

L'OGGETTIVITÀ DEL GIUDIZIO DI COSCIENZA

SOMMARIO: Introduzione: l'urgenza di una problematica. — I. La tendenza classica: « scoprire » il progetto di autorealizzazione. — II. Le nuove tendenze: « inventare » il progetto di autorealizzazione — Conclusione: il giudizio di coscienza e l'antropologia.

Introduzione: l'urgenza di una problematica

Conversando il 29 gennaio 1826 con Eckermann, Göthe disse: « Tutte le epoche di regresso e di dissolvimento peccano di soggettivismo, invece tutte le epoche di progresso hanno un orientamento oggettivo » ⁽¹⁾.

Sono parole severamente ammonitrici anche per il nostro tempo, caratterizzato da un ampio e profondo soggettivismo. Tra i sintomi più immediati è l'asserito « primato » della coscienza morale, inteso spesso e da tanti nel senso di una sua « assoluta autonomia ». Nello stesso ambito della riflessione teologico-morale sono numerosi e continui i tentativi di giustificare teoreticamente una concezione della coscienza morale e della sua funzione normativa che va ben oltre o che addirittura contraddice i dati della tradizione.

Nella famosa *Note doctrinale du Comité théologique de Lyon*, n. 19, come Supplemento alla Settimana Religiosa di Lione del 1950, leggiamo: « Dans le désordre actuel des mœurs et par l'effet du scepticisme qui affecte souvent la valeur absolue des lois morales, il existe une tendance de plus en plus répandue à faire de la conscience individuelle seule, sans référence quelconque aux exigences objectives de la morale, l'arbitre absolu du bien et du mal » ⁽²⁾. Gli anni successivi hanno sin troppo dimostrato la realtà di questa tendenza, al punto che 90 vescovi, nelle loro proposte per l'imminente Concilio Vaticano II, espressero il desiderio di un'energica presa di posizione della Chiesa contro l'etica della situazione ⁽³⁾.

Non è questo il luogo per tentare un'analisi delle molteplici e diverse cause che hanno alimentato — e continuano ad alimentare — questa

(1) Citato da J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1949, p. 87.

(2) Citaz. in *Esprit et Vie* 1975, 465.

(3) *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Series I, Appendix voluminis II: *Analyticus conspectus consiliorum et votorum*, Pars I, Typis Polygl. Vat. 1961, pp. 205 ss.

tendenza (*). È sufficiente rilevarne il fatto, aggravato come s'è detto dai tentativi di una giustificazione teoretica, per essere stimolati a riflettere ancora una volta sull'oggettività dell'ordine morale e, in particolare, sull'oggettività del giudizio morale quale viene formulato dalla coscienza.

L'attenzione al valore e all'esigenza dell'oggettività/verità del giudizio di coscienza sembra essere stata meno presente in una certa tradizione morale, quella postridentina, che si è espressa in particolare nella « manualistica » (le *Institutiones Theologiae Moralis*): questa ha privilegiato piuttosto il valore e l'esigenza della *certezza*. La discussione, infatti, spesso e per tanto tempo si è concentrata sul dubbio di coscienza (*conscientia dubia*) e sulle vie da percorrere per giungere alla *certezza*, come l'ampio e lungo dibattito storico sui cosiddetti « sistemi morali » testimonia. Del resto, l'orientamento caratterizzante questa tradizione, l'oggettivismo morale, finiva per dare come ovvi e scontati il valore e l'esigenza della verità del giudizio di coscienza, sia come possibilità generale dell'uomo di conoscere la verità, sia come possibilità (e responsabilità) particolare della coscienza morale di giudicare secondo verità.

Ma ad una lettura più accurata del dato tradizionale, si deve rilevare la presenza di una spiccata sensibilità anche per il problema specifico dell'oggettività/verità del giudizio di coscienza. Ne è prova la stessa concezione della coscienza morale, che nel suo nucleo fondamentale e qualificante si configura come *norma normata et normans*. Più precisamente, la coscienza è *norma normans* (norma prossima) solo se e nella misura in cui è *norma normata* dalla legge morale (norma remota). Il contesto generale poi secondo cui la tradizione pensava all'*ordo moralis* — radicato e mosso ultimamente dalla *lex aeterna* — costituiva insieme la giustificazione e l'appello della possibile e necessaria « verità » della coscienza morale e del suo giudizio. Un'ulteriore prova è data dalla risposta che la tradizione ha offerto circa il problema particolare dell'obbligatorietà della *coscienza erronea*, per la quale si distingueva tra *error vincibilis* e *error invincibilis*. È questa una distinzione di particolare interesse per il nostro tema. Infatti, da un lato poneva in luce la responsabilità del soggetto circa la verità del giudizio di coscienza; dall'altro lato sottolineava a tal punto la *relatività* del giudizio di coscienza alla realtà oggettiva da ritrovare, *a suo modo*, la verità anche nella coscienza invincibilmente erronea (*).

L'attuale contesto socio-culturale esige una rinnovata e più radicale attenzione all'oggettività del giudizio di coscienza, alla luce di una rigorosa precisazione della struttura, della funzione e del significato del giudizio morale.

(4) Vedi M. HUFTIER, *Conscience individuelle et règle morale: Esprit et Vie* 1975, 465-476, 481-490, spec. 466-470.

(5) Cfr. J. DE FINANCE, *Etica generale*, Cassano, Bari 1975, 359-367.

I. LA TENDENZA CLASSICA:
« SCOPRIRE » IL PROGETTO DI AUTOREALIZZAZIONE

Riferiamo i dati essenziali della tendenza classica ⁽⁶⁾ circa il giudizio di coscienza e la sua oggettività, iniziando da *alcune precisazioni*.

— Parliamo della *coscienza morale in quanto giudizio*. Non c'è dubbio che il giudizio (*iudicium conscientiae*) sia un aspetto necessario, qualificante e in qualche modo decisivo della coscienza; ma questa è una realtà assai più ampia, ricca, dal momento che investe la totalità unificata della persona. Del resto lo stesso *iudicium conscientiae* ha la sua radice prima da cui scaturisce e il suo permanente dinamismo da cui si sviluppa nella nativa ed insopprimibile polarizzazione di tutta la persona verso il bene, verso l'Assoluto: nella *sinderesi*, nella *scintilla animae*, secondo la terminologia nota. L'uomo, immagine vivente di Dio, è illuminato dallo splendore del volto divino: possiede, cioè, il *lumen rationis naturalis*, in forza del quale *conosce* se stesso come chiamato al bene e *distingue* il bene dal male ⁽⁷⁾.

— Ci riferiamo al giudizio nella sua *specificità di giudizio di coscienza*. Esso presenta sì gli elementi comuni di ogni giudizio (la conoscenza e la valutazione), ma li possiede e li vive in maniera propria e originale. Così suo *oggetto* è l'azione personale concreta (la *mia* azione, situata *hic et nunc*) da farsi o da non farsi: siamo allora nell'ambito della conoscenza *pratica*, più precisamente nell'ambito della conoscenza dei primi principi dell'ordine morale (*sinderesi*) *in quanto applicati* alla situazione personale concreta. Per questo il giudizio di coscienza non ha l'infallibilità e la sicurezza della *sinderesi*, ma conosce ed sperimenta le vicissitudini dell'azione impegnata nel contingente, non è estranea all'errore, come non lo è al dubbio e a volte alla stessa angoscia ⁽⁸⁾. Anche l'*iter* della formulazione del giudizio di coscienza ha una sua specificità: il giudizio di coscienza è sì premessa per l'azione, ma non è ancora il passo decisivo verso di essa. Questa può essere compiuta solo quando la persona emette il cosiddetto *giudizio di elezione*, nel quale è implicato un atto di volontà ⁽⁹⁾. Infine, il giudizio di coscienza rimanda

(6) Preferiamo *classica* a *tradizionale*, perché tale tendenza è presente anche oggi e, come vedremo, mantiene pienamente la sua legittimità e validità.

(7) Cfr. il bel testo tomistico: « ...cum Psalmista dixisset (Ps 4): *Sacrificate sacrificium iustitiae*, quasi quibusdam quaerentibus, quae sunt iustitiae opera, subiungit: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* cui quaestioni respondens dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*: quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod attinet ad naturalem legem, nihil aliud est quam impressio divini luminis in nobis: quod patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura » (*Summa Theologiae* I-II, 91, 2; cfr. anche *In Psalm. IV*, n. 5). Vedi I. DE CELAYA, *La sinderesi, principio de rectitud moral*, in AA.VV., *Etica y teologia ante la crisis contemporanea*, Pamplona 1980, 127-143.

(8) Cfr. SAN TOMMASO, *Summa Theologiae* I-II, 94, 4.

(9) In questo senso l'Aquinate distingue tra *scientia* e *electio*, tra *iudicium conscientiae* e *iudicium electionis* o *liberi arbitrii*: « Tam conscientia quam electio conclusio quaedam est particularis vel agendi vel fugiendi. Sed conscientia conclusio *cognitiva* tantum, electio conclusio *affectiva* » (2 *Sent.* 24, 2, 4, ad 2; cfr. *De Ver.*, 17, 1, ad 4).

alla *ratio* ⁽¹⁰⁾, ma si tratta di una *ratio* che istituisce il confronto tra la legge morale e la situazione personale concreta non semplicemente sulla base di un polisilogismo, bensì nel contesto e con il concorso della « totalità » della persona: il giudizio di coscienza è *per modum inclinationis*, e come tale si distingue dal giudizio *per modum cognitionis* ⁽¹¹⁾.

— Del giudizio di coscienza intendiamo studiare, in particolare, un valore determinato ed un'esigenza specifica: la sua *oggettività*, la sua conformità alla realtà. Ora la conformità alla realtà è sinonimo di *verità*, se quest'ultima si definisce come l'adeguarsi dell'intelletto alla realtà data od oggettiva. In tale prospettiva, giudizio *vero* e giudizio *oggettivo* si identificano: la verità è l'oggettività e l'oggettività è la verità.

I dati essenziali della tendenza classica ci sembrano riconducibili ai seguenti: 1) il giudizio di coscienza *deve* essere oggettivo/vero; 2) il giudizio di coscienza *può* essere oggettivo/vero; 3) il giudizio di coscienza e la formulazione della norma operativa.

1. Il giudizio di coscienza deve essere oggettivo/vero.

Iniziamo dall'affermazione fondamentale che il giudizio di coscienza deve essere formulato in conformità al dato oggettivo, secondo verità. Ciò s'impone alla luce della Rivelazione e della stessa ragione.

a) La *Rivelazione* contiene affermazioni esplicite e dirette sulla verità come valore ed esigenza della coscienza morale che giudica. Ed è interessante rilevare come queste affermazioni siano presenti soprattutto in san Paolo, ossia nell'apostolo che più di tutti gli altri autori biblici ha sottolineato la qualità della certezza della coscienza come fonte della sua obbligatorietà ⁽¹²⁾. La coscienza, scrive l'apostolo, dev'essere « illuminata dallo Spirito Santo » (Rom. 9,1); dev'essere « pura » (2 Tim 1,3); non deve « con astuzia falsare la parola di Dio », ma « manifestare chiaramente la verità » (2 Cor 4,2).

Ma al di là delle singole affermazioni esplicite e dirette, la Rivelazione testimonia costantemente l'essenziale significazione religiosa e teologica della coscienza: con essa l'uomo è posto davanti al Signore e alla sua volontà. È sì un fenomeno etico, ma questo trova la sua radice, il suo sostegno e la sua meta in Dio: è, dunque, un fenomeno ultimamente religioso (cfr. 1 Cor 4,4). I temi della « sapienza-prudenza », della « lucerna del corpo », del « discernimento » sono la concreta e viva illustrazione dell'essenziale apertura o relatività della coscienza e del suo giu-

(10) « Conscientia sive ratio »: l'abbinamento è di San Tommaso (*Summa Theologiae* I-II, 19). Cfr. D. MONGILLO, *Interpretazione della dottrina tomassiana sulla coscienza*, in AA.VV., *La coscienza cristiana*, Bologna 1971, 39-61.

(11) Cfr. SAN TOMMASO, *Summa Theologiae* I, 1, 6, ad 3. Vedi I. BIFFI, *Il giudizio « per quandam connaturalitatem » o « per modum inclinationis » secondo San Tommaso: analisi e prospettive*, Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 1974, 356-393.

(12) L'obbligatorietà della coscienza certa anche se erronea è « una scoperta assolutamente originale di S. Paolo ». Così C. SPICQ, *La conscience dans le Nouveau Testament*, Revue Biblique 1938, 63.

dizio al dato oggettivo della volontà divina, alla verità dell'ordine morale ⁽¹³⁾.

Il dato rivelato viene ripreso dalla *tradizione cristiana*, patristica e teologica, che è esplicita nell'affermare l'esigenza della verità, per la quale la normatività della coscienza morale è essenzialmente « derivata » — e pertanto misurata — dalla normatività propria dell'ordine morale oggettivo e ultimamente della *lex aeterna*, del disegno sapiente e amoroso di Dio che guida ogni essere creato — in se stesso e nei molteplici rapporti con ogni altro essere creato — verso il suo fine ⁽¹⁴⁾. A titolo esemplificativo ricordiamo la concezione bonaventuriana della coscienza come *praeco Dei*: « Conscientia est sicut *praeco Dei et nuntius*; et quod dicit non mandat ex se, sed mandat quasi ex Deo sicut *praeco*, quum divulgat edictum regis; et hinc est quod conscientia habet virtutem ligandi » ⁽¹⁵⁾.

b) Sotto un profilo *razionale* l'esigenza della verità si colloca e trova la sua giustificazione in una corretta antropologia, che definisce *l'uomo come essere creato da Dio*. Proprio perché « creatura », l'uomo « riceve » i valori morali e conseguentemente le norme morali, senza poterne essere né il creatore né l'arbitro: e l'uomo riceve i valori e le norme, in quanto più radicalmente riceve il suo stesso essere, secondo strutture e dinamismi che non è lui a darsi, ma che originano dal gesto creativo di Dio. L'uomo è invece chiamato a « scoprire » e ad « assumere » da uomo (quindi con la ragione e la libertà responsabile) tali valori e norme: è quanto avviene, in particolare, con il fenomeno della coscienza morale, la cui normatività risulta necessariamente dipendente — nel senso di derivata e misurata — dai valori e dalle norme oggettivi, ed ultimamente dallo stesso essere dell'uomo. In ultima analisi, è la « creaturalità » dell'essere umano il fondamento dell'esigenza dell'oggettività, della verità del giudizio della coscienza morale. Il nucleo essenziale della problematica è tutto qui: « o l'essere procede dalla coscienza così che esso coincide con la "presenza" alla (nella) coscienza oppure la coscienza procede dall'essere. L'alternativa è tanto radicale da non ammettere alcun *tertium quid*... Sullo sfondo e sopra la base di questa determinazione fondamentale ed alternativa radicale del significato dell'essere si iscrive la determinazione fondamentale e l'alternativa radicale del significato del bene e quindi della natura della moralità. La differenza essenziale è quella fra la tesi della sua semplice *idealità*: o la coscienza procede dal

(13) Per una sintetica presentazione dei dati biblici rimandiamo a D. TETTMANZI, *Coscienza*, in *Dizionario di spiritualità dei laici*, Milano 1981, vol. I, 164-166. In particolare si veda l'ampio studio di G. THERRIEN, *Le discernement dans les Ecrits pauliniens*, Paris 1973.

(14) Per una visione di sintesi si veda P. DELHAYE, *La coscienza morale del cristiano*, Roma 1968, pp. 51-80. Per un'analisi della dottrina dei singoli Padri cfr. gli studi classici di J. STELZENBERGER (*Conscientia bei Tertullianus*, in *Vitae et Veritati. Festgabe für Karl Adam*, Düsseldorf 1956, pp. 28-43; *Über Syneidesis bei Klemens von Alexandrien*, in *Festgabe für F.X. Seppelt*, Monaco 1953, pp. 27-33; *Syneidesis bei Origenes*, Paderbon 1963; *Conscientia bei Augustinus*, Paderbon 1959). Per il periodo postpatristico rimandiamo ad alcuni saggi in AA.VV., *La coscienza cristiana*, Bologna 1971.

(15) S. BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 3. Interessante il contesto, nel quale si distingue il giudizio morale *sive secundum veritatem, sive secundum reputationem*.

bene ed è coscienza *del* bene oppure il bene procede dalla coscienza ed è bene *della* coscienza » ⁽¹⁶⁾. Ora non c'è dubbio che solo se si accetta il principio della creazione e con esso la trascendenza metafisica si può parlare di oggettività dell'ordine morale e, in questo, dei valori e delle norme, e pertanto del giudizio di coscienza. Fuori della prospettiva creazionistica « parlare di "oggettività" diventa impossibile dal momento che la negazione della trascendenza metafisica è finita logicamente col far coincidere l'essere con la (nella) presenza di (alla) coscienza così come di "assolutezza" in quanto, come Hegel ha magistralmente esposto nella breve *Einleitung* alla *Fenomenologia dello Spirito*, la coscienza è per se stessa il suo concetto, dà a se stessa la sua misura ed il suo stesso muoversi ed attuarsi è la sua prova di verità » ⁽¹⁷⁾.

c) In intimo collegamento con il dato rivelato e razionale si è situato il *Magistero della Chiesa*, quale si è espresso in questi ultimi decenni. I suoi interventi risultano particolarmente significativi, perché costituiscono un'intenzionale risposta alla sfida culturale lanciata da un processo filosofico che interpreta l'*interiorizzazione* della verità da parte della coscienza come sinonimo di *soggettivizzazione*, sulla base dell'asserita immanenza della verità nell'uomo.

Così nell'ambito delle discussioni suscitate dalla cosiddetta « etica della situazione » Pio XII ha più volte ribadito l'esigenza dell'oggettività/verità della coscienza morale ⁽¹⁸⁾.

Il Concilio Vaticano II è ritornato sull'argomento, soprattutto con i testi della Costituzione *Gaudium et spes* e della Dichiarazione *Dignitatis humanae*. Nel primo chiaramente afferma che « In imo conscientiae legem homo detegit, quam ipse sibi non dat, sed cui oboedire debet... Nam homo legem in corde suo a Deo inscriptam habet, cui parere ipsa dignitas eius est et secundum quam ipse iudicabitur... Conscientia modo mirabili illa lex innotescit, quae in Dei et proximi dilectione adimpletur. Fidelitate erga conscientiam christiani cum ceteris hominibus coniunguntur *ad veritatem inquirendam* et tot problemata moralia, quae tam in vita singulorum quam in sociali consortione exsurgunt, *in veritate solvenda*. Quo magis ergo conscientia recta praevalet, eo magis personae et coetus a caeco arbitrio recedunt et *normis obiectivis moralitatis conformari* satagunt. Non raro tamen evenit ex ignorantia invincibili conscientiam errare, quin inde suam dignitatem amittat. Quod autem dici nequit cum homo *de vero* ac bono *inquirendo* parum curat, et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obaecatur » ⁽¹⁹⁾.

(16) C. CAFFARRA, *La Chiesa e l'ordine morale*: L'Osservatore Romano, 13 febbraio 1976.

(17) *Ibid.*

(18) Di Pio XII si vedano, in particolare, il *Nunzio radiofonico* del 23 marzo 1952 (AAS 44, 1952, 270-278) e l'*Allocuzione* del 18 aprile 1952 (AAS 44, 1952, 415-419), con l'analitico commento di E. LIO, « *Morale perenne* » e « *Morale nuova* » nella *formazione ed educazione della coscienza*, Roma 1979, pp. 157-257. Si veda anche l'*Istruzione del Sant'Ufficio sull'etica della situazione*, 2 febbraio 1956 (AAS 48, 1956, 144-145).

(19) *Gaudium et spes*, 16 (sottolineature nostre). Cfr. l'analisi di J. CLEMENCE, *Le mystère de la conscience à la lumière de Vatican II*: ouv. Rev. Théol., 94 (1972), pp. 65-94. Nel suo commento al n. 16 della *Gaudium et spes* J. RATZINGER

Nella Dichiarazione sulla libertà religiosa il Concilio chiede di considerare che « *supremam humanae vitae normam esse ipsam legem divinam, aeternam, obiectivam atque universalem, qua Deus consilio sapientiae et dilectionis suae mundum universum viasque communitatis humanae ordinat, dirigit, gubernat... Dictamina vero legis divinae homo percipit et agnoscit mediante conscientia sua, quam tenetur fideliter sequi in universa sua activitate, ut ad Deum, finem suum, perveniat...* » ⁽²⁰⁾.

Nel periodo postconciliare Paolo VI non ha mancato di richiamare, con chiarezza e vigore, l'attenzione di tutti sull'esigenza irrinunciabile della verità da parte della coscienza morale. L'ha fatto in alcune allocuzioni del mercoledì, all'insegna di un linguaggio semplice ed immediato e, nello stesso tempo, teologicamente ricco e preciso: « Bisogna, innanzitutto, rilevare che la coscienza, di per se stessa, non è arbitra del valore morale delle azioni ch'essa suggerisce. La coscienza è *l'interprete d'una norma* interiore e superiore; *non la crea da sé*. Essa è illuminata dalla intuizione di certi principi normativi, connaturali nella ragione umana (cfr. S. Th. I, 79, 12 e 13; I-II, 94, 1); la coscienza non è la fonte del bene e del male; è l'avvertenza, è l'ascoltazione di una voce, che si chiama appunto la voce della coscienza, è il richiamo alla conformità che un'azione deve avere ad una esigenza intrinseca all'uomo, affinché l'uomo sia vero e perfetto. Ciò è l'intimazione soggettiva e immediata di una legge, che dobbiamo chiamare naturale, nonostante che molti oggi non vogliano più sentir parlare di legge naturale... » ⁽²¹⁾.

2. Il giudizio di coscienza può essere oggettivo/vero.

L'affermazione sinora fatta e provata sul valore e sull'esigenza dell'oggettività/verità del giudizio di coscienza ha come suo *presupposto* la possibilità della persona di emettere giudizi morali secondo verità.

In passato tale presupposto era accolto comunemente e pacificamente. Oggi, invece, viene problematicizzato, o addirittura contestato e rifiutato. Dev'essere allora rifondato e precisato.

In questa sede sarà sufficiente dare risposta ad un duplice interroga-

scrive: « Insieme alla trascendenza della coscienza si afferma decisamente la sua non-arbitrarietà e la sua oggettività. Evidentemente i Padri si sono preoccupati (come poi si vide non una sola volta nel dibattito sulla libertà religiosa) di non trasformare l'etica della coscienza in dominio del soggettivismo e di non canonizzare per via indiretta, più che la coscienza, una sregolata etica della situazione » (*Lexikon für Theologie und Kirche*, Das Zweite Vatikanische Konzil, III, 1968, 329).

(20) *Dignitatis humanae*, 3. Nello stesso testo leggiamo: « Quapropter unusquisque officium ideoque et ius habet veritatem in re religiosa quaerendi ut sibi, mediis adhibitis idoneis, *recta et vera conscientiae iudicia prudenter efformet* ». I termini usati di giudizi « retti e veri » rimandano alla coscienza « vera » e alla coscienza « retta », che per alcuni sono sinonimi, mentre per altri rivestono accezioni diverse: o nel senso che la coscienza retta è quella che emette *abitualmente* dei giudizi veri, o nel senso che la coscienza retta è quella che possiede tutte le caratteristiche normalmente necessarie, ossia *la verità e la certezza* (cfr. L. Rossi, *La norma di condotta e la coscienza vincibile*, in AA.VV., *La coscienza cristiana*, Bologna 1971, pp. 105-139).

(21) PAOLO VI, *Allocuzione* del 12 febbraio 1969. Per altri testi cfr. M. HUF-
TIER, *art. cit.*, pp. 486-489.

tivo, l'uno sulla *possibilità* e l'altro sulle *condizioni* del giudizio oggettivo/vero della coscienza: *se* e *come* tale giudizio può essere secondo verità?

a) *Se può essere oggettivo/vero.*

Questo primo interrogativo è legittimo e necessario, come risulta da alcuni dati immediatamente comprensibili. Il primo dato è l'*engagement* del soggetto nel giudizio di coscienza: il singolo uomo è colui che *insieme giudica ed è giudicato*, mediante un giudizio che non può essere « sostituito » da niente e da nessuno, dal momento che la coscienza pone l'uomo singolo in un'irrinunciabile « solitudine » di fronte a Dio ⁽²²⁾. Inoltre, il giudizio di coscienza riguarda la *mia* azione da fare o da non fare, più precisamente la mia azione umana *in quanto umana*, e quindi in rapporto alla mia autorealizzazione di fronte all'Assoluto: proprio perché inserito in un contesto così profondamente personale ed esistenziale, il giudizio della coscienza ha ancora la possibilità di essere oggettivo/vero?

L'interrogativo s'impone poi con un'urgenza del tutto singolare, continuamente riproposto dalle correnti filosofiche e culturali che difendono lo scetticismo e l'agnosticismo, che fanno quindi dell'uomo un essere prigioniero del dubbio o del tutto incapace di pervenire alla verità.

A questo punto si scoprono le radici ultime dell'interrogativo posto, come pure emerge la strada da percorrere per darvi risposta: la *coscienza* morale può giudicare secondo verità solo se l'uomo è ordinato e capace di verità. È questione fondamentale e decisiva. Basterà qui rilevare come l'intera tradizione cristiana, alla luce non solo della Rivelazione ma anche della stessa riflessione filosofica, sia una costante, certa e luminosa testimonianza — interiormente vivificata e sostenuta dalla dimostrazione razionale — del *valore della ragione* umana, della sua nativa ed ineliminabile apertura alla verità, ultimamente a Dio stesso. Da un punto di vista propriamente teologico risulta fondamentale la concezione dell'uomo come *imago Dei* (cfr. Gen 1,26): l'uomo è definito come essere creato personale, capace di conoscere e di amare Dio, e pertanto di conoscere e di vivere responsabilmente il valore morale, che in Dio Creatore trova la sua radicazione originaria e la sua suprema destinazione.

Aggiungiamo che la tradizione teologico-morale ha distinto *diversi gradi* di possibilità di raggiungimento e di possesso della verità da parte dell'uomo quale soggetto etico. In particolare ha distinto tra il giudizio morale della *sinderesi* e il giudizio morale della coscienza: il primo è immediatamente evidente ed è infallibile, il secondo non è immediatamente evidente ed è soggetto ad errore: e lo è tanto più quanto più dall'universale scende al particolare.

b) *Come può essere oggettivo/vero.*

Affermata la possibilità di un giudizio di coscienza come giudizio oggettivo/vero, ci si deve ulteriormente interrogare su *come* possa effetti-

(22) Cfr. *Gaudium et spes*, 16: « Conscientia est nucleus secretissimus atque sacrarium hominis, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius ».

vamente essere tale: quali sono le *condizioni* di un giudizio oggettivo,¹ vero?

La tendenza classica parla della necessità di una vera e propria *formazione od educazione* della coscienza morale, in ordine a formulare giudizi secondo verità. Nella sua fase remota, tale educazione si radica nella *scienza morale* che la persona ha il diritto e il dovere di possedere e sviluppare; nella sua fase prossima, l'educazione della coscienza si nutre — e deve in continuità nutrirsi — dell'*atteggiamento morale virtuoso* della persona.

La ragione è semplice: la verità, secondo la quale la coscienza deve emettere i suoi giudizi, è una verità che entra nella vita vissuta della persona come suo criterio e misura: è la verità in senso biblico, è la verità da farsi. Per questo il giudizio di coscienza subisce indirettamente l'influsso della volontà. In questa linea, com'è noto, San Tommaso attribuisce all'abito virtuoso della *prudenza* il compito di « informare » il giudizio di coscienza: la prudenza, scrive, sta alla ragion pratica come l'*habitus* scientifico sta alla ragione speculativa, cosicché, come un uomo privo di *habitus* scientifico imperfettamente e difficilmente arriva ad una conclusione scientifica vera, così un uomo senza prudenza difficilmente giunge ad un giudizio di coscienza vero e retto ⁽²³⁾. In particolare scrive: « Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo *propter connaturalitatem quamdam* ad ea de quibus iam est iudicandum; sicut de iis quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille, qui didicit scientiam moralem: sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis » ⁽²⁴⁾. E ancora: « Prudentia, non solum est bene consiliativa, sed etiam bene iudicativa et bene praeceptiva. Quod esse non potest nisi removeatur impedimentum passionum corruptentium iudicium et praeceptum prudentiae, et hoc per virtutem moralem » ⁽²⁵⁾. Ma è l'intera trattazione tomistica della prudenza che meriterebbe di essere ripresa ed in qualche modo sviluppata ⁽²⁶⁾.

Esplicito, su questo punto, è anche l'insegnamento del Concilio Vaticano II: riconosce apertamente che la coscienza, anche quando erra per ignoranza invincibile, non perde la sua « dignità »; ma immediatamente aggiunge « quod autem dici nequit cum homo de vero ac bono inquirendo parum curat, et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecatur » ⁽²⁷⁾.

3. Il giudizio di coscienza e la formulazione della norma operativa.

Il giudizio di coscienza può e deve essere oggettivo/vero. L'affermazione è ancora formale: domanda di essere precisata contenutisticamen-

(23) Cfr. *De virtutibus in communi*, art. 6.

(24) SAN TOMMASO, *Summa Theologiae* I-II, 45, 2. Cfr. P. ROLAND-GOSSELIN, *De la connaissance affective*: Rev. Sc. Phil. et Théol., 1938, 5-26.

(25) SAN TOMMASO, *Summa Theologiae* I-II, 58, 5, ad 3.

(26) Rimandiamo a D. TETTAMANZI, *Prudenza* (voce), in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977, vol. II, pp. 811-829.

(27) *Gaudium et spes*, 16. Cfr. alcuni rilievi in A. GÜNTHER, *Coscienza e legge*: Seminarium 1971, pp. 554-574, spec. 570 ss.

te. Qual è il contenuto proprio dell'oggettività/verità del giudizio di coscienza?

La risposta passa attraverso l'analisi della coscienza in quanto istituisce un confronto ed opera una simultanea e indissolubile valutazione della legge morale e della situazione personale, per giungere a rinvenire e ad intimare (*dictamen conscientiae*) la norma operativa.

a) È da rilevarsi, anzi tutto, che la realtà, conformemente alla quale la coscienza può e deve giudicare, è la *realtà totale*, quale è data — ossia presente, manifestata, proposta — sia dalla legge morale sia dalla situazione personale. Conseguentemente la coscienza morale giudica secondo oggettività/verità solo se e nella misura in cui il suo giudizio si adegua e alla *veritas* della legge morale (alla realtà del valore morale formulato nella legge morale) e alla *veritas* della situazione personale (alla realtà del valore e dell'appello morale presente nella situazione dell'individuo).

Si apre così il problema di *come la persona rinviene e formula nella sua coscienza la norma operativa concreta*, ossia determina concretamente la rettitudine morale della sua azione da farsi o da non farsi *hic et nunc*.

Per rinvenire la *veritas* della legge morale ci si deve riferire alla natura umana e alla Rivelazione: tale *veritas* viene formulata dalla *ratio* e dalla *fides* mediante norme *anche assolute e universali*.

Per rinvenire poi la *veritas* della situazione personale ci si deve riferire all'azione dell'individuo *hic et nunc* situato, mediante l'analisi delle cosiddette *fontes moralitatis*: l'*objectum*, le circostanze, il fine del soggetto agente.

Ne deriva che ogni problematica concernente il rinvenimento della *veritas* della legge morale e della situazione personale si ripercuote necessariamente sul punto specifico dell'oggettività/verità del giudizio di coscienza: l'attuale discussione che sul rinvenimento della norma agita vivacemente il mondo dei teologi moralisti ne è una continua prova.

Nell'ambito di questa discussione è da rilevarsi, purtroppo, un linguaggio pressappochista, semplificadorio, e talvolta addirittura mistificante. È quanto avviene contrapponendo tra loro posizioni, la tradizionale e l'attuale, dopo aver falsato i termini delle posizioni stesse, in particolare di quella tradizionale. Scrive T. Goffi: « Le fonti della moralità possono essere presentate in due diverse prospettive: oggettivistica o personalistica. *Indicazione oggettivistica*. Si ritiene che l'atto umano possa venir scomposto in tre elementi: oggetto, fine, circostanze. Queste tre componenti dell'atto umano, avendo ognuna la capacità di significare in se stessa un proprio valore morale, sono dette "fonti della moralità"... *Indicazione personalistica*. Sulla scia delle teorie proposte dalla psicologia moderna, in particolare della *Gestalttheorie* e del behaviorismo, si ritiene che l'azione umana non sia un insieme conglomerato di elementi (oggetto, fine e circostanze), che già hanno separatamente un proprio significato morale. L'azione umana è struttura inscindibile; è una proposta morale unicamente se colta nella sua forma unitaria... » (28). In realtà, si

(28) T. GOFFI, *Natura e caratteristiche della prassi cristiana*, in *Vita nuova in Cristo* (Morale fondamentale e generale), Brescia 1983, vol. I, 422-425.

deve piuttosto riconoscere che la tendenza classica ha considerato e considera l'azione morale come una viva « unitotalità », mediante la contemporanea e indivisibile attenzione a « tutte » le fonti della moralità. Si aggiunga poi che l'*objectum* dell'azione, quale *fons moralitatis*, è stato inteso, almeno nella migliore tradizione e segnatamente in san Tommaso, non certo secondo una concezione cosiddetta fisicista o cosista dell'agire morale, bensì secondo una concezione propriamente umana — e quindi profondamente personale — dell'agire morale (29). Gratuita risulta allora la qualifica di « oggettivistica » data alla prospettiva classica: la si dirà « oggettiva », ed oggettiva in un senso che la stessa indicazione cosiddetta « personalistica » non può non accettare.

In rapporto più specifico alla coscienza e al suo giudizio le due posizioni, tradizionale e attuale, sono così presentate da J. Fuchs: « Nella teologia della chiesa, si possono distinguere, grosso modo due modelli; uno tradizionale, e uno più attuale della struttura e della funzione della coscienza morale. Sia l'uno che l'altro affermano che l'uomo, nell'intimità della sua coscienza, intuisce, magari senza una esplicita riflessione, di essere chiamato a vivere sempre secondo la realtà datagli e affidatagli come compito, a fare, quindi, ciò che è giusto. Secondo le due concezioni, il "bene" consiste appunto in ciò; il male nel comportamento opposto a questo. I due modelli divergono, però, quando stabiliscono il modo, secondo il quale si arriva a determinare concretamente la rettitudine morale di un comportamento. Secondo il modello tradizionale l'uomo si deve sempre riferire a quel sistema di norme morali oggettivamente valide, che emergono o che sono state formulate dalla rivelazione, dalla chiesa, dal magistero, da qualificati studiosi di teologia morale o di etica, o che possono anche emergere mediante l'intuizione e la comprensione personale. La funzione della coscienza, in questa concezione, consiste nell'applicare scrupolosamente, in una data situazione concreta, le corrispondenti norme morali oggettive. Una tale concezione della coscienza si qualifica, senza dubbio di sorta, in modo legalistico e statico... Molti uomini, oggi, reagiscono istintivamente di fronte a una simile concezione della coscienza, e ritengono che il legalismo non può abbracciare l'intera realtà e non può rapportarsi alla dinamicità della persona umana. Non si vuole affermare, in questo modo, l'assoluta erroneità di questa concezione, né l'esigenza di rigettarla. Si vuole, piuttosto, affermare che essa è parzialmente inadeguata, in quanto non coinvolge la totalità e non dà un'interpretazione esaustiva dei diversi elementi che determinano l'esperienza della coscienza... Non è possibile sostituire alla concezione legalistica e statica della coscienza e alle sue esigenze di applicazione materiale un sistema che non sia esclusivamente determinato dal riferimento alle norme? L'altro modello di coscienza si propone proprio ciò, in quanto non solo è oggettivamente meno statico, legalistico e unilaterale, ma risponde meglio anche all'autocomprensione dell'uomo di oggi. In questo modello della coscienza, bisogna metterlo in evidenza, le norme morali formulate conservano tutto il loro significato e la loro validità, ma solo come elemento secondario e non più primario... Per conseguire

(29) Cfr. THEO H. BELMANS, *Les sens objectif de l'agir humain*, Roma 1980.

la piena realizzazione l'uomo, cioè, non deve innanzitutto agire secondo norme presentategli dall'esterno, ma comprendere se stesso in base alla sua stessa realtà, proprio perché la piena realizzazione di sé, nell'orizzonte dell'Assoluto (Dio), consiste nella realizzazione autentica di quella realtà che comprende e il proprio Io, come individuo, e al tempo stesso, la sua relazione col concreto Tu dell'altro, con la società e col mondo degli uomini... In ultima analisi, quindi, il compito principale della coscienza non è l'adempimento delle norme prestabilite, ma l'autentica realizzazione dell'Io nella realtà concretamente esistente... » (30).

Dall'articolo citato, come pure dagli altri studi recenti di J. Fuchs, appare chiaro che il punto nodale del problema della coscienza sta precisamente nel modo di concepire la *veritas* della legge morale e la *veritas* della situazione personale e, di conseguenza, nel modo di concepire l'opera mediatrice della coscienza, chiamata com'è a rapportarle tra loro. In termini più espliciti sono in questione, sul versante della legge morale l'esistenza o meno di *norme assolute e universali* e sul versante della situazione personale l'esistenza o meno di un *intrinsece malum*. Da qui viene deciso il contenuto proprio dell'oggettività/verità del giudizio di coscienza.

b) Proprio a partire dall'esistenza reciproca e coordinata di norme assolute e universali e di un *intrinsece malum*, esistenza riconosciuta e provata rigorosamente da un punto di vista teologico-filosofico (31), la tendenza classica dà un'interpretazione assai precisa e definita dell'oggettività/verità del giudizio di coscienza: è l'oggettività che si ritrova, senza possibilità di *contraddizione* e quindi senza possibilità di *eccezione*, nella *veritas* della legge morale e nella *veritas* della situazione personale.

Di fronte a norme negative assolute e universali, e quindi ad un *intrinsece malum*, il giudizio di coscienza è oggettivo/vero ad un'unica ed irrinunciabile condizione: di *applicare* semplicemente la legge morale alla situazione personale o, ed è lo stesso, di *assumere* semplicemente la situazione personale nella legge morale (32). In questo caso il rapporto tra la *veritas* della legge e la *veritas* della situazione è di *totale coincidenza*: ed è questa coincidenza il contenuto del giudizio oggettivo/vero della coscienza.

Di fronte a norme positive generali e piuttosto formali, il giudizio di coscienza è oggettivo/vero quando rinviene e intima quella *concretizzazione* unica e irripetibile del valore e dell'appello morale — dunque la norma operativa dell'individuo *hic et nunc* situato — che deriva dalla *specificazione* che la *veritas* della situazione personale apporta alla *veritas*

(30) J. FUCHS, *La coscienza e l'uomo d'oggi*, in *Responsabilità morale e norma morale*, Bologna 1978, 194 ss.

(31) Rimandiamo a D. TETTAMANZI, *Discussioni sull'atto morale: il dibattito sulle « fonti della moralità »*: La Rivista del Clero Italiano, 1980, 211-217.

(32) Si eviti il rischio di equivocare sul termine abitualmente usato di « applicazione » della legge alla situazione da parte della coscienza. Non si tratta affatto di una applicazione puramente *concettualistica-sillogistica*, tanto meno di un'applicazione *estrinseca*: è la stessa situazione personale concreta che di fronte ad un *intrinsece malum* si trova perfettamente ed esaurientemente definita dalla legge morale. La coscienza si limita a rinvenire e a intimare il comportamento morale determinato.

della legge morale. In questo caso il rapporto tra la *veritas* della legge e la *veritas* della situazione non è di totale coincidenza (né di contraddizione), bensì di specificazione.

Come immediatamente si può cogliere, collegato con quanto abbiamo detto sta il problema delle *eccezioni morali*: sono possibili nell'ambito della legge positiva, impossibili in quello della legge naturale negativa che proibisce l'*intrinsece malum*.

II. LE NUOVE TENDENZE: « INVENTARE » IL PROGETTO DI AUTOREALIZZAZIONE

Con la tendenza classica, riferita nelle sue linee contenutistiche essenziali, si scontrano oggi nuove tendenze che, proprio sulla base della diversa posizione assunta di fronte all'esistenza delle norme assolute e universali e dell'*intrinsece malum*, risolvono in modo diverso il problema della funzione della coscienza morale, della formulazione cioè della norma operativa. In termini sintetici queste tendenze innovative possono essere indicate con le seguenti citazioni di J. Fuchs: « Il rapporto coscienza oggettiva-norme oggettive, così come lo abbiamo formulato, costituisce un problema, che si riferisce all'esperienza quotidiana di molte persone. Norma significa affermazione morale oggettivamente giusta: ma dal momento che le norme sono state formulate dagli uomini, esse possono essere messe in discussione. Esse sono astratte e non possono considerare tutta la realtà dei possibili comportamenti concreti. La coscienza, al contrario, si rifà alla totalità di questa realtà concreta... L'esigenza di prendere una personale decisione morale diventa, così, esigenza di "inventare" nella propria coscienza questo progetto di auto-realizzazione, attraverso una responsabile valutazione di tutte le istanze morali che provengono dalla realtà delle cose, dagli altri o dalle norme: il risultato di questa ricerca sarà l'autentica realizzazione personale e l'autentica realizzazione del mondo, qui e ora possibile; sarà un imperativo morale e quest'imperativo verrà assunto all'interno dell'orizzonte assoluto di Dio e di Cristo » (33); « La coscienza, come giudizio sull'azione concreta, essenzialmente non è solo applicazione delle norme generali... La funzione della coscienza consiste nell'aiutare l'uomo, soggetto morale, perché il suo agire sia genuina (e progressiva) auto-realizzazione... Emerge chiaramente che la norma non può giudicare esaustivamente la realtà concreta del momento operativo e che il soggetto morale deve in coscienza giudicare fino a che punto una norma operativa si adatti, da un punto di vista morale, alla concretezza del momento. Solo la "ratio" ("recta ratio") della coscienza giudica definitivamente e pienamente la concretezza della realtà realizzabile: la "ratio" ("recta ratio") delle norme operative ha quindi nei confronti della coscienza solo una funzione ausiliare » (34).

Il tentativo di presentare le nuove tendenze risulta poco agevole, sia

(33) J. FUCHS, *op. cit.*, 206-9 passim.

(34) J. FUCHS, *Il carattere assoluto delle norme morali operative*, *op. cit.*, 97-98.

perché si connettono con il ripensamento e la riformulazione di molteplici e diversi temi morali ⁽³⁵⁾, sia perché il più delle volte toccano solo indirettamente il tema specifico del giudizio di coscienza. Al risultato di pensare alla funzione della coscienza morale in modo diverso dalla linea classica queste tendenze giungono per vie diverse, in particolare:

1) accentuando le « circostanze » (secondo la nuova ed onnicomprensiva categoria della « situazione »), che finiscono per sostituire ed eliminare la norma cosiddetta astratta-universale;

2) ritenendo non specificamente « morale » la considerazione del solo *obiectum*, a prescindere cioè dalle circostanze e dal fine del soggetto agente: l'*obiectum* è solo un bene o un male « pre-morale » (fisico, ontico);

3) affermando il ruolo decisivo — nell'ambito delle relazioni interpersonali umane — delle « conseguenze » per il giudizio della coscienza (teoria della fondazione teleologica della norma morale).

Presentiamo ora le nuove tendenze nei loro contenuti fondamentali, facendole seguire da un'analisi critica.

1. *Giudizio di coscienza e norma concreta-personale: la situazione.*

Sul presupposto fondamentale che l'esistenza di ogni uomo è intessuta da e costruita su « situazioni uniche e irripetibili » (diverse, pertanto, da uomo a uomo, e, per lo stesso uomo, da momento a momento), una prima tendenza ritiene che solo l'interessato sia in grado di pienamente comprendere e giudicare il giusto comportamento da assumere, in base appunto alle infinite sfumature della realtà che si sta vivendo: e questo a tal punto che in taluni casi l'individuo *hic et nunc* situato può contrapporsi alla norma oggettiva della legge morale, che per sua natura — si dice — è generale e statica, e quindi *inadeguata*. In simile contesto il giudizio di coscienza si configura non solo come « individuale », nel senso che è il giudizio dell'uomo unico e irripetibile; ma anche come giudizio così « situato » da poter essere elaborato e deciso adeguatamente non più sulla base di una norma astratta-universale, bensì sulla base di una norma concreta-personale.

Infatti, si dice che la norma astratta-universale è sì valida per tutti, ma *inadeguata* perché non riesce — né può riuscire — a descrivere tutti gli aspetti della situazione personale: solo la norma concreta-personale, quella cioè prodotta dallo stesso agente nella situazione precisa in cui è chiamato ad agire, merita propriamente il nome di « norma morale », in quanto solo questa sarebbe quella pienamente oggettiva, perché tiene conto della « realtà » della situazione personale che non sempre e non in tutti i particolari è aprioristicamente descritta e descrivibile, e quindi definita e definibile, dalla norma astratta-universale.

(35) Rimandiamo alla sintesi presentata da F. CITTERIO, *La revisione critica dei tradizionali principi morali alla luce della teoria del « compromesso etico »*: La Scuola Cattolica, 110 (1982), 29-64. Nell'esporre le nuove tendenze dovremmo citare tutti gli Autori, ed altri ancora, ricordati da Citterio: ci restringiamo ad esemplificare.

Si noti: questa tendenza non nega il *legame* tra la norma astratta-universale e la norma concreta-personale. Tale legame non può essere negato, perché diversamente la misura della situazione concreta scaturirebbe dall'interno della situazione stessa. Ma, si precisa, questo legame non significa « coincidenza » perfetta delle due norme, perché la norma concreta-personale « sporge » in fuori o al di là della norma astratta-universale: a quest'ultima, dunque, sono possibili delle « eccezioni », eccezioni pienamente giustificate perché sono l'interpretazione e l'assunzione di una « realtà oggettiva » presente solo nella situazione personale ⁽³⁶⁾. « Ci sono norme — scrive ancora J. Fuchs — che descrivono dettagliatamente e materialmente la realizzazione dell'Io e del mondo e che stabiliscono ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, ad es., suicidio, divorzio, contraccezione. Queste norme, ovviamente, non possono a priori prendere in considerazione tutte le possibili eventuali circostanze concrete e nemmeno le conseguenze di un'azione. Esse, perciò, sono affermazioni morali, stricto sensu, universali, ma solo a livello generale. Nella realtà concreta, cioè, di questo matrimonio, di questa famiglia, di questa vita possono esserci circostanze e conseguenze, non previste dal giudizio di queste norme, per le quali, quindi, tali norme, che vengono definite "universali", non sono state realmente formulate » ⁽³⁷⁾.

In questo contesto la funzione della coscienza non è tanto quella applicativa quanto quella « elaborativa » della norma concreta-personale: non solo nel senso che la coscienza, ed essa sola, con il metodo intuizionista e induttivo assume la « realtà » della situazione personale come elemento del giudizio e dell'intimazione, ma anche nel senso che la coscienza può giungere ad elaborare una norma concreta-personale che « contraddice » la norma astratta-universale.

2. Giudizio di coscienza, absolutezza della norma, intrinsece malum.

Ulteriori precisazioni alla tendenza sopra descritta sono portate da quegli Autori che rifiutano, e comunque problematicizzano, il carattere assoluto della norma morale: l'*absolutezza* viene intesa nel senso di *oggettività*, e non necessariamente nel senso di *validità universale*.

Che l'*absolutezza* debba intendersi come sinonimo di oggettività è la conseguenza inevitabile del fatto che ci sono circostanze personali che non sono contemplate, né lo possono essere aprioristicamente, dalla norma morale assoluta: quest'ultima, quindi, non può qualificarsi assoluta nel senso tradizionale di valida sempre e in ogni caso.

Certamente la tradizione aveva fondato l'esistenza di norme assolute nel senso di norme universalmente valide sull'esistenza dell'*intrinsece malum*. Ma oggi ci si chiede se veramente — e comunque in quale preciso senso — esiste l'*intrinsece malum*: se esistesse, esso stabilirebbe la moralità dell'azione solo a partire dall'*objectum*, prescindendo dalle circostanze e dall'intenzione o fine del soggetto che agisce. Certo, anche l'*objectum* va assunto e valutato, ma solo come dato (bene o male) « pre-

(36) Cosí. E. CHIAVACCI, *La fondazione della norma morale nella riflessione teologica contemporanea*: Rivista di Teologia Morale, 10 (1978), 9-38.

(37) J. FUCHS, *op. cit.*, 204.

morale » o « fisico »; ma la sua moralità vera e propria deriva — e così il dato premorale o fisico diventa specificamente « morale » — dall'assunzione cosciente e libera del soggetto *in quanto situato (circumstantiae) e in quanto finalizzato (finis operantis)*: diventa morale in base alle circostanze e all'intenzione di chi agisce ⁽³⁸⁾.

Secondo questa posizione, il giudizio di coscienza è oggettivo anche là — meglio, solo là — dove la norma morale è data e assunta non in termini di universalità astratta, bensì in termini di singolarità concreta, ossia in riferimento al dato propriamente « morale »; questo dato in ultima analisi si ritrova *unicamente* nell'azione della persona singola e concreta, definita pertanto dalle sue circostanze e dalla sua intenzione, e *può anche contraddire* il dato pre-morale proposto dalla legge morale (gli Autori parlano di norma generale, norma oggettiva).

Ad analoghe conclusioni si giunge a partire da un'altra posizione teologico-morale, che fa leva sul carattere di contingenza, di limitatezza e di concorrenzialità proprio dei beni che entrano in gioco nelle relazioni dell'uomo con se stesso e con gli altri uomini. Sono beni caratterizzati da *contingenza* (sono beni creaturali, sicché non esigono necessariamente — sempre e dovunque — di essere conservati e promossi, e quindi attuati), da *limitatezza* (sono beni che non vincolano la libertà umana in maniera tale che questa non possa mai fare un'eccezione a loro riguardo), da *concorrenzialità* (la decisione libera nella condizione umana storica comporta inevitabilmente una scelta tra i beni presenti nei vari corsi possibili dell'azione, scelta *preferenziale* di uno o di alcuni, e pertanto *esclusiva* di altri beni). Proprio perché questi beni — che sono detti « fisici » o « pre-morali » — presentano il triplice carattere segnalato, il giudizio morale consiste essenzialmente — ossia è un giudizio specificamente morale — in una *ponderazione razionale* tra i diversi beni contingenti, limitati e concorrenziali, *in vista della scelta preferenziale*. Ora il valore propriamente morale comparirebbe *solo* dentro a *questo* giudizio, dentro cioè al giudizio che questo bene *deve essere* preferito agli altri beni che con esso concorrono.

È evidente che il giudizio morale (che ha come oggetto la scelta preferenziale) debba essere *regolato dalla legge morale*. Ma il problema è proprio di sapere *come* debba avvenire questa regolazione. Infatti, la legge morale mi dice il bene che *generalmente* deve essere preferito ad altri beni. Ma nessuna norma è di una tale assolutezza da non ammettere mai nessuna eccezione: tra i beni finiti, proprio perché finiti, non ne esiste nessuno di cui non si possa pensarne un altro maggiore. D'altra parte perché una norma fosse dotata da una tale assolutezza da non comportare nessuna eccezione, bisognerebbe provare che essa scaturisce dalla conoscenza di *tutte* le possibili situazioni in cui il bene sancito dalla norma potrebbe trovarsi in concorrenza con altri beni, e che in tutte le possibili situazioni di concorrenza quel bene risulti *sempre* preponderante sugli altri: ma ciò sfugge alla capacità della ragione umana. Per

(38) J. FUCHS, *op. cit.*, 77-125; *Id.*, *The 'Sin of the World' and Normative Morality*: Gregorianum, 61 (1980), 51-75; *Id.*, *'Epikeia' circa legem naturalem?*: Periodica 69 (1980), 251-270.

questo la norma morale — in particolare quella negativa — *valet ut in pluribus*, e non invece *semper et pro semper*.

È importante, infine, rilevare come il giudizio con il quale il soggetto nega la validità della norma per il proprio caso personale non dovrebbe essere qualificato come il giudizio di una coscienza erronea: si tratta, piuttosto, di un giudizio *vero*, in quanto si presume che *oggettivamente* il bene, sancito dalla norma, in quelle precise circostanze non è più preponderante.

Nel contesto ora descritto, l'*intrinsece malum* assume due significati: 1) la non realizzazione di un bene *pre-morale*, precedentemente ad ogni contesto personale in cui quel bene può trovarsi: *in questo senso* è sempre cattivo; 2) la non realizzazione di un bene *morale*, cioè di un bene che *deve essere* preferito ad altri beni che con esso concorrono: è sì un male morale, ma *non sempre* lo è. Ne segue, allora, che l'*intrinseca* disonestà non è identica per se stessa alla *assoluta o incondizionata* disonestà: il singolo caso, infatti, può fare eccezione alla linea generale.

Da quanto precede risulta come si dovrebbe intendere secondo la linea innovativa sia il giudizio di coscienza, sia la sua oggettività. Il *giudizio di coscienza* consiste nell'applicazione della norma morale alla situazione personale, ma tale applicazione si risolve nella *ponderazione razionale tra i vari beni o mali fisici o pre-morali*. L'*oggettività* del giudizio di coscienza sussiste anche quando il soggetto nega la validità della norma per la propria situazione personale, quando cioè, proprio adeguandosi alla realtà, il bene sancito dalla norma non risulta più preponderante in quelle circostanze ⁽³⁹⁾.

3) Giudizio morale e conseguenze dell'azione umana.

Strettamente imparentata con quelle ora segnalate è la *tendenza che fonda teleologicamente i giudizi morali*, definendo la moralità dell'agire umano in base a tutte le conseguenze prevedibili dell'agire stesso. Più precisamente la fondazione teleologica riguarda solo quelle norme morali che concernono i rapporti dell'uomo con se stesso e con gli altri uomini e che definiscono non semplicemente degli atteggiamenti interiori, ma il contenuto concreto di un'azione, ossia la concreta realizzazione dell'atteggiamento interiore.

La giustificazione addotta dai teleologisti s'incontra con quella precedentemente ricordata: i beni fisici o pre-morali sono beni contingenti, limitati, concorrenziali, e proprio per questo richiedono una loro ponderazione razionale in vista di una scelta preferenziale, che verte sul bene che *deve essere* preferito ad altri beni. Particolare rilievo, nel giudizio morale della coscienza, assume — secondo questa tendenza — l'analisi delle *conseguenze dell'azione*: un rilievo così decisivo che, proprio in base alle conseguenze, la norma astratta-universale viene a cessare di fronte alla situazione concreta-personale. E così la norma astratta-universale non è più assoluta e incondizionata ⁽⁴⁰⁾.

(39) Si veda P. KANUER, *Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normen-begründung*: Theol. und Phil., 55 (1980), 321-360.

(40) Rimandiamo soprattutto ai molteplici scritti di B. SCHÜLLER, in particolare

4. Analisi critica delle nuove tendenze.

Presentate le nuove tendenze nei loro contenuti fondamentali, passiamo ad un'analisi critica, premettendo una *chiarificazione terminologica e concettuale* circa la norma e la funzione della coscienza.

Il linguaggio di cui si servono le nuove tendenze, oltre che assai vario, è spesso poco preciso, talvolta equivoco. Si pensi alla distinzione tra norma *astratta-universale* e *norma concreta-personale*. In realtà anche la norma cosiddetta astratta-universale è concreta, concretissima quando è norma negativa assoluta, proibente cioè *l'intrinsece malum*. Nel riferire la tendenza classica abbiamo intenzionalmente usato un linguaggio accurato e rigoroso, denominando *norma operativa* la norma morale elaborata dalla coscienza, perché è l'intimazione all'agire per l'individuo *hic et nunc* situato, e riservando il termine generico di *legge morale* a quelle che altri Autori chiamano norme « generali » (termine volutamente sostitutivo di « universali ») o norme astratte-universali. Sempre nell'ambito delle norme pensiamo che si debba superare — a meno di precisarlo accuratamente — il linguaggio ancora diffuso che chiama norma *oggettiva* la legge e norma *soggettiva* la coscienza: in realtà la coscienza rinviene e detta una norma operativa che è « oggettiva », perché conforme alla *veritas* non solo della legge morale ma anche della situazione personale ⁽⁴¹⁾.

Circa la funzione della coscienza, che giudica e intima l'azione (*iudicium et dictamen conscientiae*), è da intendersi nel senso di una *elaborazione* o formulazione della norma operativa per l'individuo *hic et nunc* situato. Una simile elaborazione, che risulta dal confronto tra la legge morale e la situazione personale, ha come frutto una norma operativa che o *coincide* o *specifica* la legge morale: mai invece la *contraddice*, nel senso che la situazione personale non può in nessun caso concreto eliminare, ossia dichiarare oggettivamente non valida, la legge morale. Ma è questo il punto contestato dalle nuove tendenze.

Si deve riconoscere che le nuove tendenze hanno giustamente rilevato come la funzione della coscienza non possa essere di pura applicazione, peraltro semplicisticamente intesa, quasi fosse un'operazione intellettualistica di meccanico confronto tra la legge morale e la situazione personale. In particolare le nuove tendenze riservano, e giustamente, una singolare

La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica nella teologia morale cattolica, Assisi 1975. Per una visione delle molteplici correnti teleologiche cfr. D. COMPOSTA, *Il consequenzialismo. Una nuova corrente della « Nuova Morale »*: *Divinitas*. 25 (1981). 127-156.

(41) S. VANNI ROVIGHI giustamente rileva: « Anche l'affermazione che la coscienza è criterio soggettivo della moralità mentre la legge morale è criterio oggettivo può dar luogo a concezioni erranee; tale sarebbe quella che considerasse la coscienza come un sentimento, una misteriosa voce o che so io, e. d'altra parte, la legge morale come una legge positiva promulgata esteriormente. Ma se... la legge morale (*lex naturalis*) è la finalità umana così come si manifesta nella ragione, e la coscienza è il frutto di una riflessione razionale che cerca come debba attuarsi in concreto tale finalità, la coscienza è anch'essa oggettiva. perché è la conoscenza di ciò che l'azione di un uomo deve essere, e la legge morale è anch'essa 'soggettiva' se per 'soggettivo' si intendesse (molto malamente) ciò che è conosciuto » (*Elementi di filosofia*, Brescia 1963, III, 223-224).

attenzione a questa stessa situazione personale: l'oggettività non è solo quella della legge (i cui contenuti normativi — aggiungono — dovrebbero essere formulati in modo più rigoroso), ma anche quella della situazione dell'individuo. Di qui il ruolo o peso che nella valutazione morale dell'agire umano dev'essere più decisamente riconosciuto alle circostanze, e tra queste alle conseguenze. Ci sembra però che alla « buona intenzione » dei teologi delle nuove tendenze non sia seguita una « buona esecuzione »: non solo perché piuttosto dimentichi di una linea tradizionale che pure aveva riservato attenzione sia alla coscienza come posizione-impegno « totale » della persona, sia all'oggettività delle circostanze; ma anche e soprattutto perché hanno reinterpretato in maniera inaccettabile alcuni fondamentali dati della tradizione morale filosofica e teologica. Il risultato è stata una conseguente reinterpretazione dell'oggettività del giudizio di coscienza.

a) Un primo dato sottoposto a reinterpretazione è l'*assolutezza della norma morale*: è stata negata, o meglio è stata letta come sinonimo di oggettività, non invece di validità universale. In realtà, come giustamente rileva F. Citterio, « non corrisponde a verità l'opposizione introdotta tra i due significati di assoluto, come oggettivo e come universale. In realtà si possono benissimo dare norme morali che, se ben definite, sono assolute in entrambi i sensi, perché universalmente oggettive » (42). Ma è soprattutto il nuovo concetto di absolutezza del valore e di norma morale che risulta inaccettabile.

Potremmo argomentare come segue. Il Bene Assoluto è Dio stesso. Supposta poi l'esistenza di creature spirituali, Dio è colui che deve essere voluto assolutamente, cioè amato per se stesso. E ciò significa che l'amore di Dio è un valore assoluto e incondizionato. Ma ci si deve immediatamente chiedere: solo l'amore di Dio si qualifica come valore assoluto e incondizionato? E la risposta non può essere se non questa: anche ogni altro valore specificamente « morale » (in concreto l'amore di sé e degli altri) partecipa di questa absolutezza. Infatti, nel giudizio etico la persona umana — fatta ad immagine di Dio e quindi capace di attingere con la sua intelligenza e volontà l'Assoluto stesso — percepisce un dover-essere assoluto, che interpella la libertà in ragione di se stesso, e non in ragione di altro. È un dover-essere assoluto, fondato sull'Assoluto che è Dio, e che esige dalla persona umana un'obbedienza incondizionata. Sicché, se la persona umana agisse contro le ingiunzioni della ragione pratica (contro il valore specificamente morale), offenderebbe non un ordine creato immanente, ma Dio stesso, perché rifiuterebbe di riconoscere Dio come Dio. Per questo, l'amore di amicizia — con il quale la persona ama Dio come Dio — implica necessariamente l'amore di sé e degli altri in ragione del proprio e loro essere persona: non si tratta di *due* amori, ma dello stesso e identico amore, avente oggetti diversi.

È necessario però passare dall'absolutezza del *valore* morale all'absolutezza della *norma*, data la differenza tra valore e norma che non sono affatto equivalenti. Quando però la norma traduce dei *valori irrinunciabili in qualsiasi situazione e di fronte a qualsiasi conseguenza* — perché

(42) F. CITTERIO, *art. cit.*, 44.

la loro violazione risulta inconciliabile con l'amore di Dio, e quindi con l'amore di sé e degli altri —, tale norma è *assoluta*, nel senso di possedere una validità universale. È la norma che definisce un *intrinsece malum*. E come si è detto, ciò si verifica non soltanto nel rapporto della persona con Dio (la sfera religiosa/teologale), ma anche nel rapporto della persona con se stessa e con le altre persone (sfera delle relazioni interpersonali umane). Certamente l'Assoluto è Dio! Ma anche la persona umana, in dipendenza e in partecipazione a Dio, possiede una « sua » assolutezza. In quanto *imago Dei*, la persona è voluta come « fine », sicché verrebbe direttamente e gravemente contraddetta nella sua « identità » personale ogniquale volta non fosse rispettata e favorita come fine, ma usata come *mezzo* per determinati obiettivi.

b) Un altro dato che risulta reinterpretato, ma in modo inaccettabile, è l'*intrinsece malum*, sul presupposto di una distinzione che questi Autori fanno tra bene *pre-morale* e bene *morale*. Ma il presupposto è un pregiudizio.

In realtà parlare di bene pre-morale o fisico o ontico in rapporto al corpo e che riceverebbe la sua qualifica di bene morale solo dal *finis operantis* e dalle circostanze e conseguenze dell'agire umano significa accogliere — di fatto, al di là di asserzioni in contrario — un *dualismo antropologico*. Così rileva G. Grisez nella sua critica alla *New Morality* (in particolare a J. Fletcher) e a quei teologi cattolici che ingiustamente accusano Paolo VI, come se nell'enciclica *Humanae vitae* avesse assunto una prospettiva dualistica secondo cui la pura fisiologia si costituisce norma di comportamento morale: ma — risponde Grisez — il vero dualismo è là dove gli organi sessuali sono strumenti (*tools*) e le prestazioni sessuali sono funzioni puramente biologiche che le persone possono usare per scopi diversi, non invece nelle precise ed inequivocabili parole del Papa, che scrive: « humana ratio in facultate vitae procreandae biologicas deprehendit leges, quae ad humanan personam pertinent » (43).

In positivo è l'affermazione dell'*unità sostanziale della persona* a provare l'inaccettabilità della distinzione tra bene pre-morale e bene morale. In sintesi possiamo così presentare i beni, i diversi beni che s'incontrano nella persona umana. Ci sono, anzi tutto, i beni *infra-umani*, come ad es. i valori biologici. Ci sono poi i beni *umani infra-morali*, che realizzano la persona in ciò che ha di propriamente umano — l'intelligenza e la volontà — ma non in modo assolutamente perfetto: così i valori noetici, estetici, corporei. Ora tutti questi beni sono *polarizzati* e devono essere *integrati* nei beni *morali*, in quei beni cioè attraverso i quali la persona si realizza come persona, come essere aperto all'Assoluto. Una simile polarizzazione ed integrazione è il segno ed il frutto dell'unità sostanziale dell'uomo, di quella unità tipica dell'uomo in forza della quale ciò per cui l'uomo è uomo, è identicamente ciò per cui l'uomo è animale, vivente, corpo, sostanza. « Si deve dire — scrive san Tommaso — che a questa forma sostanziale, che è la forma umana, que-

(43) G. GRISEZ, *Dualism and the New Morality*, in Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Vol. V: *L'agire morale*, Napoli 1977, 323-330.

sto individuo deve non solo di essere un uomo, ma anche animale, vivente, un corpo » ⁽⁴⁴⁾.

In forza di questa polarizzazione ed integrazione, i beni infra-umani e i beni umani infra-morali sono come *attirati dentro* i beni morali, cosicché vengono a partecipare della loro stessa assolutezza. Anche se i beni dei primi due livelli si ritrovano identicamente nel terzo livello, vi si trovano però in una « forma » nuova, ossia come beni « morali », precisamente perché beni « umani »: pur rimanendo nella loro entità materiale beni biologici, ecc., si rapportano con ciò che costituisce la persona come tale, con la sua apertura e capacità all'Assoluto.

Mentre nell'ambito dei primi due livelli e del loro confronto è possibile una concorrenzialità (si presentano, infatti, come valori « relativi »), nell'ambito dei valori morali una concorrenzialità è impossibile: sarebbe un non-senso! « Come potrebbe essere bene preferire qualcosa al Bene? o, che è lo stesso, come potrebbe la realizzazione della persona esigere un atto che non la realizza? » ⁽⁴⁵⁾.

Di conseguenza deve dirsi inaccettabile anche il nuovo concetto di bontà/malizia *intrinseca*. Tale concetto riposa sulla confusione tra malizia *oggettiva* e malizia *naturale*, tra *finis operis* di un atto e *finis naturalis* del medesimo. Mentre la malizia naturale dice l'incapacità di un atto di dare compimento ad una facoltà della persona intesa come *natura* (*finis naturalis*), e pertanto a prescindere dal suo riferimento specificamente « umano » (la volontà razionale), la malizia oggettiva dice l'incapacità di un atto di dare compimento alla persona intesa come *persona*, in quanto cioè decide razionalmente. È dunque una qualificazione propriamente morale: intrinsecamente, assolutamente, incondizionatamente cattivo sono concetti identici.

In una parola è da accusarsi presso tanti teologi, come ha ampiamente documentato Theo G. Belmans ⁽⁴⁶⁾, una lettura fisicista, e pertanto inadeguata ed errata, della nozione tradizionale — e tomistica in particolare — dell'*obiectum* come fonte della moralità dell'agire umano.

È ovvio che nella misura in cui risultano inaccettabili queste premesse (distinzione tra bene pre-morale e bene morale, nuovo modo d'interpretare il concetto di bontà/malizia intrinseca), inaccettabile risulterà anche la reinterpretazione dell'oggettività del giudizio di coscienza.

c) Un terzo dato è la reinterpretazione del concetto di situazione personale, sia in generale, sia con la considerazione privilegiata delle conseguenze.

È assolutamente necessario precisare con rigore il *significato morale della situazione personale* di fronte alla legge, in particolare di fronte alle norme assolute. È questo il punto nodale dell'intera questione. Come già si è detto, le ipotesi possibili sono soltanto le seguenti: la situazione personale — sotto il profilo morale — o *coincide* con la legge (norma assoluta negativa) o *specifica* la legge (norma positiva) o *può*

(44) SAN TOMMASO, *De spiritualibus creaturis*, a. 3.

(45) C. CAFFARRA, *Il disordine morale della contraccezione*, in *La coppia, l'amore, la vita. La via umana e cristiana alla fecondità* (a cura di A. ZIMMERMANN, F. GUY, D. TETTAMANZI), Milano 1980, 310.

(46) THEO G. BELMANS, *op. cit.*

contraddire la legge (anche la norma assoluta negativa). Quest'ultima ipotesi è insostenibile in forza del rapporto che esiste tra la *natura* umana e la *persona* umana.

La tendenza innovatrice insiste fortemente sull'unicità e irripetibilità della persona, e pertanto della sua situazione concreta che ne riflette i tratti di unicità e di irripetibilità: al punto che può esigere, per la realizzazione morale dell'uomo situato, di contraddire alla norma cosiddetta astratta-universale o norma generale, anche quando si configura come proibente un determinato comportamento. Ma se la singola persona nel suo inserimento in date condizioni (con la sua unicità, libertà, relationalità, storicità, ecc.) potesse entrare in contrasto con la natura umana (e quindi con la legge universale che ne deriva), non potrebbe avere *punti in comune* con le altre persone (sitate): l'esito necessario è il totale dissolvimento della stessa possibilità — oltre che del fatto — della convivenza umana. « Come ad es. sarebbero possibili l'incontro e la comunione personale, se le persone non fossero legate in qualcosa di profondamente comune? Questa realtà comune non è qualcosa di secondario, di accessorio. Anzi è a fondamento delle persone e del loro incontro e le precede. Tale realtà noi la chiamiamo natura umana. Ma con tale nome non bisogna affatto intendere soltanto le strutture biologiche comuni: appartengono alla natura umana innanzitutto la spiritualità, la libertà e fondamentalmente l'unicità del singolo uomo. Così in forza della natura umana la persona umana sintetizza in sé l'universale e il particolare, ciò che è proprio ad ognuno... A sua volta l'universale non esclude il particolare. Anzi, si può parlare di impronta particolare soltanto là dove c'è in fondo qualcosa di comune. Senza il sottofondo comune non ci sarebbero particolarità caratteristiche. Non si apporta quindi alcun beneficio alla persona negando la natura universale. Anzi la negazione della natura umana universale comporta anche la negazione della persona umana... » (47).

Ci sembra che la tendenza a contrapporre tra loro situazione personale e legge morale riposi anche su di un'equivoca interpretazione dell'ordine morale oggettivo, quasi fosse un puro ordine « cosmico » od un ordine « impersonale ». In realtà, come scrive Giovanni Paolo II, « Proprio perché rivela e propone il disegno di Dio creatore, l'ordine morale non può essere qualcosa di mortificante per l'uomo e di impersonale; al contrario, rispondendo alle esigenze più profonde dell'uomo creato da Dio, si pone al servizio della sua piena umanità, con l'amore delicato e vincolante con cui Dio stesso ispira, sostiene e guida ogni creatura verso la sua felicità » (48). E ciò vale *in primis* per le norme assolute che proibiscono l'*intrinsece malum*.

Quanto poi alla tendenza che fa leva sulla *fondazione teleologica della norma*, al di là dei numerosi rilievi critici ch'essa ha provocato — come la potestà illimitata ch'essa riserverebbe all'uomo nell'ambito morale intramondano ed intraumano, in conseguenza della secolarizza-

(47) A. GÜNTHER, *Legge e decisione personale*, Roma 1970, 28-29. L'A. si rifà alla nota dell'Episcopato francese *Morale de la loi ou morale de la liberté* (La Documentation Catholique, 1969, 24-35).

(48) GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 34.

zione penetrata anche nella teologia morale cattolica ⁽⁴⁹⁾ —, ci sembra che la lacuna più grave sia quella di non indicare con chiarezza *il criterio oggettivo* per definire il bene preponderante da scegliere nei casi conflittuali. Non è forse prioritario, anzi decisivo, *definire senza equivoci il vero « telos » della vita umana in quanto umana*, in forza del quale il valore morale — proprio perché morale — partecipa dell'assolutezza di Dio e della persona umana quale sua vivente immagine? E precisamente a questo criterio oggettivo che deve rifarsi il giudizio di coscienza per una ponderazione veramente e pienamente « razionale » dei beni in conflitto. E, come si è sopra dimostrato, la *ratio* può accettare una sola concorrenzialità, quella tra i beni infra-umani e i beni umani infra-morali: non si dà, né si può dare, una concorrenzialità tra i beni propriamente morali. E questi ultimi sono definiti innanzitutto dal loro *obiectum*, non dall'intenzione dell'agente e neppure dalle conseguenze dell'azione. Decisiva, allora, per il giudizio di coscienza è la *moralitas intrinseca*: se questa viene meno, non ci si interroga più sul senso (*Sinn*) di una azione, ma unicamente sul suo scopo (*Zweck*) ⁽⁵⁰⁾. In termini più semplici, ma non per questo meno veri e profondi, la questione si riduce alla scelta tra la morale intesa come *scienza del bene* (come tale definito dall'*obiectum*) e la morale intesa come *scienza dell'utile* ⁽⁵¹⁾.

Conclusione: il giudizio di coscienza e l'antropologia.

Da quanto precede, e in particolare dall'analisi critica delle linee innovative, emerge con chiarezza che i punti discussi in tema di giudizio oggettivo di coscienza si situano nel quadro più ampio e qualificante della concezione antropologica che si professa.

In simile contesto, alcuni tratti che contraddistinguono l'antropologia cristiana ci sembrano fondamentali per affrontare e risolvere adeguatamente il problema dell'oggettività/verità del giudizio morale.

1. L'uomo è *creatura*, un essere che ha origine per creazione di Dio. Ora la verità della creazione fonda e garantisce l'ordine morale come ordine « oggettivo », nel senso che non si possono non ammettere degli « oggetti », che si pongono all'uomo come « dati significativi » ch'egli può e deve conoscere e riconoscere. In altri termini, la creazione è all'origine di una « teleologia intrinseca » alla realtà, frutto della sapienza

(49) Cfr. A. GÜNTHER, *Chiamata e risposta*, I, 1978 (2 ediz.), 534-541; inoltre D. TETTAMANZI, *Il problema attuale delle norme morali. La cosiddetta « fondazione teleologica » delle norme*: La Rivista del Clero Italiano, 1981, 493-508.

(50) Cfr. R. SPAEMANN, *Wovon handelt die Moraltheologie? Bemerkungen eines Philosophen*: Inter. Zeitschr. Communio, 6, 289-311.

(51) « Ci limitiamo ad osservare che tutto il dibattito, di cui ci siamo occupati, si può ricondurre effettivamente ai termini di 'utilitarismo', senza che questo sia inteso come equivalente di egoismo individuale. Se noi respingiamo le proposte novatrici allora è perché riteniamo che non può essere la valutazione delle conseguenze di un'azione l'elemento determinante la natura morale della stessa e non perché abbiamo attribuito ai novatori cedimenti all'egoismo o inclinazioni verso un'etica edonistica, ben sapendo che esiste anche l'utile in generale non riconducibile al vantaggio del singolo e quindi non tacciabile di gretto egoismo. Ma sempre di utile si tratta e la morale non è la scienza dell'utile, ma del bene » (F. CITTERIO, *art. cit.*, 57).

e dell'amore di Dio che crea l'uomo. Certamente tale teleologia si ritrova nell'essere dell'uomo, nella *totalità dell'essere* dell'uomo: non solo, quindi, nell'oggettività della legge morale, ma anche nell'oggettività della situazione personale. Ma in quanto derivate dall'intervento creativo di Dio, queste due oggettività non si contraddicono, non si possono contraddire. È questo il senso dell'*intrinsece malum*.

2. L'uomo è un'unità sostanziale: diventa così inaccettabile la separazione, e in particolare la contrapposizione, tra il bene/male « premorale » e il bene/male « morale ».

3. L'uomo è un essere storico: è la teleologia intrinseca al suo essere che fonda, giustifica ed esige la costruzione di un'autentica storia, la quale è irriducibile alla mera successione di « scopi », ma postula il riferimento e il perseguimento del « telos ultimo » che è Dio, l'Assoluto.

4. L'uomo è persona, immagine vivente di Dio: la sua dignità consiste nello « scoprire » i « dati significativi » e la « teologia intrinseca » alla realtà — e quindi il progetto di autorealizzazione —, non invece nell'« inventare » tali dati o tale telos. Vocazione e missione dell'uomo persona è di « riceverli » e di « assumerli » in modo libero e responsabile, ossia di « viverli »: così diventa « provvidenza a se stesso », mediante una sua cosciente e libera (personale) partecipazione alla Provvidenza di Dio (⁵²).

In particolare, il fenomeno morale della coscienza — *nucleus secretissimus atque sacrarium hominis*, in quo solus est cum Deo, cuius vox resonat in intimo eius — costituisce il luogo umano d'incontro tra l'ordine morale e il soggetto morale, tra la legge morale e la situazione personale, tra l'oggettività e la soggettività dell'individuo: per questo il giudizio della coscienza può e dev'essere oggettivo/vero. E solo nella « scoperta » e non nella « invenzione » del telos impresso da Dio nella realtà dell'uomo (nella natura e nella persona) il giudizio di coscienza possiede quella oggettività/verità che sola corrisponde alla dignità, vocazione e missione dell'uomo in quanto uomo.

DIONIGI TETTAMANZI

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

(52) SAN TOMMASO, *Contra Gentes*, III, 81: « ipse est sibi providens ».