

L'accettazione di sé

Una nuova virtù

Con questo originale saggio Mons. Giuseppe Angelini, noto teologo morale, prosegue la riflessione sul tema della virtù iniziata sui fascicoli nn. 4 e 5 dell'anno in corso. In quella sede veniva rilevato come la predicazione cristiana neotestamentaria, a proposito delle forme della vita buona, avesse agito creativamente rispetto alla tradizione ellenistica. Nel presente contributo Angelini prova a rinnovare quella capacità creativa in vista di un ritorno alla virtù che da molte parti viene auspicato. In particolare, riferendosi alle 'nuove virtù' segnalate da Romano Guardini, pone la sua attenzione sull'«accettazione di sé», Questa 'nuova virtù, intesa come compito e valorizzata quale 'modello' di ogni altra virtù, si propone come risorsa nel fronteggiare il compito della costruzione dell'identità personale, rispetto al quale la cultura odierna offre solo incerti riferimenti ispirati a paradigmi adolescenziali: «Da sempre la virtù, intesa nella prospettiva della fede cristiana, fa riferimento all'identità singolare d'ogni nato di donna; ma tale nesso della virtù con l'identità singolare del soggetto non era riconosciuta dal pensiero tradizionale sulla virtù. [...] L'idea di virtù ha da essere pensata nell'ottica della vocazione, dunque del nome singolare con il quale ciascuno è chiamato dal Creatore».

Il lessico delle virtù è rapidamente invecchiato; appare oggi del tutto logoro e ormai inutilizzabile. Tutti lo possono facilmente constatare. Non a caso, la stagione moderna, e ancor più quella postmoderna, è stata sinteticamente definita come la stagione *Dopo la virtù*¹. Non si tratta di fenomeno soltanto recente; presso i filosofi è iniziato già nel Seicento.

Il processo di logoramento di quel lessico è stato progressivo, articolato in diverse ondate successive. Esso è stato prima di tutto dichiarato vecchio e ormai obsoleto dagli intellettuali, nel quadro della loro critica delle convenzioni sociali. Poi però l'invecchiamento è apparso progressivamente chiaro anche nella lingua comune, da tutti parlata.

Gli inizi del processo di obsolescenza del lessico della virtù sono da collocare nel Seicento; essi sono disposti, più precisamente, dal pensiero dei cosiddetti 'moralisti' francesi². Essi denunciarono il carattere decisamente 'ideologico' che l'appello alle virtù assumeva nei discorsi correnti, specie in quelli della corte francese. «L'ipocrisia è un omaggio che il vizio rende alla virtù», dice con efficace sintesi il duca de La Rochefoucauld (*Massime*, n. 218). O anche: «La virtù non farebbe molta strada se la vanità non le tenesse compagnia» (n. 200). Valore di sintesi programmatica della critica rivolta dai moralisti alla retorica corrente della virtù è la massima che egli sceglie come epigrafe di tutta la sua raccolta: «Il più delle volte, le nostre virtù sono soltanto vizi camuffati». La denuncia dei moralisti francesi aveva molti argomenti in proprio favore; specie nella vita di corte l'appello alla virtù serviva assai più a rappresentare come decenti comportamenti poco decenti che a correggere i costumi.

Una denuncia simile a quella rivolta quattrocento anni fa dai moralisti francesi contro l'appello alle virtù potrebbe – e anzi dovrebbe – essere oggi rivolta all'uso del lessico dei 'valori'; esso appare decisamente ideologico, volto cioè ad abbellire il vuoto. Ci si appella al rispetto dovuto alla persona dell'altro – per accennare un esempio ovvio – per sottrarsi al compito di argomentare il proprio dissenso nei confronti dei modi di pensare dell'altro. «Rispetto le idee di tutti», si dice; ma con più verità si dovrebbe dire: «Non ho voglia di discutere». È doveroso rispettare tutti, certo; ma non ha senso parlare di rispetto per riferimento alle idee; esse si discutono, non si rispettano. Meglio, le idee sono davvero 'rispettate' soltanto quando siano discusse, non quando sono rimosse e ignorate. Venuto meno il consenso sulla verità di tutte le cose, e quindi anche la possibilità di riferirsi a essa come a un orizzonte da tutti condiviso, le idee cessano d'essere misurate sulla realtà e diventano una sorta di attributo della persona che le afferma; sicché la discussione delle idee diventa inesorabilmente discussione sulla persona.

Finita la stagione antica delle virtù, nella conversazione civile o ur-

vana sono venuti di moda i valori, dunque. Nella lingua oggi corrente i criteri del giudizio morale sono ormai questi fantomatici valori, patrimonio sacro della coscienza individuale, sottratti in linea di principio a ogni possibile discussione e verifica sociale.

La vicenda delle parole è, obiettivamente, indice di mutamenti profondi che si producono nelle cose; che si producono, più precisamente, a livello di cultura antropologica; tali mutamenti però mancano d'essere compresi. La stessa nozione di cultura antropologica, recente, non ha ancora guadagnato l'attenzione dei filosofi.

L'epoca della virtù era quella in cui sussisteva un *ethos*, ed esso era di fatto riconosciuto da tutti quale documento di una legge più che umana ('naturale') della vita comune. I significanti della virtù erano i modelli di comportamento raccomandati appunto dal costume effettivo. Quando vien meno l'attitudine del costume a valere quale documento della legge eterna, i principi del giudizio morale si spostano in cielo; la virtù cede il posto ai valori; si presume ch'essi possano e debbano essere definiti a prescindere da ogni riferimento alle cose della terra, ai comportamenti effettivi cioè. I valori sono come le stelle del cielo. Proprio perché celesti, indubitabili e al di sopra di ogni sospetto. Ma proprio perché celesti, privi di univocità per rapporto alle cose della terra. Vale per i valori quel che Alano di Lilla diceva a proposito delle *auctoritates*, delle sentenze autorevoli cioè della Scrittura e dei Padri: «Esse hanno il naso di cera, ed esso può essere girato in ogni senso».

Le virtù stesse, d'altra parte, pur essendo alla loro origine obiettivamente debitorie nei confronti dei modelli di comportamento raccomandati dal costume, si sono presto trasformate in cifre rarefatte, delle quali ciascuno poteva far uso per decorare i comportamenti effettivi piuttosto che per correggerli. Appunto per questo motivo il lessico della virtù è deperito, anzi è divenuto oggetto di sarcasmo. È da supporre che lo stesso destino interessi i tanto celebrati valori.

Una nuova virtù, l'accettazione di sé

Per riscoprire il senso della virtù nella vita cristiana in generale, e per tratteggiare poi la figura delle singole virtù, e in particolare di quelle che la qualità dei tempi più raccomandano all'attenzione della coscienza cristiana oggi, è necessaria una riflessione di carattere teorico.

Abbiamo cercato di mostrarlo in un precedente contributo sulla presente rivista³. Ma la riflessione fondamentale non basta: occorre insieme un approccio empirico che individui la figura delle virtù cristiane a procedere dalla fenomenologia dell'esperienza.

Per rapporto a tale compito la teologia deve lasciarsi istruire dagli approcci psicologici e sociologici alla questione umana. Essi di fatto hanno già sostituito tendenzialmente l'antico primato della filosofia e della teologia nelle forme della comunicazione pubblica. Il cimento con il compito di una descrizione fenomenologica della virtù cristiana nel nostro tempo condurrà, secondo ogni verisimiglianza, all'individuazione di nuove virtù. Nuove, si dice, per rapporto allo schema catechistico trasmesso dalla tradizione, quello dunque delle tre virtù teologali e delle quattro virtù cardinali.

Una prima frattura che s'impone per rapporto a quello schema è quella che si riferisce alla distinzione tra virtù teologali e virtù cardinali o morali. La distinzione era intesa nella teologia di scuola quasi che le virtù morali fossero universalmente umane, comuni dunque a cristiani e pagani, suscettibili d'essere conosciute e praticate anche a prescindere dalla fede. In realtà, ogni virtù morale ha sempre obiettivo riferimento alla fede; e nel caso preciso della fede cristiana il riferimento al vangelo interpreta e insieme determina il senso stesso di prudenza, giustizia, forza e temperanza. La fede è destinata a divenire la forma di tutte le virtù; essa diventa *operante mediante la carità* (cfr. Gal 5, 6) unicamente così, dando forma appunto alle virtù morali⁴.

La seconda frattura che si prospetta come necessaria rispetto alla tradizione catechistica è quella che interessa l'elenco materiale delle virtù. Fin dalle origini della predicazione cristiana, la *didachè* apostolica si è affidata agli elenchi di vizi e virtù, per descrivere la figura della vita buona raccomandata dalla fede; gli elenchi cristiani hanno largamente recepito la tradizione dei filosofi. La stessa scelta di affidarsi a elenchi del genere era suggerita dalla precedente letteratura ellenistica di carattere parenetico. Come già abbiamo rapidamente suggerito nel nostro precedente contributo⁵, la predicazione cristiana non ha però semplicemente copiato gli elenchi correnti della parenesi ellenistica; ne ha invece elaborati di propri. Prima ancora, ha elaborato un criterio proprio e non scritto secondo cui ordinare gli elenchi di cui si dice; tale criterio era significativamente diverso da quello sotteso agli elenchi della tradizione ellenistica. Un'operazione simile dovrebbe essere

tentata anche oggi dalla predicazione cristiana, per rendere effettivo e praticabile il ritorno alla virtù da molte parti auspicato; per renderlo praticabile a livello di ministero pastorale, ma per renderlo poi praticabile anche e soprattutto a livello di vita cristiana.

Un'operazione simile ha in effetti cercato di realizzare, in anni ormai remoti, Romano Guardini; egli è stato uno dei pochissimi teologi cristiani del Novecento che si è cimentato con il tema delle virtù. In realtà, egli non ha mai voluto iscriversi all'albo dei teologi, e non a caso. Di fatto era teologo, ma non ha mai voluto fregiarsi di tale qualifica; non perché il suo pensiero non avesse obiettivo spessore teologico, ma soltanto perché vedeva la teologia di allora ancora impegnata in assunti e dispute (tipicamente quelle antimoderniste), nelle quali egli non voleva essere coinvolto. Guardini ha individuato anche alcune virtù, che non apparivano espressamente negli elenchi classici, e a esse ha dato anche un nome. A titolo di esempio, ha parlato di accoglienza, di pazienza, di rispetto, di fedeltà, e soprattutto di quella singolare virtù ch'egli ha chiamato «assenza di intenzioni»; essa potrebbe essere assimilata alla gratuità di cui oggi più frequentemente si parla. Ha insistito sull'ascesi quale virtù, confrontandosi espressamente con i forti sospetti che la civiltà del benessere ha accumulato contro questo aspetto della vita cristiana. Ha tessuto l'apologia della cortesia quale virtù, sfidando l'evidente declino nel costume corrente e spiegandone le ragioni.

Significativo fra tutti gli altri esempi di nuove virtù segnalate da Guardini mi pare il caso della virtù ch'egli chiama «accettazione di sé»⁶. La considerazione di questa virtù non ha avuto molto seguito nella letteratura, né tanto meno nella predicazione corrente; eppure essa lo meriterebbe. Accade con certa frequenza che lettori inesperti, incontrando un po' casualmente la proposta di Guardini, se ne sentano subito attratti. Una tacita e fastidiosa discordia con se stessi è infatti una delle costanti dell'esperienza morale del nostro tempo; perché e come liberarsene? Come si può giungere all'accettazione di sé?

Riprendo qui brevemente la considerazione di una tale virtù, per suggerire i ripensamenti di carattere più generale che essa propone a proposito per divenire chiara.

La questione dell'identità

All'origine dell'individuazione di una virtù come quella di cui si dice sta un'intuizione molto lucida, che a oltre cinquant'anni di distanza ha ragioni di attualità addirittura accresciute. Per svolgere quell'intuizione in maniera conseguente, e per articolare quindi in termini concettuali il senso della nuova virtù, sono tuttavia necessari ripensamenti di carattere fondamentale, per i quali a Guardini mancavano ancora strumenti concettuali adeguati. L'impedimento maggiore, per rapporto a questo tema, veniva dai limiti obiettivi del modello di pensiero antropologico che Guardini condivideva con tutta la tradizione dottrinale.

Mi riferisco al modello di pensiero antropologico debitore nei confronti della prospettiva naturalistica: l'uomo è un animale che ha anche la ragione. La definizione procede dal basso, dalla natura; aggiunge poi la vita, e finalmente il pensiero. Non procede, come invece è richiesto dalla svolta moderna, dalla coscienza, dal *cogito*, dalla presenza del soggetto umano a se stesso. Per designare sinteticamente il modello naturalistico di rappresentazione dell'umano io uso l'espressione «antropologia delle facoltà». L'uomo è pensato per analogia rispetto alle cose di natura. L'uomo sarebbe in tal senso una cosa qualificata, *res cogitans*. Più precisamente, sarebbe un *animal* provvisto poi anche di facoltà ulteriori rispetto a quelle dei sensi; tali facoltà sono sinteticamente indicate nei termini del *cogitare*, del pensiero dunque, o magari della *ratio* intesa quale designazione generica delle facoltà cognitive.

Sintetizza efficacemente il senso della concezione naturalistica dell'uomo, e insieme la necessità di superarla, F. Nietzsche. Mi riferisco a questi termini icastici che egli usa per riassumere il senso della svolta moderna del pensiero, quella iniziata tipicamente con il teorema cartesiano del *cogito*:

Una volta, infatti, si credeva all'anima come si credeva alla grammatica e al soggetto grammaticale: si diceva 'io' è condizione, 'penso' è predicato e condizionato – il pensare è un'attività per la quale un soggetto deve essere pensato come causa. Si cercò allora, con un'ostinazione e un'astuzia mirabili, se non fosse possibile districarsi da questa rete, ci si domandò se non fosse vero caso mai il contrario: 'penso' condizione, 'io' condizionato; 'io' dunque soltanto una sintesi che viene fatta dal soggetto stesso. (*Al di là del bene e del male*, § 54)

La concezione naturalistica dell'essere umano corrisponde, assai prima e assai più che a un errore teorico, a un'ingenuità del pensiero; essa è costretta a una ritrattazione con il procedere della complessità sociale. La rappresentazione ingenua è propiziata dall'alto grado del consenso sociale; appunto un tale consenso facile incoraggiava la postulazione inconsapevole di un'identità del soggetto a monte delle sue scelte, e quindi anche l'esistenza di qualche cosa come l'anima.

Ma l'anima non è una cosa. Il venir meno del consenso culturale alimenta, prevedibilmente, il dubbio, e quindi anche la crescente evidenza della necessità di scelte personali, per accedere alla verità di quell'identità, che agli occhi del bambino appare subito certa come la luce del sole. La complessità sociale e la differenziazione ideologica costringono a volgere l'attenzione alla mediazione pratica del soggetto. In tal senso, è disposto anche lo spazio per un sospetto come quello ricordato da Nietzsche: forse l'io non è al principio del pensiero; non è, più in generale, al principio di tutte le attività umane; ma è soltanto la sintesi a posteriori che scaturisce appunto da queste attività.

La questione è però posta male, quando è posta nei termini alternativi. Non si deve scegliere tra la tesi che intende l'anima quale causa delle azioni del soggetto e la tesi che vede invece nelle azioni l'origine di quel risultato sorprendente che sarebbe l'anima. Il rapporto che lega l'anima alle sue azioni è circolare. Nell'agire l'anima si cerca. Essa è, in effetti, una certezza originaria; ma la certezza dell'anima, o detto in lingua più moderna la certezza dell'io, è certezza di un interrogativo: certo io sono, ma chi sono? Possiamo constatare con evidenza massima la certezza dell'io proprio nel bambino: nessuno è più certo di sé di quanto lo sia un bambino; ma nessuno è più ignaro di lui quanto alla determinazione precisa della sua identità. Egli indubbiamente è; ma chi sia non sa. Non lo può venire a sapere altrimenti che interrogando il mondo intero a proposito di sé.

L'adolescenza come ricerca di sé

L'interrogazione a proposito di sé si realizza anzitutto attraverso le forme dell'agire. Quando guardiamo al bambino che non ha parola (infante), il profilo interrogativo dell'agire appare del tutto evidente: dopo ogni sua nuova mossa egli cerca conferma dal volto della mamma.

Esso appare meno evidente quando guardiamo al fanciullo; espressione della raggiunta 'età della ragione' è appunto la sua pretesa d'essere, momento per momento, padrone del proprio agire; addirittura geloso della propria autonomia. Ma a fronte di ogni esperienza di scacco egli è prontamente richiamato alla sua vera identità dalla correzione e dalla consolazione del genitore.

Nell'età dell'adolescenza appare in fretta evidente agli occhi del minore la necessità di staccarsi dall'identità infantile, 'eteronoma', custodita da altri che da lui stesso. S'innesci allora, per quel che si riferisce al rapporto tra il soggetto e le sue azioni, una dinamica simile a quella già propria dell'età infantile. Insicuro di sé, e soprattutto timoroso di apparire ancora un bambino, l'adolescente si cerca mediante un agire mimetico. Più precisamente, attraverso l'imitazione dei comportamenti che gli appaiono adulti; tipicamente, di quelli che sono a lui proposti come tali dai coetanei. La sua attesa più o meno consapevole è che, attraverso queste forme dell'agire mimetico, egli possa scoprire finalmente l'immagine di sé come adulto e raggiungere così l'autonomia. Il rischio consistente è che questo esito in realtà non sia mai raggiunto e il modello dell'agire adolescente perduri dunque all'infinito⁷.

Il rischio di cui si dice è alimentato, a livello più immediato, dal fatto che la filosofia di vita dell'adolescente è diventata oggi la filosofia comune della cultura parlata. Mi riferisco alla filosofia del provare per credere, quella dei mercanti. O anche alla filosofia dell'autorealizzazione: attraverso l'esperimento di tutto quel che attrae, che è proposto come degno dalle forme della comunicazione pubblica in particolare, si cerca di scoprire quel che convince; soltanto la saturazione effettiva del desiderio, realizzata attraverso un agire intrapreso soltanto per prova, si dovrebbe scoprire quel che convince. In realtà, attraverso un agire realizzato a titolo di esperimento non produce mai persuasioni. Che nell'età dell'adolescenza il soggetto, attraverso le forme dell'agire, non miri a dedicarsi, ma a 'realizzarsi' – come si usa dire – è normale; attraverso l'esperimento pratico egli cerca di iscrivere entro le coordinate del reale un'immagine ideale di sé, che rimane per molti aspetti ancora soltanto immaginaria. Che l'adolescente privilegi forme di comportamento di carattere autoreferenziale non sorprende; dovrebbe invece sorprendere che tali forme, anziché disporre le condizioni perché egli possa finalmente scegliersi e dedicarsi, diventino il

paradigma di vita per sempre. Appunto questo accade in molti modi nella società contemporanea: l'ideale di vita del singolo minaccia di divenire quello adolescenziale dell'autorealizzazione.

«Tutto fa credere che, a ogni epoca, corrisponda un'età privilegiata e una certa periodizzazione della vita umana: la giovinezza è l'età privilegiata del diciassettesimo secolo, l'infanzia del diciannovesimo, l'adolescenza del ventesimo»: così si esprime lo storico Philip Ariès⁸; la sua sentenza è scelta come esergo da un interessante saggio di J. Neubauer⁹, dedicato appunto al rilievo originario che la figura dell'adolescente come descritta dai poeti esercita sugli stili di vita comuni del Novecento.

Le ragioni più radicali del rischio che l'adolescenza diventi interminabile sono però da cercare nelle forme concrete della vita comune nel villaggio globale. Una crescente distanza separa la famiglia affettiva dal contesto della metropoli; appunto tale distanza rende proporzionalmente improbabile quel che pure dovrebbe accadere, che cioè la cultura primaria, quella che presiede al rapporto tra genitori e figli, trovi una ripresa interpretante nella cultura della città. Succede invece che la cultura primaria, quella che propizia i primi processi di identificazione, sia da quella civile semplicemente rimossa. Con essa minaccia d'essere rimossa la stessa identità infantile. Rimozione non equivale a cancellazione; equivale invece a condanna all'inconsapevolezza. In questa prospettiva appunto è possibile comprendere il senso e l'urgenza di una virtù quale l'accettazione di sé. Quella virtù istruisce a proposito del compito della ripresa dell'identità infantile, che corregge la sua rimozione.

L'homme blasé

Aiuta a chiarire la fisionomia di tale rimozione la considerazione di un'esperienza che conoscono anche le persone adulte, quando a esse accade di dover frequentare occasionalmente un ambiente sociale nuovo e sconosciuto; non conoscendone le regole, la persona si guarda introno e osserva il modo di fare degli altri; non solo osserva, ma anche imita quei modi di fare. Si tratta di una strategia di difesa: la percezione segreta dell'incompetenza personale alimenta il timore di sbagliare, di apparire goffi, e suggerisce quindi di copiare cautamente il modo di fare degli altri. Questa strategia costringe alla recita, e quin-

di anche a una proporzionale incertezza dei comportamenti. In ogni caso condanna alla paralisi della spontaneità; sono azzerate quindi le istruzioni pratiche che soltanto dai modi spontanei di sentire potrebbero venire.

Nella grande metropoli i comportamenti mimetici sono diventati quasi la regola. Essi sono efficacemente descritti in un saggio scritto ormai più di un secolo fa, ma che si legge fino a oggi con sempre rinnovato frutto. Si tratta di una conferenza che Georg Simmel tenne nel 1905 sul tema *La metropoli e la vita spirituale*¹⁰. Per descrivere lo stile di comportamento dell'uomo moderno, 'borghese', egli introduce la figura dell'*homme blasé*, dell'uomo cioè che ha sempre un'aria distaccata, un po' annoiata, disillusa. Con quell'aria egli dichiara la propria partecipazione con riserva alla vita comune; i suoi interessi maggiori sono altrove. Con quell'aria trasmette un tacito messaggio: avendo ormai vissuto molto, e conosciuto quasi tutto, io ormai non mi emoziono più per nulla. L'adozione di questa mimica consente all'abitante della metropoli di dissimulare i propri modi di sentire. Tale stile di comportamento è da interpretare come una strategia di difesa, come bene spiega Simmel:

Forse non esiste alcun fenomeno psichico così irriducibilmente riservato alla metropoli come l'essere *blasé*. Innanzi tutto, questo carattere è conseguenza di quella rapida successione e di quella fitta concentrazione di stimoli nervosi contraddittori, dai quali ci è sembrato derivare anche l'aumento dell'intellettualismo metropolitano; tanto è vero che le persone sciocche e naturalmente prive di vita intellettuale non tendono affatto a essere *blasé*¹¹.

La concentrazione di stimoli nervosi contraddittori è troppo fitta, per poter essere governata; il soggetto troppo faticherebbe se volesse ricondurre tutti quegli stimoli a un'identità personale costante; quel compito lo costringerebbe a un lavoro psicologico troppo intenso e dagli esiti incerti. Per evitare un tale lavoro, egli si affida nel proprio agire alla regola impersonale, stabilita dal costume, o meglio dalla moda, anziché affidarsi alle istruzioni che dovrebbero e potrebbero venirgli dal suo vissuto emotivo. Un tale modo di fare può essere rappresentato e anche giustificato come corrispondente a criteri razionali e non emotivi. La ragione a cui si fa riferimento è una ragione impersonale, che nulla deve all'identità personale, e dunque alla coscienza.

Simmel suggerisce per questo stile di comportamento un nome preciso; lo chiama «intellettualismo metropolitano».

La sindrome dell'*homme blasé* interessa in qualche misura tutti nella vita della metropoli; li interessa in particolare nel momento della loro vita pubblica, professionale e civile in genere. Quanto alla vita domestica i codici di comportamento sono decisamente altri. La netta separazione dello spazio pubblico dallo spazio domestico è uno dei tratti distintivi degli stili di vita della moderna borghesia.

Il comportamento dell'adolescente offre un'illustrazione particolarmente eloquente della sindrome dell'*homme blasé*. Anche in tal modo è confermata la tesi sopra suggerita, che cioè l'adolescenza sia l'età privilegiata dalla stagione civile tardo moderna; insieme è precisato il senso della tesi. La cultura pubblica della metropoli aiuta a comprendere l'adolescente, e insieme l'adolescente aiuta a chiarire i tratti qualificanti della cultura tardo moderna.

Ancora privo di un'identità adulta, e insieme fortemente sollecitato dal timore di apparire ancora un bambino, l'adolescente recita da adulto. Recita, in doppio senso. Anzitutto nel senso che adotta modelli di comportamento non suoi, presuntivamente emancipati dalla dipendenza infantile, che gli sono suggeriti dalla frequentazione del gruppo dei pari. Ma recita anche sotto altro profilo, nel senso cioè che informa i propri comportamenti a principi di carattere generale, che non fanno riferimento alla sua identità singolare. I principi generali, proprio perché generali, sono astratti e rigidi, massimalistici, di volta in volta idealistici oppure cinici, in ogni caso pregiudizialmente immunizzati dalla necessità di dipendere dai modi di sentire personali, che nell'adolescente sono ancora troppo incerti.

Esattamente questo pregiudiziale distacco dei comportamenti dai propri modi di sentire comporta un ulteriore inconveniente: pregiudica la possibilità che quei comportamenti effettivamente istruiscano chi li pone a proposito di sé, e diventino in tal modo *torah*. Un'istruzione così è possibile soltanto a una condizione, che chi agisce mediante l'agire effettivamente interroghi il mondo a proposito di se stesso; i comportamenti sono pregiudizialmente staccati dalla persona, di necessità essi mancano l'obiettivo di plasmare i suoi modi di sentire e di vedere.

A motivo dello stile 'principalistico' – se così possiamo dire¹² – del suo comportamento l'adolescente appare subito assai inautentico, e dunque fanatico e anche noioso. Oltre a non convincere gli altri, la

rimozione pregiudiziale del *sé* pregiudica la crescita personale. Al di là della coscienza del soggetto e della sua volontà, cresce la distanza tra la mimica sociale e l'identità nascosta; e con tale distanza cresce anche il rifiuto di *sé* da parte dell'io.

Autenticità e accettazione di *sé*

Merita un momento di indugio l'idea di autenticità. Essa si afferma, in prima battuta, nel campo delle opere di ingegno; passa poi però a designare un requisito delle opere umane tutte. Per riferimento alle opere di ingegno autentica è quella che proviene effettivamente dall'autore che dichiara. «È un Modigliani autentico», si dice per distinguere le opere che sono effettivamente di Modigliani da quelle che sono soltanto imitazioni; nel caso di questo pittore le imitazioni sono numerose e molto facili. «È una persona autentica», si dice per qualificare la persona che non recita, ma nei suoi comportamenti esprime effettivamente quello che è. L'autenticità dei comportamenti è oggi molto apprezzata; certo molto più apprezzata della correttezza morale, e dunque di una correttezza che si misuri per riferimento ai *mores*. Ma l'autenticità è facilmente scambiata con la spontaneità. In realtà, l'autenticità esige l'*autòs*, la sussistenza cioè di un soggetto che, nella pluralità delle situazioni e delle relazioni che vive, rimane identico a se stesso; o meglio, diventa identico a se stesso. Ora è esattamente quest'identità che nell'esperienza diffusa del nostro tempo stenta a prendere forma. La conseguente difficoltà a incontrare comportamenti autentici determina l'alto apprezzamento dell'autenticità, ma insieme anche il suo facile fraintendimento.

Intendo riferirmi a quelle letture dell'autenticità che l'intendono quasi consistesse semplicemente nella spontaneità. Essa è apprezzata perché manifesta indipendenza dal pregiudizio sociale; comportamenti tenuti e discorsi fatti senza lasciarsi condizionare dalla presenza di altri e dalle loro attese sono valutati spesso come indizi di un'identità forte, che sussiste senza bisogno di riferirsi ad altro da *sé*. In realtà, un'identità così è impossibile; essa realizza la sindrome deteriorata dell'autoreferenzialità, piuttosto che quella dell'autonomia. L'identità del soggetto ha da essere cercata nel rapporto effettivo con gli altri, con i molti altri. È possibile soltanto nel segno del riferimento del soggetto a un mondo che lo anticipa e lo trascende; soltanto attraverso la pratica

di quel mondo egli può trovarsi; attraverso quella pratica deve cercarsi. Dev'essere invece riconosciuta in fretta come un inganno e quindi ripudiata la via breve che consiste nell'imporre un presunto sé autarchico all'universo intero. Un'imposizione arbitraria di tal genere è facile nel nostro tempo. Essa è spesso legittimata appellandosi alla retorica dei diritti della persona. Ma non è possibile alcun diritto soggettivo se non definito entro il quadro del diritto oggettivo, entro il quadro cioè offerto dal disegno generale della figura dei rapporti buoni. Nella lingua corrente i diritti soggettivi diventano invece il fondamento ultimo del diritto in generale; in tal modo essi perdono ogni determinatezza e fungono quali principi di legittimazione dell'arbitrio in generale. Quell'arbitrio è esattamente il contrario dell'accettazione di sé.

La virtù dell'accettazione di sé passa attraverso la strada dell'accettazione degli altri. Più precisamente, attraverso la strada del riconoscimento del debito di sé nei confronti degli altri, della vicenda quindi ancora inconclusa mediante la quale gli altri concorrono alla nostra conoscenza di noi stessi, o meglio alla nostra coscienza.

A correzione di fraintendimenti stoici

Proponiamo in conclusione due osservazioni di carattere sintetico sull'idea dell'accettazione di sé, che raccolgono le considerazioni svolte.

La prima è che il termine *accettazione* può indurre in errore. Non si tratta di accettare passivamente un dato di fatto, ma di accettare un compito. La comprensione passiva dell'idea di *accettazione* è suggerita dalla tradizione dell'etica stoica, che larga recezione ha conosciuto nella stessa tradizione del pensiero morale cristiano. Ma l'*accettazione* di cui qui si discorre non ha nulla a che fare con l'accettazione di un destino imm modificabile raccomandata dal pensiero stoico. Nulla ha a che fare neppure con quella specie di neo stoicismo programmaticamente proposto da Montaigne; ritiratosi sulla torre, egli aveva deciso di non vivere la propria vita, troppo imprecisa e ingovernabile, ma semplicemente descriverla:

Gli altri formano l'uomo; io lo descrivo, e ne presento un esemplare assai mal formato, e tale che se dovessi modellarlo di nuovo lo farei molto diverso da quello che è. Ma ormai è fatto. Ora, i segni della mia pittura sono sempre fedeli, benché cambino e varino. Il mondo non è che una continua altalena¹³.

Il programma di Montaigne anticipa in certo modo il passaggio del pensiero contemporaneo dal tradizionale approccio morale ed edificante alla questione umana a un approccio soltanto descrittivo e ‘scientifico’; la filosofia morale e la teologia hanno ceduto il testimone alle nuove scienze umane. L’idea dell’‘accettazione di sé’ come virtù suppone la percezione del sé come un compito, e non come un dato di fatto che si possa soltanto descrivere. Quello che noi siamo a monte della nostra scelta propone appunto un compito, come la simbolica biblica attesta. Il modello originario è quello offerto dall’esodo: *Ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me*, dice il Signore al suo popolo nel momento in cui giunge al Sinai; ma questo non basta a fare di voi il mio popolo. *Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli* (cfr. *Es* 19,3-4). La legge data al Sinai articola l’imperativo che consente di attraversare il deserto. Come nella vicenda di Israele, così nella vicenda di ogni nato di donna il primo cammino magico istituisce l’imperativo obbedendo al quale soltanto il singolo può giungere alla propria originaria identità.

La seconda osservazione di carattere sintetico è questa: l’accettazione di sé non è soltanto *una* virtù nuova e non prevista dagli elenchi tradizionali; è piuttosto il profilo che deve essere riconosciuto alla virtù in generale. Da sempre la virtù, intesa nella prospettiva della fede cristiana, fa riferimento all’identità singolare d’ogni nato di donna; ma tale nesso della virtù con l’identità singolare del soggetto non era riconosciuta dal pensiero tradizionale sulla virtù. Anche a motivo dell’ignoranza del riferimento al singolo l’idea di virtù è venuta a noia all’uomo moderno. Un tale riferimento non può essere in alcun modo ignorato dal pensiero cristiano, e quindi dalla teologia. L’idea di virtù ha da essere pensata nell’ottica della vocazione, dunque del nome singolare con il quale ciascuno è chiamato dal Creatore. Accettare se stessi vuol dire, nell’ottica della fede cristiana, riconoscere la propria vocazione e rispondere ad essa.

¹ Mi riferisco alla nota opera di A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, del 1981, apparso in traduzione italiana presso Feltrinelli, Milano 1988.

² Un’antologia classica in traduzione italiana è quella curata da G. Macchia, *I moralisti classici. Da Machiavelli a La Bruyère*, Adelphi, Milano; un saggio espressamente dedicato al nostro tema è quello di F. Semerari, *La fine della virtù: Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère*, Edizioni Dedalo, Bari 1993; ma la letteratura sul tema è sterminata.

³ G. Angelini, *La virtù e le forme della vita buona. II. La prospettiva della fede*, «La Rivista del Clero Italiano», 102 (2021), pp. 345-360.

⁴ Ho cercato di illustrare questa circolarità tra fede e virtù morali nel saggio G. Angelini, *Le virtù e la fede*, Glossa, Milano 1994; 2004².

⁵ G. Angelini, *La virtù e le forme della vita buona. II. La prospettiva della fede*, pp. 345 s.

⁶ Il saggio espressamente dedicato al tema è R. Guardini, *Accettare se stessi*, Morcelliana, Brescia 1992; il titolo originale tedesco (1987) è *Die Annahme seiner selbst - Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß*, l'immagine di sé da accettare è dunque quella che si può conoscere soltanto a procedere dalla considerazione di Dio; alla medesima virtù era dedicato già un capitoletto in R. Guardini, *Virtù. Temi e prospettive della vita morale* (del 1967), trad. G. Sommovilla, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 33-44; in quel caso il titolo era genericamente *Accettare*, e al centro della riflessione era la realtà effettiva in genere, non subito e solo la realtà di se stessi; tra questa realtà e quella universale il nesso è stretto; l'istanza di fondo di Guardini è quella volta alla correzione del tratto idealistico del pensiero morale; soltanto correggendo quel tratto è possibile la comprensione cristiana dell'esperienza morale universale: «Soltanto da questo punto di vista è possibile comprendere e dominare l'esistenza. Non dal punto di vista di questa o quella filosofia della personalità e del suo rapporto con il mondo, ma dalla fede a ciò che Dio ha fatto, e in comunione con Lui», *ibi*, p. 44; procedere da *se stessi* è indispensabile per comprendere la stessa rivelazione di Dio nella storia dell'incarnazione.

⁷ Circola largamente nella letteratura psicologica la formula «adolescenza interminabile», introdotta dal seminario di studio A. Novelletto (a cura di), *Adolescenza terminata adolescenza interminabile*, Borla, Roma 1987; la tesi corrispondente è sostenuta pressappoco da tutta la saggistica recente: S. Vegetti Finzi, *L'età incerta. I nuovi adolescenti*, Oscar Mondadori, Milano 2001; G. Pietropoli Charmet, *I nuovi adolescenti. Padri e madri di fronte a una sfida*, Cortina Raffaello, Milano 2000; alla radice del tratto interminabile dell'adolescenza sta la latenza del padre, abbondantemente denunciata dai discepoli anche italiani di J. Lacan.

⁸ *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, trad. M. Garin, Laterza, Bari 2006.

⁹ *Adolescenza fin-du-siècle*, trad. F. Galli della Loggia, Il Mulino, Bologna 1997.

¹⁰ Essa è ora contenuta nella raccolta di scritti G. Simmel, *Tecnica e cultura*, a cura di T. Maldonado, Feltrinelli, Milano 1979; ma è pubblicata anche a parte, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma 1996.

¹¹ *Le metropoli e la vita dello spirito*, cit., p. 42.

¹² Nel dibattito intitolato alla bioetica è stato chiamato 'principlismo' un indirizzo di pensiero che immagina la possibilità di risolvere tutte le questioni di giustizia in campo biomedico a procedere da pochi principi formali; più precisamente, sono individuati tre principi: quello di autonomia, quello di beneficiabilità o non maleficità, e quello di giustizia; vedi T.L. Beauchamp - J.F. Childress, *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze 1999; per una descrizione sintetica vedi ad esempio E. Sgreccia - A. G. Spagnolo - M. L. Di Pietro, *Bioetica: manuale per i diplomati universitari della sanità*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 141-144.

¹³ M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970, Vol. 2, libro III, c. 2, p. 1067.