

BRUNO MARRA s.j.*

Criteri di verifica dei paradossi della verità

Sommario: Premessa. - La necessità di un radicamento assoluto della norma. - Continuità e discontinuità nell'affermazione della malizia della menzogna. - Processo individuativo della norma morale. - L'attitudine argomentativa dell'etica in quanto scienza pratica. - Conclusione.

Premessa

Spesso gli intellettuali e i pensatori, sofferenti davanti a un presente molto sgradevole, preferiscono recuperare i momenti migliori del passato remoto, idealizzandolo. Non considerando l'attualità pratica dei fatti, così lusingano diverse illusioni, anche se raramente offrono contributi concreti per capire la realtà. A quarantadue anni dalla loro condanna a morte per spionaggio (13 giugno 1993) sulla sedia elettrica del penitenziario di Sing Sing, Julius ed Ethel Rosenberg, comunisti ed ebrei, sono stati assolti al termine di una «rievacazione giudiziaria» svoltasi a New York nel 1992. L'ombra dei Rosenberg sembra continuare ad ossessionare l'America. Da allora sono stati scritti sul caso innumerevoli libri, girati *films* e inchieste televisive. Periodicamente la stampa ha pubblicato documenti con la pretesa di provare in modo definitivo la tesi della colpevolezza o quella opposta dell'innocenza. Lo scopo di questo immenso sforzo, alimentato dalla cattiva coscienza, è di trovare una volta per tutte la verità. È molto verosimile che l'intera verità sul caso Rosenberg non si saprà mai. Sulla falsariga di queste considerazioni si pongono le attuali ricerche sulla verità condotte dai teologi moralisti italiani (ATISM) nel corso del loro congresso nazionale svoltosi a Roma nel settembre 1994. In questo contesto il problema della verità è stato affrontato in correlazione con l'*ethos* e ciò ha dato un paradigma di interpretazione ai vari interventi. E proprio per individuare tale rap-

*Docente di teologia della morale presso la sezione «S. Luigi» della Pontificia Università Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli

porto utilmente, non è stato possibile esimersi dall'affrontare seriamente il complesso problema della definizione di questi due aspetti e della delimitazione dell'area di ricerca cui essi si rivolgono. Va subito chiarito che essi, anzitutto, rappresentano un particolare sviluppo delle riflessioni relative all'antropologia filosofica. Inoltre costituiscono, nell'insieme, una nuova prospettiva di indagine sul fatto morale e, quindi, riutilizzano almeno in parte le riflessioni che sono state accumulate nelle scienze relative alla «cultura» e alla «società», organizzandole secondo una misura interpretativa che trova il suo caposaldo nel dato rivelato.

Pur nelle sue contraddizioni, nell'incertezza dei limiti, nella fluidità e variazione continua delle definizioni, l'ermeneutica assume grande importanza per la scienza morale, non solo per la serie notevole di contributi metodologici, ma anche perché essa esprime e rappresenta alcune determinate istanze nell'analisi dei fatti morali. Nella diversità e spesso inconciliabilità delle prospettive che sottostanno alle nozioni e ai termini di verità, assoluzza, norma, resta tuttavia acquisita una nuova metodologia di indagine, che guarda ai fatti morali non più in una loro presunta autonomia, ma nel diretto e costante rapporto vitale con tutti gli altri elementi che formano un organismo culturale o sociale. Si può, cioè, respingere e criticare l'interpretazione della morale come «risposta» a stimoli evolventisi in cultura o qualsiasi altra specifica proposta interpretativa, che può peccare di sociologismo o di psicologismo, ma dalla critica a tali proposte emerge positivamente la nuova consapevolezza che la trattazione dell'esperienza morale non può rinunziare all'esigenza di analisi del quadro umano, sociale e culturale, più vasto e completo che costantemente esprime il mondo del «religioso esplicito». Di qui il ricorso alle discipline antropologiche che hanno reso possibile una diversa attuale valutazione dei fenomeni morali, nello stesso momento in cui, in varie forme e secondo diverse soluzioni, hanno indicato l'attualità culturale o sociale di essi, ossia la loro interpretabilità in una dinamica dell'esistenza che tende a trovare, nelle sue proiezioni culturali e sociali, il suo equilibrio e il suo modo di essere.

*La necessità di un radicamento
assoluto della norma*

Nella prospettiva della filosofia del diritto il tema è stato affrontato da Francesco D'Agostino che è partito dalla premessa che l'uomo

non è creatore di verità, ma è creatura della verità. Ciò comporta una conseguenza di rilievo: che nella comunicazione intersoggettiva il dire implica sempre l'ascoltare. Anche se noi riteniamo erroneamente che l'uso degli organi auditivi sia l'udire e che all'opposto l'attenzione ad ascoltare sia considerata una trasposizione sul piano spirituale (Heidegger) non bisogna dimenticare che la falsità non si può definire compiutamente come *locutio contra mentem*, in base ad una tradizione che va da Agostino a Tommaso. Per esplicitare il nodo concettuale del mendacio avremmo bisogno di una terminologia che tuttora ci fa difetto. Avremmo bisogno di sviluppare in ordine ad un possibile carattere mistico del linguaggio che fa dire a Tommaso che quando Giacobbe si presenta ad Isacco come Esaù non mente (*Gen 27, 19*) perché nelle sue parole acquista concretezza il principio del primato degli ultimi sui primi. Spostando ora la nostra attenzione a quella forma particolare di esperienza relazionale che è l'esperienza giuridica, notiamo come essa possiede un carattere analogo, anche se non assolutamente omologo, al carattere relazionale dell'esperienza etica in generale: il dire la verità nel diritto è ermeneutico e relazionale e gode di tutta l'obiettività della relazionalità ermeneutica. Una relazione interpersonale ingiusta, cioè, antigiuridica implica sempre l'alterazione della verità del diritto. «Ingiusto vale lo stesso che falso» (Aristotele). Nei limiti epistemologici appena stabiliti si può pertanto affermare che anche nel diritto non diversamente che dalla morale, vige la norma assoluta: è sempre vietato dire il falso. Anche l'affermazione di Kant è perfettamente condivisibile quando sostiene che «il dovere di dire la verità non fa differenza alcuna tra le persone verso le quali questo dovere può avversi e le persone verso le quali si può anche ad esso rinunciare, trattandosi di un dovere incondizionato che vale per tutti i rapporti». Il bambino che nega, alla domanda postagli dal maestro, che il padre torni spesso ubriaco a casa «esprime una verità, cioè che la famiglia è una istituzione *sui generis* nella quale il maestro non ha il diritto di immischiarci» (Bonhoeffer). Circa la verità, il mendacio e l'inganno nell'esperienza giuridica il D'Agostino afferma che il mendacio è definibile per il diritto solo in termini strettamente relazionali, come, in forma semplice, ma non scorretta indica il detto: «*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*». È possibile così giungere a comprendere alcune peculiarità del diritto processuale che lasciano sempre sconcertati coloro che non sono giuristi. Si allude al fatto che se da una parte il processo suppone la verità, dall'altra esso non impone uno specifico e formale obbligo di veridicità alle parti nel

processo civile e in particolare all'imputato nel processo penale. Questo sembra essere una negazione della dimensione teologica della verità e non della mera dimensione antropologica della sincerità. La moneta per quanto falsa resta parimenti in circolazione (Kant) perché all'uomo non si offre altra possibilità di sopravvivere che quella di credere pervicacemente alla sua veridicità. L'esperienza del diritto dà molto da pensare: per quanto il torto e l'ingiustizia appaiano prevalenti costantemente nell'esperienza storica pure l'esigenza di riconoscere alla giustizia un assoluto primato resta ineludibile. Il diritto non può autofondarsi: ha bisogno di una realtà assoluta più che umana per essere propriamente se stesso: l'antropologia si incrocia qui con la teologia. La storia del diritto letta in questa prospettiva contiene continue conferme. Anche nel duello o nell'ordalia si arriva alla fine a percepire l'esigenza di un radicamento assoluto di una esperienza come quella giuridica. Così si spiega la costante presenza di formule religiose nel linguaggio giuridico come suprema garanzia di veridicità.

Continuità e discontinuità nella affermazione della malizia della menzogna

Indispensabile in questo contesto il ricorso al dato storico che è stato sviluppato da Alberto Bondolfi con una relazione dal titolo: «Alcuni rilievi storici sul presunto carattere di assoluzza dell'ottavo comandamento». Il relatore ha evocato alcune tappe del pensiero teologico morale e le modalità entro cui è stato trattato il tema della menzogna, mettendo in evidenza e cercando al contempo di interpretare i momenti di *continuità* e di *discontinuità* dei giudizi normativi espressi e delle argomentazioni etiche portate in campo. Inoltre ha portato l'attenzione sull'inizio dell'età moderna poiché in questi secoli si hanno le testimonianze più interessanti sulla *bugia politica*. Quest'ultima si rivela centrale non solo per la discussione generale attorno alla menzogna ma anche per l'elaborazione di una teoria e di una etica politica. Infine l'attenzione data al momento teologico non ha significato una sua separazione dal contesto culturale generale entro cui si elabora ogni teologia. Al contrario: l'informazione teologica è stata tenuta in stretto collegamento con i conflitti e le discussioni «profane» del tempo entro cui essa si elabora.

Attraverso questi accenni sommari dovrebbe essere diventato evidente il contributo che la teologia medievale ha dato al problema morale della bugia. Essa ha innanzitutto sviluppato una fenomeno-

logia delle varie funzioni svolte dal linguaggio umano, nei limiti evidenti di una società «chiusa» e di una civiltà preindustriale. È aumentata così la sensibilità per varie forme d'inganno presenti tra gli uomini, senza che si possa parlare di menzogna in senso stretto. Inoltre essa ha in parte rimpiazzato la visione neoplatonica della parola con una visione più realistica ed «orizzontale» di essa, possibile attraverso la recezione della teoria aristotelica della conoscenza.

Circa la simulazione e dissimulazione nel XVI e XVII secolo, nonostante il reale distacco dalle situazioni tipiche del Medioevo l'inizio dei tempi moderni è ancora marcato da un problema già trattato *in extenso* da Agostino. Si tratta della menzogna necessaria per difendere la propria fede, messa in pericolo da fattori esterni. Il dramma della spaccatura confessionale nel XVI secolo obbligherà molti cristiani, su ogni possibile sponda, a subire persecuzione fisica e psichica. Un secondo elemento tipico dei tempi moderni è dato dal sorgere di una nuova riflessione attorno all'agire politico. Quest'ultimo esige un'abilità che richiede un uso *strategico* del linguaggio umano che può portare a varie forme di finzione, legittimate attraverso la figura della cosiddetta *ragion di stato*. Attorno al «nicondemismo» nel secolo XVI vale la pena dire qualche parola. Esso nasce all'interno di una produzione teologica alquanto frammentaria come tentativo di giustificare una prassi di *finzione di sentimenti religiosi* non intimamente voluti. Vari teologi che operano nell'ambito delle varie comunità dell'ala «radicale» della Riforma cercano di coniugare la purezza della fede, non legata a condizioni materiali, con le esigenze di una società conflittuale in cui bisogna sopravvivere. Erasmo considera la simulazione una realtà «neutra» su cui va portato un giudizio differenziato, a seconda delle modalità in cui ci si viene a trovare. Cioè s'istaura lentamente un tipo di comunicazione tra vari attori della scena sociale che può essere definito come *discorso a scopo strategico* e che come tale non può essere ridotto, così pensano almeno coloro che ne sono coinvolti, alla semplice coppia di attributi «vero o falso». I teologi moralisti di mestiere, di fronte al diffondersi di tale letteratura, assumono una posizione critica ma che con il tempo riprende in senso approvativo anche alcuni aspetti di questa trattatistica. Circa la simulazione nella letteratura «barocca» conviene qualche sottolinatura: già in Machiavelli è presente, come qualità precipua del principe, quella di saper distinguere tra *essere ed apparire*. A proposito della metafora della volpe che connota spesso l'attività del principe egli afferma che «è necessario questa natura (della volpe) saperla ben colorire, ed essere gran simulazione».

tore e dissimulatore». Col tempo il tema della *bugia politica*, finora solo accennato in Machiavelli, diventerà oggetto di trattazioni specifiche in cui le varie forme e circostanze del falsiloquio verranno specificatamente approfondite e commentate. Nell'ambito di questo lavoro il relatore ha presentato alcune opere nate nell'ambito della saggistica letteraria barocca, per passare in un secondo momento alla presentazione del tema della bugia nella trattatistica attorno alla «guerra giusta», concludendo infine con la recezione di questi temi nei manuali di teologia morale. La saggistica barocca italiana è dominata dalla figura di Torquato Accetto e dalla sua *«Della dissimulazione honesta»*, piccolo capolavoro del genere. Egli intende rendere plausibile moralmente la pratica della dissimulazione liberandola da tutte le falsi accezioni ed interpretazioni del suo tempo. C'è in Accetto un'accettazione della menzogna sostenuta dalla convinzione che, in tempi migliori, la verità avrà il suo trionfo. Per questo motivo la vera dissimulazione è quella *meramente passiva*, che permette ad ogni dissimulatore di non esporsi ad alcun rimprovero da parte di nessuna istanza né politica né morale. Non tutta la saggistica si muove comunque con tale senso della misura. Si ritrovano anche pubblicazioni che lodano pubblicamente la menzogna e incitano chiaramente all'inganno facendo direttamente riferimento all'utilità politica della menzogna. Così Malespini, con uno stile che rammenta quasi il linguaggio della pubblicità politica: «Tutte le predette cose sono di grandissima considerazione, e si possono usare in beneficio pubblico per la conservazione di qual si voglia repubblica e stato: il che difficilmente si può conseguire, se altrui non pone confusione, diffidenza e discordia tra gli nemici». Questa propaganda a favore della menzogna riposa su presupposti antropologici pessimistici. La verità è troppo dura e l'uomo non è capace di confrontarsi con essa in tutta chiarezza. Questo esame della letteratura barocca attorno alla menzogna, ha lo scopo di mettere in evidenza la ricchezza del tema, quando quest'ultimo venga trattato al di fuori dalle esigenze strette dell'insegnamento seminaristico, tipico della Controriforma.

La letteratura dei manuali di teologia morale, a partire dalle somme di Antonino da Firenze, attraverso le *Institutiones theologiae moralis*, fino ai manuali più tardivi del '700, soprattutto con Alfonso dei Liguori, e dell'800, tratta evidentemente di questo problema, ma a partire da esigenze legate all'insegnamento nei seminari prima e del «rinfrescamento della memoria dei confessori» poi. Al riguardo vanno distinte due fasi temporali che danno al medesimo tipo di produzione e di affermazioni fatte un'altra rilevanza ed importanza. In

una prima fase, che può essere estesa al XVII e XVIII secolo i temi legati alla menzogna per necessità vengono ripresi con un alto grado di verosimiglianza e con un legame ancora vivo con la realtà quotidiana dei penitenti. In questa fase della riflessione teologico-morale la coscienza della malizia intrinseca della menzogna è ancora presente, anche se alcune formulazioni possono far pensare che il lassismo abbia più o meno conquistato il campo della manualistica. Si pensi, come esempio tra molti, all'affermazione di S. Alfonso dei Liguori, secondo cui: «Ex justa causa, licitum uti aequivocatione modis expositis, et eam juramento firmare». La debolezza di queste posizioni manualistiche non consiste tanto nella accettazione velata di considerazioni teologiche, all'interno di una premessa che vede la menzogna comunque come un *malum in se*, bensì nel fatto che si voglia negare il fatto che comunque si mente. Gran parte di essi sembrano trasmettere un'immagine della società in cui questo *diritto della verità* in linea di principio appartiene a colui che detiene una legittima autorità. I cosiddetti *arcana imperii*, cioè la presenza di una sfera di segreto da parte di coloro che detengono il potere politico sembrano essere del tutto normali e con ciò si manifesta maggior comprensione per le falsità espresse dai potenti più che verso coloro che non tengono alcun potere. Con il tempo le considerazioni casuistiche sono diventate sempre più avulse dal contesto non solo pratico ma anche dalle teorie che attorniavano i contesti vitali entro cui nascevano i vari dubbi morali. Si trattava soprattutto delle teorie economiche da una parte che chiedevano di alleggerire il divieto del prestito ad interesse, e delle teorie politiche che accompagnavano il sorgere dello stato moderno. Le varie versioni della *ragion di stato* esigevano un uso strategico della comunicazione linguistica ed i discorsi tradizionali sulla menzogna rappresentavano una difficoltà.

Una prima considerazione che si può fare riguarda il rapporto tra riflessione etico-filosofica ed etico-teologica nel caso preciso del tema della bugia. La riflessione teologica, soprattutto grazie al contributo di Agostino, non solo ha approfondito con grande genialità la problematica, ma ha dato stimoli indiretti anche al dibattito filosofico. Non a caso le esigenze della *ragion di stato* toccano anche i pontefici ed i cardinali di santa romana chiesa. La filosofia morale di questo periodo non rappresenta per la teologia morale una sfida maggiore poiché in gran parte ne ricopre le opzioni normative e difende posizioni teoriche ancora accettabili. Un discorso diverso andrebbe tenuto per le altre discipline filosofiche che rappresentano già in que-

sto momento una sfida importante per la teologia. A partire dal '700 il legame con la filosofia morale viene a rompersi. La sfida più importante è data dal pensiero kantiano. Esso sostiene, a riguardo del problema della menzogna, posizioni estremamente rigorose. La vera difficoltà però si situa altrove e cioè a livello di morale fondamentale. Un'ultima osservazione riguarda la *pretesa continuità* nell'affermazione dell'intrinseca malizia della menzogna. L'inchiesta parziale che qui si è voluto intraprendere mette in evidenza come ci sia un continuo intreccio di continuità e discontinuità che non permette giudizi apodittici al riguardo. Fermamente va tenuta chiara la *distinzione definitoria* della verità e della menzogna, che non sono realtà *ad libitum*, ben sapendo che il flusso della *vita vissuta* e dei suoi conflitti non si lascia mai ingabbiare in definizioni date a priori.

*Processo individuativo
della norma morale*

«Universalizzabilità come criterio di assoltezza» è il titolo della relazione di Salvatore Privitera. In filosofia come in teologia si pone il problema di quali siano le condizioni dell'atteggiamento moralmente buono. Mediante la triplice formulazione del suo imperativo categorico Kant fa vedere come debba essere sempre orientata la disposizione interiore del soggetto morale. L'universalizzabilità della massima cui si deve orientare l'atteggiamento della persona costituisce la norma fondamentale dell'atteggiamento: pensa, valuta e agisci in modo del tutto imparziale. La norma dell'atteggiamento come prospettiva globale della moralità, non può valere solo per una persona, in un luogo, in un'epoca, ma deve valere in sé, sempre e indipendentemente dal soggetto che la assume. Perché tale norma, e conseguentemente tutte quelle che definiscono il comportamento moralmente retto, possa raggiungere il carattere di universalizzabilità, la prospettiva entro cui si inserisce dovrà essere quella dell'imparzialità, rispettando l'ordine gerarchico degli esseri esistenti, rispettandoli per quello che sono e non per il vantaggio che possono procurare al soggetto, accettando la preesistenza dei valori e l'appello da essi emergente. Per operare tale verifica di universalizzabile imparzialità sul proprio atteggiamento o sull'atteggiamento morale in sé, bisogna trasferirsi concettualmente in un altro contesto, in tutti i contesti possibili e immaginabili, nel contesto delle persone cui ci si rivolge con la propria azione. In altri termini: l'imparzialità universalizzabile dell'atteggiamento consiste nel rivolgersi agli altri così

come ci si rivolgerebbe a se stessi e, viceversa, nel rivolgersi a se stessi così come ci si rivolgerebbe agli altri. Non a caso la norma fondamentale della morale biblica e quella individuata già dai presocratici consiste nella cosiddetta regola d'oro. La Scrittura infatti, dopo aver presentato il dovere di amare Dio con tutto il proprio cuore e con tutte le proprie forze, afferma il dovere di amare gli altri come se stessi. La logica del doppio comandamento dell'amore di Dio e del prossimo è ineccepibile: Dio deve essere amato al di sopra di ogni cosa e persona perché è il Bene supremo e l'Essere perfettissimo; le persone umane, compresa la persona del soggetto morale e compresi pure i propri nemici, devono essere amate tutte allo stesso modo, appunto perché persone umane. Come l'amore verso se stessi diventa il criterio dell'atteggiamento moralmente buono verso gli altri, così l'amore dei nemici costituisce il criterio per la verifica della genuinità di tale amore. Con terminologie variegate e con accentuazioni diverse ora di questo ora di quell'altro aspetto, la teologia morale, come anche l'etica filosofica, hanno cercato lungo i secoli di evidenziare una delle caratteristiche fondamentali delle norme morali: quella della loro assolutezza. Se, infatti, universalizzabilità è terminologia piuttosto kantiana, il termine immutabilità corrisponde a quella terminologia per lo più usata da Tommaso e dalla scolastica, così come oggettività. Imparzialità, invece, con la forte semantica della sua descrittività, è caratteristica evidenziata da Kant e, prima ancora, da Cristo, mentre assolutezza, in quanto terminologia usata prevalentemente dalla neo scolastica o nel periodo preconciliare, evidenzia l'insistenza e l'appesantimento di certe caratteristiche delle norme morali quando vengono disancorate da quelle che le fondano e le determinano. L'assolutezza delle norme morali non viene messa in discussione né dal fatto che alcune di loro, anche tutte, non vengono riconosciute o vengono periodicamente cambiate, e nemmeno dal fatto che in certi casi appare non soltanto ovvio, ma anche doveroso cambiarle agli occhi di tanti filosofi e teologi moralisti e agli occhi dello stesso Magistero della Chiesa. Che in certi momenti ci siamo storicamente ritrovati, o ci ritroviamo ancora oggi, a dover cambiare il giudizio morale su certe azioni o alcune norme morali significa soltanto, molto semplicemente, o che ci eravamo sbagliati prima nel portare avanti il processo individuativo di una norma morale o che sono emersi certi elementi che hanno cambiato il contesto operativo e la portata stessa dell'azione da ri-valutare o, infine, che prendiamo consapevolezza dell'opportunità di seguire nel campo normativo una teoria argomentativa anziché l'altra. Queste diverse

possibilità non evidenziano l'opportunità e tanto meno la necessità di «relativizzare» le norme morali, quanto piuttosto la doverosa e pressante urgenza di sottoporre a sempre nuova verifica i nostri giudizi morali per essere in grado di dimostrare a noi stessi e a chi non li condivide quell'imparzialità che emerge dalla loro universalizzabilità e che si identifica con la loro oggettività, che determina la loro immutabilità e che fonda la loro assoluzetza.

*L'attitudine argomentativa dell'etica
in quanto scienza pratica.*

Antonio Autiero ha presentato una relazione dal titolo: «Elaborazione sistematica dell'argomentare etico», con la quale si indaga l'assetto del rapporto tra assoluzetza del predicato normativo e struttura argomentativa del discorso etico. Viene esaminata la comprensione della necessità di argomentare a partire dalla ridefinizione del sapere morale con particolare riferimento a due percorsi argomentativi impiegati nella individuazione delle norme etiche: il percorso deontologico e quello teologico. Si pone poi la questione seguente: quale dei due itinerari la fede favorisca. Circa l'argomentare si è rilevato che la necessità della morale sta in stretto rapporto con la necessità di trovare per essa un fondamento assoluto. In realtà da Socrate in poi questo è l'intendimento principale del pensiero. I momenti più significativi che hanno riaffermato la valenza argomentativa in etica vanno ricercati presso le correnti analitico-linguistiche e quelle pragmatico-trascendentali dell'agire comunicativo (Perelman, Tugendhat, Appel, Habermas). Ciò che qualifica queste ricerche è la prospettiva rigidamente formale sotto cui l'esigenza argomentativa viene formulata: la fragilità di questi interventi derivarebbe dall'aver fatto consistere la filosofia pratica unicamente nell'esercizio del dialogo (Poppi). Pertanto il relatore ritiene che occorra analizzare la struttura stessa dell'agire morale.

A. Heller definisce la morale come la relazione pratica dell'individuo con le regole della giusta condotta. Con ciò è delineato il rapporto tra i due universi che entrano in gioco in una teoria etica: l'agire del soggetto e le azioni che egli produce. Secondo il relatore per «argomentazione» si deve intendere quel procedimento di tipo logico-linguistico che, partendo da premesse verificabili, consente di pervenire ad una conclusione esprimibile in asserti, il cui carattere veritativo non è ancora contenuto nelle premesse. Due sono le vie per la fondazione delle norme nell'ambito deontologico. La prima nella

quale la verità del giudizio normativo è già implicitamente contenuta nella premessa fondante, che in genere è la legge. La seconda, per esempio l'*intrinsece malum*, è quella *contra naturam*. La tradizione cristiana ha recepito ampiamente queste figure.

Circa la teoria teleologica va riconosciuto a B. Schüller il merito di aver recuperato e messo a frutto anche per la teologia morale cattolica la discussione sulla fondazione dei giudizi morali. Egli definisce la teoria teleologica quella per la quale il carattere dell'agire umano viene stabilito in base alle conseguenze. Ma non è l'interesse esclusivo del soggetto agente il contrario per la sua scelta, ma il tener conto del bene di tutti quelli che sono implicati nell'azione. La regola formale della teoria teleologica è quindi la regola aurea. Per poter elaborare sistematicamente una teoria etica teleologica a sfondo proporzionalistica occorre accennare ad alcuni nodi. Anzi tutto va sottolineato che le norme teleologicamente fondate si rapportano alla condizione dei soggetti implicati e della loro storia individuale e collettiva. La critica rivolta al sistema teleologico è che essa fonda norme la cui attribuzione riguarda sempre singoli casi, privi di valore universale. Ma in realtà la caratteristica di universalità compete primariamente ai valori. A partire, quindi, dallo statuto antropologico dell'argomentare si ritrova la dimensione soggettivo-per-

sonale, sia in ordine all'agire sia anche in ordine alla individuazione della norma morale. Le strutture portanti di tale dimensione vanno viste nei concetti di razionalità e coscienza che sono l'autorità interna fonte di obbligazione morale (Heller). Infine la rinascita del concetto di responsabilità si situa storicamente proprio nel contesto di una ripresa di orientamenti teleologici. Ciò rende ragione del nesso assiologico esistente tra queste due realtà. La responsabilità consente al soggetto di crescere in capacità argomentativa e sottrae la sua azione sia dalla staticità dell'obbligazione deontologica, sia dalla banalità della insignificanza nichilista. Occorre ora analizzare se e in che modo la fede si rapporti alla morale e ne condizioni la natura. Facciamo riferimento a D. Sölle, la cui riflessione in ordine al mutamento del paradigma lungo la storia della teologia per come si sia posto il problema di Dio dell'uomo e della natura sembra pertinente. *La questione di Dio*. L'implicazione di Dio nel discorso morale è etica e si colloca tanto dentro, quanto fuori dalla teologia stessa, se si pensa esemplificativamente alla precisazione kantiana di Dio, quale postulato della ragion pratica. Tuttavia è principalmente la teologia interpellata a ripensare a Dio, in relazione all'a-

gire umano, sia nella ricerca del suo fondamento che nella formulazione dei suoi giudizi regolativi (Römel). *La questione dell'uomo*. L'idea di Dio nella teologia è un'idea relazionale, non solo in forza dell'essere trinitario del Dio cristiano, quanto anche in riferimento all'imprescindibile apertura all'uomo che essa contiene. Dalla valenza antropologica insita nell'atto del credere deriva il fatto che parlare teologicamente di Dio implica sempre e necessariamente parlare anche dell'uomo, del suo esistere e del suo operare sotto il segno della relazione a Dio. Il discorso etico si trova illuminato dall'antropologia teologica su due versanti. Il primo riguarda la fondazione stessa della moralità, come luogo di autonomia dell'uomo alla luce della relazione con Dio. Questo è il piano sul quale l'uomo si trova costituito come soggetto etico, cioè rivestito della capacità di orientare il suo esistere e rendere ragione del suo agire. Dovremmo cominciare a parlare di autonomia solidale, come effetto dell'angolazione teologica, dove, però, la connotazione di solidarietà viene messa a frutto anche a livello di etica normativa, ispirando un ampliamento anche della capacità di argomentare. *La questione della natura*. Il concetto di natura e soprattutto il suo impiego nell'impianto delle argomentazioni etiche ha lunga tradizione e al tempo stesso si presenta come concetto massimamente ambivalente. Significati diversi si accavallano e rendono talvolta inestricabile la discussione. L'uso che comunemente troviamo nelle teorie etiche di matrice deontologica è quello che attribuisce alla natura un significato fondativo della morale. Ma riscrivendo il trattato della creazione parallelamente a quello della ri-creazione, cioè mettendo il tema della creazione sotto il segno della tensione escatologica, si viene a recuperare un risultato significante anche per l'etica. La natura, nel suo essere già data e insieme nel suo divenire, nel suo essere accolta come dono ed insieme essere affidata come compito, è lo spazio aperto in cui l'uomo, mentre asconde il disegno del creatore, diviene soggetto e trova per il suo agire indicazioni non di tipo retrospettivo, ma prospettico (Gisel). La prospettiva teologica presentata da Autiero intorno ai tre nodi di Dio, uomo e mondo, rimanda all'insostituibilità dell'impegno argomentativo, la cui collocazione all'interno di una teoria etica di tipo teologico, con specificazione proporzionalista appare, la più plausibile. L'attitudine argomentativa deriva dalla natura stessa dell'etica in quanto scienza della ragion pratica. Essa consente al soggetto etico di crescere in capacità valutativa e alla comunità etica di avanzare nella capacità comunicativa, in vista di consenso sui valori comuni. L'influsso della fede nel Dio trascendente, nel Dio che fonda la li-

bertà e la soggettività dell'uomo, nel Dio che crea e porta con l'uomo a compimento il cosmo, va inteso come orizzonte di senso.

Conclusioni

Le defezioni che possono ritrovarsi in un'analisi di tal genere, registrate solo nella loro portata negativa di relativismo, vengono superate in sede teologica attraverso una dimensione di interpretabilità, che rinuncia al giudizio di valore immediato e che, con maggiore aderenza alla realtà, considera le espressioni etiche come una costante della dinamica di cultura e società. Questo processo sbocca nella presa di coscienza che esiste un momento sintetico e risolutivo dell'esprimersi della storia del dato rivelato, che è salvifico: è il luogo essenziale dove si rende autoconsapevole come 'giudizio' e come valore il soggetto morale. Come giudizio che fonda ogni altra conseguente valutazione morale e come valore che si pone come sorgente di ogni altra specifica obbligazione. L'autodeterminazione morale, quindi, obbliga l'uomo nel suo giudicare e nel suo decidere. Visto nella prospettiva del singolo, questo è un processo estremamente personale, che avviene nell'ambito della coscienza, la quale non si manifesta solo come organo di esecuzione di norme già date, ma proprio come coscienza che cerca e che giudica.

Essa cerca la risposta alla domanda circa il valore che una determinata azione può avere per la persona che, decidendosi si autorealizza. In questo modo, la coscienza, come luogo dell'esperienza e della realizzazione di identità, congiunge insieme nell'azione morale un giudizio concreto (certamente condizionato) con l'istanza assoluta della moralità (Honnefelder): è «*l'ec-sistente*, disvelante lasciar essere dell'essente»: la decisione per la verità (Heidegger). A ciò non basta un esame solo formale della propria coscienziosità; è richiesta piuttosto una verifica del contenuto della decisione, in cui vanno incluse anche le relative norme morali. Come prodotto di ragione normativa le norme stesse provengono da un processo storico implicante cultura, società e rivelazione, il cui soggetto responsabile è proprio questo uomo che nell'azione morale determina se stesso. Dio ha dato all'uomo la ragione affinché imprima al mondo un ordine (Böckle). Dall'altro canto nella concreta situazione postadamitica dell'uomo è possibile raggiungere una conoscenza della dinamica dell'esperienza etica, in quanto norma delle azioni etiche, soltanto con l'aiuto della parola rivelata da Dio. L'uomo in realtà è posto dal Creatore come «signore di se stesso e rimane tale in tutta

la sua esistenza perché la signoria di Dio è una signoria trascendentale; Dio non agisce nella storia umana con continui interventi. Al contrario egli ha posto l'uomo libero per l'intera durata della storia. Dio è offeso dall'uomo attraverso il suo modo di agire soltando quando agisce contro il suo proprio bene» (Tommaso).

Perciò non è appropriato riguardo alla verità considerare l'uomo come semplice esecutore di norme che non comprende nei confronti del divino sovrano considerato come legislatore. Perciò non è appropriato parlare di autorizzazione o delega divina nel caso in cui viene affermata la possibilità dell'uomo di darsi una legge. Se l'uomo è posto dal Creatore come interlocutore e cooperatore, e quindi come «legislatore» della società e della cultura né tali enunciazioni né il ripetuto richiamo alle leggi di Dio trovano uno spazio sufficientemente fondato. L'autorità, sia civile che religiosa che opera nell'ambito socio-culturale, non è vera autorità perché Dio stesso *aggiunge* un carattere di legge ai provvedimenti «autoritativi» dell'uomo, bensì la vera autorità terrena stessa è tale in quanto creata partecipazione all'autorità trascendente di Dio. Così anche l'umano cercare e trovare il comportamento o l'opera moralmente giusti nell'ambito socio-culturale hanno il carattere di norma morale per il fatto che Dio ha costituito l'uomo signore della terra: e non soltanto nei riguardi di alcuni precetti globali, ma anche dei «giudizi» che giungono fino ai singoli dettagli e quindi sono molto differenziati. Questo può essere compreso ancora più facilmente se si capisce che in *concreto* può essere giusto «parlare di 'originaria' identità fra norme e 'coscienza', di modo che, in questo senso, perde di significato ogni affermazione relativa all'applicazione della 'legge divina' alle situazioni umane particolari» (Fuchs).

Che la teologia abbia generato la morale e quindi l'*ethos* non significa che prima non ci fossero state regole societarie e evoluzioni culturali, ma che con la teologia compare una volontà di verità che prima era carente e che avvolgendo la vita sociale e i dinamismi culturali dà luogo a ciò che oggi si chiama *ethos*. Compare cioè la volontà che l'intera vita dell'uomo sia guidata dalla verità, da un sapere che non può essere smentito e che quindi deve in qualche modo spingersi fino agli estremi confini della realtà inglobandola tutta in sé. Sono queste le linee fondamentali di una teologia che scruti la verità dell'assoluzetza della norma e coincidono con la teologia della parola, che è appello creativo e discorso esortativo agli uomini. Essa acquista la sua validità, la sua forza operatrice di salvezza nella parola e nell'opera del Figlio. Essa continua ad operare storicamente

nella parola di testimonianza dei «chiamati» e in tutti coloro che sono giunti alla fede nella verità comunicata nella parola di Dio (Kertelge).

La rivelazione intrinseca contenuta nell'assoltezza della norma morale, con il relativo corredo di leggi e disposizioni autoritative, è necessaria ma costituisce soltanto la condizione di possibilità dell'adesione nella fede e, in quanto tale, non è un motivo sufficiente. Anche se l'uomo ha percorso tutti gli stadi delle mediazioni culturali, sociali e autoritative resta vero che egli aderisce all'appello di Dio non per queste mediazioni (*Gal 1, 12*), bensì a motivo della verità stessa che si comunica: «nec propter testimonia legis... sed propter ipsam veritatem tantum» (*In Ioannem, 4, lect. 5*). Quindi la verità della norma circa l'assoltezza del divieto di menzogna va verificata.

