

La coscienza morale. Dalla voce alla parola

Giuseppe Angelini

(*Quodlibet*, 40) *Glossa*, Milano 2019, 319 pp.

Il “problema” della coscienza e di una “teoria” adeguata di essa sta tutto nel fatto che si tratta, come definisce Giuseppe Angelini, di un’«idea», ossia di una forma di esperienza chiara che, tuttavia, non si trasforma in chiarezza *concettuale*: in quanto essa significa una chiarezza pratica della vita, si dispiega soltanto attraverso forme concrete vissute cioè attraverso ciò che l’A. definisce «cultura» (37-38, 158). Gli sforzi concettuali della tradizione teologica e filosofica nell’affrontare la coscienza in modo insufficiente e riduttivo hanno, quindi, una grossa responsabilità per il fatto che oggi tale tema «è di fatto rimosso» (165).

Dopo i due capitoli introduttivi in cui l’A. si avvicina con i limitati mezzi concettuali a ciò che è la coscienza (13-61), il terzo, quarto e quinto capitolo propongono l’esegesi biblica, vetero- come neotestamentaria, circa tale fenomeno (63-156). «La parola di Dio può raggiungere l’orecchio dell’uomo unicamente a questa condizione, che attinga all’esperienza umana le risorse simboliche mediante le quali articolarsi» (81). L’A. evidenzia come Gesù non presenti una “teoria” della coscienza, ma si riferisca costantemente ad essa, tanto che i suoi gesti sono comprensibili soltanto all’interno di questo riferimento: «può capire soltanto chi attraverso la sua parola riconosce una nuova immagine di sé» (111). La realizzazione più originaria della coscienza, cioè l’autointerrogazione mediata dal riferimento all’altro, avviene quindi in tale rapporto che viene originato da Gesù. Così si arriva a poter comprendere la conoscenza della legge a partire dalle «forme effettive dell’agire» trasformandola da eteronomia in autonomia, permettendo in tal modo al soggetto di trovare sé stesso (132). Passando poi a Paolo, l’A. specifica come nelle sue lettere autoriali la coscienza significa «una voce interiore senza parola» che a differenza della tradizione greco-ellenica non ha la dimensione accusante e inquietante (135-136), mentre nella Lettera agli Ebrei essa assume quella valutazione che sarà tipica per la tradizione scolastica, ossia la distinzione tra coscienza buona e cattiva (154). Così l’A. porta a sintesi la sua analisi biblica secondo la quale la coscienza morale non è separabile dall’identità e

dalla biografia del soggetto come luogo concreto del suo rapporto a Dio. In tal senso la coscienza è “mediata” dalla prassi empirica ma nello stesso tempo “immediata” a Dio, rispecchiando così la logica incarnatoria del cristianesimo (155-156).

Dopo questi capitoli preparatori, nella seconda parte del libro, l'A. spiega la sua visione, in forma di «traccia», di come «[r]ipensare la coscienza» (sesto capitolo, 157-283). Egli indica la sua massima distanza dal concetto tradizionale della «coscienza» definendola come «atto» e non come «facoltà» tra le tante, quindi come «il giudizio stesso» e non «la facoltà che presiede al giudizio» (160-161); in questo ultimo caso l'agire rimarrebbe «esteriore all'uomo stesso» e quindi non rispecchierebbe la differenza specifica dell'agire umano rispetto a quello dell'animale (163). L'A. critica inoltre la struttura tradizionale di pensare l'agire umano a partire dall'intenzionalità del soggetto, la quale presuppone la conoscenza di un fine: in tale schema resta esclusa dalla definizione dell'agire l'identità del soggetto, la sua storia e la sua memoria, riducendo l'«agire» a «comportamento» (165) e perdendo la dimensione della «coscienza morale» a favore dell'accezione psicologica del termine, cioè come mera consapevolezza di sé (175). Attraverso gli stadi dell'infanzia, della fanciullezza, dell'adolescenza, della giovinezza, dell'età matura e della vecchiaia l'A. esplicita le dimensioni della coscienza morale nella sua realizzazione concreta. Dalla prima fase di vita, quando nell'infanzia ancora non c'è esplicita consapevolezza ma fede nell'autorità dei genitori, emerge che «la voce della coscienza, prima d'essere un imperativo chiaro e distinto, è voce che chiama ad agire» e così «la voce diventerà parola» (191). Contrastando il fariseismo della legge, è preparato il terreno per una valutazione positiva della stessa nella fanciullezza: le forme simboliche della cultura (197) interpretano la legge come parte di ogni realtà di prossimità e, più radicalmente, come iscritta nel cuore (208). La mancanza di “decisione” nell'identità che si realizza, tuttavia, ancora in tale stadio di fanciullezza, si trasforma attraverso la “crisi” dell'«età critica» dell'adolescenza, la quale si rispecchia anche nella “seconda nascita” nello Spirito, resa possibile da Gesù che implica appunto la decisione o la conversione come atto di fede del soggetto (211). La libertà si attua in questa prospettiva non come l'«autarchia» della filosofia greca ma come «figliolanza» (212). Inoltre, la prospettiva angeliniana ricorda che la libertà non è frutto di un'evoluzione naturale ma una risposta ad una voce dall'alto: quindi, il risultato dello sforzo del soggetto (217-218). La giovinezza, poi, che nei tempi odierni risulta “compressa” a causa della prolungata adolescenza, è l'espressione della speranza che si basa su una fiducia di base del presente e riempie la vita con gioia (227). Essa costituisce per questo il passaggio da una morale dei principi, che ancora prevaleva nell'adolescenza, a una «morale della coscienza» (230). Oggi la società, secondo l'A., si muove verso un senso della giovinezza che consiste nel «raccolgere l'eredità delle generazioni precedenti, non però in termini ripetitivi, ma spirituali», riducendola tuttavia a mero «brand» (231). Uno dei motivi dello scomparire dell'età giovanile è, secondo l'analisi dell'A., la mancanza di un *ethos* in senso hegeliano, cioè

di una sostanza etica integrativa della società (235). Per l'A., l'evanescenza della gioventù è l'indicatore più emblematico della «fine del soggetto», teorizzata soprattutto da Foucault (239); ma proprio il superamento postmoderno del *cogito* e quindi della coscienza come se «fosse "cosa" in sé consistente» apre ad una prospettiva che scopre con la fenomenologia e l'ermeneutica nuove possibilità per comprenderla come la dinamica del «tra me ed io sta [...] il mondo» (256). Nelle ultime due fasi la via della coscienza, avendo superato la fase critica dell'adolescenza e della giovinezza, «deve mostrare la propria verità superando le prove del tempo, della stanchezza e soprattutto della delusione» (262). In questo senso, l'età matura è segnata dalla perseveranza che si realizza in una coscienza non quale *facoltà* o *abito* ma quale «giudizio stesso che il soggetto dà sui suoi singoli atti» (265). In tale prospettiva nella realizzazione della persona nei suoi atti e nei suoi rapporti al prossimo, si superano gli estremi opposti del probabilismo o lassismo, da un lato, come del probabiorismo, del rigorismo e del tuziorismo, dall'altro. L'ultima età, invece, tematizza la prospettiva oltre la vita che ha però un significato per ogni giorno vissuto che chiede di essere riconsegnato nelle mani del Signore (270). La vecchiaia infatti, richiama l'importanza per la coscienza, sia individuale che collettiva, della memoria la cui rimozione oggi è «un fatto di carattere antropologico culturale» (275). L'A. denuncia, pertanto, una cultura che ha completamente eliminato ogni cura della morte e con essa anche l'importanza del discernimento morale di fronte al rassegnarsi del continuo limitarsi delle possibilità di agire nella persona anziana. Tale età chiude dunque l'analisi delle varie forme fenomenologiche ed ermeneutiche della coscienza con la dinamica interiore «di confessione dei pensieri, di apertura dell'animo e di contrizione interiore» (281).

Con tale teoria fenomenologica della coscienza, che nel suo contatto stretto ed intimo con i testi biblici evita ogni "intellettualismo", l'A. critica le teorie filosofiche moderne che emergono dal *cogito* cartesiano e per questo «ignorano la mediazione pratica del soggetto» (286). L'A. passa infine alla «Ripresa» delineando quelli che ritiene i «compiti urgenti della teologia della Chiesa» (285-319). L'«intelligenza cristiana» può dare, innanzitutto, un duplice contributo alla società odierna: chiarire il «nesso tra mutamento antropologico e crisi della coscienza morale» (288) da un lato e l'indebita separazione «tra giustizia civile e giustizia morale», della «questione del giusto dalla questione del bene e del male» (289) dall'altro. In questa situazione bisogna recuperare la dimensione biblica della coscienza concreta e relazionale a Dio, agli altri e alla cultura, contrariamente alle «vie brevi» di intenderla nella modernità (294): quella kantiana che si illude sulla possibilità di fondarla in un imperativo infallibile della ragione apriori e quella romantica che la riduce ad un sentimento anteriore a tutte le esperienze – perché «[s]e l'evidenza della giustizia è a priori, senza alcun debito nei confronti delle evidenze dischiuse attraverso le forme dell'esperienza effettiva, essa in nessun modo potrà poi diventare un criterio di discernimento pratico» (313).

Le considerazioni finali sono dedicate al nesso biblico tra coscienza e speranza –

nesso che riecheggia ancora nella *Critica della ragion pratica* (310-313) – il quale viene spezzato dall'atteggiamento scientifico moderno (303-307): il non vedere il proprio oggetto, che non toglie però la «certezza della meta», si traduce in un cammino come «norma della vita» e si realizza come «pratica distesa nel tempo» (299). Nella misura in cui ciò richiede perseveranza pratica ed esclusione di interessi soggettivi mentre include la realizzazione dell'affetto, la coscienza ha proprio la struttura della speranza. Recuperare la coscienza in questa comprensione diventa davvero un contributo fondamentale per ritrovare la cultura: tale esigenza è infatti il programma del libro espresso nell'introduzione (11). In questo modo, l'A. propone la riscoperta della coscienza in una prospettiva fenomenologico-morale (35) tra la considerazione razionalistica ed idealista della coscienza con e dopo Kant in filosofia (21) e la rimozione del tema dalla teologia come diventa emblematico, soprattutto in Böckle (18), nei riduttivismi quotidiani o nella sua completa trasformazione in oggetto della psicologia con e dopo Freud (32, 56-59). Essa trova le sue origini in Agostino, il quale ha utilizzato particolarmente spesso tale parola *conscientia*, poco in uso nell'antico latino (39); allo stesso momento, però, con la riduzione di essa ad interiorità e la dialettica «dei due amori» (42), egli predetermina in tal senso l'intera tradizione cristiana, anche scolastica (45-47), anticipando persino «gli ideali di vita dell'uomo moderno» (44). Ciò che non considera, invece, è «il nesso tra la coscienza che sfugge e la qualità dei rapporti umani primari» (44), che emerge però nella modernità con Rousseau ed Hegel (47-50) e si rovescia nel tragico con Kierkegaard ed Heidegger (51-54). Con questi riferimenti emerge la rilevanza delle considerazioni dell'A. che, con il presente volume, ci delinea un'articolata e approfondita prima sintesi (nel libro stesso egli delinea spesso linee di approfondimento ulteriori) di un tema di ricerca *lifelong*, perno di una vita accademica e di studioso, con il quale egli presenta niente meno che un *metodo* nuovo ed autentico – sintesi di esegesi biblica e analisi razionale – per poter ripensare l'intera teologia morale nei suoi vari indirizzi.

Markus Krienke