione di forza insita in ogni rapporto, secondo

giustizia. Non può cioè scindersi, come si è più volte notato, la definizione del diritto quale momento della vita morale dalla immediata apertura dell'esperienza personale del diritto all'alterità, e non può pensarsi tale apertura – tale carattere intimamente relazionale del diritto – se non in termini fraterni, solidali, come occasione di giustizia; “l’attuazione dei fini della persona” - afferma efficacemente Moro – “non può concepirsi fuori dal nesso sociale e una vita sociale ordinata non può immaginarsi, se non faccia ricorso al sussidio delle energie morali della persona e non dia opera, a sua volta, all’attuazione di quei fini ultimi nella loro caratteristica personalità” (p. 276). L’altro, cioè, non è più “elemento del sistema dell’uno”, ma “tale che vale per se stesso” (p. 273); alla base di questa concezione personalistica e comunitaria – potrebbe dirsi, echeggiando Mounier – vi è dunque “il riconoscimento della vita altrui come autonoma e indisponibile da noi [...] la scoperta dell’altro come un ostacolo che non *possiamo* perché non *dobbiamo* superare” (p. 273). Ma allora, è proprio nell’insopprimibilità dell’altro che rinviene la propria fonte l’istanza di giustizia, come necessario temperamento della forza. La “resistenza” dell’uno di fronte all’altro – tipica del rapporto di pretesa ed obbligo – non cede, in altre parole, alla forza, ma “attende, per perdonare, che giustizia sia fatta”: il problema della giustizia nasce pertanto dal problema dell’alterità, ed in quest’ottica la fondazione personalistica dell’esperienza giuridica mette in comunicazione il sistema dei rapporti sociali con un universo di valori in grado di superare – in senso solidaristicamente orientato a giustizia - una loro riduzione meramente economicistica.

Il concetto moroteo di giustizia è pertanto strettamente legato alla solidarietà interpersonale, ad un’attitudine personale alla relazione che affonda le proprie radici nella libertà come esperienza del limite. Resta in piedi, tuttavia, il problema dell’universalità della giustizia che appare strettamente legato – di nuovo – all’intima adesione personale (che si apre all’azione). Se infatti le concezioni “utilitaristiche” del diritto offrono l’occasione per un “appropriato richiamo alla concreta realtà dell’esperienza giuridica come trama di azioni umane che si incontrano e confligono e si sovrappongono l’una all’altra” esse rifiutano d’altro canto di prendere in considerazione la possibilità di una gestione della conflittualità sociale che non si risolva nella registrazione del prevalere di una forza sull’altra, rinunciando a definire la giustizia e cadendo nel “più amaro dissolutore scetticismo” (p. 295). La definizione della giustizia è invece possibile, secondo Moro, richiamando quelle “supreme risorse dello spirito, le quali non possono essere escluse dall’esperienza giuridica” (p. 297): ad una concezione economica del diritto si contrappone una concezione etica, che non

sfocia tuttavia in esiti assoluti proprio in virtù della sua fondazione personalistica. Ritenere, come Moro, che esista un “universale etico-giuridico” o ancora che “sommo criterio ordinatore dell’esperienza sociale” sia “lo spirito coerente alla totale realtà”; ritenere possibile una “«socializzazione» dell’azione, la quale si svolga con un ritmo diverso da quello imposto dalla pura economia” (p. 296), non può prescindere, cioè, da una “fiducia nella persona umana [...] nella vocazione dello spirito ad una universale coerenza” (ivi). Ora, come si è più volte sottolineato a proposito dell’esperienza morale, proprio in virtù della personalizzazione l’universale è calato nella storia, e vive nella sua realizzazione attraverso il libero gioco delle azioni umane²⁷; fiducia nella persona umana è, in questo senso, fiducia nell’umana libertà, la quale – intrecciandosi con l’accettazione del limite e con l’apertura all’alterità – diviene, anche in campo giuridico, strumento di discernimento e realizzazione del valore, che «si fa» universale nel confronto e nell’incontro.

Ecco allora svelato il senso di quelle “rettifiche alla concezione tradizionale del diritto naturale” che Moro ritiene necessarie nel suo approccio al problema della giustizia: torna anche qui, con prepotenza, l’intreccio tra personalizzazione e storicità dell’esperienza giuridica, mediato dall’apporto decisivo della libertà e fondamentale anche nella comprensione della concreta costruzione morotea dei caratteri dell’esperienza giuridica, su cui subito ci soffermeremo. Il diritto naturale, nell’approccio personalistico all’esperienza giuridica, non può “perdersi” in una “astrazione”, non può costituire un universo normativo fisso ed immutabile, cui l’umana condotta deve conformarsi; esso, piuttosto, vive nella storia, si fa positivo

²⁷ Può essere utile, a questo punto, ritornare ad alcune pagine di Mounier, relative proprio alla personalizzazione dei valori come esperienza strettamente legata alla dimensione dell’impegno (*Il personalismo*, cit., pp. 106 ss.). Il “vero posto” del valore è infatti, secondo Mounier, “l’intimità viva delle persone”; i valori, cioè, “non costituiscono un mondo che si realizzi radicalmente e automaticamente nella storia” bensì “si rivelano negli abissi della libertà, maturando con l’atto che li sceglie”, essi sono soggettivi non in quanto legati alle “particolarità empiriche di un dato soggetto” bensì “in quanto non esistono che in relazione a dei soggetti, dai quali debbono essere rigenerati, senza essere legati a nessuno di essi in particolare” (p. 107). La persona è dunque segnata da un “movimento verso il transpersonale”, come movimento di lotta, in quanto – potremmo aggiungere rinviando alla già richiamata opera di WOJTYLA, *Persona e atto*, cit. - la persona-che-agisce si trascende, in quanto realizza un valore: ne consegue che la stessa conoscenza della verità non può andare disgiunta dall’esperienza dell’impegno. “L’intelligenza che si vuole ridurre a formalismo logico si annienta” afferma Mounier, giacché “lo spirito conoscente non è uno specchio neutro, né una fucina di concetti in stato di secessione in seno alla personalità totale; è un’esistenza indissolubilmente legata ad un corpo e ad una storia, chiamata da un proprio destino, impegnata in una situazione concreta con tutti i suoi atti, non esclusi quelli conoscitivi. Uno spirito che si rinnova in ciascuno di questi suoi atti e che li alimenta del suo stesso rinnovarsi”. In netta antitesi – di nuovo – rispetto ai capisaldi del neokantismo, assai presente nella cultura europea tra le due guerre, ed in particolare alla premessa della purezza della conoscenza – “poiché l’uomo è sempre impegnato, l’impegno del soggetto conoscente, lungi dall’essere un ostacolo, è un mezzo indispensabile alla vera conoscenza” (pp. 111-112).

“nelle concretissime azioni che si svolgono in una determinata esperienza sociale, ispirate alle esigenze universali ed irriducibili della coscienza umana, incidenti su altre azioni nella tipica forma di «socializzazione» di cui abbiamo parlato” (p. 299). Il diritto naturale è positivo, nella misura in cui vive nell’esperienza personale dell’adesione al valore e della sua realizzazione, che è profondamente condizionata dalla rilevanza sociale dell’azione, e dunque dal confronto e dal dialogo tra i diversi portatori di valori. Ne consegue la possibilità – che non è affatto patologica, ma esprime fisiologicamente la storicità dell’esperienza giuridica, nel suo intreccio con la libertà della persona umana – di una relazione dialettica tra l’istanza universale di giustizia e il livello di giustizia concretamente espresso dalla “trama” delle azioni personali in un determinato contesto storico, che determina la stessa dinamica evolutiva dell’esperienza giuridica: lo sviluppo storico di un determinato diritto è infatti condizionato, secondo Moro, a questo calarsi nella storia del diritto naturale, a questo suo “interferire” – nella mediazione personale – con il diritto positivo, esprimendo “l’inesauribilità dello spirito *nelle sue concrete determinazioni*” e rappresentando “una risorsa residua che pone la meta della giustizia sempre più in alto, più lontano, nella profonda intimità della coscienza umana” (p. 300)²⁸.

Centrale, ancora una volta, è la questione della libertà, nella misura in cui la storicità stessa dell’esperienza giuridica rinvia inevitabilmente alla libera determinazione della persona; la novità rispetto al pensiero liberale è data, come in Capograssi, dal fatto che, mentre esso s’interrogava sulle condizioni necessarie al libero esplicitarsi dell’individuo, una concezione personalistica dell’esperienza (giuridica, ma anche morale in senso ampio) incorpora la libertà non come dato, ma come conquista, come processo, nel suo farsi²⁹.

²⁸ Sono presenti, in questa peculiarissima forma di storicizzazione del diritto naturale, oltre ad echi delle posizioni di Maritain (cfr., supra, nota 18), chiare suggestioni capograssiane. Cfr. infatti, in particolare, CAPOGRASSI, *L’esperienza giuridica nella storia*, in ID., *Opere*, cit., III, pp. 269 ss., specie 284 ss., laddove, dopo aver affermato che nell’idea di diritto naturale culmina la “trasformazione dell’azione in ideale” (p. 284) – che a sua volta è tratto distintivo dell’esperienza giuridica – si chiarisce che “il diritto naturale entra come elemento storico nella storia dell’esperienza attraverso la coscienza del soggetto, di tutti i soggetti ed in particolare dello scienziato del diritto [...] perché, come criterio fondamentale di giudizio ideale vico nell’animo segna per così dire una generale direzione al lavoro di elaborazione concettuale dei dati, che fa lo scienziato o al lavoro di partecipazione alla vita diretta della esperienza che fa il soggetto pratico o come legislatore o come giudice o come semplice soggetto e autore degli atti della vita giuridica” (pp. 286-287). Anche in Capograssi, pertanto, il diritto naturale, inverandosi nella “realtà dell’animo del soggetto” è “essenzialmente vita storica” ed “essenzialmente indipendente dalla vita storica” (p. 286): centrale, di nuovo, sembra l’agire personale come tramite, come fattore di mediazione tra finito ed infinito, che qualifica l’esperienza giuridica come irriducibilmente “aperta” alla storia, dunque alle diverse manifestazioni storiche del diritto naturale che ne inverano l’universalità, con evidente ripresa di temi scheleriani (cfr. ancora pp. 288-292).

²⁹ Di Capograssi, si veda, in particolare, lo spunto critico rispetto al liberalismo moderno, contenuto in //

Un simile discorso, sottolinea Moro, implica un'idea di libertà "limitata ed eticamente orientata", un'idea di libertà segnata cioè in profondità dalla dimensione sociale della vita personale. Di contro ad una concezione "primitiva e rozza" della libertà che la identifica con "l'impulso economico, con l'esigenza vitale che vien soddisfatta da ogni atto di vita che corrisponde puntualmente al bisogno del soggetto di essere *hic et nunc*", di contro cioè ad una libertà declinata in termini di pura potenza, l'istanza del limite si rivela quale occasione di apertura, di costruzione, nella quale la persona si trascende, e normalmente si trascende in un atto; occasione di una "libertà limitata, orientata" e per questo "costruttiva" (p. 302). In questo senso, e solo in questo senso, il diritto è strumento di libertà; se infatti la "piena risposta alla vocazione umana, che è squisitamente universale, implica l'intrecciarsi di nessi sociali" e se "accettazione di legge morale vuol dire libertà e non si vive 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" (p. 303). La fiducia nella libertà – che diviene fiducia nell'esperienza – non è tuttavia cieca; per quella sensibilità profonda alla drammaticità dell'esistere umano, che caratterizza il suo pensiero, Moro si dimostra ancora una volta consapevole della complessità del reale e, con la libertà, accetta la possibile incompiutezza dell'esperienza giuridica³⁰, accetta serenamente – come dato di realtà – il travaglio che anima la ricerca della giustizia nell'esperienza giuridica stessa. Perché "forse", afferma Moro, "il destino dell'uomo non è di realizzare pienamente la giustizia ma di avere perennemente della giustizia fame e sete [...] ma è pur sempre un grande destino" (p. 14), nella misura in cui, possiamo aggiungere, è sforzo, conquista, ricerca animata da una libertà che si mette continuamente in relazione con l'altro: il rimedio, anche in questo caso, "consiste in rinnovate e moltiplicate energie

diritto dopo la catastrofe, cit., p. 179 – peraltro cronologicamente successivo alle Lezioni di Moro - laddove afferma che "forse nel non aver visto i rapporti profondi tra la libertà e il diritto, nel non avere colto, approfondito e svolto nella sua essenza il diritto, è stata la lacuna fondamentale del liberalismo moderno. Il principio della libertà non è stato colto nel suo necessario svolgersi nel mondo dell'esperienza giuridica, dove solo spiega le sue profonde esigenze ed implicazioni, cioè, per essere più precisi, non è stato colto nel suo connettersi con l'individuo, il suo libero formare il mondo dell'esperienza e il suo destino; con il diritto dell'individuo e delle libere spontaneità sociali che nascono dalla sua libera natura. È stato visto piuttosto come un presupposto, che non come un principio; o, se come principio, piuttosto come principio secondo cui si svolgeva tutta la storia, e riguardava popoli e collettività e assicurava la libertà generale dell'umanità in generale, che non là dove diventa verità concreta, nella vita concreta dell'individuo. Ora, solo se si coglie in questo concreto suo essere, in questa sua concreta natura di essere il modo essenziale della vita individuale dell'individuo e delle spontaneità sociali, da cui nascono le concrete forme della vita e dell'esperienza, si coglie la libertà nella sua concreta essenza di principio, da cui si origina tutto il mondo umano della storia".

³⁰ Il riferimento va a CAPOGRASSI, *Incompiutezza dell'esperienza giuridica*, in ID., *Opere*, cit., vol. III, pp. 299 ss.

della coscienza morale per un più agevole e continuo ritrovamento di verità e libertà” (p. 304). Un simile destino potrà compiersi solo con la liberazione *dal* diritto che, anche in questo, si dimostra strumento di libertà³¹.

3.3 *Caratteri dell’esperienza giuridica.*

Prima di concludere, è ormai agevole soffermarsi, in sintesi, sui caratteri che l’esperienza giuridica – personalisticamente fondata – concretamente assume nella costruzione morotea. L’intreccio tra interiorizzazione e apertura alla relazione condiziona infatti il ripensamento della tradizionale quadripartizione – risalente al Del Vecchio – dei caratteri del diritto in imperatività-bilateralità-generalità-coercibilità³². Sullo sfondo, come ovvio, il rivolgimento più profondo attiene alla stessa obiettività del diritto, che non può che manifestarsi nella subiettività (p. 278) e nella relazione. Appare evidente, come già si è più volte sottolineato, che l’interiorizzazione dell’esperienza giuridica di per sé entra in contrasto con l’idea di un diritto calato dall’esterno sull’assetto dei rapporti sociali, e può recuperare solo nella relazione con il dato insopprimibile dell’alterità una dimensione di obiettività, che in questo senso si realizza nella subiettività: “quando l’accettazione della legge si è piegata al riconoscimento dell’altro nella sua autonomia ed ha pur superato la superiorità della resistenza altrui, la società degli uomini è stabilita nella pienezza del suo significato, come trionfo della piena obiettività (estensione del valore protettivo ed obbligante della esigenza morale ad altri soggetti) e della piena subiettività (obbedienza ad una legge personale nell’accordo attuato con tutti i soggetti)” (p. 279). Di nuovo, si tratta della conciliazione tra criterio etico e criterio economico nell’analisi dell’esperienza giuridica, inverato nel ripensamento del ruolo dell’alterità: l’esperienza giuridica, pertanto, non è eterodiretta da un sistema ordinato di comandi, ma consiste in un “interferire di libere azioni, ciascuna delle quali ha la legge in se stessa, sia pure, necessariamente universale” (laddove, tuttavia, l’universalità discende, come si è visto, dall’interazione con l’alterità accettata nel suo insopprimibile valore). L’intreccio tra subiettività ed obiettività rinviene pertanto nella declinazione solidaristica del rapporto giuridico – nella «socializzazione» dell’azione di contro ad

³¹ “[...] si dovrà riconoscere che una ineliminabile esigenza dello spirito umano è la liberazione dal diritto, la sua sostituzione con una libera, veramente aperta società degli spiriti, la risoluzione del compromesso della forza e dell’amore nella sola forza dell’amore. Questa è una esigenza dalla quale non si può prescindere; il più alto segno di nobiltà dello spirito umano. Perciò avvertivamo 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” (p. 305).

³² Sul punto, v. BOBBIO, *Diritto e Stato...*, cit., pp. 10 ss.

una sua concezione in termini meramente economici - la sua dimensione più autentica; il “trionfo dell’obiettività nella subiettività”, in altre parole, si spiega solo a partire dal riconoscimento dell’alterità come dato insuperabile e dall’apertura solidale a questa come forma di accettazione e realizzazione di una profonda verità sull’essere umano. Ne deriva che “l’obiettività del diritto è la normalità implicita della esperienza giuridica [...] normalità di equilibrio data non in uno ma in mille punti dell’esperienza giuridica” (p. 282).

Su queste basi, può intendersi, procedendo nella critica della quadripartizione, il rifiuto della classica definizione dell’*imperatività* del diritto in termini di comando esterno; se il diritto è trama di azioni eticamente orientate che tengono conto delle azioni di altri; se, in altre parole, l’esperienza giuridica consiste in una “libera azione che sorge in una situazione storica, nella quale son presenti azioni di altri soggetti”, allora non vi è spazio per l’imperatività intesa come “volontà dello Stato che si impone al suddito indirizzandola” (p. 282). Imperativa è solo “l’intima esigenza morale” (p. 279) e la formula della legge, lungi dal costituire la fonte del comando, è solo un momento di una esperienza più complessa, rappresenta – come si è visto – un “sussidio indispensabile per l’azione della quale si risponde socialmente”, la quale, tuttavia, rinviene la fonte della propria giuridicità nell’intima esigenza morale di realizzare il valore di giustizia nella collaborazione solidale con l’altro. La legge, in altre parole, tenta di cogliere e di esprimere la formula di equilibrio – il “ritmo” la “frequenza” - di quel “gioco movimentato e complesso” delle libere azioni socialmente orientate che anima e inverte l’esperienza giuridica personalisticamente fondata; “non bisogna scambiare, cioè” aggiunge Moro “la tipica universalità della vita giuridica, come attività del diritto e universalità regolatrice della esigenza morale, con una grossolana volontà collettiva che comanda, *al di fuori delle normali risorse dello spirito pratico*, taluni comportamenti a preferenza di altri” (p. 279, corsivo aggiunto).

L’universalità del diritto, dunque la sua effettività, la sua certezza è fondata in altro modo – nell’intreccio tra esperienza giuridica ed esperienza morale, che è portato tipico ed ineludibile della personalizzazione³³ – secondo canali che sollecitano la

³³ La negazione dell’esteriorità del comando mette capo ad una soluzione del tutto originale dei rapporti tra diritto e morale. Se infatti “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 include naturalmente l’interiorità della persona “è inserito come un particolare momento nel circolo della vita morale”. Non ha senso, pertanto, interrogarsi sui tratti differenziali della morale rispetto al diritto, o sul problema della concordanza tra norme giuridiche e norme morali; si tratta, piuttosto, “di stabilire fra i due

responsabilità personale nell'apertura alla relazione con l'alterità. Il ripensamento dell'imperatività alla luce dell'interiorizzazione dell'esperienza giuridica reca in sé il superamento del concetto classico di *bilateralità*, a favore della declinazione del rapporto in termini solidaristici, secondo quanto si è già visto.

Anche il discorso sulla *generalità* appare profondamente condizionato dall'interiorizzazione del comando: la critica del comando come norma etero-prodotta impone infatti di “sottoporre a critica l'idea di una disciplina astratta per casi tipici, delineati cioè secondo uno schema essenziale di rilevanza giuridica, la quale idea si ricollega all'altra di una norma esteriore imposta coattivamente dallo Stato” (p. 287).

L'interiorizzazione dell'esperienza giuridica porta con sé, pertanto, un'istanza di concretezza che appare strettamente legata alla specifica declinazione della storicità del fenomeno giuridico, che si è riscontrata nel corso dell'analisi del pensiero moroteo; se, infatti, in Aldo Moro, il rapporto tra universalità del valore e sua manifestazione storica particolare è – come si è più volte messo in luce – mediato dall'intervento personale, dalla realizzazione del valore nell'esperienza personale, animata dalla coscienza dell'alterità e dal confronto con essa, ne consegue inevitabilmente che di storicità possa parlarsi solo in termini di storicità delle realizzazioni personali. In altre parole, è la persona che mediando tra finito ed infinito contribuisce alla realizzazione storica del valore. Ne consegue inevitabilmente un richiamo alla concretezza dell'esperienza giuridica che non lascia spazio ad una generalità intesa tradizionalmente come astrattezza: “la generalità ed astrattezza del diritto” precisa Moro – che certo non vuole negare l'istanza di eguaglianza e giustizia sottese alla tradizionale costruzione della generalità come astrattezza – “non si riferiscono [...] alla, in fondo impotente, formula della legge, la quale formula è astratta sì, ma non regola nulla” (p. 288). La generalità dell'esperienza giuridica deve piuttosto essere ricercata e fondata nell'universalità della determinazione etico-giuridica personale, che abbiamo visto articolarsi – sul piano storico – come realizzazione particolare del valore, nel confronto e nell'apertura all'alterità; generale ed astratta non è dunque la norma, ma l'esperienza giuridica complessivamente considerata, proprio in virtù di questa sua universalità che s'invera nella realizzazione personale – storicamente situata – del valore.

mondi quella compenetrazione che noi ci siamo sforzati fin qui di accennare e della quale è inderogabile conseguenza l'accordo della valutazioni” (p. 287).

In questa dialettica tra generalità e concretezza dell'esperienza giuridica si ripropone pertanto la tensione feconda tra universale e particolare che anima l'esperienza personale del valore, ed invero la superiorità del valore sul fatto: "l'atto morale", infatti, "consuma l'universale nel particolare e in questa sintesi naturale l'universale non è dominato dal particolare, ma impone ad esso la sua legge" e, conclude Moro, "questo è il significato della generalità, e cioè universalità del diritto, la superiorità del valore sul fatto, dell'universale sul particolare" (p. 288). Di nuovo, detta superiorità non dovrà intendersi come astratta superposizione del valore al fatto, bensì come idoneità del valore – in virtù della mediazione personale – ad inverarsi nel fatto: ne viene, sul piano giuridico, una stretta compenetrazione tra generalità/universalità ed equità come giustizia del caso concreto. In altre parole, se la generalità "non è altro che l'universalità propria dell'esigenza morale, così come si afferma nella società e la domina" essa "non può non tener conto della particolarità, perché nel particolare l'universale vive e in esso realizza pienamente la sua universalità" (p. 289).

Ancora una volta, la personalizzazione dell'esperienza giuridica segna, nel pensiero di Aldo Moro, il crocevia tra le tradizioni più diverse, e apparentemente antitetiche, dando luogo alla ricomposizione di antinomie tipiche del pensiero filosofico giuridico: così, la risoluzione della tensione tra astrattezza e concretezza dell'esperienza giuridica nella dialettica tra universale e particolare, mediata dall'intervento personale, definisce un punto di convergenza tra formalismo e storicismo, così come la risoluzione, sempre in chiave personalistica (attraverso il gioco combinato di libertà, azione e relazione), del problematico rapporto tra interiorizzazione dell'imperativo giuridico, libertà e giustizia sembra segnare il punto di incontro tra giusnaturalismo e positivismo giuridico. In ambito filosofico, il chiarimento della dialettica tra universale e particolare – momento tipico dello storicismo idealistico di matrice crociana³⁴ - attraverso il riferimento all'intervento personale – o meglio, alla ricomposizione in sede di esperienza personale, tra discernimento del valore, adesione e sua pratica realizzazione nel confronto con l'alterità – sembra riavvicinare le due grandi anime della filosofia italiana della prima metà del XX secolo, vale a dire storicismo ed attualismo.

Se dunque "il diritto si risolve nel gioco complesso delle azioni che si giustappongono ad azioni alla stregua di un criterio, *universale ed intimo insieme*, quello morale, che è la sola valida fonte normativa nella coscienza umana", esso è

³⁴ Sul punto, v. DE GENNARO, *Crocianesimo...*, cit., pp. 93 ss.

“tanto più universale, quanto più è aderente al particolare” (p. 288-289). La concretezza dell’esperienza giuridica – la sua storicità – costituisce pertanto il banco di prova per la tenuta di tutta la ricostruzione dell’esperienza morale personale, nella dialettica tra dimensione intima e dimensione comunitaria; allo stesso tempo, la fondazione personalistica dell’esperienza giuridica dà conto di un approccio realistico che riesce ad illuminare – riconoscendo la dignità e la rilevanza delle dinamiche interiori di formazione della coscienza giuridica personale – le pieghe più profonde dell’esperienza personale della libertà.

Di simile ultimo aspetto si ha conferma, in particolare, nell’analisi della quarta caratteristica del diritto, vale a dire la *coercibilità*. La rilevanza attribuita alle vicende della vita personale nella fondazione dell’esperienza giuridica, infatti, esclude la possibilità di declinare la coercibilità come carattere meramente esteriore, nel quadro di una corrispondenza meccanica azione/reazione. Piuttosto – e qui si avverte l’eco del Moro penalista³⁵ – la personalizzazione dell’esperienza giuridica comporta immediatamente l’esigenza di arricchire la vicenda della sanzione, nel senso del passaggio – in termini strettamente penalistici – da una concezione meramente retributiva ad una concezione pienamente rieducativa della pena. Bene da tutelare di fronte alla violazione della norma di giustizia che definisce l’equilibrio di un rapporto giuridico – oltre, come ovvio, alla pretesa stessa violata – non è tanto, infatti, l’ordine della convivenza, quanto piuttosto, in senso più profondo, la persona stessa del reo. Se dunque la coazione, nel suo momento meramente esteriore, vale senza dubbio a ripristinare l’ordine della convivenza garantendo la posizione di giustizia del titolare della pretesa violata, il carattere della coercibilità non può ridursi a questo. La declinazione personalistica di imperatività e socialità del diritto, infatti, entrerebbe inevitabilmente in collisione con una riduzione della coazione al solo momento esteriore. Piuttosto, la stessa sussistenza di una reazione sociale – anche violenta – allo sconvolgimento degli equilibri di giustizia deve essere legittimata, nel quadro di una fondazione personalistica dell’esperienza giuridica, da una personalizzazione della

³⁵ Come noto, l’opera di Moro giurista si è svolta prevalentemente – se si eccettuano cioè le lezioni di filosofia del diritto di cui tratta il presente lavoro – nel campo del diritto penale, di cui Moro tenne – fino al 1978 – la Cattedra (più precisamente di Istituzioni di diritto e procedura penale) presso la Facoltà di Scienze politiche dell’Università di Roma “La Sapienza”. Tra le sue opere ricordiamo, oltre alle *Lezioni di istituzioni di diritto e procedura penale : tenute nella Facoltà di Scienze Politiche dell’Università degli Studi di Roma*, raccolte e curate da F. TRITTO con presentazione di G. VASSALLI, ristampate nel 2005 dalla Casa Editrice Cacucci di Bari, le monografie su *Unità e pluralità di reati: principi*, Padova, CEDAM, 1951; *La subiettivazione della norma penale*, Palermo, Priulla, 1947; *La capacità giuridica penale*, Padova CEDAM 1939. Su Moro penalista, v. VASSALLI, *L’opera penalistica*, in AA. VV., *Cultura e politica...*, cit., pp. 25 ss.

pena. La coercibilità, pertanto, non può essere intesa quale “volgare costrizione” giacché “la coazione non piega il volere, né aspira a tanto, ma piuttosto incide nella caratteristica forma di una resistenza pugnace in una situazione storica, che è condizione di fatto dell’azione ed opportunamente la modifica” (p. 292); l’esteriore adeguamento della situazione di fatto alla giustizia del caso concreto, dunque, non è che un momento del ripristino del valore violato. “Alla coercizione come tale” afferma infatti Moro “non è rimesso il compito della definitiva restaurazione dell’ordine etico-giuridico ma solo quello, di tanto più modesto, di porre le condizioni che agevolino questo ritrovamento del soggetto, che si opera in definitiva con gli strumenti insostituibili della libertà della persona umana” (p. 293). La coercizione dunque, come esercizio di forza, sia pure di una forza giusta, non può andare disgiunta dalla predisposizione di condizioni funzionali a quella che, sinteticamente, può essere definita la “rieducazione” del reo, vale a dire il suo pieno reinserimento nell’ordine etico-giuridico della convivenza. La situazione concreta dell’amministrazione della giustizia – specie nell’oggi – rende assai arduo scorgere la profonda verità di simili affermazioni, e l’importanza del valore del reinserimento in uno Stato costituzionale che voglia fondarsi sulla dignità della persona come “premessa antropologico-culturale”³⁶. Non per questo, tuttavia, possono dimenticarsi dati importanti – direttamente o indirettamente legati alla figura di Moro – quali l’art. 27, comma 3 della Costituzione italiana o la sentenza n. 364/1988 della Corte costituzionale, che tratteggia in termini particolarmente ampi la questione della personalità della responsabilità penale e il cui estensore – Renato Dell’Andro – era stato tra i collaboratori ed allievi di Aldo Moro³⁷.

Tra le condizioni funzionali ad un “avviamento alla libera accettazione” (p. 293) assume particolare rilevanza il processo, momento di amministrazione della giustizia, il quale - affidato a “soggetti disinteressati” e così sottratto alla “tentazione di passionalità e parzialità del singolo soggetto” (p. 291) - non può tuttavia prescindere dalla consapevole partecipazione del reo al percorso volto al ripristino della situazione di giustizia e al recupero – intimo e sociale a un tempo – del valore violato³⁸. Dal

³⁶ L’espressione, come noto, risale ad HÄBERLE, *Stato costituzionale*, in *Enc. giur.*, Roma, Ist. Encicl. It., Agg. 2000-2001, vol. XXX.

³⁷ Sul punto, oltre a VASSALLI, *L’opera penalistica*, cit., v. il volume *Il diritto penale nel pensiero di Aldo Moro*, Atti del Convegno del 9 maggio 2007, Roma, Camera dei Deputati, 2008; in particolare, l’influenza del pensiero e dell’opera di Moro sul Dell’Andro, in relazione alla sentenza n. 364/88 è affermata tanto nell’intervento della Sen. Finocchiaro che nell’intervento dell’On. Pecorella. Sulla sentenza n. 364/88, più in generale, v. FIANDACA-MUSCO, *Diritto Penale. Vol. I: Parte generale*, Bologna Zanichelli, 2007.

³⁸ Sul punto, v. oltre alle pp. 100 ss., le pp. 375 ss. nonché – per posizioni analoghe - CAPOGRASSI, *Diritto*

pieno compimento della vicenda processuale – vale a dire dalla libera adesione del reo al valore di giustizia, e conseguentemente dalla libera realizzazione del valore violato – deriva “la vera e completa attuazione dei fini del diritto” (p. 380).

Anche in questo caso, tuttavia, Moro è pienamente consapevole della divaricazione tra una simile concezione e la possibilità di un rifiuto persistente della rieducazione. Ove però la resistenza di fronte alla rieducazione appaia giustificata alla luce di più alte istanze di carattere etico-giuridico, in nome cioè di una più profonda esperienza, da parte del singolo sottoposto a sanzione, del valore della giustizia, la resistenza stessa è in realtà “fermento di nuova e più alta vita morale” (p. 381) e “il fallimento della coazione è trionfo di vita morale” (p. 294). Fallimento della coazione – si noti – nel suo apparente trionfare, con l’apertura di uno squarcio davvero significativo sull’esperienza storica del fascismo: la coercizione esteriore non ha potere alcuno sul foro interno, se non vi è adesione libera, se non si liberano le risorse spirituali della persona. Il totalitarismo è allora davvero – per usare un’espressione di Mounier – l’“impazienza dei potenti”³⁹ e la resistenza diviene più alta testimonianza di giustizia, strumento di edificazione sociale e morale nel tempo della prova. La fondazione personalistica dell’esperienza giuridica appare così profondamente legata – negli equilibri che faticosamente tenta di descrivere – ad una profonda fiducia nella persona e nella sua libertà in chiave antiautoritaria.

Residua un’ultima possibilità, che Moro accetta con serena coscienza della complessità del reale e dell’inevitabile incompiutezza dell’esperienza giuridica: quando la resistenza del soggetto è dovuta a semplice arbitrio, resta un “ineliminabile residuo di male” (p. 294) e “si dovrebbe pensare fallito il diritto, mancata in quel punto la vita morale, se non conoscessimo le risorse insospettate della vita sociale e la capacità di redenzione dell’amore dell’uomo per l’uomo” (p. 381)⁴⁰. Sono così chiariti i rischi – e le profonde ricchezze – di una concezione personalistica dell’esperienza giuridica, come tale saldamente ancorata nelle vicende dell’umana libertà.

processo scienza verità, in *Opere*, cit., V, pp. 51 ss., nonché ID., *Incompiutezza dell’esperienza giuridica*, cit., pp. 306-307.

³⁹ MOUNIER, *Il personalismo*, cit, p. 82.

⁴⁰ Sul diritto di resistenza, vedi BURATTI, *Dal diritto di resistenza al metodo democratico: per una genealogia del principio di opposizione nello stato costituzionale*, Milano, Giuffrè, 2006.

3.4 Segue: *Fatti, atti, negozi. La teoria dell'azione personale e la soluzione del "problema della vita".*

La personalizzazione dell'esperienza giuridica - emersa dalla critica degli elementi differenziali del diritto - si rivela con decisione ancora maggiore nella teoria dei fatti giuridici, laddove, peraltro, ritorna in primo piano il problema dell'accordo tra fatto e valore che, come notavamo in apertura, costituisce per Moro il fulcro del "problema della vita" e l'orizzonte delle virtualità implicate dalla mediazione personale.

Snodo centrale della teoria dei fatti è in Moro il superamento dell'opposizione tra norma e fatto, che è manifestazione - nell'ambito più specifico dell'esperienza giuridica - del più generale dualismo tra fatto e valore che caratterizza l'esperienza morale. Il superamento del dualismo di norma e fatto, d'altro canto, è strettamente legato alla critica rivolta da Moro - e saldamente radicata, come si è visto, nella premessa della personalizzazione - a quelle teorie della norma giuridica fondate sui due pilastri dell'imperatività e della generalità-astrattezza.

Per Moro, innanzitutto, non è possibile parlare di un nudo fatto, che si tramuti in diritto per l'intervento esterno di una norma astratta ed imperativa; sebbene, infatti, sia possibile distinguere - per un momento, astrattamente e a fini conoscitivi - tra il fatto e il valore, nell'ottica di isolare il valore che si inverte nel fatto, la norma resta "implicita nel fatto e ne costituisce propriamente la ragion d'essere" e "la trasformazione del fatto in diritto non è un operare esterno su di un punto di appoggio esterno esso pure, ma è lo stesso processo della vita spirituale, il quale perennemente e nel foro augusto della coscienza individuale pone, positivamente o negativamente, il valore proprio dell'atto, e cioè l'atto giuridico, consuma perennemente il diritto nella sola forma possibile, come atto giuridico" (p. 334). Nella teoria dei fatti - o meglio nella sua "riduzione" alla "teoria degli atti e, per essa, dei negozi" (p. 341) - sono riproposte, e portate a compimento numerose delle suggestioni via via emerse nella trattazione dei vari aspetti della costruzione morotea.

In particolare, appare compiuto l'intreccio tra libertà, verità, solidarietà e realizzazione storica del valore. La riconduzione del fatto giuridico all'atto libero personale che ne è alla base, infatti, apre l'affermazione della cointeressenza di norma e fatto - di per sé potenzialmente foriera, se scissa dal contesto della più ampia costruzione morotea, di chiusure e rigidità - al libero gioco delle azioni, alla vitalità dell'esperienza giuridica come luogo di ricerca dell'equilibrio tra libertà ed alterità,

come esperienza autenticamente storica e pratica. L'impossibilità di astrarre il fatto dal diritto, in altre parole, non discende da una costruzione in cui il diritto si risolve in una componente del reale legata a principi eterni ed immutabili, che immancabilmente ordinano il fatto secondo giustizia; e ciò significa altresì, come precisa Moro "il contrario di quello che [...] sembra a prima vista dover esprimere, e cioè la differenza irriducibile tra fatto e norma e l'indipendenza del diritto di fronte alla realtà sociale" (p. 337). Nel rifiuto dell'opposizione tra norma e fatto, cioè, vi è la decisa riaffermazione della socialità del diritto, la quale, tuttavia, non può essere disgiunta dalla consapevolezza che all'interno – per così dire – del carattere della socialità del diritto, vi è il "ricco intrico delle azioni umane nella vita sociale, in quanto interferiscono tra loro e reciprocamente si influenzano, tanto che ciascuno ha da tenere conto delle altre ed in ciascuna la persona assume responsabilità sociali" (p. 335). In un simile approfondimento (che poi è una sua ulteriore chiarificazione) della socialità del diritto risiede l'originalità – e in un certo senso, la complementarità – della posizione di autori come Moro e Capograssi⁴¹ rispetto a quelle costruzioni, come ad esempio l'istituzionalismo romaniano, che tradiscono profili di rigidità, legata a sua volta ad una considerazione del dato sociale caratterizzata da tratti di maggiore organicità⁴². Peraltro, nella misura in cui riconosce, all'origine della socialità del diritto, la ricchezza della vita personale – e delle inter-azioni che essa alimenta – la costruzione di Moro connota l'apertura del diritto alla realtà sociale come apertura alle vicende storiche della libertà personale.

In questo senso essa denota il deciso recupero della "concretezza" dell' "umanità", dell' "attualità" dell'esperienza giuridica (p. 337). Se, infatti, il fatto giuridico "non è

⁴¹ Di Capograssi – per una fondazione della mutua implicazione tra socialità, storicità ed interiorità dell'esperienza giuridica, v. soprattutto, *L'esperienza giuridica nella storia*, cit., specie pp. 272-273. Sulla storicità dell'esperienza giuridica in Capograssi, v. con accenti parzialmente diversi, GROSSI, *Uno storico del diritto in colloquio con Capograssi* (2005), ora in ID. *Nobiltà del diritto*, Milano, Giuffrè 2008, pp. 641 ss.

⁴² Il rapporto di Moro con l'istituzionalismo romaniano, tanto in relazione all'adesione alla teoria della pluralità degli ordinamenti giuridici, quanto soprattutto per la declinazione della socialità del diritto, appare alquanto complesso. Se infatti è del tutto corretto affermare che – anche per Moro – l'istituzionalismo romaniano un canale di "allargamento" degli spazi dell'esperienza giuridica, non può dimenticarsi l'incidenza centrale che, su questo specifico aspetto della costruzione di Moro, deve aver manifestato – come si ricava dai passi citati *supra*, alla nota 26 - la tradizionale attenzione cattolica per i corpi intermedi, nella sua specifica connessione con le premesse personalistiche. Il riferimento a Santi Romano – rispetto al pensiero filosofico giuridico di Moro – deve pertanto essere arricchito proprio attraverso il richiamo alle premesse personalistiche, che integrano la concezione romaniana – particolarmente attenta alle dinamiche di relazione tra istituzioni sociali, intesi come momenti assorbenti l'individualità – sul piano soggettivo. Sul punto, v. RUFFILLI, *Religione, diritto e politica*, cit., pp. 68-69, mentre sul problema del rapporto tra istituzionalismo e recupero del momento soggettivo nelle dinamiche dell'esperienza giuridica sia consentito rinviare a SCHILLACI, *Relazioni tra ordinamenti e parametricità del diritto internazionale: un modello teorico*, Roma, La Sapienza Editrice, 2008 (ed. provv.), pp. 246 ss.

il punto di appoggio per l'operare dell'esterna volontà sociale, ma è l'atto di volontà socialmente significante, ricco di responsabilità sociale, della persona umana" (p. 337), la stessa esperienza giuridica è svelata come fatto pienamente umano e sociale, come momento della vita personale: il diritto, in altre parole, è compiutamente definito quale "fenomeno degli uomini, i quali operano con le risorse del loro mondo morale in un intrico irriducibile di interferenze sociali" (p. 337).

Ora, è proprio in questa umanità profonda dell'esperienza giuridica che si rivela l'intreccio tra libertà, verità, apertura all'altro, realizzazione storica del valore. Ma questa "umanità" del diritto coincide con la personalizzazione dell'esperienza giuridica, proprio per la richiamata riconduzione del fatto all'atto giuridico. "Il diritto" afferma Moro con grande lucidità "si raccoglie nel foro della coscienza individuale e si traduce nell'azione libera ed onesta [...] il diritto è esperienza umana, libera e responsabile esperienza umana" (p. 345). L'atto, nella misura in cui in esso è presente tutta la persona, descrive dunque il punto di incontro tra dimensione intima e dimensione sociale dell'esperienza giuridica, restituendo nella realizzazione pratica la complessità di una dinamica di vita che include l'adesione intima al valore della giustizia e la mediazione dell'esigenza di una sua realizzazione pratica; quest'ultima, d'altro canto, è profondamente condizionata dal rapporto con l'alterità, poiché "il soggetto *deve* tener conto, per un'intima vocazione, della vita sociale, ed è avviato a ciò proprio da quella irriducibile resistenza di questo mondo diverso che interferisce con il suo e che è caratteristica della esperienza giuridica" (p. 344): come il fatto giuridico – in quanto con esso coincidente – l'atto "ha implicita in sé la norma", non deve ricercare la propria giustificazione in una norma sussistente all'esterno, in un diverso ordine di realtà (realtà ideale *versus* realtà materiale), poiché, piuttosto, esso "esiste secondo un concreto significato normativo" (p. 351). Ciò avviene, tuttavia, poiché tra "raccoglimento" ed "atto" si manifesta tutta intera la vita personale come esperienza di libertà nella relazione e nella storia ed è in questo senso che – come già si è notato più volte - "il mondo del diritto rappresenta l'operare di una universale ragione di verità e di bene, la quale, senza punto perdere della sua intimità, si riflette e manifesta nella varie azioni interferenti e comprova in esse, nel vario gioco delle reciproche influenze, la sua universalità" (p. 350).

Nella personalità dell'atto giuridico – nell'atto in quanto persona-che-agisce, in un "fare che include il pensare e l'amare"⁴³ – è risolto il problema che, come "problema della vita", avevamo riconosciuto alla base della stessa esperienza giuridica, vale a

⁴³ MORO, *Ansia di fare*, in ID. *Al di là della politica...*, cit. pp. 85 ss., p. 87.

dire la conciliazione tra fatto e valore: nella misura in cui l'atto personale costituisce la mediazione tra adesione intima al valore e sua realizzazione pratica – tra finito ed infinito - esso offre al valore (al valore di giustizia) un'occasione di realizzazione pratica, nella quale appaiono sfumati i problemi legati, in altro ordine, all'origine, all'essenza, all'assolutezza del valore. L'atto, infatti, concretizza il valore, ne pone la realizzazione storica, in quanto segna il punto di incontro tra l'esperienza personale del valore e l'«attivazione» di questo, nella considerazione solidale dell'alterità e nell'accettazione del limite come dimensione più autentica delle vicende dell'umana libertà. Ancora una volta, e con particolare ricchezza nell'ambito dell'esperienza giuridica, la mediazione dell'atto personale nella realizzazione del valore segna – nella misura in cui chiama in causa le risorse di libertà, responsabilità e solidarietà che animano l'agire personale – il punto di contatto tra personalizzazione dell'esperienza e sua compiuta storicizzazione⁴⁴.

⁴⁴ La centralità dell'agire personale volto alla realizzazione del valore dell'azione è un altro dei profili del pensiero di Moro che fanno pensare a suggestioni derivanti dall'opera di Capograssi. L'idea – già presente nei citati *Studi sull'esperienza giuridica* – che al centro dell'esperienza giuridica vi sia “l'azione fatta consapevole di se stessa” (p. 291) e del valore di cui è portatrice – intesa come azione sorta dal raccoglimento, dal “vero concentrarsi dell'animo in quello che si fa”, dalla formazione di un animus adeguato (p. 296) - comporta che “la posizione della verità dell'azione come azione e sistema di azioni fa di questa verità una realtà esistente erga omnes, fa passare questa verità dal mondo ideale al mondo delle esistenze concrete, la inserisce nel mondo del concreto, inserendola nella sfera degli interessi e dei fini pratici del soggetto” (p. 298). L'affermazione di fondo, secondo cui “l'affermazione della volontà giuridica nella creazione dell'esperienza giuridica è indubbiamente l'affermazione della consapevolezza concreta dell'azione come valore” (p. 311) – come processo che nasce e si sviluppa nella relazione e nel confronto con l'alterità (cfr. pp. 327 ss.) - è ripresa e sviluppata nel saggio sulla *Incompiutezza dell'esperienza giuridica*, cit., laddove la coscienza della complessità del reale nella mutata situazione storica si traduce nella coscienza dei limiti dell'agire umano, e nella conseguente inevitabile incompiutezza dell'esperienza giuridica nella sua storicità: anche in questo caso riecheggiano le affermazioni morotee sulla inevitabile approssimazione dell'esperienza giuridica alla piena realizzazione del valore di giustizia. Proprio perché l'esperienza giuridica si fonda sulla centralità dell'agire personale, essa è incompiuta, o meglio va mantenuta – nel suo farsi – aperta, cioè in tensione, come “fine in cammino” (*Incompiutezza...*, cit., p. 319): l'esperienza giuridica, come l'esperienza morale, è declinata nella sua irriducibile concretezza e si riconduce proprio alla definizione capograssiana di persona come individuo che ha realizzato se stesso nell'agire orientato al valore. Persona – secondo Capograssi (fondamentale, a questo proposito, l'influenza di Rosmini, su cui v. POMARICI, *L'individuo oltre lo Stato*, cit., pp. 45 ss. specie 52) – è “l'uomo che obbedisce alla propria legge che ha trovato la sua legge che obbedisce al suo destino e informa tutta la sua vita a questa sua legge unitaria, al fine supremo del suo destino all'oggetto supremo e profondo della volontà [...] L'individuo che acquista e arriva fino all'unità di tutta la sua esperienza sino all'unità del suo destino, è la persona. La persona è proprio la volontà unitaria del proprio destino la sintesi del fine della vita la vocazione unitaria della vita individuale, diventata atto profondo di volontà incarnata nella individualità concreta. La persona è la dispersione dell'esperienza vinta, la varietà scomposta dei fini della vita riportata all'unità, la vita che in quanto vita vissuta ha trovato la sua legge universale di essere principio di vita per tutti, amore di tutta la vita cioè per gli altri e per sé, per gli altri come tali, gli altri riconosciuti come vita autonoma visti come autonome personalità nella loro profonda vocazione e nel loro profondo valore: la vita degli altri vista nella comunione del comune destino e quindi come compassione dei dolori degli altri e come congratulazione della letizia degli altri. E la vita del soggetto si scopre come partecipazione a tutta la vita alla vita degli altri e quindi vera vita in sé, vera vita personale come consapevolezza della individualità della vita e

4. Alcune conclusioni: polo profetico e polo politico⁴⁵. Dalle Lezioni di filosofia del diritto all'esperienza costituente.

Il lascito più fecondo della personalizzazione dell'esperienza giuridica – così come tentata da Moro – è senza dubbio la composizione tra dimensione intima e dimensione sociale. Essa, in particolare, supera – nell'affermata centralità della realizzazione pratica del valore, che sorge dalla combinazione di libertà e relazione – i rischi di assolutizzazione del valore oggetto di discernimento e libera adesione: per usare un'immagine approssimativa ma sintetica, non vi è il rischio che si affermi, come assoluto, ciò che è giusto per me, perché – nella misura in cui io agisca liberamente e responsabilmente – la mia sarà sempre percezione di una giustizia-per-noi, vale a dire di una giustizia che possa valere al contempo – in ragione della naturale apertura della persona alla convivenza – per me e per l'altro, con il quale la realizzo nelle vicende pratiche della mia libertà in azione. Ciò non toglie che, tuttavia, il valore venga da me percepito – nell'ordine della mia coscienza personale – quale irrinunciabilmente vero, e dunque assoluto. Ma la dimensione dell'*impegno*, che connota la struttura della persona in società, comporta immediatamente la distinzione e l'incontro tra un polo “profetico” – l'ordine della coscienza, l'ordine spirituale, che vive “di meditazione e di audacia”⁴⁶ – e un polo “politico” – l'ordine della convivenza, l'ordine temporale, che vive “di espedienti e compromessi”⁴⁷. Questi due poli sono poi chiamati ad una continua compenetrazione, condizionata dal fatto che noi, per il fatto stessi di essere-in-società, siamo irrimediabilmente impegnati⁴⁸. L'impegno, tuttavia, deve articolarsi in maniera da non “consacrare l'abdicazione della persona e dei valori che la persona serve”⁴⁹, laddove, però, l'equilibrio e soprattutto il profondo rispetto per l'altrui libertà – che discendono in via necessaria dalle premesse personalistiche – impongono di mantenere la “coscienza inquieta e talvolta lacerata [...] delle impurità della nostra causa”, la quale “ci tiene lontani dal fanatismo, in uno stato di vigile attenzione critica”⁵⁰. Nell'impegno, la complessità del reale si manifesta in tutta la sua ricchezza, mostrando che “la causa della verità talvolta non si distingue da quella dell'errore se non per lo spessore di un capello”⁵¹. La *causa* della verità, non *la* verità, la *causa*

della comunione di tutte le vite” (CAPOGRASSI, *Incompiutezza...*, cit., pp. 327-328, corsivi miei).

⁴⁵ MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 129.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Ivi, p. 130: “Si parla continuamente di *impegnarsi*, come se ciò dipendesse da noi: ma noi *siamo impegnati*, imbarcati nell'avventura, pre-occupati”.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Ivi, p. 131.

dell'errore, non *l'*errore; nel termine di causa sta tutta la distanza tra il valore in assoluto, in universale, in essenza e la sua realizzazione storica. L'importanza dell'equilibrio tra polo politico e polo profetico si rinviene dunque nella necessità di mantenere aperto continuamente - e con profonda consapevolezza dell'intreccio tra relativo ed assoluto, finito ed infinito - il canale di comunicazione tra il valore e la storia, contribuendo ad alimentarlo, in una dinamica dell'impegno che, allo stesso tempo, non dimentichi la verità di cui si nutre e la relazione in cui vive; perché "un'azione non mutilata" - cioè una azione che restituisca la persona nella sua interezza, che sia davvero persona-che-agisce nella libertà - "è sempre dialettica" in quanto - aggiungiamo - ha la forza per esserlo⁵².

La vicenda storica di Aldo Moro - ed in particolare, l'esperienza costituente⁵³, benché tutta la maturità politica di Moro possa essere letta in questa luce (ciò che, evidentemente, esula dai confini di questo lavoro) - costituisce una continua occasione di incontro tra il polo politico e il polo profetico e, in questo senso, la riflessione sull'esperienza personale del valore, e sulla personalizzazione dell'esperienza giuridica si rivela funzionale alla costruzione di uno spazio di convergenza, che è innanzitutto spazio di laicità.

Particolarmente importante, a questi fini, la rilettura dei contributi di Moro alla Rivista *Studium*, nel periodo compreso tra il 1942 e il 1952 (dunque parzialmente coincidente con il periodo di stesura delle Lezioni), ora raccolti in volume⁵⁴. I percorsi

⁵² "L'azione, così impostata" avverte infatti, MOUNIER, *ibid.* "non è facile. I fanatici le rimproverano di essere esitante perché rifiuta di divinizzare il relativo e mantiene una vigile attenzione. I politici le rimproverano di essere intrattabile perché non dimentica i suoi riferimenti assoluti. Il coraggio consiste proprio nell'accettare questa condizione scomoda e nel preferirla ai prati fioriti dell'eclettismo, dell'idealismo e dell'opportunismo. Un'azione non mutilata è sempre dialettica. Spesso nell'oscurità e nel dubbio, essa deve tenere insieme le due estremità di una catena che non può saldare, o, con un'immagine più viva, le due leve di un meccanismo che non può ancora unificare. Essa spingerà ora l'una, ora l'altra, proverà a servirsi della tattica, poi della testimonianza profetica, dell'impegno, poi del disimpegno, della mediazione, poi della rottura, non già in un alternarsi arbitrario in cui ogni movimento annulli il precedente, ma alla stessa maniera dell'operaio che prova una macchina inceppata, approfittando di ogni appiglio, e rendendo ogni volta più prossimo il suo funzionamento. L'educazione che oggi si impartisce non potrebbe preparare in modo peggiore a questa cultura dell'azione. L'Università distribuisce un sapere formalistico che conduce al dogmatismo ideologico o, per reazione, all'ironia sterile. Gli educatori spirituali guidano troppo spesso la formazione morale verso lo scrupolo e il caso di coscienza, anziché verso il culto della decisione. Bisogna modificare tutto questo clima, se non si vuole che, sul piano dell'azione, gli intellettuali continuino a dare l'esempio dell'accecamento, e i coscienti quello della viltà".

⁵³ Sui cui v. ELIA, *Moro, lo Stato e la giustizia sociale*, in AA. VV., *Moro, la democrazia cristiana e la cultura cattolica*, Roma, Cinque Lune, 1980, pp. 69 ss.; DE SIERVO, *Il contributo alla Costituente*, in AA. VV., *Cultura e politica...*, cit., pp. 81 ss.

⁵⁴ MORO, *Al di là della politica e altri scritti*, cit.

della riflessione sulla persona, infatti, si intrecciano profondamente almeno a partire dal 1946, con l'attenzione all'impegno; lo spartiacque può essere individuato proprio nel momento dell'elezione dell'Assemblea costituente. A partire infatti dallo scritto che ha per titolo "*Di fronte alla Costituente*" (pp. 95 ss.) si affaccia il problema storico dell'urgenza dell'azione e si dipana un percorso di ricerca faticosa di un punto di equilibrio tra "presenza spirituale" ed "azione immediata"⁵⁵. L'esperienza della Costituente irrompe così nel pensiero e nella pagina di Moro, conducendo a maturazione quella posizione – già presente nelle Lezioni – volta all'affermazione della centralità dell'agire personale, come "fare che include il pensare e l'amare" (p. 87), come fare capace di mediare efficacemente tra il patrimonio assiologico personale e l'istanza di azione, che è in primo luogo – come si è visto più volte - apertura alla relazione.

Centrale diviene peraltro – accanto all'azione in sé considerata – il problema educativo: la fiducia nella libertà della persona, che segna in profondità il pensiero di Moro, accomunandolo alla radice più feconda del pensiero cristiano del XX secolo – che ha in Maritain, Mounier, Montini e Wojtyła alcuni tra gli esponenti più autorevoli – pone immediatamente l'esigenza dell'educazione, sullo sfondo – beninteso – di uno "Stato effettivamente democratico, che rinunci ad imporre o anche solo a suggerire ideali di vita, i quali sarebbero il frutto di un'artificiosa mediazione in termini di tolleranza civile delle diverse concezioni"⁵⁶. La centralità del problema educativo, pertanto, non si traduce in una riproposizione di uno "Stato etico", a meno di interpretare simile espressione nel senso – del tutto distinto rispetto al suo significato comune, di Stato portatore di ben precise istanze di valore – di Stato consapevole e profondamente rispettoso del patrimonio assiologico e di libertà che alberga in ogni persona: lo Stato "non è etico, ma tale si fa" nella misura in cui "in sé accolga tutta l'eticità della vita, senza sovrapporsi ad essa con un superiore assurdo criterio" (Lezioni, p. 127). Così, se si deve assolutamente "evitare un indirizzo educativo che comprometta nel fanciullo quella *formazione dell'uomo* nella quale si risolve per lui l'affermazione di dignità che è a base di una costruzione democratica" il diritto alle prestazioni educative è anche diritto "a ricevere un determinato contenuto di esse, il quale sia tutto coerente a quella premessa di libertà, di dignità e di autonomia della persona dalla quale esso scaturisce"⁵⁷. Il problema educativo, pertanto, non può mai

⁵⁵ Sono i titoli di due contributi, rispettivamente alle pp. 107 ss. e 110 ss.

⁵⁶ *Per la libertà della scuola*, p. 276.

⁵⁷ MORO, Relazione alla I sottocommissione su *I principi dei rapporti sociali (culturali)*, p. 45. I riferimenti agli Atti della Costituente e delle sottocommissioni s'intendono effettuati alla versione scaricabile dal sito della Camera dei Deputati.

dimenticare la fiducia nella libertà della persona umana, che è alla sua base: ne consegue che il significato etico dello Stato risiede nel fatto che esso “lascia alle persone libertà sufficiente per formarsi in senso etico ed umano e non dà esso stesso con arbitraria sopraffazione, a differenza dello Stato totalitario, i criteri di misura di quel che è etico ed umano”⁵⁸.

Si aggiunge così un tassello assai rilevante alla più generale riflessione morotea sul rapporto tra esperienza personale del valore e dimensione sociale: una volta ribadito, infatti, che al centro della vita personale vi è il libero esperimento del valore, la proiezione comunitaria dell’essere personale impone che la vicenda della libertà personale venga situata in una griglia di istanze assiologiche condivise e saldamente ancorate nella premessa personalistica.

È in questa luce, peraltro, che si chiarisce quale sia, per Moro, la funzione della Costituzione. Nella misura in cui “racchiude le intuizioni e gli orientamenti dominanti di un popolo in relazione a tutti, si può dire, i valori umani”⁵⁹, essa esprime una “formula di convivenza” che è “premessa necessaria e sufficiente per la costruzione del nuovo Stato”⁶⁰. In tale formula di convivenza – che disegna il “volto storico” di una comunità politica⁶¹ – si registra un “punto di confluenza”, una “felice convergenza di posizioni” attorno ad una “elementare, semplice idea dell’uomo”⁶² che si traduce, a sua volta, in tutta una serie di corollari irrinunciabili e condivisi.

La precedenza della persona rispetto allo Stato, innanzitutto, come elemento distintivo di un’organizzazione autenticamente democratica della convivenza: uno Stato, afferma Moro, “non è pienamente democratico se non è al servizio dell’uomo, se non ha come fine supremo la dignità, la libertà, l’autonomia della persona umana, se non è rispettoso di quelle formazioni sociali nelle quali la persona umana si svolge e nelle quali essa integra liberamente la propria personalità”⁶³.

Il pluralismo sociale – quella “visione pluralistica del corpo sociale, conforme alla persona umana” che già era stata al centro dell’intervento di La Pira nella seduta

⁵⁸ Ivi, p. 46.

⁵⁹ *Spunti sulla Costituzione*, in *Al di là della politica*, cit., pp. 116 ss., 116.

⁶⁰ Intervento dell’on. Moro nella seduta dell’Assemblea costituente del 13 marzo 1947, pp. 2039 ss., 2039.

⁶¹ Ivi, p. 2040.

⁶² Ivi, p. 2039.

⁶³ Ivi, p. 2042.

dell'11 marzo 1947⁶⁴ - *come cornice irrinunciabile della dimensione comunitaria della vita personale*. In questo senso - una volta chiarito che la “naturalità” di talune formazioni sociali come la famiglia (che era stata al centro di polemiche tra gli opposti schieramenti) correttamente deve essere declinata in termini di storicità, nella misura in cui, ancora una volta, della storicità è chiarito il volto più autentico nel suo ancoraggio alla vita personale come canale di realizzazioni storiche - l'autonomia delle formazioni sociali non deve tradursi in uno “splendido isolamento”; “vogliamo” - afferma Moro - “dei collegamenti, vogliamo che queste realtà convergano, pur nel reciproco rispetto, nella necessaria solidarietà sociale”⁶⁵.

Infine, la giustizia sociale, come elemento altrettanto necessario di una democrazia declinata nella sua dimensione integrale: “senza che diventi sociale”, infatti, “la democrazia non può essere neppure umana, finalizzata all'uomo cioè con tutte le sue risorse e le sue esigenze”⁶⁶. Anche per il cristiano - anzi soprattutto per il cristiano, in ciò segnandosi un ulteriore punto di convergenza con l'ala sinistra dello schieramento - si presenta la “necessità di dare alla democrazia un completo e concreto contenuto di operante solidarietà, mentre troppo spesso limitiamo le nostre cure e la nostra fiducia soltanto alle fredde e rigide linee di una democrazia puramente politica”⁶⁷. La convergenza costituente non può pertanto evitare di fissare le condizioni funzionali ad “immettere sempre più pienamente nell'organizzazione sociale, economica e politica del Paese quelle classi lavoratrici le quali, per un complesso di ragioni, furono più a lungo estromesse dalla vita dello Stato e dall'organizzazione economica e sociale”⁶⁸. La premessa personalistica si apre pertanto immediatamente ad un programma storico di unificazione politica del popolo italiano⁶⁹.

La Costituzione, dunque, una volta nata, è un “impegno per l'avvenire”⁷⁰, confluisce nel vasto ed “incessante moto della storia”⁷¹, senza poter peraltro esprimere la

⁶⁴ Intervento dell'On. La Pira alla seduta dell'11 marzo 1947, pp. 1981 ss., 1986.

⁶⁵ Intervento dell'On. Moro, cit., p. 2043.

⁶⁶ *Democrazia integrale*, in *Al di là della politica*, cit., pp. 124 ss., 126.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Intervento dell'On. Moro, cit., p. 2041.

⁶⁹ Moro, ad esempio, viene definito da ELIA, *Prefazione*, in AA. VV. *Cultura e politica...*, cit., pp. IX ss., XX, “uno dei massimi operatori della unificazione politica del popolo italiano, nell'ambito della democrazia parlamentare”; sul punto, v. anche ID., *Moro, lo Stato e la giustizia sociale*, cit.. L'ansia e lo sforzo per l'inclusione politica, come preoccupazione centrale dell'agire politico di Aldo Moro sono testimoniate, di recente, dal volume di GUERZONI, *Aldo Moro*, Palermo, Sellerio, 2008.

⁷⁰ *Spunti sulla Costituzione*, cit., p. 118.

⁷¹ *Ibid.*

“cristallizzazione di un incerto presente per timore di un più incerto avvenire”⁷². La vita storica della Costituzione è pertanto irriducibilmente aperta all’esperienza pratica della realizzazione dei valori che essa sottende: altro non può chiedersi alla Costituzione “se non che sia il presidio costante di un costume perennemente vivo”⁷³. La continuità di simile costume non può essere affidata un testo, per quanto articolato e garantito, ma deve piuttosto ancorarsi saldamente nell’impegno libero e responsabile di coloro che – intendendo realizzare nella storia il progetto costituzionale – si sforzano di mantenere aperto il canale di comunicazione tra Costituzione e realtà storica, alimentando le interdipendenze tra i due ordini: “la difesa costituzionale” afferma Moro “può essere una grandissima cosa, ma a patto che non cessi mai la sua rispondenza alla realtà e che la costituzione non sia una cristallizzazione deformante e superata, ma il lucido riflesso di cose vive”⁷⁴. La garanzia della Costituzione, in altre parole, vive nella storia e interpella costantemente la responsabilità di attori politico-istituzionali, interpreti, cittadini: il sostegno delle coscienze – e l’impegno che ne consegue in ordine alla continua realizzazione dei valori costituzionali – è così la cifra più autentica della storicità della Costituzione, e dell’esperienza giuridica in generale⁷⁵.

Strettamente intrecciata con simile costruzione è, come evidente, una concezione del metodo democratico incentrata sulla dimensione essenziale della relazione e del confronto. In particolare, la riflessione sul dialogo – ma anche l’azione stessa di Moro, come costituente e poi come protagonista attivo della nostra vita politica, tutta rivolta all’attenzione e all’ascolto – appare legata alle premesse personalistiche. Oltre alla fiducia nella libertà della persona – di cui già si è detto – assume particolare rilievo l’interrogativo sulla posizione del cristiano nella costruzione di spazi di convergenza, che è al centro delle preoccupazioni di Moro, specie con riguardo al periodo costituente. In particolare si palesa, in tutta la sua urgenza, il problema del rapporto tra verità e carità, che poi altro non è se non la riproposizione della tensione tra assoluti personali e dimensione comunitaria che abbiamo visto tracciare un filo rosso in tutta

⁷² Ivi, p. 119.

⁷³ Ivi, p. 118.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Come è stato affermato, “ogni concezione valutativa dell’ordinamento giuridico non può trarre diretto ed esclusivo alimento da dati del diritto vigente, dovendo piuttosto fondare se stessa sulla convinzione dell’essenzialità dei valori che si intendono affermare” (CERVATI, *La revisione costituzionale ed il ricorso a procedure straordinarie*, in CERVATI-PANUNZIO-RIDOLA, *Studi sulla riforma costituzionale*, Torino, Giappichelli 2001, pp. 1 ss., 5). D’obbligo altresì il richiamo a Peter Häberle e all’intuizione che la vita storica della Costituzione sia sostenuta dal continuo operare solidale e collaborativo di una comunità aperta di interpreti della Costituzione.

la riflessione morotea sull'esperienza giuridica: "soprattutto per i cristiani" afferma Moro "i quali hanno una fede, la democrazia potrebbe apparire un assurdo, se non fosse l'espressione più genuina della carità"⁷⁶. La convinzione che l'ideale di verità che anima la vita personale del cristiano meriti di essere affermato esclusivamente facendo affidamento sulle risorse della libertà personale⁷⁷ – sulla base, cioè, di quella fiducia nella libertà che è portato intimo di una concezione filosofica personalistica – svela il nesso più profondo tra verità e carità. Il cristiano, certo, possiede una verità, ma è soggetto all'imperativo dell'amore, di cui quella verità si nutre e, per questo amore, egli "può bene come dimenticare di possedere la verità, per fare della strada con coloro che cercano e non sanno di avere"⁷⁸.

Affermare che la verità si realizza solo nella carità, equivale ad affermare che la verità – anche per il cristiano, soprattutto per il cristiano – si realizza nella libertà. L'amore per la persona è amore di verità e libertà allo stesso tempo, e dunque atto di carità è proprio questo ascolto, questo sforzo di convergenza, di cui l'intervento di Moro in Assemblea costituente del 13 marzo 1947 costituisce un esempio luminoso (e assai fecondo): "il compromesso" afferma Moro – "è come cedere parte della propria verità: la carità è come realizzare intera la propria verità"⁷⁹. Le pagine di Moro contengono, pertanto, accanto all'appello ad una maturazione dell'agire cristiano – ispirata alla profonda ricomposizione in armonia di verità, libertà e carità – una traccia ben precisa dell'impegno cristiano nella comunità politica, come fattore di unità: nell'irrinunciabile accettazione di una conformazione pluralista della comunità

⁷⁶ *Di fronte alla Costituente*, in *Al di là della politica*, cit., pp. 95 ss., 98. Ma cfr. anche *Democrazia e tolleranza*, ivi, pp. 289-290: "la coesistenza delle idee si traduce in concreto nella convivenza degli uomini che le professano e [...] tale convivenza, essendo regolata dalle leggi della carità, è perciò stesso disciplinata dalle leggi della democrazia. La quale, intesa come metodo democratico e come corrispondente costume politico, si risolve appunto nel rispetto reciproco delle persone che professano idee, com'è presumibile, in buona fede e dopo aver adeguatamente meditato. Ché, ove pure l'errore fosse chiaro, la condanna dell'idea salva sempre, secondo un'esigenza che è ad un tempo di democrazia e di carità, la persona che la professa, restando sempre aperta la via al respingere l'errore e al riscattare l'uomo. La fluttuazione caratteristica del regime democratico, quel non so che di indefinito e di aperto che lo caratterizza, tanto rassomiglia alla carità, sempre pronta alla comprensione ed alla salvazione, che il costume democratico ci sembra da considerare come del tutto rispondente all'esperienza cristiana della vita sociale".

⁷⁷ "Di queste risorse morali, che si risolvono, in fondo, in una carità operosa ed onnipresente, c'è in questo momento un particolare bisogno. La democrazia fa le sue prove in un paese che fu a lungo disabituato al libero gioco delle forze sociali e dove perciò è difficile ritrovare uno spirito di sopportazione, di pazienza e di rispetto. Tocca ai cristiani instaurare questo costume che è un abito morale; spetta a loro di obbedire a quella carità che tutto crede, tutto spera, tutto sopporta ed è perciò principio di un vivere ordinato e civile, di un vivere libero di uomini che stanno insieme, cogliendo, nelle loro diversità, l'eguale dignità che li accomuna" (*Di fronte alla Costituente*, cit., pp. 97-98).

⁷⁸ *La funzione di Studium*, in *Al di là della politica*, cit., pp. 267-268.

⁷⁹ *Di fronte alla Costituente*, cit., p. 98.

politica, “il dialogo, ogni dialogo, è aperto”⁸⁰. Nella dialettica democratica, afferma Moro, “siamo chiamati a servire la verità professandola e apertamente sostenendola, ma con profondo rispetto per tutti [...] è questo rispetto, nel quale si concreta quella lealtà democratica che è cosa veramente cristiana”⁸¹.

Appello alla coscienza cristiana e percorsi del metodo democratico si intrecciano profondamente, in un insegnamento che ci appare, nell’oggi, particolarmente vivo per cristiani – laici e non – così come per i non cristiani⁸². Ancora una volta, Moro mostra, nell’intreccio tra esperienza del valore, confronto, apertura all’altro e azione-in-relazione, la soluzione del dilemma che agita la vita personale, tra gioiosa adesione alla verità che illumina la coscienza e la vita ed altrettanto irrinunciabile appello all’impegno nella convivenza sociale, animato dalla fiducia nella libertà personale. Nell’apertura fiduciosa all’altro, nel confronto amorevole, verità e carità s’incontrano e rivelano – come proprio l’insegnamento di Moro ci ricorda – la più autentica testimonianza di vita cristiana⁸³.

⁸⁰ Come affermato da Moro, rievocando la fase postbellica - tornando sul lascito della figura di Maritain, nell’intervista radiofonica cit. *supra*, alla nota 10 - che così prosegue: “eravamo chiamati ad andare al di là della mera tolleranza, della mera ammissione del dissenso, per un incontro più profondo, per una autentica dialettica democratica” (p. 297).

⁸¹ *Un dovere morale*, in *Al di là della politica*, cit., pp. 145 ss., 147-148, relativo, in particolare alle elezioni politiche del 18 aprile 1948.

⁸² In questa luce, vanno lette, ad esempio, affermazioni apparentemente forti o escludenti, come quella secondo cui “di fronte al conflitto tra le esigenze della verità e quelle della carità, solo il cristianesimo, perché sintesi di valori, perché verità e carità insieme, può assicurarci l’unità cui aspiriamo senza minacciare la carità e cioè libera fraternità, cui neppure possiamo rinunciare [...] un cristianesimo appunto autentico ed integrale, fermento qualitativo di una umanità nuova” (*Un’azione consapevole*, in *Al di là della politica*, cit., pp. 131 ss., 134).

⁸³ “Non vi è alcun rischio per la libertà finché si tratta di realizzare la restaurazione cristiana del mondo” sottolinea Moro e, aggiungiamo noi ribaltando l’affermazione, nulla deve temere il cristiano finché al centro è posta la libertà della persona umana, nella quale egli deve avere fiducia. “Ciò che questa espressione sembra implicare di «totalitario»” prosegue Moro “è nel senso della profondità peculiare delle conquiste spirituali, ma non muta affatto il metodo della convinzione (e cioè l’operare per forza di carità) che pure caratterizza le acquisizioni spirituali. Per quanto è ferma la volontà di fare cristiano il mondo, per tanto è salva la libertà, senza della quale il cristianesimo sarebbe negato nel suo principio. In questa battaglia per una umanità più umana c’è posto per tutti gli uomini di buona fede, per tutti quelli che amano la verità e temono di vederla offuscata anche solo dal cospetto della costrizione”. *Cristianesimo e libertà*, in *Al di là della politica*, cit., p. 322.