

ACCADEMIA DI STUDI STORICI ALDO MORO

Il progetto interrotto di Aldo Moro

Inclusione, pluralismo sociale e compimento della democrazia

Trentennale 1978 - 2008

ALDO MORO TRA MEMORIA E STORIA

Roma, 9 maggio 2008

Intervento di

RENATO MORO

Pro-Rettore, Università degli studi Roma Tre

Desidero iniziare – me ne scuserete – con una nota del tutto personale, perché l'essere qui oggi, in questa occasione così importante, non è per me un fatto scontato, e ho dovuto superare non poche intime resistenze per compierlo. Naturalmente, sono molto orgoglioso di fare parte della famiglia di Aldo Moro, sono particolarmente emozionato per essere stato chiamato a riflettere in questo 9 maggio con voi su di lui e ringrazio di ciò l'Accademia di studi storici Aldo Moro. Tuttavia, voglio insistere subito sul fatto che non sono qui come un familiare di Aldo Moro ma come uno storico, come uno studioso che cerca di mantenere anche oggi, come in ogni altra occasione, la sua professionalità e la sua indipendenza di giudizio.

Le mie considerazioni saranno pertanto strettamente scientifiche. State tranquilli: non voglio annoiarvi. Credo tuttavia che proprio partire dagli studi e dalla ricerca, in occasione di questo anniversario trentennale, ponga davanti ai nostri occhi una questione decisiva.

Nella sua recente edizione critica delle lettere dalla prigionia di Aldo Moro, un giovane storico, Miguel Gotor, ricorda che la sera prima di essere rapito Moro venne trovato all'una di notte dal figlio Giovanni immerso nella lettura di uno dei grandi testi della teologia del Novecento, *Il Dio crocefisso* del protestante Jürgen Moltmann. La prima reazione è di sorpresa: come poteva un leader politico impegnato come Moro (e in quel momento lo era certo in modo particolare) cercare, e trovare, il tempo per questo tipo di interessi e di esigenze? Una più meditata riflessione ci porta a riflettere sulla complessità e sulla ricchezza religiosa e culturale della figura di Moro e a chiederci se, per molti aspetti, essa resti ancora tutta da esplorare.

A trent'anni dalla sua scomparsa il nome di Moro è presente in ogni libro di storia dell'Italia del Novecento, ricorre abbondantemente negli studi dedicati ai diversi aspetti della politica interna ed estera degli anni Cinquanta, Sessanta, Settanta. Non possiamo certo dire, però, che i contorni della sua personalità politica e culturale siano conosciuti; soprattutto, che essi siano stati sistematicamente studiati. Mancano, tranne pochissimi casi, ampi e sistematici lavori storici a lui dedicati che partano da un esame delle fonti, il che significa, in parole semplici, da quanto effettivamente detto e fatto da Moro.

Facciamo una semplice constatazione. Quando io mi affacciavo agli studi di storia, nel 1975, infuriava la polemica sia sull'ultimo volume (il quarto, si badi) della biografia che Renzo De Felice, il mio maestro, aveva dedicato l'anno prima a Mussolini sia su quella *Intervista sul fascismo* che riassumeva quindici anni di ricerche dello stesso De Felice dedicate a questo tema (la sua *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* era del 1961; del 1965

il primo volume della biografia di Mussolini). Dunque, 1975-1945: anche allora erano passati trent'anni dalla morte di Mussolini e dalla fine del fascismo e si aveva alle spalle, e già da più di dieci anni, un corposo, si potrebbe addirittura dire monumentale, lavoro della storiografia. Naturalmente, non voglio in nessun modo accostare la figura di Aldo Moro a quella di Mussolini, ma solo registrare una profonda differenza di trattamento nei confronti di due protagonisti della vita italiana del XX secolo: a trent'anni dalla morte di Moro non disponiamo di nulla che nemmeno lontanamente si avvicini al lavoro di De Felice e dei tanti ricercatori che allora studiavano il periodo fascista. Di Moro, naturalmente, si parla oggi moltissimo, ma quasi sempre per sentito dire, per ribadire giudizi e valutazioni già formulati in altra sede, politica o pubblicistica che sia.

Qualcuno potrebbe obiettarmi che, in realtà, si tratta di un fenomeno più generale di allontanamento, di un distanziamento della storiografia dal passato più recente, legato a una odierna più difficile disponibilità delle fonti, e che riguarda, in qualche modo, tutti i grandi leader del dopoguerra, da Nenni a Togliatti, da De Gasperi a Fanfani. Ed è certamente vero. Ciò non toglie, però, che nel caso di Moro vi sia qualcosa (e forse molto) di più.

L'immagine che abbiamo di Moro, infatti, appare ancora, per molti versi legata alla sua tragica fine. E' il «caso Moro» che ha attratto l'attenzione, con una sterminata bibliografia, numerose edizioni di documenti, svariati tentativi di ricostruzione e di analisi, tantissime testimonianze e la formulazione delle più svariate ipotesi. Ovviamente, di tutto ciò si comprendono le ragioni; né voglio giudicare negativamente tale interesse. Ma, riflettiamo un momento: 62 anni di vita contro 55 giorni. E' come se l'epilogo della vicenda umana dello statista abbia "fagocitato" la figura e la personalità di Moro, finendo per porre su uno sfondo appannato e indistinto il resto. E questo ha avuto conseguenze pesanti per lo sviluppo di uno studio autonomo su Moro, privo dei condizionamenti legati a questa proiezione all'indietro. E' un caso che i due unici storici che abbiano scritto dei corposi volumi su Moro, l'americano Richard Drake e l'italiano Agostino Giovagnoli, abbiano dedicato la loro attenzione esclusivamente «al caso Moro»? Arrivati a questo trentennale, lo possiamo ancora giustificare?

Il fatto della proiezione dell'«ultimo Moro» su tutto il resto è vero anche in un secondo senso. Il nostro paese ha conosciuto dopo il 1989 uno dei cambiamenti più radicali di sistema politico senza caduta di regime o cambio di costituzioni che si conoscano, un cambiamento che ha certamente rappresentato una cesura epocale. La conseguenza è stata che Moro è stato spesso considerato come il protagonista essenziale del vecchio sistema e dell'esperienza della «democrazia bloccata». Anche su questo piano, la sua figura è stata letta alla luce del «compromesso storico», proiettando all'indietro l'immagine dell'ultima

fase.

In occasione di questo trentennio, se se ne vuole onorare la memoria, credo dunque che occorra tornare innanzitutto a occuparsi del Moro uomo, del Moro intellettuale, del Moro politico; che occorra, questa volta, mettere, se è possibile, il dramma che ha accompagnato la sua fine sullo sfondo e attivare, invece, un serio e sistematico percorso di ricerca su di lui e sul suo tempo, fondato su un'attenta disamina delle fonti e libero da ogni forma di pregiudizio (negativo, naturalmente, ma anche positivo). Quello che moltissimi storici considerano il loro Einstein, il fondatore cioè della nuova scienza storica del XX secolo, il francese Marc Bloch (il quale – attenzione – era tutt'altro che privo di passioni politiche e civili: sarebbe morto fucilato dai tedeschi in quanto membro della Resistenza francese) scriveva, riferendosi ai dibattiti storico-politici della Francia del suo tempo: «Robespierri, anti-robepierri, vi imploriamo per pietà: diteci semplicemente chi fu Robespierre». Credo che questa altissima lezione vada seguita come la bussola di ogni lavoro di ricerca su Aldo Moro. Ed è in questo spirito e con questi obiettivi che l'Accademia Aldo Moro ha inteso costituire, in questo trentennale, un gruppo di autorevoli studiosi, differenti per orientamenti metodologici e culturali ma tutti esperti riconosciuti della storia politica e religiosa dell'Italia repubblicana. Essi ne affiancheranno gli sforzi svolgendo, coordinando e guidando ricerche su Aldo Moro: assieme a me, fanno parte di questo gruppo Piero Craveri, Guido Formigoni, Agostino Giovagnoli, Francesco Malgeri, Alberto Melloni, Leopoldo Nuti, Paolo Pombeni, Mariuccia Salvati.

Un esempio della fecondità di un serio approccio storiografico per interpretare una vicenda umana e politica complessa come quella di Aldo Moro viene da uno dei pochi tasselli che conosciamo della biografia di Moro, quello della formazione giovanile. Nello spirito di cui vi dicevo e come un primo contributo a una migliore conoscenza di chi Moro effettivamente fu, è di essa che ora vorrei parlarvi.

La formazione del giovane Moro è esemplare della nuova congerie culturale in cui ebbe a formarsi tutta una generazione cattolica cresciuta nel "ventennio" e indicativa delle grandi trasformazioni subite dal movimento cattolico durante il fascismo. Essa è, dunque, espressione della frattura che il regime fascista introdusse nella storia del cattolicesimo italiano. Allo stesso tempo, però, appare anche assolutamente particolare e originale: il giovane Moro appare portatore di una nuova sensibilità nella politica italiana, assai meno legata di altre alle esperienze del passato e proiettata in una prospettiva, ancora non individuata precisamente, ma essenzialmente inedita.

Moro non veniva da una famiglia tradizionalmente cattolica, ma da una che apparteneva al mondo dei ceti medi meridionali, di cultura umanistica, laici e vagamente

spiritualistici, mai clericali. La famiglia del padre era di limitare risorse economiche, ma colta e di una certa vivace tradizione intellettuale. Il nonno di Aldo era stato maestro; il padre, Renato, non aveva potuto andare all'università per l'impossibilità della famiglia di mantenere un terzo figlio agli studi, dopo che uno aveva fatto il magistrato ed un altro il pediatra. Renato, quindi, aveva finito per fare anch'egli il maestro, divenendo poi ispettore scolastico. Era un tipico e severo funzionario meridionale, piuttosto all'antica, con un fortissimo senso del dovere e del servizio per lo Stato, culturalmente legato alla destra liberale salandrina. La madre, Fida Stinchi, era anch'essa maestra elementare. Si tratta di una figura particolarmente interessante, un frutto evidente dei fermenti che l'età giolittiana aveva introdotto nel mondo femminile anche meridionale. Collaboratrice di giornali e riviste di carattere anche non meramente locale, qualche volta conferenziera, sostenitrice dell'impegno intellettuale della donna, così come del lavoro femminile, era animata da molteplici, vivaci ed eclettici interessi culturali che andavano da Bernardino Varisco a Scipio Sighele, da Hegel a Giuseppe Mazzini, da Alessandro Manzoni a Giacomo Zanella, da Victor Hugo a Sem Benelli. Nonostante tutta questa vivacità, ella si era dichiarata disposta ad ammettere il principio della rinuncia da parte della madre ai suoi diritti di autonomia per la famiglia, cosa che puntualmente finì per praticare.

Dal punto di vista religioso, il padre era un "pascoliano", aperto ad una personale religione dell'umanità, ma di formazione laicista e indifferente in materia di fede cattolica. Animata da una religiosità profondissima era invece la madre, lungo linee di un'adesione tutta intima e individuale all'esempio di Cristo, in particolare centrata su di un forte sentimento del mistero salvifico del dolore. Si trattava dunque di una pietà tipicamente meridionale, radicata su letture devote, ma anche animata dalla frequenza con il Vangelo e le lettere di San Paolo, priva di preparazione teologica ma non di una forte consapevolezza culturale. Tratto meno tipico del Mezzogiorno, la spiritualità di Fida Stinchi appare per nulla precettistica e formale e, soprattutto, attenta al recupero di tutte le realtà terrene, con una interpretazione della fede come sforzo di elevazione morale di esse. Il 4 aprile 1912, in una pagina del suo quadernetto di meditazioni, sotto il titolo *Come si ama il Cristo*, ella scriveva: «È errore comune il credere che l'avvicinarsi a Dio per mezzo del Cristo, il voler perfezionare il proprio *essere*, il voler rendere al Padre Celeste quel tributo continuo, elevatissimo, quell'offerta intera del proprio spirito, richieda la rinuncia ad ogni affetto familiare, la distruzione d'ogni vita sociale, con l'isolamento, il vivere fuor della vita. Errore questo che molti e molti spiriti allontana dalla *vera religione* che è elevazione *vera*, forza per mirare a *raggiungere* un alto culmine di bontà, di equilibrio, di moralità, di bene». E il giorno dopo in un *Piano di vita e di azione* aggiungeva: «[...] cercare la *purezza* più intima più alta, non con lo *strozzare* la vita del sentimento, ma col saperla rettamente

staccare da ciò che inevitabilmente vi si potrebbe confondere e soffocarlo, se la luce del Cristo non ci sorreggesse». In questa religiosità di Fida Stinchi era, però, del tutto estraneo ogni riferimento al movimento cattolico come ogni partecipazione ad esso (fosse pure alle associazioni dei maestri). E' significativo che solo dopo una lunga serie di esitazioni i due genitori si sarebbero convinti a lasciare frequentare ad Aldo il circolo giovanile cattolico di Taranto.

L'ambiente familiare nel quale Moro cresce ha dunque qualcosa di emblematico: esso rivela un processo di avvicinamento all'associazionismo cattolico dei ceti medi meridionali (e difatti sono quelli dell'infanzia di Moro gli anni di un primo radicamento dell'Azione Cattolica nel Sud). Allo stesso tempo, ha caratteri del tutto particolari, sia quanto alla particolare sensibilità paterna al valore dello Stato e del «bene pubblico», sia quanto alla fortissima religiosità materna, entrambi decisivi per il giovane Aldo.

Anche nella formazione religiosa giovanile di Moro nell'Azione Cattolica, prima, a Taranto e, poi, dal 1935-1936 nel circolo della Federazione Universitaria Cattolica di Bari, sotto l'influenza dell'arcivescovo Mimmi, l'attenzione pressoché esclusiva fu rivolta alla formazione ed all'elevazione spirituale individuale: «individuale santificazione interiore» era il trinomio preferito da Mimmi. Il principale animatore del circolo universitario barese, il domenicano padre Raimondo Santoro, insisteva, nella formazione degli universitari, sull'«amore della verità». Lo intendeva come ricerca incessante di essa, come imperativo morale e di coscienza, non come battaglia contro l'errore. E il giovane Moro, appena divenuto presidente del circolo, mostra avere una concezione assai poco militante dell'Azione Cattolica, definendola con semplicità come l'ambiente in cui la «pienezza della vita cristiana deve necessariamente trovare [...] le sue forze d'espansione».

La appartenenza di Moro alla Federazione Universitaria Cattolica non è comunque un fatto secondario. In essa fortissima continuava ad essere l'influenza di quello che ne era stato a lungo l'assistente ecclesiastico nazionale, Giovanni Battista Montini, futuro papa Paolo VI. La FUCI, in quanto unica organizzazione non fascista presente nell'università italiana, era vivacemente osteggiata dal Partito fascista. Iscrivere ad essa non era certamente un gesto di opposizione; rappresentava, però, un atto di indipendenza e, certo, di rinuncia a una carriera politica nell'Italia fascista. Nonostante il fatto che la maggior parte del suo gruppo dirigente fosse di convinzioni non favorevoli al regime, la FUCI non praticava una pedagogia antifascista e non si occupava di politica. Ciò non toglie che nel suo programma culturale entrassero elementi che contrastavano chiaramente con il clima clericofascista dominante la cattolicità italiana: ad esempio, l'insistenza sulla dottrina sociale della Chiesa e il richiamo al valore formativo del personalismo cristiano. Soprattutto, essa rimaneva uno dei pochissimi ambiti nei quali discorsi di cultura

potessero svolgersi senza essere necessariamente orientati alla concezione totalitaria propria del fascismo. Per la sua stessa esistenza, dunque, la Federazione poteva attrarre ragazzi animati da una viva sensibilità religiosa e non del tutto conformisti. In più la FUCI rappresentava un elemento di punta all'interno della stessa Chiesa italiana. Nel mondo cattolico vigeva allora una sorta di obbligo di «anti-modernità»: «medievalisti» si dichiaravano gli uomini dell'Università cattolica di Milano; «salvatici», cioè rifugiatisi nella foresta per scagliare dagli alberi manciate di fango contro il mondo moderno, si definivano i due più letti e apprezzati scrittori cattolici di allora, Giovanni Papini e Domenico Giulioti. Al contrario, la FUCI si era qualificata, non senza difficoltà, diffidenze, polemiche, per una significativa apertura al "moderno". Seguendo le più avanzate riflessioni della teologia e della filosofia francese (Congar, Maritain, Sertillanges) e tedesca (Adam, Guardini), la FUCI cercava di riavvicinare la fede e la cultura, l'intellettualità e il cattolicesimo, accettando ormai come irreversibili la condizione, le ansie, i problemi dell'uomo moderno. Inoltre, in un cattolicesimo italiano ancora largamente orientato alle tradizionali forme di «pietà», la Federazione insisteva sulla formazione liturgica, sulla partecipazione consapevole alla messa e alla liturgia delle ore, sui Gruppi del Vangelo. Infine, contro la massificazione della società totalitaria, contro il cameratismo dei Gruppi Universitari Fascisti e contro il prevalere di una mentalità attivistica e organizzativistica anche nel mondo cattolico incarnata dalla nuova Gioventù Cattolica di Luigi Gedda, la FUCI puntava con forza sull'educazione alla responsabilità individuale.

La cultura del Moro universitario cattolico riflette questa esperienza, così come riflette, più in generale, le caratteristiche di una generazione di giovani cresciuti ormai completamente all'interno del regime (nel 1922 Moro aveva 6 anni) e per i quali le tracce della memoria storica del prefascismo sono cadute. Moro (significativa la sua partecipazione ai Littoriali, palestra della gioventù universitaria del regime) ci appare inserito negli "anni del consenso", in un paese che sembra non avere altri orizzonti che quelli del regime. Egli non è certo un antifascista. Allo stesso tempo, però, non è nemmeno un convinto sostenitore dell'ideologia e dei valori del fascismo, che accetta essenzialmente come regime nazionale. Come universitario cattolico, inoltre, egli si fa portavoce di precise istanze antitotalitarie ed esprime alcune riserve critiche nei riguardi delle posizioni più radicali e intransigenti del fascismo. Negli scritti del 1937-1939 Moro parte da presupposti filosofici indipendenti dalla tradizionale cultura cattolica e, anche quando insiste sui principi fondamentali della tradizione del personalismo, lo fa senza dare ad essi quell'accentuazione polemica che normalmente gli veniva conferita dalla minoranza cattolica antifascista (si pensi, solo a un Giorgio La Pira o a un Guido Gonella). Piuttosto,

in lui appare rilevante l'accentuazione del valore di potenziamento e di completamento delle possibilità individuali fornito dallo Stato. Egemonia gentiliana, tendenze della cultura giuridica di quegli anni (specialmente del filosofo del diritto cattolico-idealista Bernardino Cicala che gli studi giuridici di Moro influenzò profondamente) e dottrina cattolica si saldano così in una posizione che cerca di definire una sorta di imprecisa «terza via» tra l'individualismo classico liberale manifestatosi incapace a reggere le richieste sempre più prepotenti di azione protettiva dello Stato e il collettivismo, lo statalismo, l'organicismo che finivano per impadronirsi dell'individuo singolo, riducendolo a ingranaggio di una grande macchina. Moro insiste pertanto sul ruolo positivo dello Stato, ma lo fa in chiave di garanzia dei valori individuali della personalità umana, e quindi in funzione moderata rispetto al regime e in polemica con le nuove teorie intransigenti dello Stato totalitario che vengono dagli ideologi nazisti e dai loro ormai numerosi e potenti seguaci italiani.

Moro riflette, dunque, il clima del cattolicesimo italiano di questi anni e ne accentua, anzi, la tendenza ad una formazione sempre più strettamente religiosa. Allo stesso tempo, il profilo del giovane Moro appare molto lontano da quello del giovane cattolico "medio" di questi anni. La fine del movimento politico e sociale cattolico era stata accompagnata difatti dal prevalere di una diffusa cultura clericale e, soprattutto nei circoli cattolici del Centro-Nord, da una mentalità spesso ancora radicalmente intransigente (la quale, semmai, guardava al fascismo come inveramento dei valori cattolici). E invece formazione familiare, cultura meridionale e esperienza fucina si saldano in Moro a definire un atteggiamento che rifiuta, già da questi anni, ogni contrapposizione "militante" e, al contrario, intende mediare, in nome della loro *verità profonda*, posizioni essenzialmente laiche, lontane e talvolta antitetiche fra di loro.

Dopo tutto quanto ho accennato, non vi sarà difficile capire perché il Moro presidente nazionale della FUCI introdurrà nella Federazione elementi di grande novità rispetto al passato. Inserito in un vivace gruppo intellettuale come quello che la dirigeva, Moro definì e sviluppò in un più organico quadro religioso e culturale le sue inclinazioni. Egli assunse la presidenza della FUCI nella primavera del 1939, in un momento particolarmente difficile. Una nuova «crisi» nei rapporti tra Chiesa e fascismo si era aggiunta alle tensioni vive da tempo sull'avvio della legislazione razziale e sull'alleanza con la Germania nazista. La stessa Santa Sede aveva accentuato una linea di prudenza e sembrava poco disponibile a difendere l'Azione Cattolica. La nuova presidenza non poteva dunque che insistere sul primato dell'impegno religioso personale. Tuttavia, Moro sviluppò questa linea obbligata in un senso molto originale, sia sul piano religioso che su quello culturale.

Nella sua prima impegnativa relazione sulle attività della Federazione, quella fatta al congresso di Roma del settembre 1939, egli sottolineò che tutte le attività della FUCI rappresentavano «il suo inserimento nell'ambito del Corpo Mistico». La visione della Chiesa non come «società perfetta», nella quale l'accento cadeva sugli aspetti gerarchici, istituzionali, dogmatici, ma come «Corpo Mistico di Cristo», in cui l'accento cadeva sulla natura spirituale della comunità di fedeli e sul rapporto tra il tutto e le sue parti, era assai poco comune allora, ma era sostenuta da uno degli assistenti che avevano preso il posto di Montini nella FUCI, don Emilio Guano, tra i protagonisti del rinnovamento teologico italiano. Questa visione della realtà della FUCI e dell'Azione Cattolica valeva, per Moro, come legame spirituale con la Chiesa universale; valeva però anche come legame spirituale e umano con tutta la comunità universitaria italiana, alla quale la FUCI doveva sentirsi legata senza distinzioni. Quanto al magistero della Chiesa Moro insisteva sul fatto che essa insegnava «non solo dalla cattedra, ma anche nei suoi atti di culto e nelle sue preghiere», e dunque che era la liturgia il primo terreno di formazione del cristiano. Analogamente inedite erano le posizioni di Moro sul tema della *Regalità di Cristo* a cui avrebbe dedicato nel novembre 1940 un impegnativo intervento. Si trattava di uno dei classici *topoi* della cultura cattolica intransigente, in cui veniva regolarmente sottolineato il primato del magistero ecclesiastico e il diritto di Cristo e della Chiesa a “regnare” nella società, a improntarne cioè le direttive di fondo, con un diretto impatto sociale e politico, Moro proponeva invece una lettura assieme cosmica e interiore, nella quale la regalità era letta come essenzialmente cristologica, cioè legata a chi si era fatto servo per redimere e riscattare, ed era pertanto regalità innanzitutto «nell'anima», regalità come personale «responsabilità», regalità da vedere anche nello sforzo sbagliato di elevazione degli «altri».

Il primo tema che Moro suggerì alla riflessione della FUCI come argomento generale di studio per l'anno accademico 1939-'40 fu quello di un «umanesimo cristiano», tema che portava naturalmente a insistere sul ruolo dell'impegno cristiano nella storia e dietro al quale stava, tra le altre suggestioni, anche quella della avanguardia culturale cattolica francese ed in particolare dell'«umanesimo integrale» maritainiano. Tuttavia, ciò che sembrava caratteristico dell'impostazione di Moro era il fatto di non proporre questo «umanesimo cristiano», come una costruzione filosofica, teorica, dogmatica (e tanto meno politica) compiuta, come un elemento che contrapponesse il sistema di verità cattolico alla cultura laica, ma come un terreno comune di incontro e di dialogo religiosamente animato. E difatti esso si rovesciò presto in Moro nel richiamo alla necessità di fare un «cristianesimo umano», un cristianesimo cioè che – come scriveva - «parli un linguaggio umano, dica parole che vengano da uomini, con una fondamentale salda fiducia nella

verità dell'umanità», attento a rispondere alle ansie e ai problemi essenziali, come il male e il dolore, non partendo dal dogma ma dall'esperienza di vicinanza alla condizione umana.

Il riferimento impegnativo al male e al dolore veniva certo dall'influenza religiosa materna ma era radicato anche nei problemi di una associazione di universitari di fronte alla guerra. Era necessario non abbandonare i singoli in un'esperienza esistenziale così difficile e decisiva, ma allo stesso tempo non si potevano assumere posizioni politiche. Contro l'intervento italiano Moro si espresse con estrema chiarezza nel maggio del 1940, alla vigilia della decisione, ma quando il clima era ormai quello bellicista dominato proprio dalle agitazioni dei GUF e dai roghi per strada delle copie dell'«Osservatore romano». Egli dichiarava di desiderare

un'affermazione, non della pace in sé a qualunque costo e in qualunque modo, che sarebbe troppo comoda cosa; non l'affermazione della pace perché rappresenta, per gli uomini naturalmente desiderosi di bene, una possibilità di vita tranquilla e senza affanni, il che sarebbe ancora troppo poco. Ma piuttosto un'alta e ideale affermazione della pace in quel che rappresenta di grande e di buono; della pace come situazione di normalità in un mondo di uomini che si amano, e, amandosi, si rispettano e si aiutano a vicenda; un mondo di uomini che non evitano la lotta per non poterla fare o perché la lotta costa troppi sacrifici di comodità individuale, ma perché la lotta è una tristissima cosa che rompe la divina unità dell'amore.

In questo contesto difficile Moro propose l'«adesione alla vita» come il nocciolo di un apostolato che volesse essere sensibile alle esigenze dei tempi e alla condizione degli universitari. In una lettera ad un fucino del 12 novembre 1941, così egli riassumeva quello che definiva come «l'indirizzo fondamentale»:

[...] dobbiamo ridire agli altri con la maggiore semplicità le nostre esperienze di cristiani che vivono la vita accanto agli altri uomini e vanno cercando nell'anima di tutti le tracce di quella verità che può essere sì oscurata e compressa, ma non spenta. Svelare agli altri il loro volto di verità, perché sappiano essere più coraggiosamente coerenti, questo è il nostro compito di oggi.

E l'impegno nella storia, l'impegno politico? Pur tenendo conto della situazione di censura e di costrizione nella quale, Moro era costretto ad esprimersi, l'impressione è che la sua preferenza andasse a un impegno meta-politico. Moro insisteva a più riprese sul fatto che la guerra riportava in primo piano i valori del cristianesimo, ma non direttamente in chiave politico-sociale, bensì come necessario ritorno alle domande fondamentali e, semmai, come recupero di valori morali, di vita cristiana interiore, di ricchezza interpersonale. Egli proponeva un fortissimo, quasi vichiano, senso mistico del progresso storico: parlava di «grandi direttive di sviluppo della storia, che non son meno vere, se non c'è sempre di queste coscienza piena, se pure tante volte gli uomini lavorano

immediatamente contro di esse»; aggiungeva che queste «direttive» andavano «verso una attuazione piena della vita di ciascun uomo»; sottolineava che in questa prospettiva il libero impegno umano e la vita della Chiesa si saldavano. La ricerca di un impegno nella storia caratterizzava, dunque, la linea di Moro, ma non era legato alla preparazione del futuro o a preoccupazioni di ordine politico. Piuttosto, la posizione personale di Moro, pur ormai chiaramente collocata sul versante critico nei confronti della dittatura, prescindeva dall'operare un diretto lavoro di preparazione culturale e politica teso a costruire le premesse ideali di una presenza politica dei cattolici nella crisi del fascismo (come avverrà invece con la successiva presidenza di Giulio Andreotti). Nel dicembre 1939, a un foglio cattolico-fascista che aveva polemizzato contro la scarsa sintonia cattolica con il regime, il presidente fucino rispondeva che «un chiarimento delle idee, un netto ristabilimento dei valori nel campo intellettuale, una decisa e coraggiosa delineazione delle possibilità del singolo e delle esigenze che si pongono alla sua vita» erano oramai «compiti urgenti che i cattolici debbono assolvere in questo momento»; e che essi erano «tanto più urgenti quanto più il disordine dilaga: mentre più generale e più vivo si fa, da più parti, il richiamo ad una verità che soddisfi finalmente un'umanità stanca di tante dolorose esperienze negative». Tuttavia, mentre accentuava progressivamente la propria critica al sistema fascista di valori, Moro continuava a contrapporre, come scriveva in un intervento del 2 maggio 1941, all'«eroismo dell'azione» l'«eroismo della vita interiore».

Concludo. Quando uno storico affronta il tema della formazione giovanile di una figura di rilievo la tentazione cui inevitabilmente è sottoposto è quella di leggere tutto il personaggio già nella sua formazione. E si tratta di una tentazione irresistibile proprio nella misura in cui essa nasce da un problema vero: quello di ritrovare i fili di continuità in un percorso personale in cui svolte e cambiamenti si inseriscono su di un complesso di potenzialità che il tempo ha costruito (e il tempo giovanile di un'esistenza in una misura probabilmente maggiore rispetto ad ogni altra età della vita). Si tratta, appunto, di una tentazione in cui non si deve cadere. Eppure, mi pare che le radici di molti sviluppi futuri della biografia politica di Moro siano già effettivamente in quello che abbiamo accennato. Innanzitutto, l'idiosincrasia per ogni impostazione "intransigente", la predilezione per un atteggiamento mai contrappositivo tra fronti schierati, la tendenza al dialogo sincretico con la cultura laica. In secondo luogo, una profondissima religiosità personale basata sul senso del progresso vitale che Dio muove nella storia e dunque su di una visione dinamica del cristianesimo come elemento di cambiamento ed elevazione. Ancora, l'accentuazione del valore di sostegno alla costruzione della personalità che può venire dallo Stato. Infine, la lontananza dalla tradizione popolare, sturziana e degasperiana, e un senso

dell'autonomia e della laicità della politica completamente diverso ma non meno forte, radicato com'è nell'esperienza dell'Italia di fine anni Trenta in cui Moro si è formato.

Solo riferirsi a questa formazione può spiegare l'iniziale preferenza di Moro per una pluralità delle opzioni dei cattolici, il conseguente complesso e non facile itinerario che lo porterà all'impegno politico con la DC e la definitiva accettazione del partito dei cattolici essenzialmente come un centro di equilibrio ideale in grado di risolvere in sé, proprio per la sua collocazione centrale, le tante verità parziali degli "altri". A queste linee di fondo egli sarebbe rimasto per molti veris fedele. Nel novembre 1945, alla vigilia del processo che lo avrebbe portato a candidarsi alla Costituente nelle liste della DC, Moro scriveva:

Certamente ci vuole prudenza ad evitare al mondo rovine maggiori di quelle già sperimentate. Ma bisogna che la fretta impulsiva e cieca della rivoluzione dia ai nostri spiriti, che vogliono essere prudenti e onesti ad un tempo, una straordinaria ansia di fare, perché, al di là delle soluzioni demagogiche, questo popolo che sale sia aiutato a raggiungere degnamente e con merito la sua meta lontana.