

Quando scegliere diventa problema. I giovani di fronte alle scelte

Luigi Alici

Il quadro tracciato dal prof. Bezzano ha disegnato una condizione giovanile come sospesa tra problemi e risorse. Le ragioni di quest’ambivalenza, che in molti casi diventa una forma di ambiguità, sono molteplici. Alla sua origine stanno fattori sociali, educativi, culturali.

In rapporto a quest’orizzonte, vorrei soffermarmi proprio sull’aspetto culturale, senza dimenticare la rilevanza degli altri, richiamando l’attenzione su alcuni nodi fondamentali, che consentono di illuminare e comprendere l’attuale situazione di spaesamento, continuamente in bilico tra la volontà di perseguire un fine e un atteggiamento di resa – a volte cinica, a volte rassegnata – dinanzi ad un volume di esperienze concrete che non sempre si mantengono all’altezza delle promesse che fanno balenare.

La banalità del bene

Parfrasando il titolo di un libro prezioso di Hannah Arendt¹, oggi ci si potrebbe interrogare sul senso diffuso della “banalità del bene”. La cultura contemporanea stenta a riconoscere una differenza ben chiara al pensiero d’ispirazione cristiana e a quello classico, che distinguevano due modi diversi di declinare il bene. Del bene, infatti, si può parlare in senso ontologico, per esprimere la positività dell’essere, sia pure nella diversità delle forme articolate e graduate con cui si presenta, oppure in termini morali, per significare la qualità della vita libera e responsabile del soggetto, che tenta di mettersi in relazione positiva con il bene ontologico.

La difficoltà di articolare questa differenza sembra oggi discendere dalla perdita della nozione di bene ontologico, cui però alla fine corrisponde – paradossalmente – anche l’eclisse del bene morale. Il declino del senso del bene ontologico si può riconoscere non solo invocando alcune tecnicità filosofiche e richiamando i principali autori del ‘900, ma anche interrogandosi intorno alla “povertà” che caratterizza – o almeno circonda – la vita di molti giovani. È evidente, infatti, la difficoltà crescente di stupirsi dinanzi al mistero della vita, di lasciarsi toccare da quella meraviglia originaria che si prova quando si riconosce di essere immersi in un orizzonte che ci oltrepassa, di cui non siamo gli autori, e nei confronti del quale non possiamo arrogarci il diritto di ergerci a giudici insindacabili. A questa “anestesia della meraviglia” corrisponde inevitabilmente la

¹ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2002⁴.

progressiva banalizzazione del senso del mistero: un termine che esprime la insondabilità e inesauribilità dell'orizzonte dell'essere, più che la sua inspiegabilità e – meno ancora – la sua insensatezza.

Questo comporta, paradossalmente, un'enfasi posta esclusivamente sul bene morale, e cioè sulla qualità della vita che la persona costruisce. Il bene, in questo caso, non è *in re*, ma unicamente nell'atto con cui scelgo liberamente il senso della mia vita. La mancanza, però, di un codice valutativo esterno al soggetto, rispetto al quale misurarsi, rischia di far sì, quasi per una sorta di reazione a catena, che alla banalizzazione del bene ontologico corrisponda una banalizzazione di quello morale.

Possiamo cogliere il senso di questo impoverimento considerando la rapidità con cui sta cambiando, nella coscienza diffusa, quella scala morale che, secondo un'impostazione apparentemente consolidata, aveva appunto i suoi termini estremi nel bene e male, che costituivano i criteri per misurare l'agire della persona e le sue scelte. Oggi, invece, con uno slittamento progressivo, bene e male da criteri dell'azione vanno trasformandosi in oggetti di scelta possibile. Non si tratta semplicemente di ridisegnare la valutazione morale che fa ritenere giusto compiere una scelta piuttosto che un'altra, ma di un cambiamento ben più radicale: è la scala morale entro la quale una volta si collocava il proprio agire, che oggi diventa oggetto di scelta. La persona, cioè, più che rettificare la scala assiologica in qualche suo aspetto particolare, può decidere di inscrivere (e quindi giudicare) le sue scelte entro un paradigma morale, oppure sostituirlo con un altro (per esempio, il paradigma estetico del gusto, o quello economico dell'utile), che diventa il nuovo orizzonte generatore di senso. A volte, nella vita dei giovani il paradigma estetico e quello economico tendono a sovrapporsi e a convivere in maniera quasi schizofrenica: nell'orizzonte dei rapporti immediati si affidano per lo più alla logica insindacabile del paradigma estetico, mentre nella vita sociale e nella professione possono lasciarsi guidare, con cinica disinvoltura, da quello dell'utile.

Ciò pone il giovane dinanzi a una situazione paradossale: egli crede di aumentare il suo volume decisionale disancorandosi da un orizzonte di bene ontologico, illudendosi in questo modo di conquistare un'autonomia personale altrimenti irraggiungibile; perso però ogni contatto con tale orizzonte, il bene diventa un attributo stesso della libertà. In questo modo la vita morale stessa finisce per essere azzerata in una specie di clamoroso autogol: un eccesso di libertà svincolata è l'unico parametro per misurare l'autenticità dell'esistere, a prescindere dall'universo di senso al quale, di volta in volta, ci possiamo legare.

“Libertà piccole” e “libertà grande”

All'interno di questo scenario emerge l'equivoco di una libertà che si gioca interamente secondo il principio insindacabile dell'autonomia. Questo aspetto è strettamente legato al precedente. In una pagina del suo diario, Gabriel Marcel annota: "Dal momento in cui siamo nell'essere, siamo al di là dell'autonomia"². In effetti, se la persona si riconosce parte di un orizzonte che la accoglie, la custodisce, la trascende, impedendole di essere il fondamento di se stessa, allora essa è al di là dell'autonomia; scopre cioè una parentela, una confidenza originaria con tale orizzonte, che ridimensiona il mito di una libertà autoreferenziale.

La perdita di quest'apertura eteronoma porta, per una sorta di contrappeso, ad enfatizzare l'ideale dell'autonomia, il quale tanto più cresce quanto più il soggetto si ritiene svincolato da un orizzonte che lo oltrepassa. Questa prospettiva sovraccarica il principio dell'autonomia di una serie di attese, che fanno rapidamente scivolare il valore della libertà sulla china di una deriva libertaria, in cui è l'esercizio di una libertà fine a se stessa che ormai viene identificato con il bene, dimenticando che si può sempre usare male una cosa buona.

Tutto ciò porta alla dissoluzione dell'unità biografica, perché il principio dell'autonomia viene fatto giocare non solo nel rapporto del soggetto con gli altri, ma anche in quello che ognuno di noi ha con altre parti o altri momenti della propria vita. Nel libro *Il terzo escluso* ho intitolato un capitolo – un po' provocatoriamente – così: "Ho avuto una storia"³. Nella grande letteratura di fine '800 nel termine "storia" si poteva leggere il senso profondo di un'appartenenza collettiva. La storia era l'orizzonte entro cui ci si sentiva inseriti in un *ethos* condiviso, nella vita di un popolo, di una nazione, di una grande famiglia. Oggi, quando due ragazzi hanno avuto un'esperienza affettiva che si è conclusa, dicono di avere avuto "una storia". Questo esprime efficacemente proprio la dissoluzione dell'unità biografica, che porta all'ipertrofia dei significati e alla perdita del senso, o meglio a significati senza senso.

La "libertà grande" non si costruisce per addizione di quelle piccole, così come aumentando il numero dei ciechi non avremo un vedente. Bisogna dunque ritrovare il dislivello fondamentale tra una "libertà grande", che si fa carico di un orizzonte di senso, e le "libertà piccole", che si esercitano nel panorama circoscritto dei significati relativi a scelte o situazioni parziali e provvisorie. La convinzione che si possa progressivamente rinunciare alla prospettiva di una libertà con cui scegliere di essere e restare liberi, gettandosi voracemente su surrogati effimeri, comporta una progressiva mortificazione dell'esercizio stesso della libertà.

² G. Marcel, *Diario metafisico*, in *Essere e avere*, tr. it., Esi, Napoli 1999, p. 110.

³ Cfr. L. Alici, *Il terzo escluso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004. Ho cercato di sviluppare in positivo la questione nel libro più recente: *La via della speranza. Tracce di futuro possibile*, Ave, Roma 2006.

Fragilità relazionale

L'esito estremo di questa prospettiva si potrebbe riassumere nel grande sofisma libertario: "Se tu non vuoi, perché devi impedire che io possa?". Un principio che si ripropone continuamente per la bioetica, la fecondazione artificiale, l'eutanasia. Tale dogma esercita un fascino notevole nei confronti dei giovani, al punto che non lo percepiscono neppure come un teorema da dimostrare, ma come un assioma evidente, indimostrabile, che non pone a chi lo enuncia l'onere della prova. In altri termini, si crede che possiamo progressivamente spostare una serie di vincoli costitutivi della nostra identità dal "paniere" dei legami condivisi in quello delle opzioni individuali, in modo socialmente indolore; nessuno potrebbe quindi opporsi a questa privatizzazione dei vincoli.

Questo pseudo-assioma libertario inizia in tal modo la sua opera subdola e sotterranea di erosione dei legami condivisi. Esso avalla il pregiudizio secondo il quale i legami buoni sono soltanto quelli volontari, corti (in cui il rapporto "io-tu" non prevede una terza persona e quindi non edifica il "noi"), di breve durata, concepiti sulla base del paradigma mercantile e contrattualistico dello scambio tra pari, che prevede sempre una serie di clausole di revocabilità. Questo porta a uno dei grandi equivoci che caratterizza il nostro tempo, per il quale "volontario" diventa sinonimo di "buono": un'equazione che racchiude un evidente sofisma.

Non tutti i legami volontari, infatti, sono buoni. L'entrare per libera scelta in un'associazione a delinquere, ad esempio, non rende automaticamente buono il legame che si instaura con i propri complici. Allo stesso modo, non tutti i legami involontari sono negativi. Basti pensare che non è certamente negativa la maggior parte dei legami involontari che contribuiscono a costruire l'identità della persona umana: nessuno di noi ha scelto i genitori, il Paese, il sistema scolastico, il proprio sesso, la propria struttura somatica. Tali legami, però, costituiscono la condizione perché la persona possa esercitare altre scelte in maniera equilibrata.

Il paradosso cristiano

Va sicuramente ribadita, a questo punto, l'importanza di confrontarsi con tali sfide, a livello sia scientifico che educativo, evitando di assumere un approccio moralistico nei riguardi di questo orizzonte in chiaroscuro, che merita invece di essere valutato seriamente nella sua radicalità.

Nel Convegno ecclesiale dei Verona in tutti i gruppi di studio si è registrata una profonda sintonia nel domandare al Progetto culturale una più accentuata valenza formativa, a partire dall'urgenza di una pastorale integrata (un ulteriore concetto emerso con forza al Convegno). Va evitato, in sostanza, che la comunità cristiana fronteggi la situazione attuale trasformando la complessità esterna, tipica del nostro orizzonte culturale, in complessità interna. In tal modo rischia infatti di presentarsi alle future generazioni come un contenitore di gruppi, iniziative, uffici,

documenti, che finiscono per far perdere di vista, soprattutto nei giovani, l'essenziale del mistero cristiano.

Concordo infine con il prof. Bersano riguardo alla necessità di assumere il valore paradossale della proposta cristiana, che consiste nel riconoscere l'inesauribile eccedenza di senso che la persona umana è in rapporto a sé, agli altri, a Dio, proprio in quanto in essa l'infinito e il finito si toccano. Occorre quindi restituire alle giovani generazioni lo stupore originario dinanzi alla possibilità di riconoscersi antropologicamente costituiti dall'apertura alla trascendenza, che dona alla nostra libertà un respiro infinito: è la "libertà grande", infatti, che rende grandi anche le "libertà piccole". Nel 1849 il filosofo danese Søren Kierkegaard scrive *La malattia mortale*, ponendo al centro dell'opera l'abisso demoniaco della disperazione. Tale malattia si manifesta raramente in forme consapevoli ed estreme, senza per questo essere meno mortale; essa nasce dalla pretesa di chiudere la porta sull'infinito, con la conseguenza di privare il finito di quel rapporto che gli conferisce una "misura" infinita, rinunciando alla quale l'io rinuncia a se stesso e sperimenta la "malattia mortale". Disperare di Dio e disperare di sé sono due facce della medesima medaglia: "La disperazione – scrive Kierkegaard – si potenzia in proporzione della coscienza del proprio io, ma l'io si potenzia in proporzione della misura adeguata all'io, e ad una potenza infinita, se la misura è Dio. Più alta è l'idea di Dio, e più alto è l'io; più alto è l'io, e più alta è l'idea di Dio. Soltanto quando l'io, questo singolo io determinato, si rende conto di esistere davanti a Dio, soltanto allora l'io è infinito; e quest'io pecca davanti a Dio"⁴.

L'eccellenza del male e l'abisso del male si dischiudono dinanzi ad un'esistenza che non si lascia "scandalizzare" dal paradosso assoluto. La paradossalità sta fondamentalmente nel dislivello tra l'altezza dell'infinito e la sofferta e problematica capacità del quotidiano. Un dislivello che la cultura moderna ha cercato invano di razionalizzare, trasformandolo in un disegno utopico di emancipazione storica, e che la cultura postmoderna cerca invece di disinnescare, banalizzandolo ed accontentandosi di surrogarlo con le minuscole idolatrie politeistiche del consumismo a buon mercato. Restituire la meraviglia dinanzi al mistero dell'infinito, che è per noi la "misura smisurata" della nostra libertà, è il grande compito culturale ed educativo che abbiamo dinanzi. Lo si potrebbe dire con le parole di Lonergan: "Essere solo uomo è quanto l'uomo non può essere"⁵.

⁴ S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, tr. it., Sansoni, Firenze 1970, p. 299.

⁵ B. J. F. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Longmans, London 1957, p. 729.