

L'incerto valore dell'opzione irrevocabile di vita

Carla Corbella*

La riflessione che qui propongo riguarda la possibilità o impossibilità, nel nostro contesto postmoderno, di decidersi in modo irrevocabile per un preciso stato di vita. L'irrevocabilità implica fedeltà, nel tempo, a ciò che si è scelto.

Ci poniamo tre domande. È possibile, a livello etico, teologico e psicologico, una decisione di vita in termini di definitività in un preciso stato di vita? Quale origine, oltre a quella creaturale, hanno le fragilità ed i fallimenti che si riscontrano sia nel processo decisionale sia nella prassi concreta senza risparmiare alcuna categoria? Quali prospettive ermeneutiche e metodologiche potrebbero essere promettenti per affrontare e superare tali fragilità? Cercherò, sinteticamente, di sviluppare la mia riflessione attraverso questi tre passaggi.

Il presente articolo si situa nella proposta culturale più volte avanzata da questa rivista circa la necessità di riflettere sul tipo di antropologia di riferimento di cui l'uomo contemporaneo si serve: riflessione indispensabile per una formazione psico-spirituale integrata e per una maggiore reciprocità fra cristologia, spiritualità e psicologia¹.

Etica, teologia, psicologia e opzione di vita: la possibilità della fedeltà

Dal punto di vista etico l'«opzione di vita» è l'appropriazione personale dei valori attraverso un quadro di virtù vissute; in questo quadro trova senso e possibilità la tematica dell'irrevocabilità come dinamica soggiacente le varie «scelte di vita». Il riferimento è all'idea di *opzione fondamentale*. Essa esprime l'autodeterminazione del soggetto al bene morale, da lui vissuto come realizzazione piena della sua esistenza e concretizzato nelle singole scelte concrete. L'opzione fondamentale, perciò, è in stretto contatto con le decisioni concrete, in quanto

* Docente di teologia morale presso il master di bioetica della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, sezione di Torino e diplomata all'Istituto Superiore per Formatori.

sceita tematica del singolo che decide e si dispone ad un progetto che dia unità alla sua vita concreta. Mettendo in interazione le ricerche del soggetto e le indicazioni del valore oggettivo, l'opzione fondamentale viene a coincidere con la maturità, sia umana che etica, della persona. La sua irrevocabilità va interpretata in relazione alla categoria della temporalità. Infatti, la seria posizione di una opzione di vita, rispetto al presente si concretizza nelle scelte quotidiane corrispondenti, rispetto al passato richiama e ingloba una chiara percezione della propria storia, rispetto al futuro rappresenta l'azione in cui si dispone della propria esistenza facendo un atto di fedeltà pur avendo ben presente l'incertezza del futuro.

Dal punto di vista teologico, l'impegno per la formazione di una opzione di vita e l'attenta cura di essa rappresenta la prima e fondamentale concretizzazione della decisione di fede poiché l'uomo che decide irrevocabilmente di sé è guidato da un senso definitivo della sua esistenza che, in ultima analisi, si riferisce a Dio. La scelta di realizzarsi nel progetto di Dio si fonda sulla indefettibile fedeltà di quest'ultimo all'uomo, attuata definitivamente in Cristo. Tale fedeltà di Dio si riverbera e viene partecipata proprio nell'atto di porre un'opzione di vita. Da un punto di vista teologico, dunque, la decisione di vita definitiva come dono di sé all'Altro/altro che l'uomo fa nel giorno del matrimonio o dell'ordinazione sacerdotale o della consacrazione poggia sulla definitività delle promesse di Dio. È lui, infatti, l'unico capace di essere fedele per sempre a ciò che promette ed è la sua fedeltà la fonte della fedeltà richiesta all'uomo sia a livello verticale (fede) sia a livello orizzontale (fraternità).

Dal punto di vista psicologico, ci si chiede se la definitività delle scelte di vita è connessa con il crescere dell'identità personale oppure è una forzatura esterna. Per definizione, l'identità comprende strutture e processi che, armonizzandosi, danno ragione sia del senso di unità e continuità propri di un Io maturo, sia della constatazione del cambiamento che si registra nel fluire del tempo: nel proprio Io qualcosa rimane e qualcosa cambia. In particolare, rispetto alle strutture, molte scuole psicologiche riconoscono la presenza dell'«Io attuale» e dell'«Io ideale» e cioè che il soggetto «si vive» sempre più da soggetto quanto più trova un'integrazione fra ciò che è e ciò che vorrebbe diventare alla luce dei valori scelti. La dialettica tra i due poli dell'attuale e dell'ideale è inesauribile e si dipana secondo una prospettiva temporale, che richiama la dinamica dell'opzione vitale: anche l'Io, nel definirsi nel presente non può prescindere da ciò che è stato fin qui e da ciò verso cui spera di andare. I processi dell'Io permettono di integrare ciò che il soggetto era, è e sarà. In questo modo il risultato di oggi è in continuità con le acquisizioni del passato e con le future elaborazioni dei contenuti rilevanti per l'Io. In questa reciproca influenza tra valori e identità si colloca anche il ruolo della fedeltà come elemento definitorio dell'Io che si collega all'irrevocabilità dell'opzione di vita. Come ogni altro valore che il soggetto lascia entrare nel suo intimo, anche la fedeltà all'Altro/altro nella decisione di vita presa, nello scorrere dell'esistenza, resta – da una parte – la stessa perché l'Io è lo stesso, ma – dall'altra – assume anche espressioni diverse perché l'Io cambia. Intesa così, la fedeltà diviene modalità necessaria per la piena realizzazione di sé e compito di esplorazione progressiva del suo significato.

Da tutto ciò si deduce che teologia, etica e psicologia concordano (seppur con i dovuti *distinguo*) sulla possibilità di un processo decisionale per un'opzione di vita irrevocabile compresa nei termini di opportunità per il soggetto che la compieⁱⁱ.

Come mai la crescente dissoluzione delle decisioni di vita?

Evidentemente risolvere la questione in termini solo morali puntando sulla cattiva volontà o svogliatezza oppure in termini solo psichici sottolineando la debolezza dovuta all'incapacità personale, non permette di affrontare in modo promettente la questione. Del resto, a volte, il cammino psicologico per la libertà interiore e la maggiore consapevolezza di sé porta a esiti opposti a quelli desiderati: nel senso che le persone scelgono di cambiare le decisioni prese invece che restare in esse. Ciò mette in evidenza dove può essere *una* delle cause del problema: l'opzione fondamentale del soggetto non è stata a favore del totale dono di sé proclamato. Come mai?

Si può tentare un'ipotesi ermeneutica interessante: nel modo in cui l'uomo contemporaneo elabora la propria identità, la fedeltà nella scelta di vita, anche se proclamata, non è più sentita come valore significativo per la propria identità poiché non c'è più una sola immagine di vita ideale buona. A questo livello, la spiegazione si situa oltre l'etica e la psicologia e riguarda l'orizzonte antropologico di chi decide. Com'è possibile fare un'opzione fondamentale legata alla fedeltà se la persona si pensa in modo del tutto diverso? La fedeltà le apparirà un suicidio lento e insensato, e non un'occasione di opportunità per la propria identità.

Prima del problema etico (sia che lo si leghi all'opzione fondamentale, sia che lo si leghi alla prassi) c'è, allora, quello antropologico: vale a dire la definizione che ciascuno dà di sé ed i criteri per dire quando la vita è buona, sì, ma anche bella. Dalla definizione che ognuno dà di sé dipende sia la sua sensibilità etica sia, come conseguenza, i suoi costumi, ciò che soggettivamente vale e a chi e come legarsi.

Nel contesto attuale assistiamo proprio ad un cambio non solo etico, per cui nella vita privata prevale l'emotività (ognuno si crea le proprie regole morali) e in quella pubblica il contrattualismo (ognuno subisce le regole di una morale stabilita per convenzione)ⁱⁱⁱ, ma ancor più antropologico: c'è un'antropologia quotidiana (spesso non esplicitata) che non riesce più a sentire la definitività della scelta di vita come un valore. L'attuale cambiamento culturale va analizzato non solo nell'ottica morale della trasgressione (da vincere), ma nella prospettiva di un'antropologia diversa (da interpretare), dalla quale discende, in modo naturale, il cambio nei costumi e nella gerarchia dei valori: il soggetto ha un'altra definizione di vita buona, si definisce in modo assai diverso da come l'antropologia cristiana dice.

Il problema della dissoluzione delle decisioni di vita si collega così alla questione dell'identità: chi sono io? A chi appartengo? In che cosa sta la pienezza di vita?

Dalla risposta a queste domande dipende la percezione che la fedeltà nella scelta abbia un senso oppure no. A volte, l'andare a fondo della propria identità può portare a scoprire che l'opzione fondamentale, che rappresenta il nucleo decisionale-operativo dell'identità dinamica del soggetto, non era stata inserita in un vero orizzonte *teologico* personale pur proclamato. Detto diversamente: il soggetto non ha mai scelto veramente Dio per cui, per lui, la fedeltà rischia di non

coincidere con il permanere nella scelta effettuata, ma, al contrario, con la dismissione della stessa. L'aumentare della consapevolezza di sé e della libertà interiore personale può far scoprire al soggetto, pur essendo ministro ordinato o religioso consacrato o sposato cristianamente, di essere *pagano*: pur dicendo e dicendosi di progettare la propria vita secondo Dio, in realtà, quel Dio non è stato soggettivato per cui non è in grado di orientare significativamente la vita, non è il perno attorno a cui si è costruita la propria antropologia di fatto.

Come superare la dissociazione fra bene soggettivo e oggettivo

Come rimediare? A mio parere è promettente puntare sul superamento della dissociazione tra bene soggettivo (il mio bene) e oggettivo (il bene in sé) mediante l'interpretazione intersoggettiva di questi due poli della vita etica. È una dissociazione frequente dell'attuale antropologia, la quale non parte certo dal bene oggettivo per definire e misurare la bontà del bene soggettivo. Il procedimento metafisico e deduttivo non solo è abbastanza estraneo all'uomo di oggi, ma egli addirittura ne sospetta, come un attentato alla libera disposizione di sé.

Occorre trovare un nuovo nesso fra esperienza e valori.

Per far questo diventa importante agganciarsi al *desiderio*. Il desiderio è il motore dinamico dell'esperienza, la mette in moto e la regola. Per desiderio non intendiamo le voglie o gli interessi passeggeri, ed educare a desiderare non significa, miseramente, fornire ai desideri degli oggetti giusti e leciti. Il desiderio, nella sua radicalità e prima di essere desiderio per qualcosa, è quella spinta che dà all'agire umano un «indirizzo teleologico oggettivo; definisce preventivamente l'orizzonte totale del bene antropologico così che ogni bene particolare [...] assume la sua rilevanza e attrattiva dall'essere momento e figura del bene totale, del dinamismo trascendentale [...]. Stimola la ragione a comprendere le esigenze pratiche della soggettività, a ponderare il da farsi qui e ora alla luce del finalismo appetitivo del soggetto e a porre in atto azioni il cui valore morale è fondato sulla loro connessione con la totalità del soggetto. [...] Il desiderio rende il soggetto percettivo dei valori cioè dei beni antropologicamente rilevanti secondo la struttura antica della soggettività»^{iv}.

L'azione buona è, allora, quella che mantiene il suo nesso con la *totalità* di senso del soggetto agente, compreso il fine ultimo. Conseguentemente, l'etica di una vita buona è data dal nesso che sa mantenere tra l'azione e la totalità soggettiva di senso. La bontà di un'azione è indicata nel suo essere in rapporto con la *totalità* soggettiva dell'agente. Il valore è, pertanto, oggettivo non alla maniera di una cosa che è lì, sussistente, qualcosa da obbedire o da subire. È oggettivo alla maniera della relazione di bene tra l'esistenza umana e ciò che le può garantire senso e perfezionamento. Il valore non è più pensato come entità metafisica astratta, ma come un appello che ha bisogno di una libertà che lo accolga e di cui quella libertà ha bisogno per realizzarsi in pienezza. L'oggettività del bene è da pensare nei termini della relazione. Detto diversamente, il valore sarà considerato come tale e sarà accolto nella misura in cui lo si percepisce come opportunità antropologica: un imperativo che dà contenuto e direzione al desiderio umano in quanto desiderio di essere in totalità.

Il desiderio, se indagato fino in fondo, è sempre desiderio di qualcosa di assoluto, eterno, duraturo, a cui esso anela e gli appartiene e che tuttavia non riesce a darsi da se stesso. Chi riesce a (ed osa) indagarlo fino in fondo, è più vicino a riconoscersi come un essere che è aperto alla trascendenza e più disponibile ad individuare la strada di come la realizzazione di sé possa collegarsi a questo continuo oltrepassare se stesso. Il desiderio non trova così assurda e distruttiva la via secondo la quale solo chi è disposto a perdersi, riconoscendo l'altro a cui fare dono di sé, diviene se stesso.

Un'antropologia che sia in grado di includere la fedeltà deve, dunque, essere attenta al desiderio e aperta all'alterità: riconoscere il proprio desiderio di vivere in pienezza ed essere riconosciuto sono i due poli di un unico movimento che costituisce il fondamento dell'esistere di ogni uomo. L'alterità e il desiderio diventano i principi centrali per un'antropologia compatibile con la definitività della decisione di vita.

Questa interpretazione intersoggettiva dovrebbe caratterizzare anche la formazione e le mediazioni storiche/istituzionali attraverso le quali la decisione di vita si rende plasticamente visibile. L'uomo contemporaneo non agisce bene perché ha conosciuto bene, ma apprende e agisce bene quando ha potuto fare esperienza di una relazione significativa con l'altro, cioè di una relazione che non si accontenta dell'accoglienza e dell'empatia, ma che stimola una diversa sintesi di ciò che si è. Il *focus* educativo (per le persone e le istituzioni) viene posto in questo modo sulla qualità della relazione che si vive e non sulla proclamazione dei valori. Riconoscimento e desiderio si richiamano. Il desiderio, che è condizione di possibilità di ogni volere concreto, è attivato dal riconoscimento, così come è vero che la persona mai riconosciuta dagli altri avrà più difficoltà a permettersi desideri di alto respiro. Sto parlando della relazione tra l'educatore (con questo termine indico anche le istituzioni attraverso le quali si concretizza l'opzione vitale) e chi viene formato (chi sta per elaborare una personale decisione di vita). Tale relazione, in cui entrambi si giocano in modo sincero senza paura della lotta di potere che ne può scaturire, può essere lo spazio intersoggettivo in cui entrambi possono ottenere un nuovo sguardo su di sé e individuare nuovi percorsi che siano lo sbocco di una ricerca comune che risponde a un desiderio sincero di essere più umani. A questo punto, e non all'inizio come normalmente si fa, l'istruzione razionale o le decisioni istituzionali diventano un completamento necessario del percorso.

Antropologia e cristologia

La via antropologica della alterità e del desiderio come qui è stata brevemente delineata, vorrebbe anche coniugare in un modo più intrinseco la dimensione umana e cristiana dell'atto di fede. Da una parte, nella fedeltà – come permanenza nella scelta di vita per sempre ed espressione del processo decisionale – c'è un compimento della tensione propria dei dinamismi della persona: quindi è una «operazione» anche psicologicamente giustificabile. Dall'altra, in ottica teologica, c'è in essa un «più» cristiano che è *altro* rispetto alla somma di fedeltà successive in scelte di vita diverse. Esso è costituito dalla figura del Cristo che

posto al centro dell'antropologia diviene valore internalizzato solo se innestato sull'identità della persona.

Detto diversamente, se, da una parte, la struttura e i processi propri del soggetto, considerati alla luce dell'intersoggettività, confermano che l'identità della persona non può prescindere dalla trascendenza e dalla fedeltà, dall'altra parte, la prospettiva di una fedeltà per sempre ad una Persona/persona costituisce il *proprium* della proposta cristiana ed è comprensibile nella misura in cui si pone il Cristo stesso come fonte dell'identità: non più elemento esterno, ma *innestato* sull'apparato psichico, per cui il soggetto quando elabora se stesso e la sua vita nei termini di bontà e bellezza lo fa in rapporto a Cristo interiorizzato in se stesso come Tu centrale. Inserire Cristo nei percorsi dell'identità psicologica diviene così una necessità antropologica prima che teologica.

ⁱ Cf in questa linea gli articoli di «Tredimensioni»: Editoriale, *Etica e antropologia*, 2 (2005), pp. 4-11; Editoriale, *Mistero*, 4 (2007), pp. 4-7; Y. Ledure, *Dio e il corpo; per una rifondazione antropologica*, 4 (2007), pp. 122-134; R. Repole, *Antropologia teologica e psicologia della personalità umana: incontri suggestivi*, 4 (2007), pp. 234-248; C. Corbella, *Per un'impostazione della questione dei voti ad tempus*, 6 (2009), pp. 54-67; E. Jendrzrej, *Fare esperienza di se stessi: fra soggettività e oggettività*, 6 (2009), pp. 120-130; C. Corbella, *Fedeltà: solo virtù o esigenza dell'Io?*, 6 (2009), pp. 244-251; F. Botturi, *Fondazione e oggettività del bene pratico*, 7 (2010), pp. 120-132.

ⁱⁱ Per la trattazione dettagliata di come si giunge a queste conclusioni, si veda C. Corbella, *Resistere o andarsene? Teologia e psicologia di fronte alla fedeltà nelle scelte di vita*, EDB, Bologna 2009.

ⁱⁱⁱ Cf A. Fumagalli, *Il parametro della temporalità e la sua importanza per la teologia morale*, in A. Manenti - S. Guarinelli - H. Zollner (a cura di), *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica*, EDB, Bologna 2007, p. 207.

^{iv} F. Botturi, *Fondazione e oggettività del bene pratico*, in «Tredimensioni», 7 (2010), pp. 120-132, p. 125.