



4/2005 (7)

Bontà morale e autentica realizzazione dell'uomo

Tomasz Grzywacz

La persona originariamente si autocomprende in quanto vincolata al dovere di autorealizzazione. Questa consapevolezza costituisce l'elemento costitutivo della moralità stessa. Il primo «riferimento» di questa consapevolezza morale, in qualche senso più «profondo» e originario, è l'autoconsapevolezza trascendentale della persona di se stessa in quanto soggetto morale sottoposto al dovere di autorealizzazione. La consapevolezza di sé (tematizzata o no) fa parte delle strutture essenziali del costituirsi della responsabilità morale.

La *bontà morale* si riferisce al soggetto morale in quanto tale, al suo reale desiderio e volontà di perseguire e realizzare un bene/valore. Essa si costituisce e si genera nei giudizi concreti della coscienza morale del soggetto. Il valore della persona nel concreto viene determinato dal suo porsi responsabile e libero (conoscenza, discernimento, giudizio) all'interno dell'orizzonte dei beni possibili per la sua realizzazione ma esso, per definizione, si riferisce alla persona in quanto tale. Esso indica la *qualità morale in senso stretto* della persona.

L'altro termine della valutazione del giudizio morale va cercato nell'orizzonte degli atteggiamenti giusti o corretti che sono dati come presupposto per l'azione morale. È necessario sempre tener presente la distinzione tra la bontà morale del soggetto e la giustizia dei contenuti del suo agire autentico¹.

¹ Il testo della Sacra Scrittura che ci può aiutare a capire meglio questa distinzione può essere quello di Mt 6, 1-6.16-18. Il messaggio morale di questo testo è semplice e allo stesso tempo bruciante: per essere „buono” non basta fare molta elemosina, pregare e digiunare... ciò che conta è il „perché” di queste azioni, il cuore, l'interiorità, l'intenzionalità: il fine reale che la persona intenzionalmente vuole realizzare.

Honoring Dychawski

Considerando il rapporto tra bontà/cattiveria della persona e correttezza/scorrettezza dell'azione si possono costatare quattro situazioni diverse. Esse esprimono il rapporto tra l'„interiorità” personale e l'„esteriorità” dell'azione posta da lei.

Persona	Azione
buona	scorretta
cattiva	corretta
cattiva	scorretta
buona	corretta

La persona è chiamata ad essere buona (indirizzare la sua volontà verso il bene in quanto tale, senza secondi fini: retta intenzione) ma è chiamata anche a formare il suo agire verso ... alla luce della verità, ossia cercando e promuovendo ciò che oggettivamente è autentico, giusto e corretto (vedi l'ultima riga dello schema).

Tenendo presente questa distinzione, subito ci si ripropone il tema della formazione della coscienza morale. La formazione morale deve riferirsi non soltanto alla correttezza/giustizia „estriore” degli atti ossia, alla responsabilità e all'impegno di cercare le realizzazioni oggettivamente autentiche, giuste e corrette, ma anche e soprattutto alla bontà morale la quale più comunemente viene identificata con la „pura intenzione”.

Va notato in questo contesto l'uso particolare del concetto di „oggettività” nel campo di teologia morale. Esso non riguarda soltanto l'oggettività della situazione e dei valori ma include anche i limiti e le possibilità del soggetto che è chiamato ad agire: anche la „condizione” del soggetto agente è oggettiva. La responsabile e morale assunzione dei propri limiti è un altro traguardo della formazione morale.

La realizzazione personale e morale dell'uomo non si compie però soltanto al livello della consapevolezza trascendentale di sé, ma ha bisogno di riferirsi all'universo oggettivo di significati che la persona riconosce nel mondo in cui vive e che vorrà assumere come contenuto per le proprie decisioni e azioni. La persona, per un agire autentico, necessita di riferirsi all'orizzonte di valori autentici e oggettivi. Diventa quindi indispensabile chiarire la fondamentale per la vita morale distinzione tra valori e valore morale. La mancanza di una corretta comprensione della

differenza e del reciproco rapporto tra valore morale e valori pre-morali (e soprattutto dei termini opposti, cioè del male morale e del male pre-morale)² può essere causa di grandi malintesi e, a volte, dell'impossibilità di argomentazioni intelligibili e plausibili.

Valori umani e Valore morale

I *valori umani* sono quei beni che, in modo generale (cioè astratto dal concreto della persona), sono in grado di realizzare autenticamente l'uomo e il mondo umano. Così considerati, essi non provengono ancora dalla libera autodeterminazione dell'uomo, perciò non si riferiscono ancora ad un'azione concreta. Noi parliamo di tali valori formulandoli concettualmente, astraendo dalle determinazioni concrete dell'esperienza, per indicare dei beni che generalmente realizzano autenticamente la vita dell'uomo. Sono *beni per l'uomo*, sono *beni per la sua autentica realizzazione*. Il bene concepito in questo senso costituisce soltanto un *presupposto dell'azione morale*. Lo stesso si può dire dei *mali*, cioè effetti negativi e inevitabili di certe azioni umane.

I *mali pre-morali in sé* – scriveva J. Fuchs – detti anche: *mala physica* (Scolastica), mali non-morali (Schüller), mali ontici (Janssens) non riguardano immediatamente la *bontà morale* della persona, bensì il bene dell'uomo / degli uomini e ciò nei vari campi della realtà umana spirituale-corporale. [...] Chi presenta tali *mali* non è per questo *moralmente cattivo*. [...] I mali pre-morali sono *rilevanti* al fine di determinare quali azioni siano umanamente e quindi moralmente *corrette*, ovvero *scorrette*; proprio per questo sono chiamati *pre-morali*³.

² Questo problema è assai attuale, soprattutto quando si tenta di dare delle risposte operative alle domande etiche poste non solo dalla medicina (p.e. il problema dei trapianti di organi, il problema del cosiddetto «aborto terapeutico» ecc.) e dalla biologia (p.e. fecondazione artificiale o fecondazione *in vitro* ecc.) ma anche da tanti altri ambiti nuovi della vita del mondo contemporaneo. Un frequente appello ai valori morali, quando si dovrebbe parlare solo dei valori fisici o pre-morali, è all'origine di risposte operative non sempre convincenti, lontane dal senso comune della verità, senza che peraltro le loro argomentazioni riescano ad essere esenti da seri equivoci.

³ J. Fuchs, *Norme morali per oggi*, in: *Sussidi 1980 per lo studio della Teologia Morale Fondamentale*, PUG, Roma 1980, 128-129.

La conoscenza morale in primo luogo si riferisce alla conoscenza di questi beni/mali e

riguarda il rilievo e la valutazione di determinati dati che sono significativi per l'uomo e per il suo comportamento, che vanno certamente presi in considerazione nel corso dell'agire, ma che da se stessi *non* producono ancora immediatamente *una regola concreta d'azione*⁴.

Sono realtà astratte e rimangono sempre preliminari ad ogni azione morale⁵. Tali i „beni *fisici*”⁶ storicamente possono trovare diverse formulazioni normative, oppure diverse formulazioni nei diritti umani fondamentali.

Quando si tratta di un bene riferito direttamente all'agire morale, lo chiamiamo *valore morale*. Esso si riferisce al giudizio morale concreto, perché esso è la realtà che originariamente determina la bontà personale e si realizza

⁴ La stessa distinzione troviamo nel pensiero di f. Böckle: «intendiamo per *beni (Güte)* i dati effettivi che esistono indipendentemente dal pensiero e dalla volontà personali, che sono presupposti al nostro agire. [...] Tra questi sono, per esempio, la vita, l'integrità corporale, la proprietà sia intellettuale che materiale, ma anche le cosiddette libertà (di coscienza, di opinione ecc.), o le realtà istituzionali come matrimonio, famiglia e stato. Si tratta di realtà delle quali non può prescindere il nostro agire individuale e intersoggettivo. Esse sono consegnate all'attenzione dell'agire umano responsabile» (Böckle F., *Morale fondamentale*, [Biblioteca di teologia contemporanea, 35], Queriniana, Brescia 1979, 16. 223).

⁵ Va notato che in queste affermazioni viene dato per scontato il presupposto filosofico della dottrina della conoscenza della filosofia realistica secondo cui «il conoscere è determinato dal reale: „Le cose sono la misura del nostro conoscere”, sono 'normative'. A differenza della conoscenza creatrice di Dio, mediante la quale tutte le cose sono quelle che sono, la nostra conoscenza non è creatrice, ma accoglie, scopre e „riconosce la realtà”. Le cose reali sono dei modelli di ciò che il nostro spirito forma conoscendo e di ciò che è esso stesso. Il mondo della conoscenza è 'preformato' nel mondo oggettivo dell'essere. „Lo spirito che conosce accoglie la sua misura dalle cose, cioè la conoscenza umana è vera non da se stessa, ma perché e in quanto concorda con il reale” (S. Th., *I-II*, a.1, q. 3.)» (Böckle F., *I concetti fondamentali della morale*, [Morale e Pastorale, 12], Queriniana, Brescia 1968, 42-43).

⁶ Il termine «fisico» non significa che si tratti qui di beni materiali. È un termine ereditato dalla filosofia scolastica che parla del *bonum physicum* e rispettivamente *malum physicum*. «Fisico» vuol dire in questo contesto qualcosa che non ha la sua origine nella libera autodeterminazione dell'uomo, o almeno non viene considerato sotto questo punto di vista (cfr. Schüller B., *La fondazione dei giudizi morali*, [Quaderni di teologia morale, 14], Cittadella, Assisi 1975, 94-101).

nell'atto della libera autodeterminazione, nella disposizione liberamente assunta nei confronti della realtà e nella libera azione che ne consegue [...] ⁷.

Il valore della persona nel concreto viene quindi determinato dal suo porsi responsabile e libero (conoscenza, discernimento, giudizio) all'interno dell'orizzonte dei beni possibili per la sua realizzazione. È evidente allora che

non tutto ciò che è un bene per l'uomo può essere per ciò stesso qualificabile come valore morale [...]. Il valore morale non consiste in questo o quel bene intenzionato dall'agire concreto, bensì nel *rapporto del soggetto al bene concreto*; ciò che direttamente esso connota è la correttezza o non correttezza del rapporto; riguarda il vero e sensato autorealizzarsi della persona come tale nel suo concreto determinarsi rispetto ai beni-per-l'uomo ⁸.

Per evitare ulteriori equivoci conviene soffermarci un po' su questa distinzione. A primo avviso sembra che la distinzione tra *valori pre-morali* e *valore morale* si basi sulla distinzione tra i due „livelli” della realizzazione morale della persona, cioè quello categoriale (la persona sceglie e poi realizza un bene tra i diversi beni possibili) e quello trascendentale (la persona realizza se stessa attraverso la realizzazione dei beni). Quel secondo livello tradizionalmente viene indicato come virtù. Si tratta di un atteggiamento *abituale* rispetto ad un valore. Esso indica quindi il *valore della persona* che realizzando *abituamente* e *tendenzialmente* un determinato bene «*conquista*» *anche per sé la qualità del bene realizzato*. Dall'altra parte, però, il valore morale (virtù) anche se indica una realtà già riferita alla continuità esistenziale (unità personale) della realizzazione morale, non dice ancora niente sul giudizio concreto che la persona è chiamata a fare tutte le volte quando deve decidere e agire. Il valore morale (virtù) è possibile soltanto se esso si incarna nelle scelte concrete del soggetto; solo attraverso le concrete e decifrabili opere di

⁷ Sala G., *L'evoluzione delle intelligenze morali*, Concilium 10/1976, 65-66.

⁸ S. Bastianel, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980, 30.

giustizia la persona diventa giusta. Si potrebbe dire quindi che il giudizio morale sempre è come «nuovo» (non necessariamente come «la prima volta») rispetto al rapporto della persona al bene in questione. Rimane quindi la domanda sul rapporto tra il bene concreto in questione e la persona che si appresta alla sua realizzazione. Solo in questo contesto si può parlare di *valore morale* in senso stretto. Il termine *valore morale* può essere quindi riferito non solo alla bontà del giudizio morale (*il rapporto della persona all'altra persona o al bene concreto*) ma esso può anche essere riferito alla persona in quanto tale, cioè alla continuità del suo vivere personale (*valore = virtù*). In entrambi i casi, ma non nello stesso modo, esso indica la *qualità morale in senso stretto* (bontà o cattiveria) della persona e comunque va distinto dall'orizzonte dei beni pre-morali che sono dati come presupposto per l'azione morale⁹, i quali *di per sé* non sono in grado di pre-determinare la bontà (o cattiveria) morale della persona. In questo contesto dobbiamo anche ricordare che l'appello del valore morale ha sempre il carattere di „assolutezza”. Di fronte ad esso il soggetto *gioca* la sua *qualità* morale e quindi la sua salvezza. I valori pre-morali invece sono, per così dire „relativi”, cioè in sé non decidono della salvezza e della bontà della persona, ma solamente costituiscono un *mondo di valori* in cui e attraverso cui l'uomo realizza se stesso e umanizza il mondo¹⁰.

⁹ Bisogna anche osservare che distinguere tra valori pre-morali e valore morale non deve necessariamente significare un riferimento ad un'altra distinzione ereditata dalla tradizione teologica tra «la conoscenza teoretica» e «la conoscenza pratica». Se si volesse applicare questa distinzione alla realtà dei valori bisognerebbe dire che la conoscenza di essi è sempre „pratica” (perché è in vista dell'agire) e lo è anche quando non si trasforma in giudizio pratico di coscienza. Vanno quindi intese bene le affermazioni secondo cui la volontà e l'agire vengono determinati dalla ragione. Scrive J. Pieper: «Se da una parte la realtà delle cose determina la ragione, così d'altra parte la ragione determina il volere e l'agire. In questo intimo rapporto si distingue „la ragione teoretica” e la „ragione pratica”. È teoretica la ragione quando si rivolge alle cose per comprenderle; è pratica quando si rivolge all'azione. „La ragione teoretica diventa se stessa nell'atto in cui si estende, per extensionem, alla ragione pratica” (J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1949^o, 191).

¹⁰ A questo proposito è interessante l'osservazione di J. Fuchs il quale annota che il male morale può essere identificato con il concetto dell'*intrinsece malum*: «mali morali in sé sono quei mali, che, liberamente attuati, rendono la persona umana (nel suo insieme) *malvagia*, cioè moralmente cattiva. Essi riguardano dunque – in senso negativo – la *bontà* morale-personale della persona

Esperienza morale e fonti di conoscenza dei valori autentici

La domanda che ci poniamo a questo punto è in che modo l'esperienza personale possa anche concepirsi come fonte della conoscenza di valori pre-morali¹¹. L'esperienza morale e la

e sono in tale senso un *intrinsece malum*» (J. Fuchs, *Norme morali per oggi*, in: *Sussidi 1980 per lo studio della Teologia Morale Fondamentale*, PUG, Roma 1980, 128-129).

¹¹ È significativo notare il grande interessamento suscitato dal Concilio Vaticano II, il quale «alla luce del vangelo e dell'esperienza umana attira l'attenzione di tutti su alcuni problemi contemporanei particolarmente urgenti che toccano in modo specialissimo il genere umano» (*Gaudium et spes*, 46). Nel ricorso che molti teologi moralisti hanno fatto negli ultimi anni al termine «esperienza» si può intravedere un tentativo di ricercare in esso non solo una nuova via di fondazione del fenomeno etico (meno «autoritaria» e meno «deduttiva»), ma anche l'avvertita esigenza di proporre ai destinatari delle loro ricerche un rinnovato linguaggio di comunicazione, più comprensibile e meno astratto. Tra la grande quantità di riflessioni a ciò dedicate indichiamo solo qualche esempio più significativo: Hamel E., *Lumen rationis et lux Evangelii*, „Periodica” 59 (1970), 215-249; Fuchs J., *Vocazione e speranza. Indicazioni conciliari per una morale cristiana*, „Seminarium” 11 23 (1971), 491-516; Angelini G., *Molteplici significati dell'appello all'«esperienza» nella riflessione morale*, „Teologia” 6 (1981), 132-143; Bertuletti A., *Il concetto di «esperienza» nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea*, „Teologia” 5 (1980), 283-341; Demmer K., *Sittlich Handeln aus Erfahrung*, „Gregorianum” 59 (1978), 661-690; Mieth D., *Il significato dell'esperienza esistenziale. Perorazione per una teoria del modello etico*, „Concilium” 12 (1976), 1628-1656; Id., *Nach einer Bestimmung des Begriffs «Erfahrung»: was ist Erfahrung?*, „Concilium” 14 (1978), 159-167; Id., *Norm und Erfahrung. Die Relevanz der Erfahrung für die ethische Theorie und sittliche Praxis*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik” 1 37 (1993), 46-58; Id., *Strukturen christlicher Ethik: Die Welterfahrung des einzelnen Christen*, in: Hertz A., Korff W., Rendtorff T., Ringeling H., edd., *Handbuch der christlichen Ethik, I*, Herder & Mohn, Freiburg & Gütersloh 1978, 217-226; Id., *Gewissen*, in: Böckle F., Kaufmann F.X., Rahner K., Welte B., Scherer R., edd., *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, 12*, (Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden), Herder, Freiburg 1981, 138-184; Id., *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, (Studien zur theologischen Ethik, 2), Universitätsverlag & Herder, Freiburg 1977; Ulrich H.G., *Ethische Rechenschaft als Praxis der Freiheit. Bemerkungen zu «Norm und Erfahrung» in der Ethik*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik” 1 37 (1993), 46-58; Walter J.J., *The foundation of christian moral experience*, „Eglise et Théologie” 16 (1985), 169-184; Schüller B., *L'importanza dell'esperienza per la giustificazione delle norme di comportamento morale*, in: Demmer K., Schüller B., edd., *Fede cristiana e agire morale*, Cittadella, Assisi 1980, 312-343; Virt G., *Erfahrung*, in: Rotter H., Virt G., edd., *Neues Lexikon der Christlichen Moral*, Tyrolia, Innsbruck & Wien 1990, 149-152; Blank J., Hasenhüttl G., edd., *Erfahrung, Glaube und Moral*, Patmos,

conoscenza di valori non sono sinonimi della stessa realtà. Il termine di esperienza morale è più ampio e più ricco. L'esperienza morale essenzialmente si riferisce al soggetto stesso in quanto tale, alla sua unitaria esperienza di consapevolezza, libertà e responsabilità. Ma ugualmente fa parte dell'esperienza morale anche l'individuazione dei significati a cui il concreto agire della persona dovrà render conto. Da essa quindi scaturisce anche quell'altro tipo di esperienza/mediazione *di segno interpretativo e ermeneutico* che nella realtà circostante la persona individua significati e prospettive rilevanti e autentiche per il suo agire morale. L'esperienza morale è quindi anche lo spazio originario della conoscenza dei valori, cioè dei contenuti che la persona interpreta e riconosce corrispondenti alla propria esperienza di senso, realizzanti il suo vivere (inter)personale e i quali riconosce *obbliganti* per la sua realizzazione autentica. In questo contesto il conoscere morale comporta inevitabilmente anche l'interpretazione delle gerarchie e delle urgenze di cui l'istanza di oggettività è sempre portatrice. Questo processo, per poter essere qualificato come morale, avrà carattere di intelligibilità e conseguentemente di possibile comunicabilità. La persona può assumersi la responsabilità soltanto di fronte ad un valore riconosciuto in quanto tale, soltanto quando intravede in esso qualcosa dell'umano cioè in grado di realizzare il senso della sua vita nelle sue molteplici relazioni. Così compresa la conoscenza del valore costituisce di fatto anche la base per il dialogo in campo morale. E proprio qui si apre un'altra questione dell'

Düsseldorf 1982; Höver G., *Erfahrung und Vernunft. Untersuchungen zum Problem sittlich relevanter Einsichten unter besonderer Berücksichtigung der Naturrechtsethik* von Johannes Messner, Düsseldorf 1981; Müller M., *Erfahrung und Geschichte*, Freiburg i.Br. 1971; Privitera S., *Dall'esperienza alla morale. Il problema «esperienza» in teologia morale*, (Studi, 2), Edi Oftes, Palermo 1985; Valori P., *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Morcelliana, Brescia 1985; Gründel J., *Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründung sittlicher Normen*, in: Soner J., ed., *Normen im Konflikt*, Freiburg 1977, 55-82; Pinto De Oliveira C.J., *Lieux et enjeux de l'expérience morale aujourd'hui*, „Le Supplément” 129 (1979), 173-197.

Agire personale come problema di conoscenza dei valori autentici

L'atto umano denomina quel comportamento dell'uomo in cui è coinvolta la sua responsabilità morale, ossia quello che coinvolge in maniera attiva la realtà della sua consapevolezza e l'esercizio della libertà. Solo in questo senso si può dire che l'agire personale diventa sinonimo dell'agire responsabile. La persona si può autodeterminare soltanto attraverso la sua ragione e libera volontà. Tutto ciò che va oltre alla «sincronica» presenza di questi due principi non ha carattere di autodeterminazione morale. La responsabilità morale sempre presuppone, quindi, non soltanto la sufficiente libertà nell'atto ma essa esige di essere fondata sulla corrispondente conoscenza (*Einsicht*) della causa del proprio agire¹². Il dovere morale consiste sempre nell'orientare il proprio agire secondo la conoscenza diretta dei contenuti a cui è indirizzato. Siamo responsabili solo del bene possibile. Ciò che non è conosciuto, oppure rimane oscuro e ambiguo, non può essere interpretato come possibile per la realizzazione personale. Quando in questo contesto si parla dell'agire fondato sulla conoscenza si vuole dire che per l'esserci della responsabilità morale è indispensabile che la persona abbia una positiva relazione conoscitiva con la realtà a cui si riferisce il suo agire e che questo rapporto conoscitivo non sia soltanto di tipo teoretico ma che lo si possa anche qualificare moralmente. Un rapporto conoscitivo con la realtà è qualificabile moralmente se in esso la persona è in grado di interpretare la realtà, quando è in

¹² Le considerazioni che seguono le dobbiamo in grande parte al contributo di F. Böckle. Alla stessa conclusione giunge anche Höver G. in: *Glaube und Handeln. Zum Gedenken an Franz Böckle*, Höver G., Honnefelder L., edd., *Der Streit um das Gewissen*, Schöningh, Paderborn 1992, 127-134. Esse nascono dall'interrogativo circa lo specifico della morale cristiana e quindi circa lo statuto specifico della conoscenza morale riferita sia ai valori che alle norme morali nell'ambito di fede cristiana. Il pensiero di F. Böckle qui riferito è frutto di una lunga maturazione (le prime tracce sono già ritrovabili p.e. in: *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?*, 148-159; *Heutige Legitimität einer theologischen Materialethik*, 304-318), ma la sua più completa e sistematica esposizione si trova in: *Credere e agire*, 111-130 (originale tedesco: *Glaube und Handeln*, 21-115); *Fede e azione*, 1673-1690), (originale tedesco: *Glaube und Handeln*, 641-647; *Morale fondamentale*, 247ss (originale tedesco: *Fundamental-moral*, 287ss).

Horizonty Dychowania

grado di riconoscere positivamente i beni/valori (pre-morali) disponibili per essere realizzati. Nell'atto morale quel rapporto non deve essere soltanto ipotizzabile, ma deve esistere *di fatto*, perché là

dove proprio non si potesse instaurare un rapporto conoscitivo con la situazione, dove uno non avesse affatto conoscenza di ciò che deve fare, non potrebbe assumersene la responsabilità¹³.

La condizione affinché si possa parlare della moralità personale e della responsabilità è quindi la consapevolezza della persona circa la situazione del suo agire e circa i valori coinvolti nelle sue azioni.

Il *valore* che determina concretamente l'azione *deve restare accessibile*, senza ambiguità, all'intelligenza umana¹⁴.

Questo vuol dire che ogni esigenza morale deve essere accessibile e intelligibile da parte della ragione umana. Le proposizioni morali, ossia le asserzioni contenenti indicazioni di valore rilevante per l'agire morale, devono essere intese univocamente e con chiarezza. Lo esige la struttura fondamentale dell'atto morale e il costituirsi della responsabilità personale.

In altre parole – dice sempre F. Böckle – ci sono misteri di fede, ma non ci possono essere norme misteriose di azione morale, il cui contenuto attinente alle relazioni interumane non possa essere *determinato in maniera chiara e univoca*. L'intelligibilità del „da farsi” è costitutiva di un agire interumano responsabile¹⁵.

La suddetta fondamentale esigenza circa la chiarezza e la trasparenza assiologica quando si voglia parlare della responsabilità morale e personale in quanto principio fondante dell'etica, comporta inevitabilmente anche la necessità, almeno come una reale possibilità, di parola e *argomentazione* corrispondente al

¹³ Böckle F., *Morale fondamentale*, Biblioteca di teologia contemporanea 35, Queriniana, Brescia 1979, 250.

¹⁴ Böckle F., *Fede e azione*, „Concilium” 10/1976, 1673-1690, qui 1677.

¹⁵ Böckle F., *Fede e azione*, „Concilium” 10/1976, 1673-1690, qui 1679.

valore o valori in questione. Questa possibilità è inseparabile e inerente all'essenziale struttura dell'istanza morale che è intelligibile e di conseguenza quindi anche *argomentabile e comunicabile*¹⁶. In questo senso la vita morale di una persona credente può diventare anche l'annuncio e la *testimonianza* della vera e autentica umanità. L'agire personale diventa «parola» accessibile alla comprensione degli altri. La «parola», che può accompagnare la testimonianza morale, è comprensibile grazie all'intelligibilità dell'agire stesso. In questo senso l'agire stesso, a sua volta, conferisce alla parola la credibilità.

Qualche volta può però succedere che per un determinato valore non siamo più in grado di fornire una adeguata e convincente giustificazione. Le cause di questa situazione, che normalmente sono segno delle trasformazioni storiche delle conoscenze morali, possono essere molteplici. Può succedere che la esperienza/comprendimento storica delle nuove condizioni e situazioni della vita umana, oppure le nuove conoscenze scientifiche ecc., abbiano fatto sì che le argomentazioni circa un determinato valore finora riportate abbiano perso la loro validità. Un altro eventuale motivo della difficoltà a fornire una chiara e univoca giustificazione ad un valore può essere causato dalla mancanza di una corrispondente pratica di vita del valore in questione. Un valore *di fatto* è comunicabile soltanto se fa parte della conoscenza *morale autentica* cioè della *conoscenza vissuta*. Si tratta dell'unità che lega l'esperienza del valore e la sua intelligenza, della vita che diventa «parola». Infine, la difficoltà di argomentazioni plausibili circa un valore fino ad ora pacificamente condiviso e che ora si trova in crisi, può indicare la necessità di trovare una nuova via storica per la sua giustificazione: è un problema che riguarda non solo il linguaggio, ma anche l'universo delle nuove esperienze storiche dei destinatari del messaggio.

¹⁶ Vale la pena ricordare che quando parliamo dell'intelligibilità e comunicabilità dei valori non ci riferiamo necessariamente alla intelligenza e alla comunicazione di fatto dei valori in questione: l'intelligibilità dell'istanza morale non è sinonimo di conoscenza morale di fatto. Ci riferiamo solamente alla condizione fondamentale di possibilità del costituirsi della responsabilità morale che deve essere contrassegnata – almeno come una reale possibilità di fatto – dalla leggibilità dei suoi contenuti assiologici. E precisamente in questo senso abbiamo detto che la fondamentale condizione di comunicabilità della verità morale è la parte verificante della conoscenza autentica.

La necessità di chiarezza e trasparenza argomentativa nella comunicazione di contenuti moralmente rilevanti favorisce la comprensione dell'etica come una realtà ampia e non ridotta solo ad una questione confessionale. L'etica diventa non solo un insieme di indicazioni dedotte dalle fonti del sapere religioso, ma questione basata sull'appello alla responsabilità fondata nella *ragionevolezza della ragione umana* e quindi come richiamo alla dimensione morale universale della vita di tutti gli uomini, a prescindere dalle loro convinzioni religiose. In questa ottica nessuno è escluso per principio o lasciato fuori dal discutere e cercare delle soluzioni a dei problemi con cui la comunità degli uomini è chiamata oggi a confrontarsi. *L'etica è una conoscenza argomentativa* e non confessionale. Da parte di chi si occupa di etica la virtù principale di cui deve disporre è quella della *pazienza argomentativa*. Il frutto di questo impegno non è solo a servizio dell'etica, ma aiuta anche a non rinchiudere la fede e la vita dei credenti in un „ghetto” di logiche e in un pensiero settario: la fede non può e non deve generare una specie di morale di setta. Il cristianesimo, infatti, fin dall'inizio della sua storia, si è proposto come messaggio universale, per tutti gli uomini. In questo senso la questione decisiva di ogni etica, e non solo di quella elaborata all'interno di un pensiero ispirato dall'esperienza religiosa, non è tanto la sua natura specifica e il suo *proprium* ma quello della loro comunicabilità. Le autentiche convinzioni etiche, nate nel contesto della fede in Dio, devono essere comunicabili in maniera convincente a tutti gli uomini. La morale cristiana è prima di tutto una vera morale umana.

Le considerazioni che stiamo qui facendo hanno come presupposto una duplice pretesa: prima di tutto si mette l'accento su un presupposto di tipo filosofico circa l'*intelligibilità/conoscibilità della realtà in sé*, cioè sulla «disponibilità/accessibilità» della realtà alla conoscenza morale umana, e d'altra parte, si ribadisce la considerazione/fiducia che *l'uomo sia capace di tale conoscenza autentica e oggettiva*¹⁷. Secondo la dottrina cattolica sulla

¹⁷ La seconda problematica trova la sua adeguata trattazione nelle considerazioni circa la legge morale naturale. Si tratta del problema della fondazione della possibilità della conoscenza morale oggettiva che necessariamente si deve riferire al concetto della legge naturale. Tale problematica era spesso oggetto

legge morale naturale l'uomo possiede una facoltà mediante la quale senza istruzione e senza aiuto dall'esterno può conoscere ciò che gli è fondamentale richiesto per la realizzazione di se stesso. L'uomo in forza della sua natura razionale partecipa in maniera del tutto speciale alla provvidenza divina (*sibi ipsi et allis providens*)¹⁸ e diventa così capace di assumersi la guida per la propria vita. Non si tratta qui di nessuna idea innata di moralità, ma di una legge primariamente non formulata (*lex indita non scripta*)¹⁹ corrispondente alla legge di grazia del Nuovo Testamento. In questo senso ad ogni singolo uomo è possibile imputare la responsabilità per i propri atti perché la sua *ratio* naturale gli garantisce la essenziale possibilità di riconoscere il bene e il vero circa il suo autentico comportamento nel mondo²⁰.

Esperienza originaria di alterità e conoscenza dei valori morali

Il luogo originario dell'esperienza etica può essere solo l'incontro con l'alterità. Soltanto di fronte alla presenza interpellante

delle animate discussioni con il pensiero protestante circa la possibilità nell'uomo della conoscenza naturale di Dio e del bene. Il pensiero prevalente sembra quello che parte dal presupposto teologico circa la totale corruzione della natura umana (*corruptio naturae*) dopo il peccato e perciò porta ad un notevole scetticismo circa la possibilità di qualsiasi possibilità di teologia naturale e di conseguenza di conoscenza morale. La domanda si riferisce alla legittimità dei ricorsi alla legge naturale, ossia all'ordine della creazione in quanto fonte di conoscenza morale. I teologi si interrogano fino a che punto la corruzione della natura può compromettere la possibilità di una conoscenza morale oggettiva. E di conseguenza, in che modo e in che misura bisogna appellarsi alla realtà della grazia?

¹⁸ Cfr. S. Th., I-II, q. 91, a. 2.

¹⁹ Cfr. S. Th., I-II, q. 106, a. 1.

²⁰ Va notato che una tale impostazione della possibilità della conoscenza naturale non vuol dire che esista una possibilità di giustificazione per mezzo delle opere della legge e tanto meno si vuole affermare una pretesa di autoredenzione da parte dell'uomo. Essa non sta in contrasto con la grazia di Cristo. La possibilità della conoscenza morale naturale (*recta ratio*) in forza della salvezza operata da Cristo si trova già in un essenziale legame con Dio. «In tal modo Cristo è veramente inizio e fine di ogni cosiddetta conoscenza morale „naturale” e di ogni agire naturale. Un tale pensiero non pone limiti alla grazia di Cristo» (Böckle F., *Legge e coscienza, Problemi fondamentali di etica teologica in prospettiva ecumenica*, Giornale di Teologia 26, Queriniana, Brescia 1968, 73).

di un «tu» personale la persona si sperimenta come unità esistenziale tra ciò che comprende di se stessa e ciò che comprende nel mondo, tra ciò che decide e ciò che essa stessa diventa attraverso le proprie decisioni: si tratta dell'unità tra il proprio conoscere e conoscersi e il decidere e decidersi²¹. L'interpellanza dell'istanza della presenza di un «tu» personale fa scaturire l'esperienza del dovere di autorealizzazione e del *vincolo-fedeltà all'oggettività della realtà* in cui la persona agente è situata e in cui è chiamata ad assumere una presa di posizione responsabile. Ci sembra impossibile impostare correttamente un qualsiasi discorso sull'esperienza etica e un discorso sulle conoscenze di valori morali non riferendosi esplicitamente (o implicitamente ma in maniera trasparente e univoca) al mondo di significati di cui soltanto l'istanza di alterità può essere portatrice. Non succede di rado che questo riferimento viene qualche volta indicato come un ovvio presupposto ma nelle singole conclusioni il suo ruolo sembra a volte essere poco operativo. Ci sembra conveniente ribadire ancora una volta l'importanza di questa problematica in maniera dichiarata ed esplicita.

Nell'autorealizzazione morale dell'uomo la dimensione interpersonale non è soltanto *una* tra tante altre sue caratteristiche. Anche se le si attribuisse una particolare importanza e si dicesse che ha un «valore» singolare tra altri aspetti e «valori» della vita umana, questa dimensione non è mai riducibile e paragonabile a nessun'altra. Quando parliamo della moralità personale, cioè, quando parliamo dell'esercizio della libera e consapevole responsabilità personale ci riferiamo *sempre* e *soltanto* alla realtà interpersonale del vivere umano comprendendola non solo come *una* delle sue caratteristiche, a pari diritto e pari importanza con le altre, ma come *la realtà costitutiva* di tale vivere. La persona diventa «comprensibile» a se stessa soltanto nell'esperienza dell'incontro con un «tu» personale. Comprendere il vivere umano in quanto essenzialmente costituito di rapporti tra le persone non è quindi un'«aggiunta» facoltativa alla comprensione della

²¹ Per la prospettiva e il linguaggio qui usati cfr. Bastianel S., *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980, 24-34; Id., *Moralità personale, ethos, etica cristiana, Appunti di teologia morale fondamentale* PUG, Roma 1993, 29-38.

persona umana in quanto tale, ma è l'unico orizzonte in cui la persona diventa intelligibile nella sua statura personale ed è l'unico luogo dove essa può giungere alla consapevolezza di sé in quanto soggetto morale. L'orizzonte interpersonale del vivere della persona circoscrive, in qualche maniera, la soglia della moralità. Esso indica lo spazio e il limite per la moralità stessa. Non si è responsabili se non «di fronte» ad un «tu» personale. Nell'esistenza concreta e storica di una persona, questa realtà normalmente assume la forma di un tessuto di relazioni sociali complesse e diversamente articolate tra la singola persona e il mondo umano (storia e cultura) in cui vive²².

Se noi potessimo immaginare idealmente la vita umana al di fuori di questo spazio di relazionalità personale non avremmo nessun «termine» o «punto di riferimento» per poter parlare della responsabilità morale e dei valori morali. In tale situazione l'esperienza morale sarebbe impossibile e di fatto inesistente. La persona non avrebbe davanti a chi *rispondere* (responsabilità) dei suoi atti, perché sarebbe essa stessa l'unico criterio di essi. Certo esisterebbero dei limiti fisici del mondo, ma essi sarebbero soltanto il confine dell'*impossibile/possibile* per il suo operare e non dell'*immorale/morale*. Il *possibile* si identificherebbe invece sempre con il *moralmente lecito*. La figura di libertà sarebbe quella di arbitrio e di libera espansione, la conoscenza quella di pura convenienza per la propria vita: tutto ciò non avrebbe nessuna rilevanza etica. Non esisterebbe nessun bene se non quello arbitrariamente deciso dalla persona. Il mondo avrebbe soltanto quel significato che la persona avrebbe per esso voluto e deciso. La persona si misurerebbe solo con se stessa come l'unica regola della propria vita.

L'incontro con un «tu» personale costituisce invece il momento originario/originante dell'esperienza di senso in cui sia l'autoconsapevolezza personale sia la comprensione e i significati del mondo si generano a partire da questa relazione.

²² Anche se succedesse che l'«esteriorità» di un'esistenza personale non fosse particolarmente segnata dalla presenza «fisica» delle altre persone (per esempio si può pensare ad alcune particolari scelte di vita in «solitudine»), ciò non contraddice il fatto che la persona in quanto tale, cioè nella sua più profonda realtà di persona, può essere compresa e può comprendersi soltanto in rapporto ad altre persone.

L'istanza della presenza dell'altro non solo mi «dice» chi sono io, ma mi «dice» anche che cosa è il mondo, mi «dice» quale *significato umano* può avere il mondo per la mia vita con l'altro: a partire da essa dovrò «ridire» il senso del mondo in cui io e il «tu» incontrato siamo chiamati a vivere insieme e a realizzarci. In quell'«evento» che è l'incontro con l'altro emerge e si genera una novità di significati non soltanto della comprensione di sé a partire dalla presenza dell'altro, ma anche la *novità della comprensione del mondo* a partire dall'insieme della presenza dell'altro e della mia presenza. Si instaura un particolare movimento circolare di interpretazione e di comprensione tra me, l'altro e il mondo: l'istanza di alterità permette di comprendere con segno di novità me stesso e il mondo. Quell'istanza è quindi fondamentale per il costituirsi dell'oggettività morale. Anche se è vero che non esiste l'oggettività senza il suo riconoscimento soggettivo da parte di un essere personale, è altrettanto vero che il suo riconoscimento si dà strettamente nell'orizzonte dialogico e interpersonale. La verità morale è quindi una realtà che per definizione è dialogica: la persona non trova il proprio «logos» solo in se stessa; il suo «logos» è verità del suo essere che è costituito dal vivere con gli altri, cioè da un'altra, differente dalla propria, affermazione del senso.

In questo contesto la responsabilità morale, a partire dalla responsabilità per il conoscere oggettivo, qualificherà tutti i rapporti della persona con il mondo. Esso non sarà più soltanto un *bene utile*, ma solo *bene valore* interpretante la realtà interpersonale. L'uomo non è quindi il padrone assoluto del mondo perché egli non è proprietario del suo senso (non è lui che lo crea). Il senso del mondo è soltanto affidato alle sue mani, cioè al suo responsabile conoscere, scegliere e agire.

L'altro non viene incontrato soltanto a livello del suo vivere spirituale, ma sempre al livello della sua esistenza personale nel tempo e nello spazio, nella sua «corporeità». L'esistenza personale significa l'esistenza della libertà vivente nella «carne». L'altro, però, non solo vive nel corpo, ma egli è anche quel corpo. Il mondo, in qualche maniera, appartiene anche alla possibilità del suo esistere, alla sua «natura». Perciò il mondo «riceve» dalla sua presenza una «luce» in cui sarà interpretato, valutato e conosciuto. D'altro canto, però, è proprio grazie a questa sua

«corporeità» che l'incontro con l'altro e l'esperienza originaria che ne deriva sono possibili²³.

Anche il mondo diventa strumento/mediazione (in quanto contenente *humanum*) della comprensione non solo di me in maniera nuova ma anche dell'altro. Come il rapporto all'altro diventa criterio di conoscenza e di interpretazione del mondo, così il mondo diventa anche il *medium* di tale relazione. Ogni mia interpretazione del mondo dirà allo stesso momento anche la mia «interpretazione» dell'altro. Il significato della realtà sub-umana acquisisce così la sua nuova possibilità di «interpretare» la realtà interpersonale; il mondo diventa «spazio» della vita delle persone e perde così anche la sua neutralità, diventa spazio di possibili significati e spazio di possibile autorealizzazione personale. In quanto mediazione delle relazioni interpersonali assumerà quel «valore» che le persone vorranno attribuirgli.

In questo senso il mondo diventa arena di un particolare «dramma» dell'esistenza personale. I beni della terra possono diventare dei mezzi per costruire la comunione con l'altro, ma possono diventare anche strumenti della sua soppressione. Tale «dramma» non si potrà neanche eludere tracciando i confini

²³ «Bisogna infatti distinguere la corporeità fenomenica (*Körper*), che cade nell'ambito della mia esperienza diretta come qualsiasi altro oggetto sensibile, dal corpo animato (*Leib*), in cui s'incarna l'attività intenzionale e che, in quanto tale, rientra nell'ambito di una soggettività chiusa in se stessa e inattuabile, almeno direttamente. Tuttavia, è appunto attraverso i comportamenti esterni del corpo, la loro costanza e la coerenza del loro organizzarsi attorno ad un centro unitario, che l'altro mi si annunzia come un soggetto radicalmente distinto ed insieme analogo a me stesso: un „*alter ego*”. Attraverso l'esperienza vissuta del mio corpo, il corpo dell'altro rivela analogicamente e in maniera indiretta, un'identica natura e un'attività somigliante. Husserl definisce questo processo di ricostruzione interiore dell'altro, a partire dall'esperienza vissuta del mio corpo e attraverso i comportamenti analoghi di un corpo distinto dal mio, come un „appaiamento per associazione” (*Cartesianische Meditationen*, Haag 1950; traduzione italiana: *Meditazioni Cartesiane*, Milano 1960, 145-156). Ma il termine di associazione e lo stesso concetto di analogia, che torna frequentemente nelle analisi fenomenologiche, non devono essere intesi in maniera puramente psicologica, né, tanto meno, come un ragionamento analogico. Si tratta piuttosto di una „empatia” (*Einfühlung*), di un sentire dentro me stesso un equivalente dell'esperienza interiore dell'altro, grazie all'„appresentazione” di un'intenzionalità indiretta, che nella percezione immediata della corporeità fenomenica (*Körper*) coglie implicitamente la „compresenza” di una soggettività distinta» (Fagone V., *Il problema della conoscenza dell'altro*, „La Civiltà Cattolica” 15 116/3 [1965], 216-217).

e costruendo i muri per «proteggere» le rispettive rivendicazioni al suo possesso e utilizzo. Già in questa realtà negativa, in cui la figura emergente della libertà è quella in cui l'altro è potenzialmente mio nemico e concorrente, il mondo ha perso la sua «neutralità», è stato già «interpretato» come campo di scontro e conflitto di interessi tra le persone ed è diventato l'arena su cui esercitare la concorrenzialità. Consegnarsi all'altro significherà reinterpretare anche il mondo con i suoi significati come strumento di possibile comunione, come *terra comune da coltivare*, come *spazio della vita (inter)personale*. Conoscere in questa maniera significa dare alla verità morale il suo fondamento oggettivo. La responsabilità morale del soggetto, quindi, raggiunge la qualifica di realizzazione oggettiva attraverso il prudente esercizio di conoscenza e di discernimento dei valori possibili per il suo agire. Lo spazio e il limite di questa oggettività è l'oggettiva situazione interpersonale riconosciuta dal soggetto responsabile, l'oggettiva verità dell'altro.

Non si può parlare quindi dell'esperienza morale, dell'esperienza di valori autentici o del ritrovamento delle prospettive moralmente rilevanti, senza un esplicito o implicito (ma univoco e chiaro) riferimento all'esperienza d'alterità. Se manca questo tipo di esperienza manca del tutto l'esperienza morale, non esiste esperienza di senso, e senza esperienza di senso, come vedremo, non esiste esperienza di valori. Un determinato dato d'esperienza della realtà diventa valore soltanto se è capace di realizzare (come strumento, mediazione) il senso della propria esistenza personale compreso nell'orizzonte della compresenza altrui. Il rapporto ai beni *autentici del mondo* può perciò diventare anche il luogo dell'esperienza etica in quanto il significato attribuito ai beni «denuncerà» il significato compreso e voluto di sé e dell'esistenza altrui.

La bontà morale nell'autentica realizzazione della persona si riferisce sempre e comunque all'alterità e il conoscere e interpretare il mondo *di fatto* diventa conoscere e interpretare i rapporti interpersonali.

BIBLIOGRAFIA:

- BASTIANEL S., *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia 1980.
- BÖCKLE F., *Morale fondamentale*, (Biblioteca di teologia contemporanea, 35), Queriniana, Brescia 1979.
- CHIAVACCI E., *Proposte morali tra l'antico e il nuovo*, (Quaderni di teologia morale, 5) Cittadella, Assisi 1973.
- CULTRERA F., *Mutabilità e immutabilità della legge naturale*, Dehoniane, Napoli 1977.
- ELDERS L.J., *Normes éthiques et faits pré-moraux*, „Doctor Communis ” 42 (1989) 167-174.
- FERRARO S., (ed.), *Morale e coscienza storica. In dialogo con Josef Fuchs*, (Saggi, 26), AVE, Roma 1988.
- FINNIS J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford Univ. Press, Oxford 1980.
- FUCHS J., *The absoluteness of Moral Terms*, „Gregorianum ” 52 (1971) 415-457.
- GINTERS R., *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Wandenhoek & Ruprecht-Patmos, Göttingen-Düsseldorf 1982.
- GRÜNDEL J., *Mutevole e immutabile nella teologia morale. Considerazioni sulla teologia morale alla luce dell'assioma „agere sequitur esse”*, Morcelliana, Brescia 1976.
- HEIGERT H., (ed.), *Jugend ohne Normen? Eine Generation auf der Suche*, Patmos, Düsseldorf 1978.
- HOOSE B., *Proportionalism. The American Debate and its European Roots*, Georgetown Univ. Press, Washington 1987.
- JANSSENS L., *Ontic Evil and Moral Evil*, „Louvain Studies ” 4 (1972) 115-156.
- KNAUER P., *The Hermeneutic function of the Principle of Double Effect*, „Natural Law Forum” 12 (1967) 132-162.
- KNAUER P., *La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*, „NRT” 87 (1975) 356-376.
- KNAUER P., *Das rechverstandene Prinzip von der Doppeltwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung*, „ThGl” 57 (1967) 107-133.
- RIGOBELLO A., (ed.), *Fondazione e interpretazione della norma*, Morcelliana, Brescia 1986.
- RINGELING H., *Ethische Normativität und Urteilsfindung*, „ZEE” 28 (1984) 402-425.
- SALA G., *L'evoluzione delle intelligenze morali*, „Concilium” 10/1976, 63-78.
- SCHÜLLER B., *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, (Teologia morale: Studi e testi, 5), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

Horizonty Wychowania

SCHÜLLER B., *Pluralismus in der Ethik. Zum Stil wissenschaftlicher Kontroversen*, Aschendorff, Münster 1988.

SELLING J.A., (ed.), *Personalist Morals*, (Mélanges L. Janssens), Louvain 1988.

VALORI P., *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Morcelliana, Brescia 1971.

→ **KEYWORDS** – VALORI UMANI, VALORE MORALE