mondoperaio
Rivista mensile fondata da Pietro Nenni

Mensile

Data 08-2018
Pagina 93/100
Foglio 1 / 8

>>>> saggi e dibattiti

Moro

Lettere e lezioni

>>>> **Matteo Monaco**

Ho rivisto da poco il film *Buongiorno, notte* di Marco Bellocchio, un film del 2003: uguale è stata l'angoscia a quella provata all'epoca dell'uscita del film; un'angoscia che richiamava quella degli anni Settanta. Non si tratta di una ricostruzione storica, anzi alcuni fatti sono stati volutamente alterati nel film ed è stato introdotto un finale immaginario, ma plausibile in linea di principio; Bellocchio ha inteso ricostruire un clima psicologico, proiettare una luce di conoscenza sui fatti per meglio capire il senso di ciò che è accaduto. Ritornare a quegli anni, nei quali sono state ammazzate centinaia di persone e migliaia ferite, e si trattava del meglio che avesse prodotto la nostra società, riformisti, studiosi e specialisti di sicura collocazione democratica; ritornare a quel periodo non è facile per nessuno che vi abbia vissuto.

Il Moro che scrive dal carcere è sempre quel politico, quel professore che ha sostenuto per trent'anni come debba essere lo Stato al servizio della persona e non viceversa

Come afferma Gotor in un libro uscito in prima edizione nel 2008, «Moro in quella prigione ha fatto politica fino all'ultimo, nelle condizioni date, nei limiti di conoscenza di cui era perfettamente consapevole e muovendosi nel quadro dei nuovi rapporti di forza imposti da quella situazione di sopraffazione»[1]. La sua scrittura era certamente identificabile come sua, ma «il potere di decidere la forma, i modi e i tempi del discorso erano saldamente in mano ai brigatisti». Inoltre, nonostante la manipolazione più o meno grande operata dai brigatisti, è ovvio, scrive sempre Gotor, come si sia operata una qualche forma di «interazione fra il carceriere e il prigioniero». Viene in mente quanto ha scritto Giorgio Balzoni[2] sull'interesse dimostrato da Moro per il film *Il portiere di notte* di Liliana Cavani, al cui centro stava il rapporto ambiguo, oscuro, torbido ma proprio per questo coinvolgente fra la vittima ebrea e il suo ex-torturatore nazista.

Tornare alle *Lettere* di Moro significa anche tornare a Sciascia, il primo e fra i più rilevanti interpreti e lettori di tutto l'*affaire Moro*. Anche per Sciascia vale quanto detto per Bellocchio: ricostruire le lettere dalla prigione per capire la personalità di Moro e, attraverso di esse, fornire un senso possibile a quella tragedia[3]. Sciascia ha scritto il suo libro nell'estate del 1978, poco dopo l'uccisione di Moro; egli dipinge i brigatisti come «figli, nipoti o pronipoti del comunismo stalinista»; anche Sciascia, che non poteva conoscere tutti i documenti usciti successivamente, inizia dicendo che Moro «disperatamente e lucidamente si autocensurò, adattando alla funzione del *dire* il suo linguaggio del *non dire*». Ma Moro, si chiede Sciascia, che cosa veramente pensava e voleva attraverso quelle lettere? «In primo luogo, voleva che la polizia lo trovasse; [...] in secondo luogo, al di là del temporeggiare e tergiversare di cui la polizia si sarebbe giovata, Moro pensava che lo scambio fosse da accettare "realisticamente"». Tutto ciò, ritiene Sciascia, perché il Moro che formula tale proposta è sempre quel politico, quel professore che ha sostenuto per trent'anni come debba essere lo stato al servizio della persona e non viceversa, diversamente cioè «da quello che gli si è voluto, per impostura, imporgli». Ma da dove è uscito fuori uno stato come quello che rispondeva di non voler trattare per Moro? «Lo stato italiano è resuscitato. [...] Da un secolo, da più che un secolo, convive con la mafia siciliana, con la camorra napoletana, col banditismo sardo. Da trent'anni coltiva la corruzione e l'incompetenza [...]. Da dieci anni tranquillamente accetta [...] scuole occupate e devastate, violenza dei giovani tra loro e verso gli insegnanti. Ma ora, di fronte a Moro prigioniero delle Brigate rosse, lo stato italiano si leva forte e solenne». E già si parlava di chissà quali interventi

1 M. GOTOR, *La lettera perfetta*: "l'angoscia di quelle parole sue e non sue nello stesso tempo", in *Aldo Moro, Lettere dalla prigionia*, a cura di Miguel Gotor, Torino, Einaudi 2018, p. 349-362.

2 G. BALZONI, *Aldo Moro il professore*, Roma, Lastaria edizioni 2018.

3 L. SCIASCIA, *L'affaire Moro*, con aggiunta la Relazione parlamentare [di minoranza], Milano, Adelphi, 1994.

Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.

Codice abbonamento: 136591

stranieri in tutta la faccenda; ma, scrive Sciascia, «le Brigate rosse funzionano perfettamente, *ma* [...] sono italiane. Sono una cosa nostra, quali che siano gli addentellati che possono avere con sette rivoluzionarie e servizi segreti di altri paesi [...], ma nella loro organizzazione e nelle loro azioni c'è qualcosa che appartiene al manuale non scritto della mafia. Qualcosa di casalingo, pur nella precisione ed efficienza».

Claudio Petruccioli scrive (nel 2018) come ci sia stato un motivo, fra altri, a far comprendere «perché il ritorno di Moro vivo fosse così paventato: questo motivo sono, per l'appunto, le sue lettere. Tutti (o quasi) i membri dell'*establishment* dissero, allora, che erano estorte, artefatte, dettate dai carcerieri, comunque "false", vale a dire non corrispondenti al pensiero e alla volontà dell'uomo che le scriveva e le firmava. [...] A parte rarissime eccezioni (Sciascia), fu questa la reazione pubblica generale: quelle lettere non erano, non potevano essere *vere* lettere di Moro; quel Moro che scriveva dalla prigione brigatista non era il *vero* Moro»[4]. Tuttavia quelle lettere furono prese «terribilmente sul serio», anche a sinistra. Il Moro che chiede di essere salvato non è solo una persona che chiede umanamente aiuto, le sue lettere «sono le lettere di Moro in pericolo di vita, del leader, del politico che anche di fronte ad una prova inaudita resta integralmente se stesso», che dimostra come sia indispensabile per la politica italiana «che egli sia *politicamente* salvato». Quest'impostazione si rivela «nel modo più drammaticamente esplicito quando egli collega la propria morte alla conseguente inevitabile rovina della Dc; e, per chi conosce il suo pensiero, quella rovina sarebbe stata anche la rovina della democrazia italiana». Tuttavia la reazione del segretario del Pci Berlinguer sarebbe stata strabiliante; dopo la morte di Moro, Berlinguer avrebbe considerato «irrilevante» quanto era accaduto. «Così i 55 giorni, continua Petruccioli, il sequestro e l'assassinio di Moro, sono derubricati a un incidente di percorso senza conseguenze decisive; [...] il che, risulta, sinceramente, sorprendente, [...] e fa nascere molti interrogativi sul modo in cui il Pci reagì e si mosse».

Aggiungerei che Berlinguer, in una famosa intervista concessa a Oriana Fallaci nel 1980 (due anni dopo l'uccisione di Moro) affermava: «Noi siamo comunisti, [...] lo siamo con originalità e peculiarità [...], ma comunisti siamo, comunisti restiamo. Siamo nati e viviamo per combattere il capitalismo, cancellarlo, e lei non può portarmi a ragionare [...] come Brzezinski [...] o come un socialdemocratico tedesco o come un laburista inglese»[5]; non sentiva il minimo bisogno di chiarire in che cosa il *comunismo* del Pci fosse differente da quello delle Brigate rosse.

Ma il problema che ogni volta torna in primo piano non è quello giudiziario, bensì un altro, vale a dire la domanda su chi fosse Moro, da dove fosse emerso quest'uomo così particolare, quale sia stato il suo pensiero, quale ruolo avesse svolto nel passato.

Nel 1936 Aldo Moro aveva venti anni e si era iscritto due anni prima a Giurisprudenza a Bari. Proprio in quell'anno era uscito in Francia *Humanisme intégral*, un libro di filosofia che probabilmente Giovanni Battista Montini (il futuro papa Paolo VI), per molto tempo assistente religioso centrale dei fucini (ma non più in quel periodo), avrà consigliato di leggere a quei giovani studenti che avevano aderito alla Fuci, la federazione degli studenti universitari cattolici che era riuscita a sopravvivere durante il fascismo. Non è difficile immaginare Moro, anch'egli studente universitario cattolico, intento a studiare l'opera di Maritain.

> Maritain ritiene che l'ambito sia politico che sociale non possiedano solamente un aspetto tecnico, ma innanzitutto essenzialmente umano, vale a dire che abbiano una configurazione strutturalmente etica

Quasi per percepire le sensazioni che egli avrà provato a sfogliare e leggere quel volume, sono andato nella biblioteca romana dell'Istituto Sturzo a cercare proprio l'edizione di quell'anno. Sarà utile rileggere almeno quelle pagine che avranno un così grande impatto sul pensiero del giovane studente.

Maritain, uno studioso di filosofia neotomista, inizia il proprio discorso[6] chiarendo che *l'umanesimo,* che egli propone, cerca di rendere l'uomo più compiutamente umano facendolo partecipare a tutto ciò che possa arricchirlo nella natura e nella storia, concentrando il mondo nell'uomo e l'uomo nel mondo in modo da svilupparne le potenzialità, le sue forze creatrici e la capacità di trasformare gli strumenti del mondo fisico in strumenti di libertà. Si tratta di un umanesimo che non si ispira alla razza, alla classe, alla nazione, ma ad una migliore vita per i propri fratelli, al bene concreto della comunità di persone

4 C. PETRUCCIOLI, *Assassinio di sistema*, in Mondoperaio 3/2018.

5 E. BERLINGUER, *Intervista a Oriana Fallaci*, in *Corriere della sera*, 26 luglio 1980.

6 J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936.

Codice abbonamento: 136591
Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.

mondoperaio
Rivista mensile fondata da Pietro Nenni
Mensile
Data 08-2018
Pagina 93/100
Foglio 3 / 8

umane. Non più l'idea medievale d'un impero di Dio da realizzare quaggiù, ma l'idea evangelica della dignità della persona umana. Il bene comune da realizzare, essendo un bene comune di persone, si sarebbe accompagnato alla realizzazione della vita personale degli altri, delle altre persone. Si tratta di un tema che si estende nei confronti dei credenti e dei non credenti. Maritain dubita che si possa stabilire un minimo teorico comune tra gli uni e gli altri, ma non è di ciò che si tratta, bensì di puntare all'effettuazione di un'opera pratica comune. Proprio per questo tale opera avrebbe comportato fra le proprie caratteristiche un pluralismo che rendesse possibile il *convivium* fra cristiani e non cristiani nell'edificazione della *cité*[7] umana. Questa idea si sarebbe scontrata con quella economicistica che vede nelle sole modificazioni economiche il motore delle trasformazioni storiche, ma anche con le ipotesi puramente politiciste (così le chiama), che discendono dal pensiero di Machiavelli. Maritain ritiene che l'ambito sia politico che sociale non possiedano solamente un aspetto tecnico, ma innanzitutto essenzialmente umano, vale a dire che abbiano una configurazione strutturalmente etica. Il bene politico rettamente inteso, il *bonum honestum*, è l'unico in sé degno di finalizzare l'azione umana. Ma in che senso va intesa la scelta di collocare il proprio dell'umano nella scelta etica? Da una parte stanno coloro che pensando alla morale pensano esclusivamente alla morale individuale, come quella che regola le relazioni private da persona a persona; essi credono forse che la politica possa venire ridotta ad una morale così intesa, centrata solo sulle astratte esigenze individuali: questo significherebbe svuotare la politica di qualunque contenuto. Invece il sapere politico andrebbe inteso come una branca speciale del sapere morale, una morale che concerne non l'individuo isolato ma la società nel suo insieme; precisamente ciò che concerne il bene degli uomini riuniti in *civitas*, il bene sociale. Si tratta di un bene essenzialmente umano, e quindi si misura in rapporto ai fini dell'essere umano e interessa i costumi degli uomini in quanto esseri liberi di usare la propria libertà. Ed è per questo che un delitto o l'omicidio d'un innocente, anche se fosse favorevole all'utilità dello stato, va in realtà contro il bene comune e tende a distruggerlo; il bene comune non consiste solo nell'utilità dello stato, ma nella dirittura al di là dell'utile, un bene in

7 Cité, città, in questo caso è vicino al termine civitas o anche polis.

Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Codice abbonamento: 136591

sé e per sé, di tutta la moltitudine umana (come non ricordare che tale concetto costituirà un *Leitmotiv* nelle *Lettere dalla prigionia* di Moro?)[8].

È indispensabile capire che la politica non è un affare di entità astratte: di fronte alle forze in azione sulla scena storica, non si tratta di valutare solo il vero e il falso, considerati in sé, nel loro aspetto atemporale; bisogna stimare l'energia di realizzazione storica e il coefficiente di crescita del bene o del male in tal modo veicolati. Si consideri poi che i principi etici non sono dei teoremi o degli idoli, ma delle regole generali d'una attività concreta che agisce in certe determinate condizioni e non in altre; ma in definitiva tali regole non sono altro che delle regole mai tracciate in anticipo della virtù della prudenza, utilizzate in casi particolari in un clima di volontà concretamente retta. Tutto ciò per dire che la vita politica e sociale ha luogo nel mondo dell'esistenza e della contingenza, non della pura essenza. Una politica ideologica, sia di tipo giacobino che clericale, non conosce che le pure essenze, debitamente amplificate; nella storia non ci sono tesi che si affrontino come in un libro o in un dibattito accademico, ci sono invece delle forze concrete cariche d'umanità, appesantite da fatalità e da contingenze, nate in una data situazione e che vanno verso un'altra situazione, e di cui la politica cerca di misurare il significato esistenziale. Se non è possibile trattare la realtà storica e sociale come se fosse un aspetto dell'ideologia, tuttavia occorre considerare che quelle suggestioni teoriche possano a volte svilupparsi anch'esse nella realtà, sprigionando tutta la propria energia interna. Passando ad occuparsi della situazione sociale, Maritain fa notare che l'azione del mondo socialista, benché nata nell'Ottocento sotto la spinta di un miglioramento materiale ben evidente, produce nel tempo una presa di coscienza della dignità della persona umana nel lavoratore, la conquista di una libertà e di una personalità sociale nella quale è facile ravvisare la crescita della personalità interiore; tutto ciò, si chiede l'autore, non contiene delle evidenti risonanze cristiane?

Ispirandosi a Gilson, Maritain ha preparato uno schema delle attività del cristiano nella società, attività che si articolano su piani differenti. Da una parte c'è il piano dello spirituale, che concerne Dio e la Chiesa stessa, dall'altro il piano del temporale, il piano del mondo, in cui si agisce come membri della *cité*, della città terrestre, come persone impegnate negli affari riguardanti la vita dell'umanità sulla Terra. Il cristiano che agisca sul piano spirituale, agisce in quanto cristiano (*en tant que chrétien*), impegnando in tal modo la Chiesa. Il cristiano che agisca sul piano temporale, agisce da cristiano (*en chrétien*), non impegnando in tale agire che se stesso, non la Chiesa, e si tratta anche in questo caso di un impegno completo, non amputato.

Moro conclude che «il vero io si celebra nella socialità»

Relativamente al piano della vita nella città degli uomini, Maritain osserva che per fare convenientemente politica bisogna avere un'idea concreta dei mezzi occorrenti per assicurare il bene comune. Sempre su tale piano, Maritain aggiunge che non sia l'unione dei cattolici a dovere essere sostenuta, ma la diversificazione delle forze politiche, anche se di ascendenza cattolica. Se l'obiettivo è la vita terrestre umana, è normale che si rompa l'unità del mondo cattolico. Di conseguenza, sempre sul piano del mondo, è la diversità a costituire la regola, e non possono esistere posizioni come quelle che pretendono di esporre il punto di vista cattolico su tutte le questioni temporali: parlare *da* cattolico su tali questioni è un conto, parlare *in nome* del cattolicesimo è ben differente: nessun politico ne è autorizzato.

Tornando a Moro, che nel frattempo andava maturando una propria posizione politico-teorica, nel 1938 si laurea in Giurisprudenza, nel periodo 1939-41 è presidente nazionale della Fuci, nel 1942 incaricato di Filosofia del diritto a Bari, poi docente di Diritto penale sempre a Bari, infine dal 1963 docente di Istituzioni di diritto e procedura penale a Scienze politiche alla Sapienza di Roma. Converrà, per meglio comprendere le sue azioni politiche, andare a rileggere principalmente i testi di filosofia del diritto da lui scritti negli anni Quaranta; si tratta di due corsi, del 1944-45 e del 1946-47, ristampati in seguito negli anni Settanta[9]. Colpisce innanzitutto, in tali testi, il linguaggio tipico degli anni Trenta, che si muove tra inflessioni soprattutto gentiliane e meno crociane. Forse anche il bisogno di non incorrere negli strali della censura della dittatura (le sue lezioni universitarie iniziano in piena guerra), ha

8 Probabilmente Moro, prigioniero delle Brigate rosse, si ricorderà di tale definizione maritainiana (cfr. *Humanisme*, cit., p. 231); si legga, ad esempio, la morotea Lettera 3 (ed. Gotor) recapitata il 29 marzo 1978: «Il sacrificio degli innocenti in nome di un astratto principio di legalità, mentre un indiscutibile stato di necessità dovrebbe indurre a salvarli, è inammissibile. [...] E non si dica che lo stato perde la faccia, perché non ha saputo o potuto impedire il rapimento di un'alta personalità che significa qualcosa nella vita dello stato».

9 A. MORO, Lezioni di filosofia del diritto tenute presso l'Università di Bari. *Il diritto*, 1944-45. *Appunti sull'esperienza giuridica, lo Stato 1946-47*, Bari, Cacucci 1978.

Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Codice abbonamento: 136591

mondoperaio
Rivista mensile fondata da Pietro Nenni
Mensile
Data 08-2018
Pagina 93/100
Foglio 5 / 8

spinto il giovane Moro ad un tipo di scrittura che si muovesse tra un non dire in superfice e un dire sotterraneo, fra il ramificarsi delle argomentazioni. Una modalità che gli permetteva di inserirsi facilmente all'interno di un discorso di filosofia del diritto praticato allora nelle Università, e che ha mantenuto fino al termine della guerra. Il perno sui cui si muovono le sue argomentazioni è certamente costituito dalle analisi teoriche di Maritain, che però non viene mai citato. Né vengono citati altri studiosi e scrittori di cui si avverte l'eco. Di Maritain, Moro apprezza (così dirà negli anni Settanta in un'intervista alla televisione) il rigore intellettuale e la forza con cui sostiene l'azione che il cristiano ha da compiere sul piano del temporale, visto come un compito necessario e indispensabile dell'impegno pubblico, cioè politico, nei confronti degli altri.

Qui ci occuperemo principalmente di quelle parti di filosofia del diritto e di pochi altri scritti successivi, che costituiranno i cardini su cui poggeranno le analisi teoriche, che poi sarà possibile ritrovare anche in seguito, durante il corso della sua vita politica.

Moro inizia le sue analisi ponendosi di fronte al problema della vita come problema centrale. Si tratta di capire quale possa essere la spiegazione e la giustificazione di essa[10], se la realtà esterna con cui entriamo in contatto abbia una qualche consistenza e corrisponda all'idea che di essa ci formiamo e come si ponga il problema del valore in quanto ideale necessità, da attuare non «come un esterno fine, ma come immanente esigenza», dal quale può dipendere l'intero assetto della nostra esistenza. L'unico modo possibile si ottiene istituendo una «ideale sintesi di valore e di fatto: il problema della conciliazione tra fatto e valore si risolve nella complessità dell'esperienza personale realizzando il valore nel fatto e rischiarando il fatto col valore[11], in tal modo toccando la verità più profonda. Tramite tale processo si realizza la vita morale che così può superare sia il formalismo più astratto che l'aderenza al mero fatto, e costruire la propria esperienza come esperienza personale e sociale di vita che, nel mentre si attua, finisce con il coinvolgere necessariamente l'altro; tale coinvolgimento si realizza nella dimensione esistenziale e storica nella quale si concretizza il passaggio dall'ambito di semplice individuo a quello di persona umana, interrelata con altre persone. L'esperienza personalistica del rapporto con l'altro coinvolge necessariamente il problema della libertà: se l'attuazione del valore nel fatto, in rapporto con l'altro, costituisce il dato primario, allora anche l'esperienza giuridica e politica postula logicamente una relazione con l'altro; il senso profondo della libertà è quello etico «e solo in esso si celebra la soggettività umana», che rimanda al carattere sociale della vita etica: la libertà propriamente etica non è pensabile «fuori della sua necessaria espressione sociale». E Moro conclude che «il vero io si celebra nella socialità».

> Lo Stato «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»

C'è ancora, negli scritti di filosofia del diritto un chiarimento su cosa debba essere considerato come base del diritto[12]. Se si riduce l'intero diritto a pura forza, il «fondamento di tale diritto sarebbe [...] la categoria dell'utile individuale nella forma più esasperata e libera di freni che si possa immaginare». Il diritto si condenserebbe in «prepotenza senza veli né limitazioni». Allo stesso modo i sostenitori dell'origine puramente economica del diritto finiscono con lo svilire ogni articolazione teorica di esso, trasformandolo in mera giustificazione dell'utile economico, dimenticando «la categoria dell'utile collettivo». Il mondo morale, sostiene Moro, «è dominato da un'esigenza di universalità che è il dato più squisitamente umano della nostra natura»; quando il ricordo della forza e il peso dell'utile economico siano terminati, là inizia il regno del diritto in quanto espressione di vita morale e di rispetto per la persona. Si pone quindi il problema di quale sia il fine dello stato; tale fine non può essere che lo «sviluppo completo di vita umana nella sua necessaria socialità» e nella ricchezza dei suoi valori e perciò possiede un rilevante valore etico.

Allargando lo sguardo alle teorie politiche centrate sull'individuo o sulla società, Moro osserva che esistono due opposte tesi unilaterali che si contrappongono[13]: alcuni sostenitori della tesi liberale estremizzando sostengono un tipo di libertà nella quale non è ravvisabile un contenuto etico, ma un'espansione illimitata e prepotente della propria individualità; d'altra parte alcuni sostenitori dello stato orientato in senso sociale, ma tuttavia privo di un sostrato etico, immaginano uno stato duro e oggettivo privo di pietà e di sostanza umana. Ma la società non è un *quid* oggettivo in cui l'uomo entri come un morto elemento a

10 MORO, *Il problema della vita*, in Id., *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 5.

11 MORO, *Teoria dei fatti*, in Id., *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 85.

12 MORO, *Intorno al fondamento del diritto*, in *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 48.

13 MORO, *Idea liberale e idea sociale dello stato*, in Id., *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 220.

Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Codice abbonamento: 136591

costituire un insieme organico; occorre invece considerare l'assurdità insita nell'escludere l'idea sociale oppure quella liberale dal concetto di stato, il quale, per sua natura, «è liberale e sociale ad un tempo e precisamente liberale perché sociale e sociale perché liberale». Moro affronta anche il problema della rivoluzione[14]. L'opera dello stato, di adeguamento alle esigenze dei cittadini, «non è opera compiuta una volta per sempre; è invece intuitivamente conquista di ogni istante, se è vero che questo adeguarsi dello stato alla sua ragion d'essere è cosa squisitamente etica, e l'eticità è perenne conquista di se stessi». Quando si verifica una frattura rilevante tra la verità che viene «proposta come criterio per l'azione e quella che in effetti vive nella coscienza dei consociati», allora sorge una «rivoluzione violenta», la cui caratteristica consiste nel «proporsi del fatto contro il diritto, del disordine contro l'ordine».

Ritornando al problema dello stato, in *Tre pilastri di democrazia*, un intervento alla Costituente del 1947, Moro ribadisce che «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». A proposito del tipo di responsabilità politica da perseguire nella nuova società democratica, afferma che debba esserci «un impegno […] del nuovo stato italiano di proporsi e di risolvere nel modo migliore possibile questo grande problema, di 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»[15].

La persona teorizzata da Moro si muove in definitiva fra ambito dell'interiorità e ambito sociale, fra individuazione del valore e sua attuazione nell'azione, fra azione personale e riconoscimento dell'altro: da ciò deriva quindi un'attenzione per le relazioni sociali ispirata al confronto e al senso di responsabilità.

Passando ad altri scritti coevi, è da rilevare l'attenzione di Moro alle modalità con cui il presidente americano si rivolge ai cittadini: ascoltando il discorso razionale di Roosevelt dal caminetto della sua casa ai suoi concittadini, e i concetti pacati espressi, Moro li ripropone anche agli italiani, come ideali che «furono chiamati, con sprezzo, ideali borghesi e si esaltò in contrapposto una vita ruvida, pericolosa, senza pace, consacrata dal segno della potenza e della prepotenza». E cos'era la libertà in quel contesto, si chiede Moro? Un «ideale […] dell'azione per l'azione, quel *vivere pericolosamente* ch'è ideale squisitamente fascista. [...] Mentre invece la libertà, [...] quella che gli uomini liberi vivono senza esibizioni, con semplicità di cuore, nell'adempimento quotidiano di ogni loro dovere, è appunto un ideale umano e un valore morale»[16]. Moro poi avrebbe continuato che se l'antifascismo «non vuol essere ferocemente esclusivista e penosamente esteriore come il suo avversario, se non vuol ridursi ad un altro fascismo, del quale muti solo il colore, deve proporsi di combattere con armi diverse, con le armi cioè dello spirito, [...] Dove il fascismo coltivò l'irresponsabilità e il disinteresse per tutto quello che è umano, dovrà l'antifascismo svolgere l'autonomia responsabile ed attiva della persona»[17].

«All'interno della Dc ci furono contrasti quando si trattò di realizzare certi punti del programma di centro-sinistra»

Discutendo poi dell'analisi di Benedetto Croce sulle radici del fascismo, Moro scrive: «Croce ha affermato che il fascismo non è che una parentesi nella storia d'Italia»; si tratta di un'affermazione con cui, a prima vista, non si può che concordare. «Ma, continua Moro, l'affermazione di Croce risulta non del tutto esatta, o, per meglio dire, eccessivamente ottimistica. Perché quel rigoglio di forme senza sostanza, quella falsa mistica che [...] consacrava come un giudizio del dio razziale e nazionale ogni successo della potenza [...] sono i segni certi di un diminuito e quasi spento vigore della vita dello spirito; […] di uno stanco affidamento della propria vita senza forze e senza mete all'autorità del più forte»[18]. Ancora Moro ritornava poche settimane dopo sullo stesso argomento occupandosi degli scritti politici e autobiografici di Carlo Rosselli[19], il socialista-liberale ucciso dai fascisti in Francia nel 1937. Rosselli, dice Moro, dimostra che il «fascismo è, nella sua paurosa negatività, un fenomeno grandioso, che, esaurite le migliori risorse dello spirito umano, paralizza tutta la vita sociale con una mistica

14 MORO, *La rivoluzione*, in Id., *Lezioni di filosofia del diritto*, cit., p. 226.

15 MORO, *Tre pilastri di democrazia* (13 marzo 1947), in Id., *Scritti e discorsi*, I, a cura di Giuseppe Rossini, Roma, edizioni Cinque Lune, 1982, pp. 453- 463.

16 MORO, *Nuovi ideali* (4 genn. 1944), in Id., *Scritti e discorsi*, cit., I, pp. 8-10.

17 MORO, *Crisi spirituale* (10 febbr. 1944), in Id., *Scritti e discorsi*, cit., I, pp. 14-16.

18 MORO, *Forma e sostanza* (29 giugno 1944), in Id., *Scritti e discorsi*, cit., I, pp. 34-36.

19 Si riferisce probabilmente a C. ROSSELLI, *Scritti politici e autobiografici*, prefazione di Gaetano Salvemini, Napoli, Polis editrice, 1944.

Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Codice abbonamento: 136591

mondoperaio
Rivista mensile fondata da Pietro Nenni
Mensile
Data 08-2018
Pagina 93/100
Foglio 7 / 8

antiumana, immobilizzatrice, travolgitrice dei veri valori, avente però una forza di allettamento veramente eccezionale». Da qui, continua Moro, nasce il senso di responsabilità di un antifascismo serio: «Le élites debbono abbandonare i loro egoismi chiusi o anche solo quelle forme che le tengono lontane dalle altre classi sociali, creando quelle gravissime fratture, in Italia particolarmente sensibili, tra il mondo del pensiero e quello della umile pratica della vita quotidiana, cioè, in definitiva, il mondo del lavoro»[20].

Questi testi costituiranno a lungo la base dell'azione politica di Moro. I cardini di tale discorso moroteo, che conviene tenere a mente, sono costituiti dalla rilevanza della persona umana come base di ogni attività politica (e giuridica) e dal lungo tentativo, già teorizzato in partenza, di puntare sull'integrazione delle masse popolari nelle strutture, tutte da costruire, dello stato democratico, fragile, diceva Moro, e sottoposto a contrapposte e violente passioni, senza dimenticare il peso ancora esercitato sulla mentalità comune da secoli di servitù nei vari stati assolutistici in cui vivevano gli italiani prima dell'unità.

Nella primavera del 1973, l'*Espresso* pubblicava un'intervista molto significativa ad Aldo Moro. Dopo aver parlato del programma di centro-sinistra varato negli anni Sessanta, Moro, a un certo punto affermava che una parte rilevante del programma non era stata attuata[21]. Perché, gli chiedeva l'intervistatore? In Italia non è facile far passare certe leggi: «Le grandi leggi di interesse civile e sociale ristagnano talvolta per intere legislature senza trovare il loro sbocco finale». Moro, incalzato dal giornalista, risponde che «all'interno della Dc ci furono contrasti quando si trattò di realizzare certi punti del programma di centro-sinistra». Per esempio sulla legge urbanistica, su quella ospedaliera, su quella universitaria e su quella per la scuola secondaria. «Noi della sinistra, dice Moro, non stiamo facendo grandi progressi», per l'azione contraria esercitata dalla destra democristiana e perché «la crisi dei rapporti tra la Dc da un lato e sindacati ed Acli dall'altro ci ha tolto consensi all'interno ed un retroterra dal quale ci derivavano prestigio e forza rappresentativa». A quel punto «avranno un certo successo Andreotti e i suoi amici».

Leggiamo con attenzione un'intervista[22] rilasciata da Moro per la televisione sulla figura di Jacques Maritain, di cui si è detto sopra. L'influenza di Maritain, chiarisce Moro, data da prima della seconda guerra mondiale e si manifesta con un «richiamo all'autonomia e, per così dire, al valore proprio della realtà temporale». Lo scopo che il cristiano si propone «non è di fare del mondo il regno di Dio, ma di esso, secondo l'ideale storico delle diverse età, un luogo di vita pienamente umana, le cui strutture sociali abbiano come misura la giustizia e la dignità della persona». Maritain tuttavia scriveva che i cristiani che agiscano sul piano della temporalità e della storia, agiscono certamente *en chrétiens* ma non *in quanto cattolici* (questo, riteneva che potesse avvenire solo sul piano spirituale e della Chiesa).

Come interpretare il lungo percorso di Moro sia per la parte non secondaria che ha avuto nel partito della Democrazia cristiana, che in conclusione nella democrazia italiana?

Due fattori fondamentali non sono mai entrati nello schema teorico di Moro: il tabù, mai abbandonato, dell'unità politica dei cattolici, e la variabile tempo

Uno degli scritti più acuti, fra i tanti usciti in questi decenni, è quello dello storico George Mosse, studioso del nazismo e del fascismo. Il testo, in realtà scritto nel 1979, quindi poco dopo l'uccisione di Moro, fungeva da prefazione ad un volume che raccoglieva dei testi morotei, ed è stato riedito qualche anno fa[23]. Mosse sostiene che la rinascita dei partiti liberali nel dopoguerra non ha dato luogo a grandi partiti e questo perché, dopo la scomparsa del fascismo, «la gente desiderava ancora un'ideologia politica che investisse tutti gli aspetti della vita, così come aveva tentato di fare il fascismo. I partiti democristiani risposero a questa esigenza unendo le vecchie idee liberali del governo rappresentativo, della libertà politica, individuale ed economica, agli ideali cristiani». In tal modo si offriva qualcosa che sostituiva la vecchia ideologia nazionalistica e razzistica con una nuova che si presentava come più vera e più rispondente agli ideali umanitari. Così si istituiva un ponte di passaggio dal fascismo alla nuova società a base cristiana. Per fare ciò sono stati integrati «simboli e miti significativi delle forze politiche nel sistema parlamentare».

Tali simboli e narrazioni (si direbbe oggi) sono divenuti infatti parte costitutiva dei regimi di massa, anche di quelli democratici (e non solo di quelli totalitari) e non possono essere messi

20 MORO, *Antifascismo e postfascismo* (31 agosto 1944), in Id., *Scritti e discorsi*, cit., I, pp. 60-62.

21 MORO, *La politica di centrosinistra* [in L'Espresso, 15 aprile 1973], ora in Id., *Scritti e discorsi*, cit., 5, a cura di Giuseppe Rossini, 1988, pp. 3028-3034.

22 MORO, Su Jacques Maritain, intervista del 22 maggio 1973 per la televisione, ora in Id., *Scritti e discorsi*, cit, 5, pp. 3053-3054.

23 G. L. MOSSE, *Intervista su Aldo Moro*, a cura di Alfonso Alfonsi, prefazione di Renato Moro, nota critica di Donatello Aramini, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015.

Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Codice abbonamento: 136591

da parte, se si vuole tenere viva l'attenzione dei cittadini spingendoli a qualche forma di partecipazione. Tuttavia «parallelamente a queste misure, bisogna attuare riforme, bisogna dare il senso del progresso, bisogna cogliere i mutamenti in atto. I miti e i simboli più perfetti non servono a nulla se non si percepisca l'attività politica come qualcosa in continua evoluzione». Alla fine degli anni Cinquanta in Moro era costante il rapporto fra dibattito parlamentare e società. Le due cose procedevano parallelamente, diversamente da quanto può accadere se ad un politico interessi solo la dimensione sociale: in tal caso si prenderebbe una strada pericolosa che potrebbe far scivolare nel totalitarismo. La posizione di Moro si va precisando nel tempo, così che nel 1959 egli propugna un tipo di mobilità sociale che si svolga «nel quadro di una democrazia parlamentare che sappia però allargare le sue basi popolari tramite l'integrazione delle masse», ritenendo che i socialisti (e altri piccoli partiti) fossero «coloro che più facilmente potevano essere pienamente inseriti nel processo parlamentare».

Forse nell'ultimo Moro prevaleva più l'elaboratore di uno scenario politico che il realizzatore pratico di tale scenario

Moro può quindi essere definito un riformatore? Per Mosse è piuttosto un innovatore del contesto politico, che voleva rendere più flessibili, più sensibili, più rispondenti alle esigenze dei tempi le strutture sociali e politiche esistenti. «La dignità, il pluralismo, scrive Mosse, sono principi morali, di origine maritainiana, che Aldo Moro chiamava principi cristiani e che i socialisti avrebbero potuto chiamare principi socialisti: essi costituivano un terreno comune». Il tutto si basava sull'esigenza di mantenere fluido il sistema di governo parlamentare, in modo che si potesse allargare nel tempo inglobando situazioni sociali e strutture politiche nuove. Il che non vuol dire che Moro fosse sul punto di abbandonare la propria posizione culturale e politica che si ispirava al cattolicesimo democratico: Moro aveva scritto innumerevoli articoli contro il totalitarismo comunista e non aveva cambiato idea; solamente cercava, seguendo la sua ispirazione di progressivo allargamento democratico del potere, di coinvolgere il Pci in una qualche forma di gestione reale del potere, di cui poi tale partito avrebbe dovuto rendere conto agli elettori; questo, forse, avrebbe potuto spingere quel partito ad un profondo rinnovamento in senso democratico-liberale. Ma, si chiede Mosse, questo vuol dire che anche il Pci avrebbe accettato l'idea liberale e parlamentare di organizzazione del potere? Il sistema rappresentativo e proporzionale (sostenuto da Moro) ha incoraggiato l'esistenza di partiti scarsamente elastici che hanno contribuito all'irrigidimento delle strutture politiche. Alla lunga, per Mosse, il risultato sarebbe stato deleterio. Per Mosse è evidente che «l'unica maniera di rendere flessibile la struttura dei partiti [...] passa proprio attraverso il sistema di rappresentanza politica diretta», come avviene negli Usa e in molti paesi democratici: in questo modo si crea una modalità che favorisce la partecipazione politica diretta, sollecitata dai leader. Infine una considerazione di Mosse sul significato che avessero i discorsi che spesso Moro faceva nell'ultimo periodo della sua vita: «I discorsi di quel periodo dovrebbero essere interpretati non tanto come proposte di soluzione della crisi immediata, quanto piuttosto come avvertimenti ai dirigenti del sistema politico italiano affinché i problemi fossero considerati seriamente, perché facevano intravedere questioni economiche e sociali più profonde. Questioni che, se lasciate marcire, avrebbero portato alla diffusione di un cancro più generale in tutta la società italiana. E infatti questo è avvenuto. I problemi non furono affrontati, e nel frattempo la rivolta studentesca si frammentava in piccole cellule, in piccole sette del tipo delle Brigate rosse».

Forse nell'ultimo Moro prevaleva più l'elaboratore di uno scenario politico amplissimo, attento ad un ulteriore, nuovo e imprevedibile sviluppo politico, che il realizzatore pratico di tale scenario. Due fattori fondamentali non sono mai entrati nello schema teorico di Moro: il tabù, mai abbandonato, dell'*unità politica dei cattolici*, e la variabile *tempo*. Non è chiaro se Moro intuisse soprattutto l'importanza di tale variabile: era un'epoca che richiedeva delle scelte politiche tempestive, efficaci e concrete, in relazione alla gravità dei problemi in campo ed invece i tempi morotei furono lentissimi, con il rischio che si affermasse la disgregazione più che l'integrazione.

Mosse si mostra pessimista sugli sviluppi della democrazia non solo in Italia ma anche in altri paesi: «Ritengo, scriveva nel 1979, che l'imminente nuova epoca di scarsità, anche se non dovesse assumere le stesse caratteristiche della grande crisi o delle altre crisi che hanno fatto seguito alla prima guerra mondiale, produrrà tensioni e difficoltà che a loro volta dovranno trovare sbocco in nuove forme di governo che non riesco però ancora a prevedere». Cosa direbbe oggi Mosse (morto nel 1999), si chiede Emilio Gentile in un saggio dedicato a quello storico[24], se vedesse il fenomeno di estrema personalizzazione della politica assieme all'emergere di movimenti politici di massa estremamente fluidi e poco burocratizzati?

24 E. GENTILE, *Il fascino del persecutore. George L. Mosse e la catastrofe dell'uomo moderno*, Roma, Carocci, 2.ed., 2018.

Ritaglio stampa ad uso esclusivo del destinatario, non riproducibile.
Codice abbonamento: 136591