

STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA

Rivista STUDIUM Ricerca

(Sezione on-line di Filosofia)

Anno 116 - lug./ago. 2020 - n. 4

La fiducia generatrice di legami

A cura di Calogero Caltagirone



STUDIUM

Rivista bimestrale

Direttori emeriti: Vincenzo Cappelletti, Franco Casavola

COMITATO DI DIREZIONE: Francesco Bonini (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*)

COORDINATORI DI STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA (SEZIONE ON-LINE): Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Calogero Caltagirone (*Università LUMSA, Roma*), Matteo Negro (*Università di Catania*)

REDAZIONE STUDIUM RICERCA, FILOSOFIA (SEZIONE ON-LINE):
Fabrizio Grasso

CAPOREDATTORE: Anna Augusta Aglitti

Abbonamento 2018 € 72,00 / estero € 120,00 / sostenitore € 156,00

Un fascicolo € 16,00. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio.
email: rivista@edizionistudium.it Tutti i diritti riservati.

Stampa: mediagraf – Noventa Pad. (PD)

Finito di stampare nel mese di gennaio 2019

Autorizzazione del Trib. Di Roma n. 255 del 24.3.1949

Direttore responsabile: Vincenzo Cappelletti

Gli articoli della Rivista sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche ci si avvarrà anche di professori esterni al Consiglio scientifico. Agli autori è richiesto di inviare, insieme all'articolo, un breve sunto in italiano e in inglese.

EDIZIONI STUDIUM S.R.L.

COMITATO EDITORIALE

Direttore: Giuseppe Bertagna (*Università di Bergamo*).

Componenti: Mario Belardinelli (*Università Roma Tre, Roma*), Ezio Bolis (*Facoltà teologica, Milano*), Massimo Borghesi (*Università di Perugia*), Giovanni Ferri (*Università LUMSA, Roma*), Angelo Maffeis (*Facoltà teologica, Milano*), Gian Enrico Manzoni (*Università Cattolica, Brescia*), Fabio Pierangeli (*Università Tor Vergata, Roma*), Angelo Rinella (*Università LUMSA, Roma*), Giacomo Scanzi (*Fondazione Tovini, Brescia*).

CONSIGLIERE DELEGATO ALLA GESTIONE EDITORIALE: Roberto Donadoni

REDAZIONE: Simone Bocchetta

UFFICIO COMMERCIALE: Antonio Valletta

REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE

Edizioni Studium s.r.l., via Crescenzio, 25 – 00193 Roma

Tel. 066865846 / 6875456, c.c. post. 834010

SITO: www.edizionistudium.it

SOMMARIO
STUDIUM-Ricerca

Anno 116 - lug./ago. 2020 - n. 4

Sezione monografica La fiducia generatrice di legami
A cura di Calogero Caltagirone

Introduzione di Calogero Caltagirone	7
I. Caltagirone Calogero, <i>La fiducia come legame relazionale</i>	14
II. Negro Matteo, <i>La fiducia nelle relazioni sociali e politiche</i>	37
III. Iacono Antonella, <i>La fiducia come fondamento della relazione educativa</i>	56
IV. Impellizzeri Vito, <i>Fiducia come relazione teologale in Gesù Cristo che “è” la fede</i>	74
V. Pitarresi Gaspare, <i>La fiducia come “categoria” esistenziale: sulle tracce di Karl Jaspers</i>	122
VI. Zarbo Giuseppina, <i>Etty Hillesum: un inedito percorso tra desiderio, fiducia e relazione</i>	145
VII. Caracappa Noemi, <i>Il concetto di fiducia nella sociologia relazionale di Pierpaolo Donati</i>	163
VIII. Grasso Fabrizio, <i>Dimensioni teologico-politiche della fiducia</i>	185

A questo numero hanno collaborato:

CALTAGIRONE CALOGERO, professore associato di Filosofia morale, Università Lumsa di Roma.

CARACAPPA NOEMI, professoressa a contratto, Università Lumsa di Palermo.

GRASSO FABRIZIO, dottorando in Scienze Politiche presso l'Università di Catania.

IACONO ANTONELLA, dottore di ricerca in Teoria Storia e Metodi dell'Educazione presso l'Università Lumsa di Roma e professoressa a contratto di Pedagogia generale, Università Lumsa di Palermo.

IMPELLIZZERI VITO, direttore dell'Istituto Superiore di Scienze religiose della Facoltà Teologica "San Giovanni Evangelista" di Palermo.

NEGRO MATTEO, professore ordinario di Filosofia teoretica, Università di Catania.

PITARRESI GASpare, professore Facoltà Teologia di Sicilia, Palermo.

ZARBO GIUSEPPINA, cultrice della materia Antropologia ed etica, Università Lumsa di Palermo.

Studium Ricerca luglio-agosto 2020 – ANNO 116

Calogero Caltagirone - *La fiducia come legame relazionale*

SOMMARIO

Il tema della fiducia, quale caratteristica peculiare della vita umana, nell'attuale effettualità storico-culturale, è uno dei temi di interesse maggiormente problematici che dà origine a un dialogo fecondo tra i diversi saperi. Siccome i rapporti umani e sociali si fondano e strutturano proprio sulla dimensione fiduciaria e sul riconoscimento di essa come forma generatrice di legami autentici, lo studio intende cogliere le dimensioni an-tropologiche ed etiche della fiducia, intesa come forma fonda-mentale dell'essere e del vivere umano perché di essa sono massimamente intessuti tutti i rapporti intersoggettivi molteplici che si modulano e concretano nelle varie età della vita.

Parole chiave: Fiducia, relazioni, riconoscimento, antropologia, etica

SUMMARY

The theme of trust, as a peculiar characteristic of human life, in its current historical-cultural reality, is one of the most problematic issues of interest which, however, gives rise to a fruitful dialogue between the different knowledge. Since human and social relationships are based and structured precisely on the fiduciary dimension and on the recognition of it as a form of generating authentic bonds, the study intends to grasp the anthropological and ethical dimensions of trust, understood as a fundamental form of human being and living because all the multiple intersubjective relationships that modulate and materialize in the various ages of life are most closely inter-woven with it.

Keywords: Trust, relationships, recognition, anthropology, ethics

Matteo Negro - *La fiducia nelle relazioni sociali e politiche*

SOMMARIO

Scopo del contributo è offrire qualche elemento di riflessione sul valore della fiducia nelle relazioni sociali e politiche. La fiducia, come la verità, è possibile soltanto nelle relazioni in cui la dimensione dell'alterità prevale su quella della chiusura e dell'autoriferimento. La sfera politica, che presuppone la pluralità, ha il potere di rafforzare la fiducia.

Parole chiave: fiducia, verità, menzogna, libertà, alterità

SUMMARY

The aim of the contribution is to offer some elements of reflection on the value of trust in social and political relations. Trust, like truth, is possible only in relationships where the dimension of otherness prevails over that of closure and self-reference. The political sphere, which presupposes plurality, has the power to strengthen trust.

Keywords: trust, truth, lie, freedom, otherness

Antonella Iacono - *La fiducia come fondamento della relazione educativa*

SOMMARIO

La parola fiducia in tutte le sue articolazioni di significato è intesa, sempre, come dimensione costitutiva di una relazione. La fiducia si struttura nelle relazioni primarie, si deposita nelle viscere

del nostro essere e costituisce quell'energia, quella spinta vitale necessaria per vivere un'esistenza sempre aperta a nuove possibilità e forme di essere, di reagire creativamente alle situazioni. È nella fiducia ricevuta dagli adulti che si consolida la capacità del bambino di emanciparsi, di rendersi autonomo e di avere fiducia in se stesso. La fiducia è energia che libera, è il trampolino di lancio che sollecita e spinge all'autonomia e alla libertà; essa ci prepara all'incontro con il mondo, allarga lo spazio vitale, facilita l'incontro con l'altro e l'approdo nei territori dell'esperienza. Come educatori siamo responsabili dello sviluppo di questa energia. Appare chiaro che le energie si apprezzano quando passano dalla potenza all'atto ma questa operazione è tanto rischiosa quanto faticosa e bisogna essere convinti ed appassionati per operare tale passaggio.

Parole chiave: fiducia, fiducia in se stessi, autostima, educa-zione, relazione educativa

SUMMARY

The word trust in all its articulations of meaning is always understood as the constitutive dimension of a relationship. Trust is structured in primary relationships, is deposited in the bowels of our being and constitutes that energy, that vital push necessary to live an existence always open to new possibilities and forms of being, to react creatively to situations. It is in the confidence received from adults that the child's ability to emancipate himself, to make himself independent and to have confidence in himself is well-established. Trust is an energy that frees, it is the springboard that urges and pushes to the autonomy and freedom; it prepares us for the whole encounter with the world, enlarges the living space, facilitates the encounter with the other and the landing in the territories of experience. As educators, we are responsible for developing this energy. It is clear that energies are appreciated when they pass from power to act but this operation is as risky as tiring and educators must be aware and passionate to make this step.

Keywords: Trust, self-confidence, self-esteem, education, educational relationship

Vito Impellizzeri - *Fiducia come relazione teologale in Gesù Cristo che “è” la fede*

SOMMARIO

La questione della fiducia come relazione teologale viene approfondita nella prospettiva di come la persona e il mistero stesso di Gesù Cristo sia proprio colui che rende possibile e doni la fede ai credenti. È un testo pensato come bozza di una possibile teologia della fede. Una fede, secondo le Scritture, che è partecipazione della e alla fede di e in Gesù, cioè della sua relazione con il Padre, ovvero del dono del suo Spirito, e della sua stessa umanità. La fede intesa come il processo teologale di in-forma-zione e di con-forma-zione. Avendo come sfondo implicito la riflessione teologica di tre autori: Piero Coda, Romano Guardini, Han Urs von Balthasar, con la scelta di riproporre la questione teologica della fede di Gesù e porsi all'inizio di quel processo ermeneutico e credente che fa chiamare Dio con il nome di Padre.

Parole chiave: Fede, fiducia, Gesù, relazione, Padre

SUMMARY

The question of trust as a theological relationship is deepened in the perspective of how the person and the mystery of Jesus Christ is precisely the one who makes it possible and gives faith to believers. It is a text conceived as a draft of a possible theology of faith. A faith, according to the Scriptures, which is a participation of and in the faith of and in Jesus, that is, of his relationship with the Father, or of the gift of his Spirit, and of his very humanity. Faith understood as the theological process of in-formation and con-formation. Having as an implicit background the theological reflection of three authors: Piero Coda, Romano Guardini, Han Urs von Balthasar, with the choice of re-proposing the

theological question of the faith of Jesus and placing oneself at the beginning of that hermeneutic and believing process that calls God with the name of Father.

Keywords: Faith, trust, Jesus, relationship, Father

Gaspare Pitarresi - *La fiducia come "categoria" esistenziale: sulle tracce di Karl Jaspers*

SOMMARIO

L'esercizio filosofico, sulle tracce di Karl Jaspers, si costituisce come un movimento intorno all'esistenza e alla Trascendenza. Il filosofo tedesco è del parere che non c'è alcun filosofare che nel suo svolgimento non chiarisca l'esistenza e che, l'intera vita del filosofo è al servizio del pensiero e ad esso fedele. Sollecitato da ciò, Jaspers coglie nell'"uomo" il problema e al contempo il punto di partenza da cui iniziare a filosofare. Si tratta dell'"uomo" animato da una "fede filosofica", dall'attitudine che tiene desta la sua inquietudine e non si affida a una Verità determinata. Affermazioni come queste pongono il problema relativo a quale «tipo di fede» può essere all'altezza di ciò. Per Jaspers potrebbe essere quella che non tace la discussione su ogni proposizione fideistica, non solo a parole, ma soprattutto la rimette in questione dentro se stesso.

Parole chiave: fiducia ingannevole, fede filosofica, esistenza, Trascendenza, etica della vigilanza

SUMMARY

The philosophical exercise, in the footsteps of Karl Jaspers, is constituted as a movement around existence and transcendence. The German philosopher is of the opinion that there is no philosopher who does not clarify its existence in its development and that the entire life of the philosopher is at the service of thought and faithful to it. Urged by this, Jaspers grasps the problem in the "man" and at the same time the starting point from which to start philosophizing. It is about the "man" animated by a "philosophical faith", by the attitude that keeps his restlessness awake and does not rely on a specific Truth. Statements such as these pose the problem of what "type of faith" can live up to. For Jaspers, it could be the one that does not keep silent about the discussion on any fideistic proposition, not only in words, but above all it calls it into question within itself.

Keywords: deceptive trust, philosophical faith, existence, transcendence, ethics of vigilance

Giuseppina Zarbo - *Etty Hillesum: un inedito percorso tra desiderio, fiducia e relazione*

SOMMARIO

Nei suoi scritti Etty Hillesum consegna ai lettori un ostinato e rischioso atteggiamento fiduciale verso l'umano, che libera tutta-via dalla tentazione di un'esistenza irresponsabile, forse ingenuamente irenica, che, infine, tenderebbe ad autoreferenzialità elative che misconoscono il primato del dono. Abbandono fiduciale a Dio, di cui si riconosce l'imperscrutabilità dei suoi disegni, in vista di una condivisione di un Dio fragile che va "salvato" affinché non venga distrutto dentro di noi. L'unica cosa che si può salvare nella vita, infatti, è un piccolo pezzo di Dio in noi, cercando anche di dissepellirlo dai cuori distrutti di altri uomini.

Parole chiave: Hillesum, *Diario e Lettere*, Fiducia, Utopia, Accadimenti storici

SUMMARY

In her writings, Etty Hillesum gives her readers a steady and risky attitude of trust towards the human which nevertheless liberates from the temptation of an irresponsible existence, perhaps naively and

superficially, which would lead in the end to elative self-referentialities which misunderstand the primacy of the gift. Abandonment in trust to God, by one who recognises the inscrutability of his plan, in view of the sharing of a fragile God who has to be “saved” so that he is not destroyed within us. In fact, the only thing that can be saved in life is a tiny piece of God within us, see-king also to disinter it from the de-stroyed hearts of other men.

Keywords: Etty Hillesum, *Diary and Letters*, Trust, Utopia, Historical Eve

Noemi Caracappa - *Il concetto di fiducia nella sociologia relazionale di Pierpaolo Donati*

SOMMARIO

Il presente lavoro è un contributo all’analisi del concetto di fiducia nella sociologia relazionale di Pierpaolo Donati. Partendo dalla dimostrazione che la fiducia sta alla base della vita, viene dimostrato come essa sia determinante per l’instaurarsi di re-lazioni sociali più umane e per la costruzione di società più giuste. Fiducia intesa quindi come categoria relazionale, interpretativa della realtà, in grado di conferire qualità alle relazioni umane e generatrice di beni relazionali.

Parole chiave: Relazionalità, fiducia, beni relazionali, bene comune, welfare community

SUMMARY

This essay is a contribution to the analysis of the concept of trust in the relational sociology of Pierpaolo Donati. Starting from the point that trust is a foundation of life, this work illustrate show trust can be a determiner of establishing more human social relationship that are crucial for the construction of more just societies. Trust is then seen as a relational category, interpretative of reality, that is able to give quality to human relationship and is able to generate relational goods.

Keywords: Relationship, trust, intangible goods, common good, welfare community

Fabrizio Grasso - *Dimensioni teologico-politiche della fiducia*

SOMMARIO

Il presente contributo vuole essere un tentativo di analizzare la possibilità di indagare attraverso un paradigma teologico-politico il tema della fiducia. Proverà perciò a capire quale sia lo spazio in cui nell’attuale società la relazione di fiducia sia possibile e in quali termini. Attraverso l’esplorazione della fiducia indagata sull’impercettibile confine in cui si trovano religione e politica sarà infatti possibile vedere all’opera il movimento del processo di secolarizzazione.

Parole chiave: Teologia politica, Fiducia, Fede, Religione, Politica

SUMMARY

This contribution is meant to be an attempt to analyse the possibility to investigate the theme of trust through a theological-political paradigm. Therefore, it will try to understand what is the space in which the relationship of trust is possible in today’s society and on what terms. Through the exploration of that trust investigated on the perceivable line on which religion and politics lie, it will be possible to see at work the movement of the secularization process.

Keywords: Political theology, Trust, Faith, Religion, Politics

Sezione monografica

La fiducia generatrice di legami

A cura di Calogero Caltagirone

Introduzione

Introduzione

di *Calogero Caltagirone*

Il tema della fiducia nello spazio pubblico attuale è tornato ad essere centrale. Esso costituisce un punto di riferimento fondamentale per la qualità delle relazioni tra le persone e per la strutturazione di processi organizzativi condivisi. Dalla comunicazione pubblica, al linguaggio della vita quotidiana, alle ricerche specialistiche, di fronte alle varie difficoltà imposte dalla crisi economica, dalla sempre più precaria stabilità politica, dalle tumultuose e intricate relazioni internazionali, dalla recente emergenza sanitaria, dovuta alla pandemia del coronavirus, il ricorso alla fiducia sembra essere divenuta una parola chiave in grado di funzionare per la riduzione della complessità e per riuscire a far fronte alle sfide e ai rischi della situazione odierna. Non a caso la richiesta di "dare" e "avere" fiducia è una invocazione continua che risuona in tutti gli ambiti di vita e attività umane. Essa incrocia, infatti, le sfere della vita e i sistemi di azione che hanno a che fare con la regolazione della convivenza umana e con la possibilità di offrire servizi alle persone sempre più qualificati e rispondenti ai reali bisogni vitali. In quanto tale, la fiducia viene presentata come una specie di "unificatore" culturale, sociale, politico e istituzionale, idoneo a superare le fragilità del sistema regolativo dei rapporti umani e delle organizzazioni, sebbene incessantemente esposta alla doppia ambivalenza del suo stesso darsi e concretarsi nella sua pericolosità e rischiosità, perché strettamente legata alle aspettative, pur sempre imprevedibili, di comportamento altrui. Non-dimeno, pur rimanendo sempre presente questa ambivalenza, è possibile registrare un aumento dell'investimento fiduciario

sia nelle relazioni interpersonali, sia nella strutturazione della vita pubblica e istituzionale.

Infatti, dinanzi alla diffusa e martellante dichiarazione ad opera dei *media* della perdita di fiducia da parte delle persone nei confronti degli altri, delle organizzazioni, delle istituzioni, nonostante alcune evidenze contrarie, il ricorso alla fiducia sembra presentarsi come una forma di contrapposizione all'emergere e consolidarsi delle paure e della perdita del senso del futuro che investono e invadono le quotidianità di tantissimi uomini e donne, che, pretendono di avere tutto sotto controllo. Sotto questo profilo, la fiducia viene vista come una dimensione che permette di fuggire la paura, che immobilizza e paralizza, in quanto consente di strutturare le relazioni affettive e cognitive, le quali, non potendo essere fondate su standard quantificabili, definiscono e determinano la qualità dei rapporti umani che, nel loro reciproco affidarsi, oltre a generare legami tra loro, aprono spazi relazionali per la reciproca promozione della loro umanità.

Considerando che la fiducia non è un semplice sentimento, ma, per la sua specifica connotazione antropologica fondamentale, una realtà che sta a fondamento delle relazioni interpersonali e della realizzazione dei legami sociali, presso il Dipartimento di Giurisprudenza di Palermo dell'Università Lumsa, lo scorso anno, si è tenuto una giornata di Studio dedicata alla «fiducia generatrice di legami», con lo scopo di individuare in essa una cifra interpretativa dello stare insieme tra gli umani, articolato nelle sue varie forme, collocato in un universo valoriale caratterizzato dalla metnarrazione della mancanza di certezze e dallo *storytelling* della continua proliferazione di conflitti, a volte insuperabili e insanabili. Così ci si è interrogati, in modo particolare, sul significato e sul ruolo che la fiducia esercita nella definizione, coniugazione e declina-

zione dei legami interpersonali e sociali, attenzionando gli ambiti dell'antropologico e dell'etico, delle relazioni sociali e politiche, della comunicazione e dell'educazione, dell'esperienza religiosa e della vita teologale. Ne è scaturito un intenso dibattito che è continuato nel tempo e che ha prodotto gli studi che vengono presentati in questo numero della Rivista, per continuare ancora a meglio definire i profili di un articolato discorso sulla fiducia intesa nella sua valenza generativa dell'ordine degli affetti e dei legami tra l'umano condiviso.

Pertanto, constatando che il tema della fiducia, quale caratteristica peculiare della vita umana, nell'attuale effettualità storico-culturale, è uno dei temi di interesse maggiormente problematici che dà origine a un dialogo fecondo tra i diversi saperi, il contributo di Calogero Caltagirone, nel rilevare che i rapporti umani e sociali si fondano e strutturano proprio sulla dimensione fiduciaria e sul riconoscimento di essa come forma generatrice di legami autentici, intende cogliere le dimensioni antropologiche ed etiche della fiducia, intesa come forma fondamentale dell'essere e del vivere umano, perché di essa sono massimamente intessuti tutti i rapporti intersoggettivi molteplici che si modulano e concretano nelle varie età della vita.

Scopo del contributo di Matteo Negro è quello di offrire elementi di riflessione sul valore della fiducia nelle relazioni sociali e politiche. La fiducia, come la verità, è possibile soltanto nelle relazioni in cui la dimensione dell'alterità prevale su quella della chiusura e dell'autoriferimento. Da questo punto di vista, per l'Autore, la sfera politica, che presuppone la pluralità, ha il potere di rafforzare la fiducia.

Partendo dalla considerazione che la fiducia in tutte le sue articolazioni di significato è intesa, sempre, come dimensione costitutiva di una relazione, che si deposita nelle viscere dell'es-

sere umano e costituisce quell'energia e spinta vitale necessaria per vivere un'esistenza sempre aperta a nuove possibilità e forme di essere, per reagire creativamente alle situazioni, il contributo di Antonella Iacono mette in evidenza che è nella fiducia ricevuta dagli adulti che si consolida la capacità del bambino di emanciparsi, di rendersi autonomo e di avere fiducia in se stesso. La fiducia è, così, energia che libera, trampolino di lancio che sollecita e spinge all'autonomia e alla libertà; prepara all'incontro con il mondo, allarga lo spazio vitale, facilita l'incontro con altro/altri e sostiene l'approdo nei territori dell'esperienza. Dal punto di vista educativo l'Autrice fa notare che come educatori si è particolarmente responsabili dello sviluppo di questa energia. Poiché appare chiaro che le energie si apprezzano quando passano dalla potenza all'atto, bisogna tenere presente in ambito educativo che questa operazione è tanto rischiosa quanto faticosa, per cui bisogna essere convinti ed appassionati per operare tale passaggio.

Il contributo di Vito Impellizzeri affronta, dal punto di vista teologico, la questione della fiducia come relazione teologale. Essa viene approfondita nella prospettiva di individuare nella persona e nel mistero stesso di Gesù Cristo proprio colui che rende possibile, donandola, la fede ai credenti. È un testo pensato come bozza di una possibile teologia della fede. Una fede, secondo le Scritture, che è partecipazione della e alla fede di e in Gesù, cioè della sua relazione con il Padre, ovvero del dono del suo Spirito e della sua stessa umanità. La fiducia/fede è, così, intesa come processo teologale di in-forma-zione e di con-forma-zione. Avendo come sfondo implicito la riflessione teologica di tre autori: Piero Coda, Romano Guardini, Hans Urs Von Balthasar, Impellizzeri, in questo modo, intende riproporre la questione teologica della fiducia/fede di Gesù, tale da costituire

l'inizio di quel processo ermeneutico e credente che fa chiamare fiduciosamente Dio con il nome di Padre.

Il contributo di Gaspare Pitarresi, prendendo in considerazione che l'esercizio filosofico, sulle tracce di Karl Jaspers, si costituisce come un movimento intorno all'esistenza e nell'apertura alla Trascendenza, sviluppa il tema della fiducia come categoria esistenziale in grado di esplicitare il senso di tale apertura. Poiché per il filosofo tedesco non c'è alcun filosofare che, nel suo svolgimento, non chiarisca l'esistenza, per cui l'intera vita del filosofo è al servizio del pensiero e ad esso fedele, l'Autore cerca di individuare in Jaspers il senso della fiducia nell'orizzonte della "fede filosofica" che coglie nell'"uomo" il problema e al contempo il punto di partenza da cui iniziare a filosofare. L'"uomo", animato dalla "fede filosofica", sperimenta l'attitudine che tiene desta la sua inquietudine e lo pone nelle condizioni di affidarsi alla Trascendenza, ponendo, però, il problema relativo a quale «tipo di fede» egli possa essere all'altezza di ciò.

Il contributo di Giuseppina Zarbo mette in evidenza che, nei suoi scritti, Etty Hillesum consegna ai lettori un ostinato e rischioso atteggiamento fiduciale verso l'umano. Un atteggiamento il quale libera dalla tentazione di un'esistenza irresponsabile, forse ingenuamente e scioccamente irenica, che tenderebbe a forme di autoreferenzialità elative che misconoscono il primato del dono. L'Autrice fa rilevare che in Hillesum la fiducia si esprime nell'abbandono fiduciale a Dio, di cui riconosce l'imperscrutabilità dei suoi disegni, in vista di una condivisione di un Dio fragile che va "salvato" affinché non venga distrutto dentro l'uomo, perché l'unica cosa che si può salvare nella vita, infatti, è un piccolo "frammento" di Dio nell'uomo, cercando anche di dissepellirlo dai cuori distrutti di altri uomini che sono stati traditi nella loro fiducia.

Il contributo di Noemi Caracappa analizza il concetto di fiducia nella sociologia relazionale di Pierpaolo Donati. Partendo dalla dimostrazione che la fiducia sta alla base della vita, l'Autrice mostra come, per il sociologo bolognese, essa sia determinante per l'instaurarsi di relazioni sociali più umane e per la costruzione di società più giuste. La fiducia, intesa quindi come categoria relazionale, è dimensione interpretativa della realtà, in grado di conferire qualità alle relazioni umane e capace di generare legami e beni relazionali.

Il contributo di Fabrizio Grasso analizza la possibilità di indagare, attraverso un paradigma teologico-politico, il tema della fiducia. L'Autore prova a capire quale sia lo spazio in cui nell'attuale società la relazione di fiducia sia possibile e in quali termini. Attraverso l'esplorazione della fiducia, indagata sull'impercettibile confine in cui si trovano religione e politica, l'Autore pensa che sia possibile vedere all'opera il movimento del processo di secolarizzazione.

Uno spettro diversificato di interventi, i quali, nella specificità del loro ambito d'indagine, prospetticamente, intendono cogliere le molteplici sfaccettature che la dimensione della fiducia, come categoria antropologica fondamentale, mostra per l'articolazione delle relazioni interpersonali, sociali, politiche, istituzionali e organizzative sempre più complesse e bisognose d'essere significate. Un inizio di discorso che certamente richiede ampliamenti tematici e prospettive realizzative nello stare insieme tra gli umani, che, nel tramite della categoria della fiducia, possono trovare le ragioni del loro con-venire e con-vivere.

I. La fiducia come legame relazionale

di *Calogero Caltagirone*

Introduzione

Il tema della fiducia, quale caratteristica peculiare della vita umana, nell'attuale effettualità storico-culturale, è uno degli argomenti di interesse maggiormente problematici che dà origine a un dialogo fecondo tra i diversi saperi e nei molteplici e differenti ambiti di esistenza dell'umano, in quanto rimanda ad aspettative di azioni e comportamenti che riguardano la buona qualità delle relazioni umane.¹ Non a caso è possibile assistere a incontri e scontri continui tra logiche securitarie, concentrate nel frapporre distanze e chiusure arbitrarie, prassi non fiduciarie, rappresentate dai processi di immunizzazione dell'altro, e distopiche aperture prive di realismo, espresse dalle varie declinazioni del "buonismo" a tutti i costi. Il rischio della banalizzazione del termine e di quello che esso significa per la qualità dei rapporti umani, svuotandolo dalla sua carica umanizzante, rende difficile ricorrere ad esso per coniugare e declinare le ragioni dello stare insieme e le forme del convivere e del con-vivere umani, che si fondano e strutturano pro-

¹ Cfr. D. Gambetta (a cura di), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione* Einaudi, Torino 1989; N. Luhmann, *La fiducia*, il Mulino, Bologna 2002; V. Pelligrina, *I paradossi della fiducia. Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, il Mulino, Bologna 2007; E. Resta, *Le regole della fiducia*, Laterza, Roma-Bari 2009; M. Marzano, *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*, Mondadori, Milano 2014; S. Natoli, *Il rischio di fidarsi*, il Mulino, Bologna 2016.

prio sulla dimensione fiduciaria e sul riconoscimento di essa come forma generatrice di legami autentici.

La fiducia è la premessa per il consolidamento dei legami sociali, dato che permette, da un lato, di mostrare che senza fiducia una società non può strutturarsi e organizzarsi, perché la diffidenza è un circolo vizioso che indebolisce le relazioni sociali, dall'altro, di maturare una visione comune su problematiche di interesse generale, giacché senza fiducia è in gioco la sopravvivenza stessa delle persone. Essa, quale forma sostanziale ed elementare del vivere, che precede tutti i movimenti esplicativi dell'esistenza e li rende anzitutto possibili, essendo «trama di relazioni sociali»², diventa un elemento fondamentale non solo per instaurare relazioni durature generatrici di legami e di capitale sociale ma anche per rendere più autenticamente praticabili i rapporti umani e genuinamente efficienti i processi organizzativi delle società e delle istituzioni. Senza fiducia, infatti, non c'è relazione interpersonale, ma neppure legame sociale e nemmeno comunità politica. Questo perché il porre la fiducia "in" altri si accompagna sempre con la fiducia "di" altri in una piena e diretta reciprocità³.

² S. Currò, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, LAS, Roma 2005, p. 33.

³ «La fiducia rimanda all'idea che ci si può affidare di qualcuno o di qualcosa. Il verbo *confidare* (dal latino *confidere*: *cum*, con, e *fides*, fede) significa affidare qualcosa di prezioso a qualcuno, abbandonandosi alla sua benevolenza. Quando penso di essere insieme a un amico, insieme a qualcuno cui voglio bene e che mi vuole bene a sua volta, posso decidere di condividerne con lui le mie paure e raccontargli i miei segreti. Posso anche affidargli i miei beni o fare credito a qualcuno se ho fiducia nella sua solvibilità, anche se questa persona non è, strettamente parlando un amico o un parente. Ma posso anche credere facilmente a quanto mi racconta e dimostrarci inge-

Ciò spiega perché, attualmente, il tema della fiducia è al centro di studi e ricerche filosofiche, psicologiche, sociologiche, politiche ed economiche, i quali, pur mostrando la difficoltà del parlare di essa nelle odierne condizioni problematiche e complesse, cercano di spiegare il perché accordare fiducia a qualcuno o a qualcosa è essenziale per l'umano, andando, così, alla ricerca di ragioni che spingono ogni umano ad "affidarsi" e a "consegnarsi" ad Altro/altri, per la realizzazione dei propri bisogni e desideri⁴, al di là della impressione di mero scambio spesso ad essa attribuita.

Essendo «una forma precedente o successiva di conoscenza di un uomo», la fiducia «costituisce l'ipotesi di un comportamento futuro abbastanza sicura per potervi fondare un agire pratico»⁵, che si estende e ricomprende la relazione, nel suo complesso e nelle sue articolazioni. Questa, proprio attraverso tale modalità di agire, viene a determinarsi come forma e con-

nua. Da qui gli stretti legami che esistono, almeno a livello etimologico, tra il confidare, la confidenza, il credito, la credulità, la fede, la fedeltà. Lo stesso vale se si invertono i rapporti e si parla di affidabilità. Posso essere leale e tenere fede ai miei impegni. Ma mi può anche capitare di fare promesse senza avere l'intenzione di mantenerle, o di dare la mia parola e poi, al momento opportuno non essere più in grado di rispettarla». M. Marzano, *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*, cit., pp. 6-7.

⁴ Gambetta definisce la fiducia come «un particolare livello delle probabilità soggettive con cui un agente valuta che un altro o altri agenti comiranno una certa azione, sia prima di (o indipendentemente dal) poter osservare tale azione, sia in un contesto in cui quell'azione ha influenza sull'azione dell'agente stesso» D. Gambetta, *Possiamo fidarci della fiducia?*, in D. Gambetta (a cura di), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*, cit., p. 281.

⁵ G. Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino 1998, p. 299.

crezione di un agire relazionale, costituendo, in questo modo, non solo il punto di arrivo delle relazioni, ma, anche, precisamente, il loro punto di partenza.

Fidarsi è un fatto naturale, un dato antropologico costitutivo, un evento centrale in tutta l'esperienza umana, che struttura il modo d'essere dell'umano fin dal suo venire al mondo. La fiducia, come atto umano, che implica una presa di posizione nei confronti dell'esistenza, è una forma primaria nella quale le persone si riconoscono reciprocamente come tali. Essa nasce dal bisogno antropologico fondamentale dell'uomo di dare alla propria vita una forma e un profilo in grado di rispondere al desiderio di verità/senso che accompagna ogni vissuto, intenzionalmente orientato al compimento del proprio desiderio di essere⁶. In questo modo, la fiducia è modalità di anticipazione del futuro che costruisce legami relazionali, i quali, nel tramite di azioni d'investimento affettivo e cognitivo, aprono sempre più gli orizzonti dell'umano incontrarsi e riconoscersi. Sebbene porti con sé un'ambivalenza originaria, che comporta «il continuo oscillare tra la necessità di fidarsi degli altri e il tentativo di ridurre tale apertura»⁷, rimandando alla fragilità e ricchezza della condizione umana, la fiducia, da una parte, costituisce sempre e comunque un rischio, in quanto non c'è assicurazione totale, certezza assoluta che possa mettere al sicuro da disinganni, tradimenti, delusioni, e, dall'altra, comporta un nucleo di

⁶ Cfr. C. Caltagirone, *Il desiderio di essere. Per un "etica del compimento"*, Edizioni Studium, Roma 2020; Id., *Chiamati all'umano. Indagini sul passaggio dalla «morale della legge» all'«etica del compimento»*, Aracne, Roma 2020; Id., *Diventare ciò che si è. La prospettiva etica come principio di umanizzazione*, Aracne, Roma 2008.

⁷ Luca Alici, *Fidarsi. All'origine del legame sociale*, Edizioni Meudon, Venezia 2012, p. 52.

coraggio, giacché implica il fidarsi nonostante l'eventuale possibilità di essere rifiutata⁸.

Nondimeno, la fiducia è dimensione antropologica ed etica originaria la quale, appartenendo strutturalmente alla costitutiva relazionalità umana, che stabilisce un circuito relazionale continuo, e avendo una dimensione universale, si genera, pri-

⁸ «Fidarsi è una rischiosa scommessa; nulla garantisce la vittoria e anzi tutto fa presagire una sconfitta. Eppure, è una scommessa necessaria. Per questo la fiducia non può essere pensata che in relazione con l'incertezza e la certezza allo stesso tempo; l'incertezza del legame con l'altro che a dispetto di tutto rimane "infido"; la certezza delle risorse interiori che possono permettere di sopravvivere anche se l'altro mi tradisce. La scommessa della fiducia è la scommessa dell'uomo sull'uomo: non possiamo non fidarci». N. Villani, Inutili *considerazioni sulla fiducia*, in «Matabasis.it. Filosofia e comunicazione, Rivista di internazionale di filosofia online», XI (2016) 22, p. 93. La fiducia «rimanda a qualcosa che è al tempo stesso fondamentale e pericoloso. È fondamentale perché senza fiducia, è difficile immaginare l'esistenza stessa delle relazioni umane: dai rapporti di lavoro all'amicizia, passando ovviamente per l'amore, tutte le relazioni sembrano dover poggiare su un numero minimo di fiducia reciproca. [...]. Ma la fiducia è anche pericolosa: comporta sempre il rischio che il depositario della nostra fiducia non sia all'altezza delle nostre aspettative, peggio ancora, che tradisca deliberatamente la fiducia che riponiamo in lui. La fiducia è una scommessa umana. Per questo sembra che abbia qualche cosa in comune con la fede, nel senso in cui il suo risultato non è mai garantito. Ma a differenza della fede, le cui ragioni sono insondabili (credo senza sapere perché), quando do la mia fiducia ci sono dei motivi che mi spingono a concederla o meno e che possono, all'inizio, permettermi di giustificare il mio atteggiamento: a torto o a ragione, penso che la persona in cui ho fiducia sia qualcuno di affidabile». M. Marzano, *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*, cit., pp. 7-9.

mariamente, nel mondo degli affetti e dei sentimenti⁹, attraverso i quali gli esseri umani, in modo particolare, si riconoscono reciprocamente, si mettono in contatto, praticamente, si relazionano, e nell'ordine delle ragioni e dei legami, che, caratterizzandosi per una razionalità interna, la quale illumina la fondatezza reale dell'apertura positiva alla realtà, sono le modalità concrete attraverso le quali la relazione fiduciale prende forma per modularsi. Inoltre, la fiducia sta al centro dell'esistenza e dell'esperienza comune degli umani perché di essa sono massimamente intessuti tutti i rapporti intersoggettivi molteplici che si modulano e concretano nelle varie età della vita.

Radicata su un'ontologia dell'umano relazionale¹⁰, la fiducia è inscritta, quindi, nell'antropologico in quanto espressione

⁹ La fiducia «è, in primo luogo, un sentimento che si genera [...] dentro le relazioni di cura, presa nell'accezione propria di *therapeia* che vuol dire "servizio", perfino "ossequio". Il luogo primario entro cui matura il *sentimento* è, dunque, quello in cui, adottando il parlare comune, *ci si sente in buone mani*. Mani buone perché vengono incontro ai nostri bisogni, sedano le nostre angosce, le nostre aurorali pulsioni di morte. Il sentimento di fiducia si esplica, poi, nel modo di uno spontaneo consegnarsi e perfino quello dell'essere grati. Il sentire – vuoi come accettazione vuoi come rifiuto – non ha bisogno di altra prova che se stesso –, eppure istruisce e insegna che ci si può fidare; si trasforma, così, in una specie di disponibilità a mettersi in mano d'altri». S. Natoli, *Il rischio di fidarsi*, cit., pp. 37-38.

¹⁰ Sull'ontologia relazionale dell'umano individuata nel tramite della determinazione del "tra" relazionale come istituente e costituente delle relazioni e delle loro modulazioni, Cfr. C. Caltagirone, *Ri-pensare l'uomo "tra" empirico e trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 263-351; Id., *Identità e relazioni nell'umano. La metamorfosi stabile del permanente*, in C. Caltagirone (ed.), *L'uomo tra verità e progetto. Metamorfosi dell'antropologico e permanenza dell'umano*, Città

della potenza della relazione che, nel rapporto originario fiduciale, giacché l'uomo vive “di” e “per” la fiducia, struttura l’essere e l’agire degli umani. In quanto atto relazionale, nel quale confluiscono ragionamento, sentimento e decisione¹¹, la fiducia si radica nel riconoscimento reciproco tra le persone che si offrono reciprocamente affidabili l’una all’altra, e costituisce, anche, la chiave dell’identità umana, la quale, senza una disposizione fiduciosa nei confronti di Altro/altri, praticata nel tramite della costellazione dell’affidarsi, non potrebbe darsi. Essa, in definitiva, è il fondamento dell’affermazione e valorizzazione della dignità di essere e di agire di ogni persona umana.

Nuova, Roma 2016, pp. 135-214; Id., *L’articolazione di mente e corpo e le relazioni dell’umano. La costitutività del «tra» nell’identificazione dell’umano*, in G. Cicchese - A. Pettorossi - S. Crespi Reghizzi - V. Senni (edd.), *Scienze informatiche e biologiche epistemologia e ontologia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 209-236; Id., *Ri-tessere le relazioni dell’umano. La relazionalità come promozione d’umanità*, in «Ho Theologos», 1 (2010), pp. 3-20; Id., *Ri-unire l’uomo. L’intero dell’umano nella reciprocità co-costitutiva del biologico e dell’antropologico*, in «Ricerche Teologiche», 1, 2008, pp. 9-39; L. Candiotto - G. Pezzano, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, Il Melangolo, Genova 2019. Cfr., anche, A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010; Id., *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016; C. Caltagirone, *Materia e forma costitutivi della struttura relazionale della realtà*, in M. Bernardoni - S. Rondinara (a cura di), *Forma-Materia, Corpuscolo-Onda*, Città Nuova, Roma 2017 (Edizione Ebook).

¹¹ La fiducia è «un atto umano, un atto ragionevole, e anche un atto di responsabilità; questo significa che è molto più di una mera valutazione razionale delle persone, delle loro qualità e delle situazioni in cui esse vengono a trovarsi». Luca Alici, *Fidarsi. All’origine del legame sociale*, cit., p. 64.

Nonostante i molteplici significati e le differenti sfumature, presenti nei diversi contesti disciplinari che affrontano e sviluppano il tema¹², la fiducia

¹² A partire dall'antichità classica, «il termine greco *pistis* e quello latino *fides*, apparentemente sovrapponibili, si muovevano su di un terreno ambiguo nell'articolazione dei loro significati. Con *pistis* si intendeva non solo la convinzione o credenza, la fiducia che si ripone in altri, ma anche la fidatezza come garanzia in senso concreto; nella *fides* romana se ne distingueva un uso oggettivo, quale fiducia di cui un individuo gode presso un altro individuo, da tradurre con credito, da un uso soggettivo, *fidem habere*, quale fiducia generica e svincolata da un fine, che si ripone in un proprio simile. Fin dall'antichità, quindi, nel termine "fiducia" precipitano molti concetti e all'interno di tessuti linguistici variegati e stratificati, e parallelamente ai loro sviluppi storici, si aprono momenti di problematizzazione filosofica». N. Villani, Inutili *considerazioni sulla fiducia*, in «Matabasis.it. Filosofia e comunicazione, Rivista di internazionale di filosofia online», XI (2016) 22, cit., p. 82. Il concetto di fiducia, «si è affermato sin dall'antichità come un requisito di fondamentale rilievo nell'ambito della società. Nel mondo greco, a tal proposito, fu teorizzato il concetto di πίστις – 'Pistis' – che comprende al suo interno una molteplicità d'idee quali la fiducia, la credenza e la fedeltà. Persino nei due poemi epici di Omero [...] la fiducia appare come un principio primario per l'uomo greco, in quanto essa si rivela imprescindibile per il compimento di qualunque impresa che implichi la partecipazione della collettività alla vita della *polis*, mentre nella *Repubblica* platonica la fiducia è considerata "la struttura portante dei rapporti gerarchici ed ordinati fra i cittadini", all'interno di un sistema sociale fortemente gerarchizzato, inteso, però, secondo un'accezione positiva: colui che si sottomette alla figura del sapiente gli riconosce un sapere superiore al suo e, dunque, egli a lui si affida per fare in modo che nella *polis* regni sempre la desiderata armonia. La fiducia svolge qui, dunque, principalmente una funzione ordinatrice. L'importanza di tale concetto si afferma, successivamente, con Aristotele, che definisce la fiducia come la convinzione che qualcosa accadrà in modo determinato, in base alle leggi della natura».

«si colloca in un contesto di aspettativa con valenza positiva sia quando il destinatario di tali aspettative è costituito dall'organizzazione naturale e sociale nel suo insieme o nelle sue espressioni istituzionali e collettive (fiducia sistematica o impersonale), sia quando tale destinatario è costituito da attori individuali (fiducia personale o interpersonale»¹³.

vamente, anche nell'ambito della filosofia politica occidentale, già nell'epoca dell'antica Roma. Prende forma, infatti, il concetto di *fides*, che indica “l'elemento morale che permea gli accordi sociali”». I. Iannuzzi *La fiducia e il dono. Due risorse relazionali nel panorama sociale contemporaneo*, in <<http://www.storiadelmondo.com/85/iannuzzi.fiducia.pdf>> in Storiadelmondo n. 85, 15 dicembre 2017. «Da sempre il credere è un fidarsi così come viene attestato dalla stessa radice indoeuropea di credere, **kred*, che, considerata come una parola distinta, significa “forza magica”; “significherebbe quindi: attribuire a qualcuno la **kred* (da cui risulterebbe fiducia). È da notare inoltre che tra il latino *cre-dō* e il sanscrito *śred-dha* vi è una corrispondenza formale. La nozione di sviluppa dapprima e conformemente al vocabolario religioso. [...]. Ci si può limitare a sottolineare come in ogni atto di fiducia appaia sempre la stessa struttura. [...]. Nell'atto di fiducia si consegna qualcosa a qualcuno in cambio di un ritorno e magari maggiorato di valore; in taluni casi ci si consegna individualmente in custodia. Nel parlare di fiducia non bisogna trascurare l'originario significato magico di **kred*, che permane seppure variato anche nel lessico secolarizzato per significare che nell'affidare qualcosa a qualcuno, o nell'affidarsi, si è convinti che chi prende il peggio ha la potenza sufficiente per adempiere l'impegno». S. Natoli, *Il rischio di affidarsi*, cit., pp. 40-42.

¹³ N. Villani, Inutili *considerazioni sulla fiducia*, in «Matabasis.it. Filosofia e comunicazione, Rivista di internazionale di filosofia online», XI (2016) 22, cit, p. 81. «Le dinamiche di fondo della fiducia (sia quella “orizzontale”, sia quella “verticale”, religiosa, legata alla fede) sono profondamente segnate dal modo con cui le persone si mettono in rela-

In questo modo, prestando fiducia l'uomo dice un sì fondamentale alla vita e alle relazioni che la istituiscono, costituiscono e intessono. Egli si apre a se stesso, agli altri, alle cose del mondo e all'Oltre/Altro, manifestando atteggiamenti positivi in ogni esperienza e comportamenti umani, nonostante la persistente minaccia della problematicità dell'esistenza che può, di fatto, implicare la possibilità dell'emergere della sfiducia di fondo che chiude ogni possibilità di relazione significante e significativa.

La fiducia esistenziale

La fiducia, nella sua struttura antropologica originaria, la quale rende disponibili alla realtà che si schiude all'atteggiamento di fondo fiducioso, condizionando tutte le esperienze e i comportamenti umani, istruisce e istituisce la qualità irriducibilmente umana dei rapporti di ogni persona con l'esistenza nelle forme della relazione con se stesso, gli altri, le cose del

zione. Si tratta cioè di vivere dei legami. L'etimologia mostra che la comune radice *fid-* delle lingue neolatine è collegata al greco *peith-* (alla base sia del verbo *peithō*, "convinco", sia del termine *pistis*, "fede"), che fa capo al sanscrito *bandh-* che significa legame, corda. In latino il termine *fides*, -ei indica fede-fiducia, mentre *fides*, -is indica la corda di uno strumento musicale. Si può quindi dire che se la fiducia evoca la possibilità di creare legami orizzontali tra le persone coinvolte nella relazione tra presente e futuro storico, la fede fa riferimento a legami verticali tra cielo e terra, nel rapporto tra presente e futuro escatologico». S. Bittasi Sj, *Fiducia*, in «Aggiornamenti sociali», 5 (2010), p. 391.

mondo, l’Oltre/Altro.¹⁴ In quanto dimensione costitutiva dell’umanità dell’uomo e possibilità di apertura interale, essa indica sia la fiducia nell’esistere e nell’esistenza, percepiti come buoni e degni d’essere vissuti, sia la dimensione relazionale che rende possibile l’esistenza umana nel suo inizio e nel suo sviluppo. In quanto tale, essa è fiducia originaria e originante l’umano, perché, sperimentando la promessa di una vita buona da parte di Altro/altri che costituisce la sua origine, è alla base di ogni sua identificazione esistentiva nel suo essere e del suo svilupparsi identitario nel suo relazionarsi ad Altro/altri. In questo senso, la fiducia esistenziale, che segna l’esperienza umana comune ed universale dell’umano condiviso, permette sempre nuovi progressi e conquiste, configurandosi come speranza fondamentale, che resiste a tutte le delusioni. Essa è, perciò, “figura” antropologica la cui connotazione sta nella possibilità di dare e restituire credito, avendolo originariamente ricevuto, alla qualità della relazione umana e delle relazioni tra gli umani, in ragione del fatto che l’umanità dell’uomo, soggetto di relazioni in relazione, ha nell’affidarsi a qualcuno, ritenuto e sperimentato come affidabile, il suo nucleo originario e originante¹⁵.

¹⁴ «Fiducia significa confidare nell’affidabilità di una persona o di un sistema in relazione a una determinata serie di risultati o di eventi, ladove questo confidare esprime una fede nella probità o nell’amore di un altro, oppure nella correttezza dei principi astratti (*sapere tecnico*). A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna 1994, p. 42.

¹⁵ Secondo Émile Benveniste «affidare qualcosa vuol dire dare a un altro, senza considerazione di rischio, qualcosa che ci appartiene, che non si offre in regalo per ragioni diverse, con la certezza di ritrovare la cosa affidata. È lo stesso meccanismo che entra in azione per una fede propriamente religiosa, sia per la fiducia in un uomo, che per l’impegno sia di parole, di promesse o di denaro». È Benveniste, *Il*

La fiducia in Altro/altri, essendo condizione di possibilità per una vita veramente umana, si sviluppa congiuntamente alla formazione di un intimo originario senso di fidatezza che in seguito, nello svolgersi esistenziale, getta le basi per una stabile identità dell'io. Infatti, la fiducia esistenziale, la quale nasce dall'esperienza diretta che ogni umano realizza vivendo, perché sperimentato dal dono della positività dell'essere che accade nella propria e altrui esistenza¹⁶, è il movimento iniziale di affidamento alla originarietà altra della quale e nella quale ogni umano vive. Essa, nel consentire all'umano di avere una idea stabile di se stesso e del proprio modo di essere al mondo, nell'atto stesso del confidare, indica la modalità sua specifica di esistere e di stare al mondo caratterizzata dalla tessitura di legami relazionali che lo istituiscono e lo costituiscono nella sua dignità di essere e di agire. Questo perché le relazioni sono legami basati sulla fiducia nei quali essa si concreta in un processo reciproco di apertura ad Altro/altri. Come "figura" centrale dell'esperienza umana, la fiducia è ciò che rende veramente e pienamente umani, in quanto l'atto del fidarsi di un'alterità originaria e originante, essendo di per sé strutturalmente rela-

vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società, Einaudi, Torino 1976, p. 134.

¹⁶ «L'uomo non è semplice *apertura* all'essere; il suo tratto paradossale e abnorme rispetto agli altri viventi è quello di *far accadere* l'essere, di operare affinché l'essere accada. L'uomo non è l'essere ma diviene *per l'essere*; perciò è responsabile dell'accadimento dell'essere. Qui ha le sue radici il dispiegamento della prassi, che si manifesta come un deliberare (o un tralasciare di deliberare, un tralasciare spesso subito o imposto) intorno alle forme secondo le quali l'essere può accadere». F. Totaro, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 46-47.

zionale, si radica nel riconoscimento sentito e saputo dell'affidabilità di Altro/altri. Tale atto si dà nella reciprocità reciprocente della relazione che intercorre tra momento di passività, in quanto condizione antepredicativa (*patica*) dell'esperienza umana, compresa come prerogativa decisiva della costituzione dell'umano, e momento di attività, in quanto situazione predicativa (*pratica*) intesa come caratteristica decisiva e peculiare dell'agire umano. Cioè, nella reciprocità co-costitutiva tra passività/alterità, che, nella sua originarietà, è esperienza di meraviglia e di sorpresa, e attività/libertà, che è esperienza di determinazione di senso, senza la quale l'umano non è pensabile e identificabile. In questo modo, la fiducia implica fin dall'inizio una reciprocità di esperienze relazionali che istituiscono legami affidabili. Scoprendo come suo ciò che egli non ha posto, in quanto non si è mai all'origine del proprio inizio, è nel "sentire" e nell'essere "affetto" da parte di Altro/altri che ogni umano, soggetto di relazioni in relazione, si scopre essere determinato come un sé propriamente dall'Altro/altri da sé.

L'idea dell'affidabilità di Altro/altri è, infatti, fondamentale per il senso di permanenza e continuità dell'identità. Essa si fonda sul riconoscimento reciproco tra gli umani che reciprocamente si affidano, onorandosi e amandosi, gli uni agli altri. Una reciprocità la quale, basandosi sulla correlazione della chiamata, della risposta e del coinvolgimento, dice della struttura originaria dell'umano condiviso che si attualizza nella sensibilità/ricettività, in modo particolare nella corporeità/spazialità, dato che il corpo (*leib*), come flusso di vissuti coscenziali e come forma del sentimento dell'alterità, viene sperimentato come la sede di tutte le sintesi passive che anticipano l'atto della coscienza, e si realizza nell'interrogazione/attestazione della verità/senso la quale, vivendo della forza degli affetti, si esprime con le forme del simbolico che dischiudono, tematizzan-

dolo, l'agire nella libertà. In questo modo, la fiducia, come "figura" dell'antropologico, che, da un lato, s'insinua nel tempo che la precede e, dall'altra, accoglie nella sua decisione il tempo che seguirà, consente all'umano di accedere originariamente all'evidenza del "senso/bene", che gli si fa incontro come una promessa, in una anticipazione la quale, muovendo concretamente l'agire, chiama l'umano ad affidarsi ad esso, e permette di cogliere il significato del "valore" di ciò che vuole, in quanto interpellato dal potere e dalla capacità del medesimo agire, attraverso le forme effettive del vivere.

Essendo la condizione di accesso al senso della realtà per ogni essere umano, che sceglie di accordare il suo affidarsi a ciò che gli si propone come credibile, giungendo così ad una reale consapevolezza di sé, la fiducia, fonte primaria del sentimento dell'interalità e dell'autenticità umana, rappresenta l'orizzonte entro cui si nutre ogni vita umana "sensata" e aperta in tutte le sue forme di esperienza e di rappresentazione, poiché si fonda su un affidamento che rinvia alla fiducia originaria non solo verso se stessi, ma principalmente verso gli altri e l'Oltre/Altro. Il che vuol dire che la fiducia "ad" Altro/altri s'accompagna con la fiducia "di" Altro/altri in una piena e diretta reciprocità reciprocente. Essa si esprime in modo esemplare nella reciprocità del riconoscersi affettivamente riconosciuto del bambino/a attraverso l'esperienza affettiva materna e paterna e che, in quanto tale, viene a costituirsì come forma paradigmatica del rapporto fiduciale. Ogni figlio/a

«giunge alla propria identità solo all'interno di *legami affettivi* (dimensione *patica*) con la madre e con il padre, legami che diventano distruttivi e non aprono all'identità se non vivono nella dimensione *simbolica*, cioè dello spazio che mantiene aperto il legame con l'Altro/al-

tri che si annuncia nelle concrete figure di alterità materna e paterna».¹⁷

Facendo esperienza dell'affidabilità degli adulti, il bambino rafforza una naturale predisposizione a fidarsi del mondo, in quanto esso è presupposto ad un atto incondizionato di fiducia, con cui si introduce al mondo, di cui guadagna certezza. Nel tramite della fiducia,

«l'umanità (compiuta) dell'uomo si gioca nella *decisione* di riprendere/corrispondere liberamente (dimensione *pratica*) a quella struttura primigenia che ha permesso/permesso l'identificazione e la possibilità dell'umano (dimensione *patica*)».¹⁸

L'uomo può decidere di sé sapendo benissimo quali sono i legami costitutivi o distruttivi la propria identità ai quali affidarsi oppure rifiutarsi. Infatti,

«l'uomo sa di sé ed è all'altezza della sua possibilità nel momento in cui si affida liberamente e storicamente a quei legami che permettono e promettono un affidabile compimento di quell'identificazione iniziata nella relazione materna e paterna; legami che si "sanno" prima della possibilità del registro logico-razionale».¹⁹

Questo perché

¹⁷ R. Maiolini, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, Glossa, Milano 2005, p. 31.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

«la passività originaria all’origine della possibilità dell’umano si *pone* (è scoperta, saputa, messa in atto) solo nel momento in cui l’attività dell’uomo vi si *dis-pone*. L’uomo non sa (perché *non è possibile* saperlo) della passività originaria che lo con-costituisce fin tanto che non acconsente, corrisponde liberamente e storicamente ad essa. Come a dire, la passività originaria diventa *evidente* solo nel momento in cui l’umano (a livello patico/pratico) corrisponde a quel movimento che essa autorizza e possibilita, quello, cioè, che invoca/appella una libera e singolare ripresa».²⁰

Costituendosi e articolandosi nella reciprocità reciprocate tra passività/alterità originaria e attività/libertà, altrettanto originaria, l’identità dell’esistenza fiduciale esprime la qualità dei legami relazionali e si concreta nella forma dell’*affectivo*. L’*affectus*, come vertice del movimento patico, dice di un legame “sentito” a cui si acconsente, contribuendo attivamente all’identificazione del proprio sé; nella forma del *simbolico*, perché questo, come spazio del legame con Altro/altri dice che il legame con la passività originaria vive *di* uno “spazio” e *come* “spazio” esistenziale in cui l’umano partecipa attivamente, liberamente e storicamente; nella forma della *coscienza* perché il massimo di identificazione dell’umano è il sé che può tematizzare e riflettere sulla sua stessa struttura per riconoscere la passività/alterità co-costitutiva che lo “abita” e lo “appella”; nella forma del “credere”, poiché la figura della fiducia esistenziale indica la modalità di essere e di conoscere quel legame con la passività originaria cui ci si affida e si acconsente, in quanto riconosciuta come affidabile e umanizzante.²¹ In effetti, scrive, Salvatore Natoli, «ci fidiamo perché radicati in una certezza

²⁰ *Ibid.*, pp. 31-32.

²¹ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

originaria», perché «vi è stato “un” qualcuno che ha avuto cura di noi senza che glielo chiedessimo».²²

Esistenza fiduciale

Per esistere è necessario fidarsi. Esso, conferendo sicurezza che si impone all'uomo nel corso del suo esercizio, è atto primo, mentre non fidarsi, che implica un ritrarsi dal mondo, è una possibilità seconda che presuppone sempre una impossibile autosufficienza, dato che la mancanza di fiducia renderebbe impossibile ogni convivenza. La fiducia è, quindi, un legame originario che implica sia la dimensione del fidarsi di Altro/altri, per cui in quanto tale è un “dono”, che rimanda alla dimensione etica della gratuità, sia quella della fidatezza di Altro/altri come garanzia di essa in senso concreto, per cui, in quanto tale, è un “compito”, che dà la possibilità di stabilire sempre più rapporti fiduciari. La fiducia è un “dono” perché essa è data originariamente e si presenta come realtà piena di senso e di valore per l'esistenza che è altrettanto donata. Ma è anche un “compito”, che impegna per tutta la vita poiché essa deve autenticarsi nell'esistenza e nella pratica delle relazioni che si collocano nel cuore dell'umano e nello sviluppo di tutte le sue articolazioni e modulazioni relazionali. Questo vuol dire che non è possibile parlare della fiducia al di fuori di un legame relazionale che concreta la relazione originaria di un “io” di fronte ad un “tu”, al quale l’“io” si “consegna” riconoscendolo come affidabile. La fiducia, infatti, istituisce una relazione che è quella del soggetto alla presenza di Altro/altri del quale ci si fida e al quale ci si affida. In questo modo, l'esistenza fiduciale si caratterizza per il

²² S. Natoli, *Il rischio di fidarsi*, cit., p. 8.

fatto che l’“io” che si fida e si affida all’alterità del “tu”, il quale anteriormente al suo movimento di affidamento gli si offre come affidabile, potenziando e promuovendo la sua disposizione fiduciale nei confronti di Altro/altri e del mondo. In virtù di questa caratterizzazione, l’esistenza fiduciale è strutturalmente “da” Altro/altri e “verso” Altro/altri e può divenire un “essere-per-l’altro” oppure “essere-contro-l’altro”. Questo essere “da” e “verso”, che può tradursi in un “per” o “contro”, fa scoprire l’esistenza umana sia come data/posta ed orientata, sia come possibilità/libertà in grado di dare forma a corsi ed eventi finalizzati al compimento umano definitivo e alla sua “fioritura”. Ciò, mediante una decisione fiduciale fondante e fondamentale tale da determinare l’orientamento e la presa di posizione nei confronti della realtà e della propria dignità di essere e di agire. Sotto questo profilo, l’esistenza fiduciale consente all’umano di aprirsi alla realtà, a se stesso e ad Altro/altri, rendendo, così, possibile la propria esperienza umana che gli si offre come lo spazio di accadimento della positività dell’essere, la quale, concretata nel legame interpersonale quale suo luogo sorgivo, gli apre l’orizzonte del buono, del bello e del vero che costituiscono le vie di accesso al senso del suo stare al mondo. Il che vuol dire che la dimensione fiduciale dell’esistenza non è un aspetto particolare dell’esperienza, ma la condizione di possibilità dell’esperienza stessa, in quanto, proprio perché “figura” antropologica fondamentale, è “luogo” di accadimento generativo di legami relazionali.

Questo significa che l’esistenza fiduciale si connota nella dinamica di una polarità reciproca e reciprocante che implica la dimensione dell’“interpellare” che si rivolge all’umano “chiamandolo” a se stesso, e la dimensione della “risposta” che lo connota nella sua libertà e responsabilità di corrispondere a tale “essere interpellato”. Tale polarità reciprocante e reciproca-

ta viene alla luce in virtù del fatto che la fiducia realizza un legame che è possilitato dal comune con-essere tra gli umani, che vivono e sperimentano, tramite l'esistenza fiduciale, una comunicazione d'essere tale da rendere ultimamente possibile la vera comunicazione, patica e pratica, tra il "tu sei" e l'"io sono".

Nell'esistenza fiduciale, concretata come credito o fiducia donata e ricevuta e come affidamento reciproco, si dà, quindi, l'umano e si fonda l'umana esperienza, istituita e costituita da legami generativi, che si offrono come "deposito" di garanzia di bene anticipato e promesso, e come "risorsa" feconda finalizzata a prendere per buono il legame relazionale che definisce l'umanità dell'uomo in pienezza, in quanto soggetto di relazioni in relazione.

Attraverso l'esistenza fiduciale, l'umano viene introdotto nell'ordine dei legami relazionali che gli offrono sia la possibilità di affidarsi sia l'esercizio della responsabilità implicita nell'affidarsi stesso.

La fiducia come libero affidamento ai legami

Dato che la buona qualità umana, eticamente, si riconosce nel suo esercizio, il libero affidamento che sigilla la costituzione dell'identità relazionale dell'umano, cioè l'esistenza fiduciale, mostra che si nasce nel legame, specifica che l'uomo è legame, che il suo esistere è condizione data prima ancora che scelta, che è, allo stesso tempo, dono e compito, promessa data e dato promettente.

Al di là dei formalismi procedurali di un contrattualismo impersonale, l'accordare fiducia è per ogni essere umano possibile solo in quanto costui è stato prima di tutto investito da un gesto che gli ha offerto la possibilità di affidarsi. In quanto

tale, la fiducia è innanzitutto qualcosa che si può solo “restituire”, perché la si può accordare ad Altro/altri solamente riconoscendo di non disporne, di averla essenzialmente ricevuta e, quindi, di stare solo rilanciandola. La fiducia, in questo modo, è una restituzione del proprio essere ed esistere a gesti inaugurali, i quali presentandosi come se già fossero risposte positive ed affidamenti, genera legami persuasivi, in quanto affidabili, perché appaiono non come prevaricazioni, ma come “affetti” “sentiti” e “vissuti”, come modalità pratiche delle relazioni buone delle quali ogni umano è intessuto. Sotto questo profilo, la dimensione fiduciale dell’esistenza mostra che l’umano è immerso in un universo di legami che lo precedono e lo co-costituiscono ai quali si affida liberamente poiché gli si manifestano promettenti in ordine al conseguimento del compimento della propria vita e alla fioritura della propria umanità. È questo il motivo per cui è possibile considerare la fiducia come realtà che si fonda nella struttura stessa dell’umanità dell’uomo e la esprime, in tutte le sue molteplici sfaccettature. Tale struttura fiduciale dell’umano, originaria e originante, induce a riconfigurare il rapporto di reciprocità reciprocante che istituisce e costituisce l’umano, stimola a coniugare e declinare le relazioni tra l’universo dei legami, che aprono alla possibilità della coscienza umana e nello stesso tempo la orientano e il mondo delle libertà/decisioni/scelte quali dimensioni specificanti e particolarizzanti l’umanità dell’uomo. Da questo punto di vista, l’esistenza fiduciale è l’inveramento della struttura dell’antropologico in quanto esplicita la reciprocità reciprocante tra momento *patico* (affetti) e *pratico* (legami) tramite la quale l’umano intuisce, definisce, coniuga e declina il proprio profilo di vita compiuta.

Attraverso la dimensione simbolica dell’esperienza umana, che permette di affermare la compossibilità del *patico* e del

pratico, del pathos e del logos, dell'empirico e del trascendentale, nel determinare lo spazio degli affetti e dei legami originari, la fiducia rafforza l'uomo nell'avere stima di sé e sollecitudine verso gli altri attraverso pratiche di giustizia mediante la quale ognuno, reciprocamente, dà a ciascuno il suo facendo il proprio²³. Nell'affidarsi liberamente a quanto *sentito* come decisivo e decisivo, perché promettente la realizzazione dell'umanità dell'uomo, la fiducia segnala che l'accesso al senso/verità del suo essere uomo non si dà esclusivamente nella forma dell'argomentare contrattuale ma nella forma del consenso di ciò che si mostra come vero, buono e bello da stimare, amare, volere e praticare. Questo perché la fiducia, come generatrice di legami, vive sempre del desiderio del legame con Altri/altri che fonda, rende stabile e affidabile la possibilità dell'umano. In quanto tale, la fiducia è in se stessa lo "spazio" "tensionale/relazionale" che sostiene la possibilità stessa dell'esistenza umana, la quale, muovendosi nella reciprocità reciproccante tra affetti e legami, "fa" la qualità buona dell'esperienza umana. In questo senso, la fiducia è volontà di vero, bene e bello, ed espressione della loro fecondità, senza i quali il mondo sarebbe arido, inospitale e invivibile.

Calogero Caltagirone

²³ C. Caltagirone, *La dimensione relazionale della giustizia tra ospitalità e responsabilità*, in «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», XXXV (2018) 102, pp. 57-73; Id., *Amore, giustizia e bene comune. «Operatori» concettuali per riarticolare etica e politica*, in «Archivio di Filosofia», LXXXI (2013) 3, pp. 143-148.

SOMMARIO

Il tema della fiducia, quale caratteristica peculiare della vita umana, nell'attuale effettualità storico-culturale, è uno dei temi di interesse maggiormente problematici che dà origine a un dialogo fecondo tra i diversi saperi. Siccome i rapporti umani e sociali si fondano e strutturano proprio sulla dimensione fiduciaria e sul riconoscimento di essa come forma generatrice di legami autentici, lo studio intende cogliere le dimensioni antropologiche ed etiche della fiducia, intesa come forma fondamentale dell'essere e del vivere umano perché di essa sono massimamente intessuti tutti i rapporti intersoggettivi molteplici che si modulano e concretano nelle varie età della vita.

Parole chiave: Fiducia, relazioni, riconoscimento, antropologia, etica

SUMMARY

The theme of trust, as a peculiar characteristic of human life, in its current historical-cultural reality, is one of the most problematic issues of interest which, however, gives rise to a fruitful dialogue between the different knowledge. Since human and social relationships are based and structured precisely on the fiduciary dimension and on the recognition of it as a form of generating authentic bonds, the study intends to grasp the anthropological and ethical dimensions of trust, understood as a fundamental form of human being and living because all the multiple intersubjective relationships that modulate and ma-

terialize in the various ages of life are most closely interwoven with it.

Keywords: Trust, relationships, recognition, anthropology, ethics

II. La fiducia nelle relazioni sociali e politiche

di *Matteo Negro*

Fiducia, verità e menzogna

L'insopprimibile bisogno di credere è una costante dell'esperienza umana. Desiderare e credere, per molti filosofi, sono i tratti distintivi del soggetto dotato di ragione. Sono fattori così decisivi che la loro assenza o riduzione è sicuro indice di una patologia o di un percorso che, prima o poi, conduce alla soppressione del sé. Il punto non è dunque se credere a qualcosa o a qualcuno, ma a che cosa e a chi credere. Non tutte le credenze sono vere e giustificate, e non tutte le persone egualmente meritevoli di credito. L'errore e l'inganno sono sempre dietro l'angolo, ma non per questo siamo destinati al fallimento o all'incertezza. Possediamo generalmente buoni strumenti di discernimento, e l'esperienza ci viene in aiuto, permettendoci di affinare la capacità di giudizio e la propensione alla fiducia. Distinguere il vero dal falso, però, non sempre è semplice, perché il falso ha spesso le sembianze del vero, o anche perché talvolta è esistenzialmente più comodo, o meno traumatico, assumere per vero qualcosa, piuttosto che negarlo o rinnegarlo. Il cosiddetto "autoinganno" può essere un meccanismo protettivo, in determinati casi, ma comporta pur sempre la denegazione di un'evidenza di segno contrario. È pertanto implicato, nel credere, un atteggiamento morale, un'opzione continua tra la lealtà e la slealtà, tra l'assenso e il rifiuto, tra il coraggio e la viltà nei confronti dei vari livelli del reale, di ciò che è alla nostra portata come di quel che è più lontano dal vi-

vere quotidiano ma può tuttavia manifestarsi in qualsiasi momento.

Il tema della fiducia nelle relazioni sociali e politiche, due dimensioni non perfettamente collimanti, è dunque collegato al problema della verità. Banalmente, secondo il senso comune, si ha fiducia in qualcuno che non inganna, in qualcuno che dice il vero o agisce secondo verità. Tuttavia, tale condizione oggettiva, il non essere ingannati, non è sufficiente. Essa ne postula un'altra, più profonda e soggettiva, e cioè l'assunzione del rischio. È rischioso avere fiducia in qualcuno che *potrebbe ingannare anche a nostra insaputa*, piuttosto che in qualcuno o qualcosa di inabile a farlo o necessitato a non farlo. Filosoficamente, dunque, il problema della fiducia in Dio è diverso da quello della fiducia negli uomini. La fiducia in Dio, di cui non ci occuperemo in questa sede, è la fiducia in un Essere intrinsecamente libero dall'inganno: l'intelligenza e la libertà umane, nella relazione con questo Essere perfettamente buono, sono chiamate ad una fiducia piena e fondata, e la rischiosità dell'avventura religiosa è in ultima analisi il riflesso della rischiosità dell'esperienza interumana. Come ebbe a scrivere Don Sturzo:

«La colpa più grave degli individui e dei nuclei umani, nonché dei corpi costituiti, sarebbe quella di non avere fiducia di potere superare il male con il bene; il che sarebbe l'indice della mancanza di fiducia nella libertà dono di Dio e in Dio stesso, il donatore di ogni bene»¹.

¹ L. Sturzo, *Economia e moralità*, in «Via Aperta», 10 agosto 1959, tratto da L. Sturzo, *La politica e la menzogna. Scritti giornalistici su politica e morale (1957-1959)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 84.

La fiducia negli uomini è invece, appunto, intrinsecamente rischiosa, perché presuppone l'incapacità di possedere la piena e completa verità sulle azioni altrui e persino sulle proprie. Qui assistiamo ad un autentico paradosso, e la lezione di Hannah Arendt ci aiuta a svelarlo. Senza fiducia non c'è relazione politica tra gli uomini; la fiducia presuppone la verità; la verità però è esterna alla dimensione politica, anzi ne costituisce propriamente il limite, e non è possibile appropriarsene. Ecco il paradosso: la dimensione politica della fiducia implica necessariamente un fattore non politico, potenzialmente antipolitico, che ne è la condizione, e che in qualche modo la limita. In un suo testo denso e difficile, *Verità e politica*, Arendt così si esprime:

«questa intera sfera [della politica], nonostante la sua grandezza, è limitata, [...] essa non comprende l'insieme dell'esistenza dell'uomo e del mondo. Essa è limitata da quelle cose che gli uomini non possono cambiare a proprio piacimento. Ed è solo rispettando i suoi confini che questo ambito, dove siamo liberi di agire e di trasformare, può rimanere intatto, preservando la sua integrità e mantenendo le sue promesse. Concettualmente, possiamo chiamare verità ciò che non possiamo cambiare; metaforicamente, essa è la terra sulla quale stiamo e il cielo che si stende sopra di noi»².

La verità di fatto è la condizione della manifestazione di noi stessi nel mondo: «Non è possibile neanche immaginare una permanenza, una perseveranza nell'esistenza, senza degli uomini disposti ad attestare ciò che è e che appare loro perché è»³. Tuttavia, all'interno della sfera politica, nell'intreccio delle

² H. Arendt, *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 77.

³ *Ibid.*, p. 32.

manifestazioni e delle relazioni tra uomini, le possibilità di mentire sono illimitate, perché a differenza delle verità di fatto, che non possono essere cambiate, tutto ciò che accade nell'ambito delle relazioni umane «avrebbe potuto benissimo essere altrimenti». Con la conseguenza che – annota ancora Arendt –

«il risultato di una coerente e totale sostituzione di menzogne alla verità di fatto non è che le menzogne saranno ora accettate come verità e che la verità sarà denigrata facendone una menzogna, ma che *il senso grazie al quale ci orientiamo nel mondo reale* – e la categoria di verità *versus* falsità è tra i mezzi mentali a tal fine – viene distrutto»⁴.

L'immagine più calzante è quella della menzogna che fa mancare la terra sotto i piedi (rinnegandola), senza fornirci un'altra terra su cui poggiare. I fatti ostinati e durevoli, superiori ad ogni forma di potere umano, non possono essere ricreati nell'ambito delle relazioni. Ma la conclusione del ragionamento è ancora più lacerante, per molti versi:

«Persuasione e violenza possono distruggere la verità, ma non possono rimpiazzarla. E questo vale per la verità razionale o religiosa, così come vale, in modo più evidente, per la verità di fatto. *Considerare la politica dalla prospettiva della verità*, come ho fatto qui, significa collocarsi al di fuori dell'ambito politico»⁵.

Soltanto chi vive della verità, ancorandosi a qualcosa di extra-politico, tesse le relazioni con gli altri uomini, che sono politiche nel miglior senso, perché gli uomini vi si mostrano

⁴ *Ibid.*, p. 69 (corsivo aggiunto).

⁵ *Ibid.*, p. 72 (corsivo aggiunto).

reciprocamente nella loro pluralità attraverso la parola e l'azione. La verità che fonda e limita l'esperienza politica è, per Arendt, la verità di fatto, non quella filosofica. Per verità di fatto si intende ciò che accade, il darsi delle cose alla visione e al pensiero degli uomini, il loro non essere prodotte dalla manipolazione tecnica, ideologica o discorsiva. Chi rifiuta quelle verità, mentendo, ingannando e falsificando, si condanna all'estranchezza, perché in ultima analisi non permane nell'esistenza: chi mente non si rivela all'altro, avendo rifiutato la terra su cui potersi mostrare.

In un altro breve scritto, *La menzogna in politica*, Arendt ci aiuta ad affrontare le tappe di questo percorso accidentato e scomodo. Bisogna riconoscere che la sua brevità non ne diminuisce per nulla il valore: è il “non detto” in questo caso a prevalere, e il non detto assume la foggia che il lettore, sapientemente incitato a meditare, vorrà assegnare al senso recondito del testo, rendendo esplicito ciò che vi rimane implicito e, per certi versi, indicibile.

Per Arendt la menzogna è lo strumento prescelto dal “pensiero” ideologico nella sua idiosincrasia radicale per i dati della realtà; essa è tuttavia destinata, presto o tardi, allo smascheramento.

«In circostanze normali – annota Arendt – il bugiardo viene sconfitto dalla realtà, per la quale non esiste sostituto possibile; non importa quanto vasta sia la trama di falsità che un bugiardo esperto ha da offrire, essa non sarà mai così grande abbastanza da coprire l'immensità delle realtà di fatto, anche se egli si avvale di computer. Il bugiardo, che potrebbe farla franca con un numero qualsiasi di singole bugie, troverà impossibile cavarsela con la menzogna come principio. Questa è una delle lezioni che ci hanno insegnato gli esperimenti totalitari e la spaventosa fiducia dei governanti totalitari».

nel potere della menzogna – visibile, ad esempio, nella loro abilità di riscrivere la storia molte volte, per adattare il passato alla “linea politica” del momento o per eliminare dati che non si accordavano con la loro ideologia»⁶.

Tuttavia, prima ancora che la verità dei fatti riemerga dalle nebbie, essa stabilisce il suo primato, e proprio nel momento stesso in cui viene negata: «il guaio con il mentire e l’ingannare è che la loro efficacia dipende interamente da una chiara nozione della verità che il bugiardo e l’ingannatore intendono nascondere»⁷. Chi inganna, per di più, si dilegua in un mondo “defattualizzato”, in cui c’è posto non per il giudizio, ma solo per il calcolo. Per Arendt l’arroganza del pensiero dei *problem-solvers* e dei burocrati sta nella pretesa, tutta irrazionale, di poter calcolare la realtà, riducendola a degli indicatori, e nella rinuncia, in definitiva, alla capacità di conoscere le cose e di agire di conseguenza. La menzogna conduce così all’inezia e all’estraneità:

«Senza la libertà mentale di negare o affermare l’esistenza, di dire “sì” o “no” – non solo ad affermazioni o proposizioni nei confronti delle quali possiamo dichiararci in accordo o in disaccordo, ma alle cose come sono date, al di là di ogni accordo o disaccordo, ai nostri

⁶ H. Arendt, *La menzogna in politica. Riflessioni sui «Pentagon Papers»*, Marietti 1820, Bologna 2018, pp. 13-15. L’autrice denuncia l’approccio ideologico dei *problem-solvers* e dei burocrati implicati nello scandalo scoppiato all’epoca della presidenza Nixon: «Ciò che questi *problem-solvers* hanno in comune con i bugiardi terra terra è il tentativo di liberarsi dei fatti e la convinzione che questo debba essere possibile data l’intrinseca contingenza dei fatti stessi» (*Ibid.*, p. 25).

⁷ *Ibid.*, p. 57.

organi percettivi e cognitivi – nessuna azione sarebbe possibile, e l’azione è per l’appunto la materia di cui è fatta la politica»⁸.

Alla luce di queste suggestioni, come leggere l’esperienza della fiducia? È indubbiamente un’esperienza rischiosa, ma necessaria. Possiamo veramente avere accesso al mondo, al senso del nostro stare in questo mondo come anche al senso della nostra destinazione, evitando la relazione “politica” con l’altro? Il mondo vero, di cui ci parla la Arendt, ci raggiunge attraverso la parola e l’azione di colui/colei che lo accoglie, che lo assume in sé, senza deformato o manipolarlo, come una madre accoglie il suo bambino: non è lei a crearlo, ma sta a lei accoglierlo e svelarlo come un dono, nel calore del suo amore e della sua relazione con l’altro. Solo se attraverso il nostro agire la verità del mondo si svela, siamo degni di fiducia. La fiducia è mal riposta in chi nega il dono del reale: dal suo discorso e dai suoi comportamenti non emerge il vero, ma la impossibilità degli opposti.

E qui reperiamo il discriminio tra relazione politica e relazione sociale.

Fiducia, alterità e libertà

La relazione sociale è quella determinata dall’appartenenza ad un gruppo sociale e dalla condivisione delle regole e dei fini propri del gruppo (famiglia, clan, comunità, tribù, villaggio, ambiente di lavoro, partito, associazione, milizia). La relazione politica è quella che la persona instaura con l’altro, auto-determinandosi liberamente rispetto al gruppo sociale, sulla

⁸ *Ibid.*, p. 11.

base della condivisione di fini politici, cioè del reciproco interesse al perseguitamento della felicità, e subordinando a questo scopo anche l'interesse del gruppo sociale, in linea con quanto propugnato da Aristotele: fine della politica è la felicità dell'uomo. Lo spazio pubblico o politico in questo senso è lo spazio della manifestazione della pluralità. L'etica aristotelica, una delle eminenti costruzioni filosofiche che la grecità classica ci ha lasciato in eredità, ha infuso nella mentalità dell'uomo occidentale l'idea che non possa esserci autentica giustizia senza egualianza. Il filosofo di Stagira ha certamente raccolto dal comune sentire un atteggiamento già ampiamente condiviso, tant'è vero nelle società arcaiche la vendetta era avvertita come una forma di riequilibrio di fronte al torto subito. A mutare è lo strumento che serve a stabilire l'egualianza, e cioè il *nomos*, la legge. Da questa svolta era uscita trasformata persino l'economia, che rinunciò alla scambio egalitario tra i beni o le merci, introducendo un pressoché inedito strumento di equivalenza, la moneta (*nomisma*, in greco, che con *nomos* condivide la radice). La legge, tuttavia, e di questo Aristotele era ben consapevole, non può essere applicata pedissequamente, alla cieca, ma esige equilibrio ed equità, l'atteggiamento virtuoso richiesto all'uomo che giudica, chiamato a discernere le situazioni e le diverse capacità, cioè chiamato, in buona sintesi, ad esperire le diseguaglianze. Quali diseguaglianze? Entro certe soglie tutte le diseguaglianze di cui la comunità politica può farsi carico; al di là di quelle soglie le diseguaglianze determinano lo snaturamento della stessa *polis*. La legge infatti non può convenzionalmente stabilire, per Aristotele, uomo del suo tempo, l'egualianza tra cittadini e meteci. Ma anche l'egualianza politica ha un prezzo: richiede l'abbandono dello stato di necessità o dipendenza, quello stato che in natura rende chi ne fa parte identificabile con chi provvede

alla sua sussistenza o soddisfa i suoi bisogni primari, tra i quali oggi annovereremmo anche il bisogno di essere riconosciuti o assistiti. La *polis* è una casa un po' diversa da quella in cui si è allevati, e in essa ciascuno è libero di agire per il bene comune senza il ricatto del piacere o dell'utile, ma anche senza il peso dell'offesa o della vergogna. La verità è pubblica e, per quanto dolorosa, non offende, né si prova vergogna ad affermarla o a riceverla. Il pudore contraddistingue la sfera dell'intimità, ma chi agisce nello spazio pubblico si vincola coraggiosamente e virtuosamente a coloro davanti ai quali si mette a nudo, senza ambiguità e mascheramenti. Nessuno sconto può essere concesso a chi rifiuti la sfida dell'eccellenza o non sia disposto a sostenere la solidarietà tra estranei diseguali che si impegnano gli uni per gli altri, senza sostituirsi vicendevolmente. Di questa sostituzione non c'è necessità perché la legge la rende irrilevante, mentre un padre deve sostituirsi alla sua prole nelle incombenze della vita per offrire alla prole quella protezione di cui essa non può fare a meno. La società politica, e con essa la legge che ne deriva, non cancella le assimmetrie tra diseguali ma le compensa con un valore convenzionale, la libertà, grazie al quale a tutti è egualmente possibile agire mostrando il proprio valore. Date queste premesse, non senza sgomento assistiamo oggi alla crisi dell'esperienza politica, una crisi che raggiunge il suo apice proprio quando gli individui pubblicamente rivendicano nel contempo il diritto di riconoscersi continuamente offesi da tutti e il diritto di ottenere il rispetto di tutti. È una logica particolaristica e privatistica (per non dire tribale o mafiosa) quella che prevale sulla libertà politica: la congiura di individui diseguali che lottano per un'eguaglianza senza legge, ma si ritroverebbero ben presto, al risveglio, nello stato di dipendenza da altri ben più muniti individui, i quali finalmente liberi da vincoli di reciprocità

politica non dovrebbero far altro che pretendere con ogni mezzo obbedienza incondizionata. Dalla violenza non può nascere la *polis*, ma la *polis*, la comunità dei molti, ha il potere di sconfiggere la violenza senza alcuna violenza, con la giustizia della legge, dell'equilibrio e dell'*epieikeia*⁹. Nella comunità politica la pluralità è la forma che assume l'alterità: l'Altro irriducibilmente diverso dal medesimo che ci attrae invece in modo irresistibile. L'identità è il cuore della relazione sociale, una relazione la cui cifra è la spontaneità, e il cui svolgimento non è dettato dallo sforzo della volontà ma dall'inerzia del riconoscimento che può anche essere accompagnato, e non di rado, da un certo narcisismo dell'appartenenza, oltre che dal conformismo. Nelle relazioni sociali, di qualunque tipo esse siano, prevale l'identico e le sue infinite variazioni di grado e di tempo; nel tempo infatti ciò che identico a se stesso (il costume sociale, la moda, la relazione, la fazione, la classe) può stingere e perdere di colore e interesse, ma non ingloba l'alte-

⁹ Facciamo qui riferimento alla nota posizione critica di Hannah Arendt sull'asserita prossimità tra potere e violenza, esposta in molteplici occasioni. Nel suo saggio sulla violenza così si espresse suggestivamente: «la forza dell'opinione pubblica, cioè il potere del governo, dipende dai numeri; è "proporzionale al numero con cui si associa", e la tirannie, come ha scoperto Montesquieu, è quindi la più violenta e meno potente delle forme di governo. Effettivamente una delle più ovvie distinzioni fra potere e violenza è che il potere ha sempre bisogno di numeri, laddove la violenza fino a un certo punto può farne a meno perché si affida agli strumenti di cui dispone. Un governo della maggioranza legalmente senza limiti, cioè una democrazia senza costituzione, può essere molto temibile nella soppressione dei diritti delle minoranze e molto efficace nel soffocare il dissenso senza fare alcun ricorso alla violenza. Ma questo non significa che violenza e potere siano la stessa cosa». H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 1996, p. 44.

rità, che rimane inaccettabile, esterna, nemica, perennemente avversaria o irrilevante¹⁰. L'alterità è sempre il punto di rottura di ogni equilibrio, personale o interpersonale: l'altro irrompe a destabilizzare l'ordine cui i soggetti pervengono sulla spinta di sedimentazioni psichiche, emotive o culturali. E come si è detto, in simili contesti, benché la violenza o l'offesa siano sempre in agguato, la risposta che ne segue è quella che la comunità degli identici ha già codificato nel tempo: la vendetta, l'esclusione o il pregiudizio. Tutte risposte che in definitiva non sono mai veramente destabilizzanti per l'ordine sociale quanto può esserlo la non linearità e l'irriducibilità dell'altro. Nel suo pregevole *L'espulsione dell'Altro* Byung-Chul Han distingue il Medesimo dall'Uguale. Il Medesimo si qualifica per la differenza con l'Altro, da cui in fin dei conti dipende, mentre l'Uguale proliferava in una serie indefinita di repliche (il che ci riporta alla mente un film con Tom Cruise di qualche anno addietro, *Oblivion*, una parabola fantascientifica sulla fiducia: la storia di un uomo che scopre amaramente come la Terra sia minacciata da innumerevoli cloni umani infidi manovrati da un'entità aliena). Scrive Han:

«La negatività dell'Altro conferisce al *Medesimo* forma e misura. In sua assenza si arriva alla proliferazione dell'*Uguale*. Il Medesimo

¹⁰ B.-C. Han, *L'espulsione dell'Altro. Società, percezione e comunicazione oggi*, Nottetempo, Milano 2017, p. 31: «Oggi ognuno vuole essere diverso dagli altri. Ma questo voler-essere-diverso non fa altro che prolungare l'*Uguale*. Qui abbiamo a che fare con una conformità all'ennesima potenza. L'essere-uguale si afferma attraverso l'essere-diverso. L'autenticità dell'essere-diverso impone la conformità in modo persino più efficace della normalizzazione repressiva. Questa è molto più fragile di quella».

non è identico all’Uguale, si presenta sempre appaiato con l’Altro. All’Uguale manca sempre la controparte dialettica, che lo delimiterebbe dandogli forma. In tal modo esso prolifera fino a diventare una massa informe. Il Medesimo ha una forma, una concentrazione interna, un’interiorità che dipende dalla *differenza con l’Altro*. L’Uguale invece è informe. Poiché gli manca la tensione dialettica, ne deriva una vicinanza indifferente, una massa informe e indifferenziata [...]. Il terrore dell’Uguale investe oggi ogni ambito vitale. Si va dovunque senza fare mai *esperienza*. Si prende atto di tutto senza mai giungere a una conoscenza. Si ammassano informazioni e dati senza mai giungere a un *sapere*. Si bramano esperienze vissute ed emozioni eccitanti in cui però si resta *sempre uguali*. Si accumulano amici e follower senza mai incontrare veramente l’Altro. I *social media* rappresentano un’atrofizzazione della socialità»¹¹.

L’ambivalenza tra medesimo e uguale è sempre dietro l’angolo: cogliere il sé per differenza dall’altro implica l’attività del pensiero e della funzione logica della negazione o della separazione. Ma il lavoro del pensiero è frutto di un impegno del soggetto che coglie l’insufficienza della relazione in cui è immerso, e cerca nell’alterità una non facile contropartita alla fiducia troppo facilmente riposta nelle evidenze dell’identità. In realtà, il medesimo quasi d’impulso si trasforma in uguale, e i *social media* che affollano il nostro tempo rendono solo più acuta la percezione di un conformismo altrimenti costantemente presente nelle relazioni sociali. Tuttavia, Han coglie bene un aspetto decisivo: la fiducia dell’uguale proviene dal calcolo, mentre la fiducia nell’altro si impone in forza di qualcosa di nuovo che solo il pensiero è in grado di vedere:

¹¹ *Ibid.*, pp. 8-9.

«Il pensiero ha accesso al totalmente Altro. Esso ha il potere di interrompere l’Uguale. In ciò consiste il suo carattere di evento. Il calcolo è invece un’infinita ripetizione dell’Uguale. Contrariamente al pensiero, non può far nascere un nuovo stato di cose. Esso è *cieco nei confronti dell’evento*. Un vero pensiero possiede invece natura di evento»¹².

Il pensiero conosce il nuovo, e lo qualifica negativamente, come ciò che è altro da se stesso, il dis-eguale. Il desiderio segue la medesima rotta, inabissandosi nel rapporto con la realtà, mentre è destinato a spegnersi nella relazione con il medesimo divenuto uguale. L’altro risvolto, in questa sede molto più rilevante, è l’assoluta mancanza di fiducia nell’altro da cui è affetta la società degli uguali, il cui complemento è il parossismo del controllo totale (e impercettibile), della “tirannia della visibilità” del *Panopticon* digitale, per riprendere il termine benthamiano utilizzato da Han. La società del negativo, aperta all’evento dell’alterità, cede il passo alla società della trasparenza, che è la società dell’uguale e del positivo. L’eterno positivo non può essere turbato dall’offesa, dalla mancanza di rispetto o di riconoscimento: verità, negatività, diversità diventano nomi impronunciabili, perché tutto va reso innocuo, opinabile, trasparente, acromo, inoffensivo, e politicamente corretto (una correttezza che con la dimensione politica non ha nulla da dividere). La società della trasparenza è, senza dubbio alcuno, la società del controllo, e bene ha fatto Byung-Chul Han a sottolinearlo in un altro suo saggio, il cui titolo è appunto *La società della trasparenza*:

¹² *Ibid.*, p. 11.

«L’utopia briniana di una “società trasparente” si basa su uno sconfinamento del controllo. Deve essere eliminato ogni flusso di informazioni asimmetrico, che produce una relazione di potere e di dominio. È richiesta, dunque, un’illuminazione reciproca. Il controllo non si esercita solo dall’alto verso il basso, ma anche dal basso verso l’alto. Ciascuno espone ogni altro alla visibilità e al controllo, addirittura fin dentro la sfera privata [...]. La trasparenza e il potere mal si accordano. Il potere si ammanta volentieri del segreto. La prassi dell’arcano è una delle tecniche del potere»¹³.

Il potere è l’espressione propria della società politica, la quale esiste in quanto incarna l’alterità e la pluralità, cioè l’essere dei molti: nessun tipo di relazione sociale ha questo fondamento, ed è uno dei motivi per cui da Francisco Suárez la società politica è definita perfetta o addirittura “mistica”. E, come ha ben compreso Hannah Arendt, partendo proprio da Aristotele,

«la libertà è la vera ragione per cui gli uomini vivono insieme in un’organizzazione politica, l’elemento senza il quale la stessa vita politica sarebbe priva di significato. La politica trova nella libertà la sua ragion d’essere, e nell’azione il suo ambito sperimentale»¹⁴.

Lungi dall’essere concepita come il fare ciò che pare e piace, la libertà è quella condizione che si realizza esclusivamente nel rapporto con gli altri, ed è dunque una condizione pienamente politica, l’unica in grado di ispirare e suscitare l’azione, cosicché, finché gli uomini agiscono insieme e di concerto, la trama dell’esperienza politica si infittisce:

¹³ B.-C. Han, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014, p. 79.

¹⁴ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, p. 196.

«La *polis* greca fu appunto quella “forma di governo” che forniva agli uomini uno spazio per apparire, nel quale agire, una sorta di teatro dove la libertà poteva fare la propria comparsa»¹⁵.

Ogni altra condizione è definita dalla società di appartenenza e dalle relazioni particolari in cui i soggetti sono immersi e in cui tendono a rispecchiarsi, salvo poi lasciarsi ferire e spiazzare dall'intromissione dell'alterità. L'altro è portatore di verità, di messaggi e domande cui il membro del gruppo non è avvezzo e di cui registra immediatamente la diversità. Per fidarsi dell'altro, nella relazione sociale, il prezzo richiesto è il livellamento, la riduzione della facoltà di agire, e il controllo, ma il controllo erode progressivamente la fiducia: controlla solo chi non ha fiducia. Il potere della comunità politica è alieno al controllo perché richiede la fiducia in via preventiva nel patto che lega gli uni agli altri: la fiducia è un atteggiamento che matura non perché l'altro sia simile o uguale al sé, ma per l'opposto motivo. Mi fido dell'altro perché questi nel vincolo politico, in qualunque modo agisca, non potrà limitare la mia libertà di agire. Non ho bisogno di controllarlo, perché la mia libertà non dipende da singoli individui o da gruppi, ma dalla libertà politica. Ecco perché ha perfettamente ragione Han:

«La fiducia è possibile solo in una condizione intermedia tra sapere e non-sapere. Fidarsi significa costruire una relazione positiva con l'altro, malgrado ciò che di lui non si sa. Rende possibili le azioni a dispetto del sapere lacunoso. Se si sapesse tutto in anticipo, la fiducia sarebbe superflua. La trasparenza è una condizione nella quale il non-sapere viene eliminato. Dove domina la trasparenza, non esiste

¹⁵ *Ibid.*, pp. 206-207.

spazio alcuno per la fiducia. Invece di dire “la trasparenza realizza la fiducia” si dovrebbe propriamente dire che “la trasparenza esclude la fiducia”. La domanda di trasparenza diventa forte proprio quando non c’è più fiducia. In una società che si fonda sulla fiducia, non esiste una forte richiesta di trasparenza. La società della trasparenza è una società della sfiducia e del sospetto che, in conseguenza di una fiducia che viene a mancare, si sottopone al controllo»¹⁶.

A questo punto ci si dovrebbe chiedere se la fiducia sia un valore irrinunciabile: una società, quale che sia sua la dimensione o composizione, rinunciando alla fiducia, abdica al valore della libertà. Ciò è in qualche maniera sempre avvenuto, e lo studio delle società fortemente gerarchizzate (quello di Dumont, per citarne uno) lo conferma. Le nuove possibilità che la società digitalizzata ha conseguito hanno estremizzato un dato presente sin dall’età arcaica: la fiducia viene erosa dal controllo e non dalla libertà. Dal canto suo, la libertà, come dato politico, non è originaria, non è naturale, non è spontanea, non ha un fondamento psicologico, ma è tutt’una con la pratica della giustizia.

Su questo terreno si riversa il tema della verità trattato all’inizio e che qui riprendiamo in conclusione: chi ha diritto alla verità? Per alcuni la domanda è malposta. Lo è per Christopher Tollefsen, che in un suo singolare volume dal titolo *Lying and Christian Ethics*, con argomentazioni insufficienti intende ribaltare la prospettiva millenaria che con la scolastica e il magistero cattolico ha intrecciato la verità alla giustizia. Storicamente nei contesti politicamente liberi è stato possibile dire apertamente la verità; in contesti differenti, la verità non poteva essere proclamata, ma andava distillata e comunicata per

¹⁶ B.-C. Han, *La società della trasparenza*, cit., p. 80.

vie traverse, sotterranee, onde evitare che arrivasse alle orecchie sbagliate. Chi ha diritto di sapere dove si nasconde il fuggiasco, ingiustamente perseguitato solo perché ebreo? Senza ombra di dubbio, il suo persecutore nazista non detiene tale diritto, e al persecutore è lecito mentire senza scrupoli e in ogni modo possibile, e non soltanto in quello più consono all'afflato neoagostiniano di Tollefsen, cioè dicendogli che sta sbagliando e deve ritrovare la retta via¹⁷. Se è pur vero che mentire è un atto intrinsecamente malvagio, come lo è uccidere, o rubare, nella pratica è innegabile che gli uomini agiscano talvolta in modo intrinsecamente malvagio per difendere la propria incolmità e quella dei propri cari, per sfuggire al tiranno, per difendere la patria in guerra, o per placare i morsi della fame, cioè per conseguire obiettivi giusti. L'assoluto divieto kantiano di mentire ha una genesi autonoma rispetto alla giustizia, e anche per questa ragione può determinare gravi ingiustizie. Tuttavia, se è vero che non tutti hanno diritto a tutta la verità, è altrettanto vero che nessuno ha diritto alla menzogna e che l'apertura alla verità, come l'apertura alla giustizia, è una costante nella relazione con l'Altro, e determina il rafforzarsi della fiducia. Nel bilico tra non sapere e sapere la fiducia è essenziale: l'altro deve potersi mostrare e mostrare un punto della realtà prima in ombra. Agendo, gli individui si fanno carico di un'ar-

¹⁷ C.O. Tollefsen, *Lying and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 146: «neither argument is sufficient to make the claim that lying to the Nazi is permissible or right, for insofar as one engages with the Nazi communicatively, one thereby opens up the possibility of a good by which the Nazi *will* be benefited, namely the good of sociality, and a good by which you the communicator will be benefited, namely the good of personal integrity. And insofar as you falsely assert to the Nazi, you thereby damage both these basic goods».

cheologia del sapere e nell'agonismo dialogico che contraddistingue la comunità politica l'altro strappa il singolo al conformismo e all'eterno ritorno dell'uguale a se stesso. Annota bene Martin Jay, commentando Arendt:

«l'agonismo dialogico doveva prevalere sull'uniformità monologica, in quanto, con buona pace di Schmitt, gli uomini con “l'agire insieme”, potevano liberarsi dell'eterno antagonismo amico/nemico che erroneamente elevava gli affari internazionali a essenza del politico»¹⁸.

Il pluralismo della verità è connesso all'attestazione fattuale di individui che nel mondo rendono visibile l'essere agli altri e interrompono la catena causale del naturalismo anonimo. L'infinita varietà di prospettive che convergono nello spazio pubblico non può essere ridotta ad un'unica narrazione impersonale, da cui è espunta la dimensione dell'alterità: la più grande menzogna è la riduzione dell'essere a prodotto di un'operazione tecnica o di un sapere poetico, sul modello dell'ideocrazia platonica. Il potere dei molti ha un carattere diverso: non deriva da un ordine ideale prestabilito, non è totalitario, ma si stabilisce nell'inizialità dell'azione libera e imprevedibile.

Matteo Negro

¹⁸ M. Jay, *Le virtù della menzogna. Politica e arte dell'inganno*, Bollati Boringhieri, Torino 2014, p. 227.

SOMMARIO

Scopo del contributo è offrire qualche elemento di riflessione sul valore della fiducia nelle relazioni sociali e politiche. La fiducia, come la verità, è possibile soltanto nelle relazioni in cui la dimensione dell'alterità prevale su quella della chiusura e dell'autoriferimento. La sfera politica, che presuppone la pluralità, ha il potere di rafforzare la fiducia.

Parole chiave: fiducia, verità, menzogna, libertà, alterità

SUMMARY

The aim of the contribution is to offer some elements of reflection on the value of trust in social and political relations. Trust, like truth, is possible only in relationships where the dimension of otherness prevails over that of closure and self-reference. The political sphere, which presupposes plurality, has the power to strengthen trust.

Keywords: trust, truth, lie, freedom, otherness

III. La fiducia come fondamento della relazione educativa

di *Antonella Iacono*

Il bambino impara perché crede negli adulti.
Il dubbio viene dopo la certezza.
Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*

Sulla fiducia ...

La parola fiducia è certamente polisemantica, multidimensionale e polivalente ma in tutte le sue articolazioni di significato, sia nel linguaggio comune che, nel linguaggio tecnico delle scienze sociali, è intesa come dimensione costitutiva di una relazione; sia che si tratti del costrutto di fiducia come sistemica e impersonale nella accezione sociologica, sia personale e interpersonale nella accezione psicologica-relazionale, essa origina e si declina nello spazio di una relazione, di un “tra” istitutivo e costituente i termini che si pongono in relazione¹.

La fiducia, sentimento tensionale che si deposita nell'anima, diventa radice e ‘bussola’ che unitamente a quella del tempo, origina in una relazione di dipendenza per poi diventare dimensione fondante delle relazioni di interdipendenza e va-

¹ Per una determinazione del “tra” come istituente e costituente le relazioni e le loro modulazioni, Cfr. C. Caltagirone, *Ri-pensare l'uomo “tra” empirico e trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 263-351; L. Candiotti - G. Pezzano, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, Il Melangolo, Genova 2019.

riabile costitutiva e connettiva delle relazioni e delle transazioni comunitarie *latu sensu*.

«La fiducia precede la fiducia»²: in ogni storia, in ogni esistenza, le relazioni primarie hanno scaturigine nelle culture d'appartenenza, nella comunità che precedono i soggetti e dalle quali hanno origine le qualità simboliche e dinamiche, nutrimento e fondamento delle relazioni di fiducia. Il simbolico inteso come la struttura latente e sotterranea che nutre e sorregge i legami relazionali e qualifica le dimensioni affettiva ed etica che costituiscono le relazioni. Le qualità etiche ed affettive costituiscono la struttura portante delle relazioni sia nella dimensione ideale che in quella fattuale, esse possono essere identificate nella fiducia, nella speranza, nella giustizia e nella lealtà. Tali qualità vanno intese in senso dialettico, esse convivono con il loro opposto, con il diabolico (*διαβολικός*) che minaccia il simbolico (*συμβολικός*), spezzandone i legami.

La fiducia identificata come elemento costitutivo del legame sociale, è apertura di credito nei confronti dell'altro, ha anche un versante di obbligo relazionale: chi riceve fiducia è spinto a non tradirla; è il credito di fiducia nei confronti dell'altro a generare azioni cooperative. Alla fiducia è connessa la speranza, intesa come promessa di bene, foriera di un positivo atteggiamento nei confronti della vita. È solo in un clima di fiducia e di speranza che le persone si sperimentano, progettano e sentono il bisogno di investire nell'Altro³.

² S. Natoli, *Il rischio di fidarsi*, il Mulino, Bologna 2016, Edizione Ebook, pos. 97 di 1695.

³ Cfr. V. Cigoli - E. Scabini, *Relazione familiare. Prospettiva psicologica*, in G. Rossi - E. Scabini (a cura di), *Le parole della famiglia*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 23.

La fiducia è necessaria: siamo costretti quotidianamente ad avere e dare fiducia a qualcuno, altrimenti non ci potremmo nemmeno alzare. Il punto è che queste relazioni sono molto difficili da vedere e da esplicitare. Con l'osservazione a prima vista non andiamo molto lontano, occorre scavare negli strati più profondi della realtà, e questi strati sono relazionali⁴. Per tale motivo la fiducia è fondamento delle relazioni vitali, quelle relazioni vitali senza le quali non può esserci una vita degna d'essere vissuta.

L'esistenza umana è necessariamente legata alle relazioni con se stessi, con gli altri, con l'ambiente, con i contesti di vita; le persone e le cose influenzano la nostra vita in base al grado di fede e di fiducia che riponiamo in esse «formando il circuito di stima e autostima, secondo un'azione che non è mai deduttiva poiché la fiducia è preziosa e insieme fragilmente umana, esposta all'errore»⁵.

Siamo stati gettati, nostro malgrado, nel mondo, ma è lì che la relazione fiduciaria assume un ruolo fondante ed enigmatico. Ciò diventa ancor più vero ed attuale in questa modernità che ha esaltato l'io, considerando matura la persona emancipata da qualsiasi fiducia e fede e adeguata ad un sapere tecnico, procedurale, metodico⁶.

I sistemi di valore della modernità si caratterizzano per una forte frammentazione e da ciò ne deriva un aumento di individualismo e autoreferenzialità che sfavoriscono il processo

⁴ Cfr. P. Donati, *Fede, Fiducia. L'enigma di una relazione vitale*, in «Hermeneutica», (2015) p. 99.

⁵ T. Zana, *Marc Augé «È l'umanesimo la via maestra per la fiducia»*, in «Il giornale di Brescia» del 05/07/2014.

⁶ Cfr. R. Sala, *L'umano possibile. Esplorazioni in uscita dalla modernità*, LAS, Roma 2012, pp. 437-442.

di fiducia unitamente all’emersione di nuove paure sociali, di tensioni, ansie, disorientamento e tendenza alla chiusura: sembra venir meno il senso autentico della fiducia.

La modernità, infatti, considera la fiducia un atteggiamento ingenuo e sprona le persone a non fidarsi degli altri e a contare soltanto su se stesse con il risultato che viene a mancare il terreno sotto i piedi. Per i giovani, in particolare si prospetta un futuro in salita, determinato dalla caduta delle “grandi narrazioni”⁷ e dal vuoto creato dalla promessa individualistica e dalla costruzione di una società impersonale caratterizzata da una fiducia instabile, senza responsabilità verso l’altro, senza luoghi sociali per le persone⁸. Complice il prevalere di una visione dell’educazione formale e informale che ha spostato il focus sull’individuo e sulla libertà di autodeterminazione lasciando gli aspetti relazionali e comunitari della crescita umana. Eppure, senza fiducia, non può esistere la società poiché essa rappresenta un indicatore di base del carattere democratico⁹, aperto ed inclusivo della comunità.

Ripartire da una riflessione pedagogica sull’educazione come promotrice della fiducia, come elemento fondante della cura educativa, diventa oggi una necessità per una nuova declinazione delle relazioni in chiave comunitaria e dell’abitare il mondo in maniera co-responsabile.

⁷ Cfr. J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 1981.

⁸ Cfr. E. Risso, *La conquista del popolo. Dalla fine delle grandi ideologie alle nuove identità politiche*, Guerini e Associati, Milano 2019.

⁹ Cfr. M. Augè, *Una scommessa sull’avvenire (dialogo con Mimmo Pe-sare)*, in «Quaderni di comunicazione», 6 (2006), p. 75-82.

La fiducia, dimensione costituente

«La parola fiducia è in primo luogo un legame originario»¹⁰, l'uomo nasce in una condizione di assoluta dipendenza e, a differenza degli altri esseri animali, prima di essere totalmente autonomo, permane nella condizione neotenica per lungo tempo¹¹. Il fatto che il bambino sopravviva è la prova che qualcuno si sia fatto carico di lui, pertanto la fiducia in se stessi è, in primo luogo, fiducia negli altri. È nell'affidamento totale all'altro che si sviluppa il legame di fiducia, che esprime il senso dell'umano nell'essere radicato in una certezza originaria¹². Vi è stato qualcuno, in origine, che si è fatto grembo o ospitale¹³ ed accidente anche e soprattutto dopo la nostra nascita, che si è preso cura di noi senza che lo chiedessimo. Nella relazione originaria e originante, nel legame tra la madre e il bambino, nella relazione promotrice di identità, si insinua e si radica, quindi, il seme della fiducia.

Sembra paradossale ma nasciamo così fragili e indifesi per cui le cure altrui sono necessarie per la nostra sopravvivenza. Compensiamo, il nostro essere insufficienti a noi stessi con le cure, con le relazioni di cura, la famiglia, l'educazione e, piano piano, grazie alla nostra predisposizione ontogenetica alle relazioni umane, ci adoperiamo a completare l'opera *del nostro processo evolutivo*. Avremo sempre bisogno dell'altro che ci

¹⁰ S. Natoli, *Il rischio di fidarsi*, cit., pos. 2 di 1695.

¹¹ Cfr. R. Menarini - G. Neroni Mercati, *Neotenia. Dalla psicanalisi all'antropologia*, Borla, Roma 2002.

¹² Cfr. S. Natoli, *Il rischio di fidarsi*, cit., pos. 24 di 1695.

¹³ Cfr. F. Botturi, *Differenza, Relazione, Generazione*, in D. Pagliacci (a cura di), *Differenze e relazioni*, Aracne, Roma 2014, p. 48.

accudisce per lungo tempo e degli altri, in generale, per tutta la nostra esistenza.

Il depositarsi nell'anima dei sentimenti basilari quali la fiducia e la speranza dipendono, pertanto, dalla «qualità dei primi sguardi in cui siamo guardati, perché questi primi sguardi, quelli che ci accolgono alla vita, diventano poi nostri»¹⁴ e si articolano in un patto esistenziale, personale e sociale. Infatti, poiché «la speranza sostiene ogni atto della vita, la fiducia sostiene la speranza»¹⁵; la speranza, altresì, come la fiducia, neutralizza la paura.

Il venire alla luce assegna al bambino una ben precisa collocazione nel mondo e al mondo. È per tale motivo che chi ha patito una situazione di indigenza affettiva, cioè la mancanza di uno spazio relazionale in cui respirare sentimenti amorosi e positivi come la fiducia e la speranza, concretati nell'esperienza della promessa di una vita buona¹⁶, affronta con difficoltà il mestiere di vivere¹⁷.

La fiducia si struttura nelle relazioni primarie, si deposita nelle viscere del nostro essere e costituisce quell'energia, quella spinta vitale necessaria per vivere un'esistenza sempre aperta a nuove possibilità e forme di essere, di reagire creativamente alle situazioni ai contesti.

¹⁴ L. Mortari, *Un metodo a-metodico. La pratica della ricerca in Maria Zambrano*, Liguori Editore, Napoli 2006, Edizione Ebook, pos. 1257 di 2017.

¹⁵ M. Zambrano, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 107.

¹⁶ Cfr. C. Caltagirone, *Il desiderio di essere. Per un'“etica del compimento”*, Edizioni Studium, Roma 2020.

¹⁷ Cfr. L. Mortari. *Un metodo a-metodico. La pratica della ricerca in Maria Zambrano*, cit., pos. 1266 di 2017.

La capacità di nutrire e di dare fiducia è la condizione necessaria per stringere legami generativi d'essere; «l'aver fiducia non è un semplice sentire, ma si configura nei termini di una pratica dal momento che chi ha fiducia promuove situazioni esperienziali nelle quali l'altro percepisce di essere riconosciuto nel suo valore»¹⁸. È così che il bambino, in forza dei legami intessuti con gli altri, dell'amore incondizionato che riceve prenderà coscienza di se stesso e comprenderà che è amato non per ciò che fa ma per ciò che è¹⁹.

Essere stati amati e accuditi costituisce la base sicura su cui si fonda il sentimento della fiducia; l'attaccamento del bambino, secondo Bowlby è sicuro quando

«è in grado di avventurarsi con sufficiente disinvoltura in una situazione estranea, servendosi della madre come base sicura, non è messo a disagio dall'arrivo di una persona estranea, si mostra consapevole degli spostamenti della madre durante la sua assenza, e la saluta al ritorno»²⁰.

L'adulto, in questo movimento affettivo e relazionale del dare fiducia, in questo *pas de deux*, lasciando spazio al divenire, fa sì che il sentimento della fiducia agisca come funzione non soltanto fondativa ma generativa e liberante.

Erikson colloca lo sviluppo della fiducia fondamentale (*vs.* la sfiducia fondamentale) nel primo stadio di sviluppo psico-

¹⁸ L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 138.

¹⁹ C. Pepin, *La fiducia in se stessi*, La nave di Teseo, Milano 2018, Ebook Edizione, pos. 89 di 1171.

²⁰ J. Bowlby, *Attaccamento e perdita. 2. La separazione dalla madre*, Boringhieri, Torino 1975, p. 405.

sociale e, segnatamente, nel primo anno di vita del bambino e lo indica come quel periodo in cui le madri, in una alchemica combinazione di sensibilità per le esigenze individuali del bambino e di fiducia in se stesse concorrono a costruire nel bambino la base di un senso di identità che più tardi si combinerà al senso di essere se stesso e di divenire quello che gli altri si attendono. Il secondo e il terzo anno di vita sono fondamentali per lo sviluppo di un senso di competenza e fiducia in se stessi, che Erikson indica con il termine “autonomia”. In bambino impara ad articolare la propria esperienza lungo il *continuum* indipendenza/dipendenza: da un lato si percepisce e vive come un essere umano indipendente, dall’altro, avendo imparato a conoscere i propri limiti cerca e chiede l’aiuto dell’adulto.

La guida dell’adulto deve essere rassicurante, di protezione e al tempo stesso rispettosa gli spazi di autonomia affinché il bambino possa sentire di fare delle scelte in prima persona, possa sperimentarsi²¹. È nella danza tra il limite e la possibilità, nel contenere e nel lasciare andare, dei pronomi intrecciati, che il bambino, inizialmente con «un sentimento muto dove la parola del bimbo è sostituita da gesti»²², apprende il riconoscimento fondamentale della presenza dell’Io e del Tu; nello spazio di relazione del “tra” si radica e consolida il Tu²³, in una coabitazione creativa e generativa.

²¹ Cfr. J. De Wit - G. Van Der Veer, *Psicologia dell’adolescenza. Teorie dello sviluppo e prospettive di intervento*, Giunti, Firenze 1991.

²² E. Becchi, *Per una storia libidica della fiducia*, in «Quaderno di comunicazione», 6 (2006), p. 49.

²³ Il “tra” (*zwischen*) è categoria centrale nella riflessione filosofica di Martin Buber, il quale cerca di elaborare una ontologia del tramite che sta a fondamento della relazione come categoria ontologica.

«La fiducia dei bambini è sempre totale indipendentemente dalla affidabilità degli adulti; ciò spiega la loro grande vulnerabilità. [...]. Sono i segni della fiducia ricevuta che definiscono il bambino come un “nuovo venuto”»²⁴.

Da questo punto di vista, l'adulto è impegnato ad insegnare al bambino ad avere fiducia in se stesso assicurandogli la sua protezione. Un siffatto rapporto si instaura anche tra il bambino e l'educatore. Il bambino affidandosi totalmente ed incondizionatamente all'adulto, gli attribuisce un potere considerevole.

La fiducia incondizionata dei bambini nei confronti degli adulti permette loro di crescere, di esplorare il mondo e di moltiplicare le relazioni.

«La fiducia genera delle relazioni forti in cui la dipendenza e la fragilità si mescolano sempre alla possibilità di una trasformazione dell'io. Ma dà anche la possibilità di stabilire un altro rapporto con il tempo. Imparare a “stare in piedi” permette di non dimenticare,

gica fondamentale. Infatti, l'«ontologia del tramite» in Buber costituisce il tentativo di fondare attraverso la relazione un nuovo modo d'essere. L'essere, cioè non è dell'io o del tu, ma del «tra» (*Zwischen*), in quanto «non vi è un Io in sé, ma solo l'Io della coppia Io-Tu e l'Io della coppia Io-Essere. Quando l'uomo dice "Io", intende uno di questi due». M. Buber, *Io e Tu*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997³, p. 59. Cfr., anche, M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Elle di Ci, Torino 1990, p. 122. Sul significato della "priorità" del "tra" in Martin Buber, Cfr. B. Casper, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 295-299 e pp. 307-308.

²⁴ M. Marzano, *Avere fiducia*, Mondadori, Milano 2014, Edizione Ebook, pos. 2184 di 3281.

anche quando si soffre, che il futuro non è mai “chiuso” e che si può sempre agire per fare in modo che lo spazio dei possibili si espanda»²⁵.

È nella fiducia ricevuta dagli adulti che si consolida la capacità del bambino di emanciparsi, di rendersi autonomo e di avere fiducia in se stesso. Il percorso verso l'autonomia non è mai antitetico a quello della fiducia e non si concretizza nella acquisizione di una indipendenza totale, del poter fare a meno degli altri, al contrario, l'autonomia permette di scegliere come condurre la propria esistenza e di quali persone fidarsi.

Nella fiducia: per una relazione educativa autentica

Romano Guardini a proposito dell'educazione scrive:

«Che cosa dunque significa educare? Di certo, non che un pezzo di materia inanimata riceva una forma, come la pietra per mano d'uno scultore. Piuttosto, educare significa che io do a quest'uomo coraggio verso se stesso. [...]. Con quali mezzi? Sicuramente, avvalendomi anche di discorsi, esortazioni, stimolazioni e 'metodi' di ogni genere. Ma ciò non è ancora il fattore originale. La vita viene destata e accesa solo dalla vita. La più potente "forza di educazione" consiste nel fatto che io stesso in prima persona mi protendo in avanti e mi affaccio a crescere»²⁶.

'Protendersi in avanti', affacciarsi alla crescita, intesi come movimenti fondati e sostenuti da interazioni educative autentiche per poter attuare un processo che porti l'educando a cono-

²⁵ *Ibid.*, pos. 2184 di 3281.

²⁶ R. Guardini, *Persona e Libertà*, La Scuola, Brescia 1987, p. 222.

scersi meglio e a trovare le risorse necessarie per realizzarsi secondo un progetto segnato dall'autonomia e dalla libertà. Educare è condurre l'educando ad una pienezza di vita che è prima di tutto fiducia e stima di se stesso e di sollecitudine verso gli altri, avendo consapevolezza della propria e dell'altruì dignità ed originalità.

Sono educative le relazioni che chiedono fiducia e offrono fiducia a ciascun educando; relazioni in cui gli educandi incontrano degli adulti affidabili, ricavandone la speranza personale di poter diventare a propria volta adulti affidabili.

La relazione educativa autentica implica un movimento dell'educatore verso l'educando che è un andare verso senza mai invadere, che è incontrare il suo volto, che è accogliere e farsi accogliere, varcare la soglia della sua dimora esistenziale e creare le condizioni perché possa accendersi e fecondare il desiderio di fidarsi ed affidarsi, come, opportunamente, evidenzia Buber:

«Ho accennato al bimbo che, giacendo con gli occhi socchiusi attende che la madre gli rivolga la parola. Ma alcuni bambini non hanno bisogno di attendere: perché sanno di essere incessantemente appellati, in un dialogo che mai si interrompe. Di fronte alla notte solitaria che minaccia d'irrompere essi giacciono custoditi e protetti, invulnerabili nell'argentea corazza della fiducia. Fiducia, fiducia nel mondo, poiché quest'essere umano esiste – questa è l'opera più intime del rapporto educativo. Poiché quest'essere umano esiste, l'assurdo non può essere la verità vera, per quanto duramente esso ci angusti. Poiché esiste quest'essere umano, sicuramente nelle tenebre si cela la luce, nello spavento la salvezza, e nell'ottusità di colui che vive

assieme a noi l'amore più grande. Poiché quest'essere umano esiste. E allora quest'essere umano deve anche realmente esistere»²⁷.

In questa prospettiva educativa, che evoca la necessità dell'eserci, la presenza necessaria dell'educatore, la conoscenza è, soprattutto, incontro e comprensione dell'altro, delle fragilità, della vulnerabilità come dimensioni fondanti delle relazioni umane generative. Si tratta di varcare la soglia, di farsi prossimo, di arare nel terreno dell'umano²⁸ e percorrere le strettoie esistenziali della solitudine, della vulnerabilità, dell'angoscia, del dolore non rifuggendole ma ricollocandole nel proprio orizzonte relazionale perché possano introdurre alla presenza dell'alterità, a ciò che dà esistenza e che, perciò, deve esistere ed essere presente: chi sa stare in questa difficile posizione dà ed elicita fiducia²⁹.

Luigino Bruni avverte che la fiducia autentica è anche fiducia vulnerabile e la buona vulnerabilità è quella che viviamo dentro le relazioni d'amore fondative della nostra esistenza, perché è dall'ascolto dell'altro, delle sue tribolazioni, che le persone umane imparano a stabilire legami profondi e di condivisione autentica:

«La vita è generata da rapporti aperti alla possibilità della ferita relazionale. Non aiuteremmo nessun bambino a diventare una persona libera senza concedergli una fiducia vulnerabile, nelle famiglie,

²⁷ M. Buber, *Io e Tu*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 177-178.

²⁸ E. Ducci, *Approdi dell'umano. Il dialogare minore*, Anicia, Roma, 1999, pp. 67-79

²⁹ G. Milan, *Emergenza educativa e scuola inclusiva*, in I. Fiorin (a cura di) *Oltre l'aula. La proposta pedagogica del service Learning*, Mondadori Università, Milano 2016, pos. 763 di 6445.

nelle scuole, nei molti luoghi educativi. E da adulti non riusciamo a fiorire nei luoghi di lavoro senza ricevere e dare fiducia rischiosa e vulnerabile»³⁰.

La fiducia è energia che libera, è il trampolino di lancio che sollecita e spinge all'autonomia e alla libertà; essa ci prepara all'incontro con il mondo, allarga lo spazio vitale, facilita l'incontro con l'altro e l'approdo nei caleidoscopici territori dell'esperienza.

Come educatori, avverte Edda Ducci, siamo responsabili dello sviluppo di questa energia che possiamo paragonare alla parabola dei talenti. Appare chiaro che le energie si apprezzano quando passano dalla potenza all'atto ma questa operazione è tanto rischiosa quanto faticosa e bisogna essere convinti ed appassionati per operare tale passaggio.

Bisogna riscoprire la bellezza e la difficoltà dell'educare affinando la competenza all'ascolto, liberandola dai tecnicismi e dalla cristallizzazione dei ruoli che spesso agevolano il restrin-gimento del nostro orecchio interiore piuttosto che dilatarlo, perché abbiamo l'impressione di aver ascoltato tutto ciò che era possibile, e invece bisogna porsi nell'ottica di essere sempre disponibili all'ascolto e di tendere l'orecchio ai grandi problemi che ci riguardano come soggetti umani in sé e come educatori.

«La conoscenza delle grandi realtà umane [...] deve arricchirsi senza posa»³¹, perché si tratta di una conoscenza mai esaurita, per cui dobbiamo avere lo stesso atteggiamento umile nel riconoscere l'incompiutezza della conoscenza dell'u-

³⁰ L. Bruni, "Forte è la fiducia vulnerabile", in «Avvenire», del 01/02/2015.

³¹ E. Ducci, *Educabilità umana e formazione*, in M. Grilli (a cura di), *Educarsi per educare. la formazione in un mondo che cambia*, Edizioni Paoline, Roma, 2002, p. 28.

mano. Bisogna essere coscienti del fatto che se si manca di conoscenze e soprattutto di esperienza personale circa le realtà umane, non si può essere educatori autentici ma soltanto persuasori inconcludenti; per tale motivo bisogna saggiare, affinare e curare la propria competenza nell'ascolto. E, a tale competenza va associata la sensibilità di avvertire il naturale bisogno di educazione, cioè il bisogno di avvalersi di cooperazione per diventare quell'Io che siamo e che dobbiamo scegliere di essere, e di cui dobbiamo deciderne la qualità.

Il bisogno di educazione potrebbe non essere mai ascoltato e talora il soggetto potrebbe accogliere passivamente tutto ciò che riceve perché la voce interiore non ha trovato un orecchio adatto³². L'essere uditore presuppone una nuova articolazione del rapporto con l'altro, optare cioè, come scrive Raniero Regni, per un pensiero verticale, un intendere l'ascesa come metafora della vita³³, un modo riscoperto per aiutare l'altro a diventare artefice della parola, che pone il tema del rapporto dell'uomo con i fratelli e che rappresenta il primo soddisfacimento del bisogno che il soggetto ha degli altri. Qui si radicano le varie forme fiduciarie della socialità e della vita in comune, della vita che rigetta ogni cultura immunitaria³⁴.

L'ascoltare la parola dell'altro, consente all'uomo di diventare artefice della parola e allora l'udire e il pronunciare la parola disegnano e accolgono in una relazione fiduciale un nodo di energie che il soggetto non finirà mai di individuare e di sperimentare. La parola nel momento in cui è indirizzata all'altro, generando la dimensione fiduciale dei legami, apre all'incon-

³² *Ibid.*, pp. 25-54.

³³ R. Regni, *Viaggio verso l'altro*, Armando Editore, Roma 2008, pp. 143-158.

³⁴ L. Bruni, "Forte è la fiducia vulnerabile", in «Avvenire», del 01/02/2015.

tro e rivela la sua potenza; viceversa, la parola ridotta a mere parole è la causa del vanificarsi della comunicazione e addirittura della incomunicabilità di chiusura.

Il dialogo si incardina, fiduciosamente, sulla parola e si serve delle parole, è mutuo scambio dell'espressione del proprio essere, della propria originalità, nella dialettica fiduciale dell'ascoltare e del rivolgere la parola. Accogliere la parola dell'altro è offrirgli, fiduciosamente, l'occasione per formularla meglio. Esprimere e percepire la parola è radicalmente risposta, altrettanto fiduciosa, perché la natura della parola è relazionale, ed è fatta per porre il rapporto fiduciale con gli altri³⁵.

L'aver la parola, secondo Edda Ducci è la prima energia in quel fascio che costituisce l'educabilità umana, è una energia che rinvia alla fiducia, alla sinergia, al rapporto con l'altro per il tramite della parola che consente di narrare parole affidabili³⁶, quindi degne di fiducia, e in cui risiede la fatica della costruzione di una relazione fiduciale autentica, al cui interno la persona cerca di vedere se stessa attraverso gli occhi affidabili dell'altro, accettando pienamente l'irriducibile diversità di questi³⁷.

Nella relazione fiduciale autentica, nell'incontro vero, l'educatore è chiamato a riconoscere, riponendo fiducia in esso, le caratteristiche originali dell'educando, a farlo emergere dall'anonimato a prendersi cura della sua dinamicità evolutiva e, nel mentre, in questa danza relazionale, fatta di reciproca fiducia e affidamento, matura la propria crescita personale e pro-

³⁵ E. Ducci, *Educabilità umana e formazione*, cit., pp. 25-54.

³⁶ *Ibi*, pp. 25-54.

³⁷ Cfr. G. De Nicolò, *Quanto è formativa l'animazione per l'animatore? Conversazione con Mario Pollo*, in «Animazione sociale», 196 (2005), pp. 35-44.

fessionale. L'atteggiamento di piena accettazione, di fiducia e di accoglienza dell'educatore conferma l'educando, lo fa sentire accolto, gli consente di conoscersi in profondità e di individuare, in autonomia e libertà, la direzione vero cui andare.

La libertà nasce per il tramite del processo di emancipazione dalle schiavitù interiori (le più insidiose) ed esteriori. Se ci si invoglia della libertà interiore quando trapela e non quando si parla di essa, ne consegue che chiunque ha il senso dell'altro e per l'altro, deve intensificare la cura nel costruire una libertà interiore autentica, coraggiosa, senza confonderla con il 'tutto è permesso' ma nutrendola di relazioni fiduciarie significative e di una socializzazione autentica, orientata alla scoperta dell'altro come fondamento etico della propria vita, del proprio agire³⁸. E allora, educazione è fiducia nella possibilità di desiderare, di amare, di costruire relazioni, è accettazione di camminare accanto e con agli altri, è progettare un mondo più umano ed umanante.

Antonella Iacono

SOMMARIO

La parola fiducia in tutte le sue articolazioni di significato è intesa, sempre, come dimensione costitutiva di una relazione. La fiducia si struttura nelle relazioni primarie, si deposita nelle viscere del nostro essere e costituisce quell'energia, quella spin-

³⁸ E. Ducci, *Educabilità umana e formazione*, cit., pp. 25-54.

ta vitale necessaria per vivere un'esistenza sempre aperta a nuove possibilità e forme di essere, di reagire creativamente alle situazioni. È nella fiducia ricevuta dagli adulti che si consolida la capacità del bambino di emanciparsi, di rendersi autonomo e di avere fiducia in se stesso. La fiducia è energia che libera, è il trampolino di lancio che sollecita e spinge all'autonomia e alla libertà; essa ci prepara all'incontro con il mondo, allarga lo spazio vitale, facilita l'incontro con l'altro e l'approdo nei territori dell'esperienza. Come educatori siamo responsabili dello sviluppo di questa energia. Appare chiaro che le energie si apprezzano quando passano dalla potenza all'atto ma questa operazione è tanto rischiosa quanto faticosa e bisogna essere convinti ed appassionati per operare tale passaggio.

Parole chiave: fiducia, fiducia in se stessi, autostima, educazione, relazione educativa

SUMMARY

The word trust in all its articulations of meaning is always understood as the constitutive dimension of a relationship. Trust is structured in primary relationships, is deposited in the bowels of our being and constitutes that energy, that vital push necessary to live an existence always open to new possibilities and forms of being, to react creatively to situations. It is in the confidence received from adults that the child's ability to emancipate himself, to make himself independent and to have confidence in himself is well-established. Trust is an energy that frees, it is the springboard that urges and pushes to the autonomy and freedom; it prepares us for the whole encounter with the world, enlarges the living space, facilitates

the encounter with the other and the landing in the territories of experience. As educators, we are responsible for developing this energy. It is clear that energies are appreciated when they pass from power to act but this operation is as risky as tiring and educators must be aware and passionate to make this step.

Keywords: Trust, self-confidence, self-esteem, education, educational relationship

IV. Fiducia come relazione teologale in Gesù Cristo che “è” la fede

di *Vito Impellizzeri*

Introduzione

Il tema di questo studio intitolato “fiducia come relazione teologale” in Gesù Cristo che “è” la fede è *stato* pensato come “bozza” di una possibile teologia della fede. Una fede, secondo le Scritture, che è partecipazione della/alla fede di/in Gesù, della sua relazione con il Padre, ovvero del dono del suo Spirito, e della sua stessa umanità. La fede come processo teologale di in-forma-azione e di con-forma-azione. Una completa teologia della fede necessita anche del completo sviluppo delle prospettive individuate e di un percorso scritturistico dettagliato vetero e neotestamentario sulla fede, accanto ad un percorso patristico e storico sulla teologia della fede, soprattutto soffermandosi su teologi come Agostino, Anselmo, Tommaso, fino a giungere poi a teologi recenti come Bernard Welte o come Juan Alfaro, completando la riflessione guardando tanto alla *Dei Filius* del Vaticano I quanto alla *Dei Verbum* del Vaticano II, e alla loro ricezione, riguardo al rapporto tra ragione e fede, in *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II, in *Lumen fidei* di Benedetto XVI e Francesco, e la *Laudato sii e Veritatis gaudium* di Francesco. Ma non è richiesto in questo contributo. Esso invece prova ad elaborare *in nuce* una riflessione sull’intuizione dell’ermeneutica evangelica per il discorso della fede, cercando in essa una teologia del discorso della fede simile alla teologia della incarnazione, ovvero la scelta kenotica di parole povere, svuotate, incomplete ed ospitali. Poi, quasi

come un intermezzo musicale, si mette in ascolto di alcune sollecitazioni che provengono dalla tradizione magisteriale della Chiesa cattolica, rilette con la provocazione barthiana dell'alterità assoluta di Dio e con la differenza tra discorso evangelico e discorso religioso, simile a quello di Bonhoeffer. Nel procedere discorsivo, alla luce della tensione tra fede ebraica e logos greco che abita la nostra riflessione credente, è rintracciabile una possibile via della fede per la coscienza credente, che, nel dialogo di reciprocità tra ragione e fede, tra discorso filosofico e riflessione evangelica, assuma le diverse declinazioni delle alterità e realizzi decisamente il passaggio dall'alterità assoluta alla relazione con l'alterità eterna in chiave trinitaria, ermeneutica teologica della novità dell'incarnazione e delle relazioni umane. Il terzo passaggio cerca invece di contestualizzare teologicamente il discorso della fede nella reciprocità pneumatologica tra antropologia e cristologia attraverso il binomio fede-fiducia della coscienza credente: la fede viene letta come relazione e viene posta in evidenza la necessaria mediazione della credibilità. La declinazione della credibilità della fede condurrà la riflessione fino alla sua genesi pasquale. In questo modo viene collocata teologicamente la questione antropologica-cristologica-pneumatologica della fede. Il quarto momento, a cui tende di tutto il testo, è finalmente la questione della fede di/in Gesù. Dopo un breve sguardo alla radice etimologica della fede vetero e neotestamentaria si affronta la questione della fede di Gesù, tenendo sull sfondo il confronto teologico con Piero Coda, Hans Urs von Balthasar e Romano Guardini. Con l'aiuto di Piero Coda il testo definisce la questione della fede di Gesù in un contesto di ontologia trinitaria; il confronto con Romano Guardini invece conduce all'interpretazione dell'identità filiale di Gesù come obbedienza e libertà, e solo in questo senso egli accetta si possa parlare di fede per

Gesù, fino ad evidenziare la sua solitudine assoluta come consapevolezza del peccato del mondo; in continuità e discontinuità con Romano Guardini, il ritorno nel testo alla *fides Christi* di Hans Urs von Balthasar, che in verità attraversa sottotraccia tutto lo studio, raccoglie il testo nel genitivo mistico, tra psicologia e teologia con cui l'autore svizzero legge la fede di Gesù raccontata nei testi neotestamentari. Lo studio non ha una conclusione ma si consegna alla Parola di Dio e ad una pagina conciliare come luoghi in cui trovare ispirazioni per praticare fede/fiducia in senso teologale.

La kenosi delle parole evangeliche della fede: povere, svuotate, incomplete ed ospitali

Non è stato facile elaborare e scrivere questo testo. Il suo travaglio e la sua rielaborazione mi hanno consegnato *tre intuizioni* che intendo condividere. La prima. Tra un evento dialogico, come quello di un convegno, e un testo ospitale, certamente, ma non solo, riguardo al tema della fiducia/fede, vi è in verità molta differenza. Non solo metodologica o di comunicazione. Infatti, l'evento dialogico non può avvenire senza l'altro, senza i volti, senza il confronto, senza la restituzione. Il dialogo avviene fiduciosamente tra colui che parla e coloro che ascoltano. Ed essi, i volti di alterità, diventano determinanti per lo stesso relatore, a meno che colui che parla non si occupi solo dei suoi fogli, delle sue parole e delle sue idee. La loro attenzione, il silenzio, gli sguardi, le risonanze, se ci sono, gli interventi, il dibattito, le domande, i dissensi oltre che i consensi, cambiano il testo, lo completano, attualizzano, provocano, aprono. Il relatore, se ha attraversato e vissuto un evento dialogico e fiduciale, ritorna al suo pensiero con un te-

sto aperto dall'evento e reso incompiuto senza la coscienza e la vita del lettore. Il testo non è più solo suo. Forse non lo è mai stato. E si pone a riscriverlo. Vive una esperienza di ricomprensione della sua proposta, della sua esperienza, delle sue idee, grazie agli altri con cui ha con-di-viso, in fiducia, l'evento dia-logico. Il testo diventa un testo aperto. Solo allora allora la ri-scrittura traduce le aperure del testo in ospitalità del lettore. Dal testo ospitale deve passare una testimonianza culturale, deve avvenire la trasmissione della fede, non nel senso di con-vincere qualcuno a pensarla allo stesso modo, o dimostrare che la propria opinione e idea è la sola ad essere corretta vera, ma l'altro, il lettore, non sentendosi escluso o giudicato da ciò che legge cerca di capire cosa prova a comunicare l'autore, a tra-smettere, a raccontare, cerca di raggiungere l'intenzione di colui che scrive, quale sia stata o sia ancora la sua esperienza di fede, e dentro questa accogliere criticamente e creativa-mente la proposta. Questa ospitalità del testo esprime una non autoreferenzialità che il relatore, lo studioso, ha già sperimentato con l'altro criterio che ha utilizzato nel mettere mano alla penna, nel tradurre le idee in parole e argomentazioni e pro-poste: la scientificità. Questo criterio riguarda le fonti indivi-duate, gli autori confrontati, gli autori citati, i pensieri altri rie-laborati e forse condivisi o obiettati. Un testo esprime cioè una par-tecipazione fiduciale che lo determina nella costituzione e nella sua apertura. È costitutivamente e fiduciosamente aperto ed ospitale. In queste due tensioni di apertura si pone la novità dell'autore. La differenza. La ragione per cui vale la pena di ascoltare e leggere un libro. Il suo contributo. Il suo guadagno. Il suo porre un accrescimento e un progresso alla relazione tra cultura, storia e fede. È un passo di tradizione fiduciale. In questa prospettiva la novità del testo diventa il luogo della sua ispirazione. La coscienza credente, potremmo però dire la co-

scienza artistica, la coscienza letteraria, la coscienza filosofica, nel mettere mano alla penna sente forte la spinta di una intuizione, una idea, una interpretazione della vita, della realtà, della fede, del mistero, del pensiero, che è dono a se stessa, che è una gratuità di cui fa esperienza e che non proviene da lei stessa ma da una alterità intima alla stessa coscienza e che ora intende condividere proprio per questo, e non considerare invece un tesoro geloso da nascondere. In analogia a quanto insegnava la Scrittura nella 1Pt 3,15-16: «ma adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia, questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza».

Inoltre, in chiara analogia e non considerando ogni testo allo stesso modo della Scrittura, cioè Parola di Dio, ma pensando analogicamente al tema dell'ispirazione dello Spirito Santo (DV 11) legandolo al tema dell'intuizione come dono e gratuità, mi piace richiamare *Dei Verbum* 12, per mostrare la profondità dell'ospitalità di un testo, dove attraverso l'intenzione dell'autore, il lettore, con la sua interpretazione, può raggiungere il toccarsi tra verità e storia, che avviene come Tradizione e che la coscienza credente può toccare e ospitare e trasmettere. Il progresso della fede e il *sensus fidei fidelium* di *Lumen gentium* 12 completerebbero questa analogia dell'intuizione fiduciosa ed ospitale con l'ispirazione del testo sacro. «Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per capir bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole». La relazione delle aperture del testo tra scientificità e ospitalità fiduciale nella novità della coscienza credente, dono e gratuità nella coscienza e progresso della fede, è la prima intuizione.

La seconda intuizione è proprio a causa della chiara e determinata recezione del Concilio: ogni autentico discorso di fiducia/fede, ogni testimonianza che avviene come trasmissione della fede e come viva tradizione a contatto tra la storia e la verità, non può non essere secondo le Scritture, non può non avere il vangelo come cuore e come anima. Divo Barsotti aveva il timore che la distinzione e la separazione tra Scrittura e Teologia portasse ad un impoverimento reciproco¹.

È necessaria una mentalità teologica dal Concilio: il riconoscimento attento della Rivelazione divina, della sua forza performativa, la preoccupazione di raggiungerne il senso, la verità, lo sforzo per comprenderla sempre meglio in profondità ed estrarre tutte le ricchezze. *Fides quaerens intellectum*. L'immagine che sceglie Luis Alonzo Schökel² per affermare questa è quella del pozzo: la rivelazione, e concretamente la Sacra Scrittura, è una miniera inesauribile dalla quale si possono sempre estrarre maggiori ricchezze.

Non intendo certamente ora riprendere tutta la storia redazionale della *Dei Verbum*, ma soltanto richiamare le tre istanze teologiche che provengono dalle pagine conciliari per la relazione tra la teologia, il discorso della fede e la Scrittura. Il primo paragrafo del n.12 di *Dei Verbum* chiede una riflessione, seppur breve, sulla ispirazione e sulla verità, ovvero sulla relazione tra Dio come autore e la partecipazione dell'agiografo, ovvero dell'autore o degli autori umani per la scrittura della Bibbia. Il secondo paragrafo, poi ripreso e sviluppato da due documenti

¹ Cfr. M. Naro (a cura di), *Amore alla Parola. L'esegesi spirituale di Divo Barsotti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

² Cfr. A. Schökel, *Il dinamismo della tradizione*, Paideia, Brescia 1970, p. 259.

della Pontificia Commissione Biblica³, determina la pluralità dei possibili approcci e metodi ai testi della Scrittura. Il terzo contiene, infine, l'assioma fondamentale per la riflessione di questo paragrafo, l'apertura fiduciale alla relazione con lo Spirito Santo, la Parola di Dio come evento affidabile, il nuovo che appartiene alla coscienza e alla vita del lettore e della comunità che ascolta e pratica questa Parola, ciò che sempre manca alla Parola, necessario, quanto lo Spirito, perché essa resti evento vivo oltre che testo scritto. Una ospitalità propria della Scrittura, tanto nella storia di fede che ha portato alla trasmissione della fede e dell'esperienza di Dio, quanto nella storia degli effetti degli stessi testi. La Scrittura come evento e Parola viva che dà forma, e continua la forza performativa della rivelazione, è una delle riflessioni di questo studio che intende recepire creativamente e criticamente la lezione conciliare. Ma il terzo paragrafo in verità poi ne produce un quarto: la relazione tra Scrittura, Tradizione e Magistero, compito proprio della teologia fondamentale, perché è il processo della trasmissione della Rivelazione. E quest'ultimo paragrafo diventa anche il luogo dove sorge una domanda teologica forte: oltre la Rivelazione può essere trasmessa anche la fede? E in questo legame generato nella storia tra fiducia/fede e Rivelazione quale è il compito testimoniale dell'interprete? Si apre appunto la riflessione sul tema del *sensus fidei fidelium*. E questo compito è soltanto una trasmissione fedele di quanto ricevuto, ovvero dell'intatto e immutato deposito della fede, o ogni trasmissione, ogni tradizione, è anche un progresso e un rinnovare,

³ Cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993; Id., *Ispirazione e Verità della Sacra Scrittura. La parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo*, LEV, Città del Vaticano 2014.

un accrescere lo stesso deposito della fede? La relazione tra storia, Spirito e verità diventa così la realtà interiore che abita il processo della trasmissione della rivelazione e della fede. La Tradizione viva, assumendo come orizzonte ermeneutico proprio il processo della trasmissione della Rivelazione, segue le orme della *Dei Verbum*⁴. Il principio a cui rimanda *Dei Verbum* trova le sue radici direttamente nella grande tradizione patristica: Origene e Gerolamo⁵. Origine, è stato il primo a formulare il ruolo dello Spirito nell'interpretazione della Scrittura. Egli fonda questo ruolo sul principio dell'ispirazione del testo biblico, e pensa alla Scrittura come l'opera dello Spirito e come il luogo della presenza dello Spirito: «lo Spirito abita la Scrittura; si può dire che ne costituisce la base».⁶ Henri de Lubac ne riporta un passaggio diretto quando scrive che «le Scritture sono state scritte sotto l'azione dello Spirito di Dio, e hanno, oltre al loro senso palese, un certo altro senso che sfugge ai più. Infatti, ciò che vi si trova descritto è nello stesso tempo la figura di certi misteri e l'immagine delle realtà divine»⁷.

Seguendo la lettura che ne fa Henri de Lubac⁸ emerge chiaramente, come per Origene, l'articolazione tra senso ovvio, immediato, e senso spirituale dipenda dall'azione dello Spirito.

⁴ Cfr. Ch. Theobald, *Seguendo le orme ... della Dei Verbum. Bibbia teologia e pratiche di lettura*, EDB, Bologna 2011.

⁵ I. de la Potterie, *L'interpretazione della Sacra Scrittura*, in R. Latourelle, *Vaticano II Bilancio e prospettive*, Cittadella Editrice, Assisi 1988, p. 206.

⁶ H. de Lubac, *Storia e Spirito*, Jaca Book, Milano 1985, p. 322.

⁷ Origene, *De principiis*, I, Praef. 8, in H. De Lubac, *Storia e Spirito*, cit., p. 323.

⁸ Cf. H. De Lubac, *Storia e Spirito*, cap. VII: *Ispirazione e intelligenza*, cit., pp. 321-363.

L'interprete, dunque, si trova davanti un testo biblico che non solo ha un senso immediato, storico, letterale, ma, anche, un senso nascosto, profondo, spirituale, voluti entrambi dallo Spirito. Ciò che colpisce il teologo francese è che per Origene i profeti, Cristo, gli apostoli, gli autori stessi dell'Antico e del Nuovo Testamento sono abitati dallo Spirito e anche l'esegeta, l'interprete, il teologo, la comunità se vogliono leggere le Scritture in modo adeguato devono essere abitati dallo stesso Spirito. Alcuni studiosi di Origene, come Henri de Lubac, parlano di illuminazione interiore e di esperienza mistica, una mistica dell'esege-*si*. Secondo Origene il senso spirituale del testo sacro deve essere cercato nell'interiorità della lettera, nella profondità del senso letterale. Queste idee si ritrovano anche in Gerolamo. Anzi la *Dei Verbum* quando enuncia il principio ermeneutico che la Scrittura deve essere interpretata nello Spirito in cui è stata scritta rinvia formalmente al commento di Gerolamo a Gal. 5, 19-21. Il testo paolino riguarda il comportamento dei cristiani riguardo alle opere della carne e il frutto dello Spirito. Nel suo commento, Gerolamo ampliando la prospettiva, osserva che nell'interpretazione della Scrittura si possano manifestare dei dissensi, da cui poi nascono eresie, che sono opere della carne⁹. Come già per Origene, lo Spirito Santo e il senso della Scrittura sono nascosti nella lettera, ne costituiscono la profondità e il mistero. Seguendo lo studio di Ignace De la Potterie emerge che il riferimento di Gerolamo al senso spirituale delle Scritture è la sua relazione nascosta con il mistero di Cristo¹⁰. Qui va rilettta, come conoscenza spirituale e non solo letterale, il famoso assioma «*ignoratio Scripturarum ignoratio Christi est*». È lo

⁹ I. de la Potterie, *L'interpretazione della Sacra Scrittura*, in R. Latourelle, *Vaticano II Bilancio e prospettive*, cit., p. 212.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 215.

stesso Spirito che abita l'oggetto e che opera nei due soggetti. Questa interalità ermeneutica di assunzione di un testo rivela e rimanda anche alla relazione tra la Parola di Dio nel testo della Scrittura e la parola di Dio incarnata nella storia, cioè il Cristo, il Verbo fatto carne. Una ermeneutica teologica interale dell'interpretazione della bibbia riguarda dunque anche l'unità della cristologia e della pneumatologia, l'unità dell'agiografo e dell'interprete, l'unità tra queste due persone e lo Spirito, e l'unità tra la lettera del testo, la sua storia redazionale e degli effetti, e lo Spirito. Si tratta, dunque, di raggiungere un senso teologico mediante un senso storico-critico e provare ad andare oltre fino allo Spirito con cui è stata scritta. Paradossalmente l'interprete attraverso il metodo storico critico, i generi letterali, i contesti culturali, vuole raggiungere l'intenzione stessa dell'agiografo e in essa trovare l'intenzione, il disegno, la parola, la verità di Dio. Intenzione, verità, senso. Proprio in questa ricerca di ciò che Dio stesso ha voluto comunicarci consiste l'autentica interpretazione della Sacra Scrittura, quella che si fa nello stesso Spirito nel quale è stata scritta. Il testo conciliare è debitore ad un vescovo orientale, Néophytes Edelby, segretario e consigliere del patriarca di Antiochia dei Melchiti, Maximos IV, che il 5 ottobre del 1964, durante la III sessione, dichiarò fortemente:

«Non si può separare la missione dello Spirito Santo dalla missione del Verbo Incarnato. Sta qui il primo principio teologico di qualsiasi interpretazione della Sacra Scrittura. Non bisogna dimenticare che, oltre le scienze ausiliare di ogni genere, lo scopo ultimo dell'esegesi

cristiana è l'intelligenza spirituale della Sacra Scrittura, alla luce del Cristo risorto»¹¹.

La soggettualità della Sacra Scrittura, che è stata scritta, che va letta ed interpretata, mostra che essa non è semplicemente un libro, ma che essa stessa, sulla quale ricadono le azioni umane dell'agiografo e dell'interprete (scrivere, leggere e interpretare, sia esso esegeta e/o teologo), è abitata dallo Spirito, che il testo che è stato scritto è portatore dello Spirito, e che deve perciò essere interpretata nello Spirito. L'azione dello Spirito, seguendo le orme della *Dei Verbum*, dunque avviene tanto sull'agiografo, sull'interprete, quanto sul testo stesso. È lo stesso Spirito. Anzi l'interprete, in ascolto dello Spirito presente nella sua vita di fede, deve cercare di raggiungere, attraverso l'intenzione e il senso e la verità dell'agiografo, nel testo stesso quella profondità che trasforma il libro della bibbia in Parola di Dio. Le Sacre Scritture stesse, secondo il Concilio, pur essendo testi di un certo periodo storico, con una certa lingua, genere letterario, con una precisa identità filologica, letteraria, storica, custodiscono una un'altra dimensione, divina e spirituale: ciò che a Dio è piaciuto manifestare. Questo secondo passo non si è retto sull'idea del dettato di Dio o sul fatto che la Bibbia contenga delle verità letterali che non ospitino la verità della Parola di Dio ma che piuttosto coincidano con essa. In gioco non c'è solo la storia redazionale dei testi biblici, il loro valore storico, il progresso e il cammino di comprensione esegetica delle Scritture, le analisi critiche, ma anche quella differenza

¹¹ *Acta Synodalia*, III/4, 306. Cfr. N. Edelby, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, a cura di R. Cannelli, San Paolo, Milano 1996, citato anche in I. de la Potterie, *L'interpretazione della Sacra Scrittura*, in R. Latourelle, *Vaticano II Bilancio e prospettive*, cit., p. 223.

teologica tra Scrittura e Parola di Dio, che la rende evento ospitale, Parola viva che avviene in parole umane, Parola viva che performa la realtà, Parola affidabile che ospita fiduciosamente e si lascia attualizzare dalla vita del lettore e della comunità, e che li conforma a Cristo. Scrittura e Spirito del Risorto dunque, cioè Scrittura e Rivelazione, che significa anche Scrittura e Tradizione, Scrittura e Storia, Scrittura e Chiesa, Scrittura e Teologia. La ricezione di *Dei Verbum* ci ha mostrato come il testo biblico, abitato dallo Spirito, provenga proprio da Dio mediante e nel legame che Dio ha con l'autore umano, e nello stesso legame fiduciale che l'agiografo ha, per fede, con Dio. È la Parola di Dio abita dentro l'intenzione e il senso che l'agiografo umano pone nella scelta di parole, di cultura, di contesti con cui tra-scrivere, trasmettere la Rivelazione. L'intelligenza delle Scritture, la coscienza di Gesù come autointerpretazione in analogia e partecipazione alle vicende, alle figure, alle teofanie dell'Antico Testamento resta per me il luogo teologale più affascinante e sorgivo per il discorso teologico della fede. Guardare al discorso teologico che Gesù stesso ha fatto dell'Antico Testamento e facendo ciò ha mostrato se stesso, e in se stesso ha rivelato la presenza del Padre. Lo stesso Spirito accompagna il Figlio alla scoperta di sé secondo le Scritture, opera dello Spirito, e conduce il lettore e l'interprete a comprendere il disegno che è Gesù proprio nelle pagine dell'Antico Testamento da cui il Nuovo Testamento, esattamente come ora il lettore, trae il senso e la verità che Dio, in Cristo, ha inteso rivelare e partecipare. Avviene, nella lettura ed interpretazione dell'Antico Testamento, nello Spirito in cui è stato scritto, un'analogia e una partecipazione tra Cristo, il Nuovo Testamento e l'interprete, che è mistero di unità e di contemporaneità. E l'interprete, se desidera, in aperta fiducia, con tutto il cuore raggiungere la verità di Dio, riceve in dono lo stesso Spi-

rito, che gli permette di interpretare la sua stessa vita secondo le Scritture, di raggiungere il senso spirituale del testo, e di completare, ciò che paradossalmente è stato compiuto ma che non è ancora completo, perché è perennemente ospitale e vivo. Gli manca sempre il lettore, l'interprete. La sua libertà, la sua coscienza, la sua disponibilità, forse il suo rifiuto e la sua contestazione. La sua interpretazione e la sua ermeneutica biblico-teologica. Accanto a questo fascino dell'unità e della contemporaneità e dell'ospitalità fiduciale e fiduciosa come opera dello Spirito, rimane anche la necessità, per dirla alla Ireneo, di una lettura trinitaria per la prospettiva cristiana. Una lettura che non forza il testo e non lo tradisce. Paradossalmente è una lettura che non trova disdicevole il dialogo con una ermeneutica ebraica degli stessi testi. Che non fa fatica ad entrare in una prospettiva dialogica, dove la differenza è ricchezza di reciprocità ed è rispetto per la storia e la fede di popoli che l'Antico Testamento, fidandosi, sa ospitare. La Parola di Dio dello e nell'Antico Testamento è ospitale anche nelle differenti ermeneutiche ebraico-cristiane, che si affidano reciprocamente, perché in esse svela e partecipa l'unico disegno di Salvezza, e permette che le Scritture possano essere lette ed interpretate nello stesso Spirito in cui sono state scritte.

Infine, la terza intuizione, dopo le prime due, ovvero dopo l'analogia con l'ispirazione e l'intenzione dell'agiografo per comprendere la scientificità e la ospitalità come aperture fiduciali di un nuovo testo di coscienza credente fiduciosa; dopo la Scrittura come anima di tutto il discorso teologico; ora la kenosi delle parole per il discorso della fede. Parole evangeliche, ovvero povere, svuotate, incomplete, fiduciose, ospitali. Sono aggettivi forti con i quali intendo riprendere una intuizione, ancora dell'evento conciliare, avvenuta tra Giusep-

pe Dossetti e Giacomo Lercaro¹². E con esse assumere anche quanto indicato nella *Veritatis gaudium* di Francesco. Quasi parafrasando quanto Paolo VI intendeva come le note del dialogo in *Ecclesiam suam*:

«La Chiesa deve venire a dialogo col mondo in cui si trova a vivere. La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio. [...]. Il colloquio è perciò un modo d'esercitare la missione apostolica; è un'arte di spirituale comunicazione. Suoi caratteri sono i seguenti. La chiarezza innanzi tutto; il dialogo suppone ed esige comprensibilità, è un travaso di pensiero, è un invito all'esercizio delle superiori facoltà dell'uomo; basterebbe questo suo titolo per classificarlo fra i fenomeni migliori dell'attività e della cultura umana; e basta questa sua iniziale esigenza per sollecitare la nostra premura apostolica a rivedere ogni forma del nostro linguaggio: se comprensibile, se popolare, se eletto. Altro carattere è poi la mittezza, quella che Cristo ci propose d'imparare da Lui stesso: Imparate da me che sono mansueto e umile di cuore; il dialogo non è orgoglioso, non è pungente, non è offensivo. La sua autorità è intrinseca per la verità che espone, per la carità che diffonde, per l'esempio che propone; non è comando, non è imposizione. È pacifico; evita i modi violenti; è paziente; è generoso. La fiducia, tanto nella virtù della parola propria, quanto nell'attitudine ad accoglierla da parte dell'interlocutore: promuove la confidenza e l'amicizia; intreccia gli spiriti in una mutua adesione ad un Bene, che esclude ogni scopo egoistico. La prudenza pedagogica infine, la quale fa grande conto delle condizioni psicologiche e morali di chi ascolta: se bambino, se incolto, se impreparato, se diffidente, se ostile; e si studia di conoscere la sensibilità di lui, e di modificare, ragionevolmente,

¹² Cfr. C. Lorefice, *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Edizioni Paoline, Milano 2011; Id., *Il volto di una Chiesa povera. L'ecclesiologia conciliare di Evangelii gaudium*, Edizioni Paoline, Milano 2018.

se stesso e le forme della propria presentazione per non essergli integrato e incomprensibile. Nel dialogo, così condotto, si realizza l'unione della verità con la carità, dell'intelligenza con l'amore»¹³.

Le parole che si usano per parlare di Dio devono in qualche modo esprimere la scelta stessa di Dio, mistero eterno, di rivelarsi nella bellezza della povertà, nelle forme della fiducia e della relazione di reciprocità, nella disponibilità umile di fare spazio, di dare parola, di fare alleanza, di domandare di essere amato. Le parole povere non sono parole spoglie, o banali, o prive di bellezza, anzi, ma sono parole legate alla affidabilità, alla prossimità e alla pietà, alla carità e alla solidarietà, alla sofferenza e al grido dei poveri. Le parole povere partecipano al grido di Gesù abbandonato sulla croce che affida fiduciosamente al Padre il suo perché. Dove la povertà più grande è la parola Dio piuttosto che Padre ed è la domanda del perché dell'abbandono, parola che assume e trasfigura ogni perché gridato dai poveri, dalle croci presenti nell'umanità. Le parole povere sono dunque parole prossime tra la carità e la preghiera, tra la domanda fiduciale e la supplica fiduciosa, tra le braccia distese per mendicare e le braccia distese per pregare. Sono parole che raccontano l'aver riconosciuto il Risorto presente tra i poveri, tra i piccoli, tra i bambini, tra i malati. Sono parole che non fanno sentire i poveri ancora più poveri, che non escludono, che non creano differenza sociale, ma che assumono, ascoltano, riconoscono, interpretano, trasfigurano e danno fiducia, speranza, forza, motivazioni. Sono parole di lotta e di riscatto. Esse si collocano dunque nei solchi piegati e piegati delle pagine di storia degli ultimi e in esse realizzano la per-

¹³ Paolo VI, *Ecclesiam suam*, nn. 67. 83-85, LEV, Città del Vaticano 1964.

formatività della rivelazione. le parole povere sono tra la Parola e i poveri, sono le parole-promessa, sono parole messianiche. Sono la teologia povera delle beatitudini. Sulla montagna delle beatitudini Gesù ha proposto le parole povere inclusive del suo insegnamento. Sono anche parole svuotate. Di Dio può parlare solo Dio. Questo assioma così caro a Barth è profondamente vero. Scrive dunque:

«Dio è il Dio sconosciuto. Come tale egli dà a tutti la vita, il fiato e ogni cosa. Perciò la sua potenza non è né una forza naturale né una forza dell'anima, né alcune delle più alte o altissime forze che noi conosciamo o che potremmo eventualmente conoscere, né la suprema di esse, né la loro somma, né la loro fonte, ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro, commisurate al quale esse sono qualche cosa e nulla, nulla e qualche cosa, il loro primo motore e la loro ultima quiete, l'origine che tutte le annulla, il fine che tutte le fonda. Pura ed eccelsa sta la forza di Dio, non accanto e non "soprannaturalmente" sopra, ma al di là di tutte le forze condizionate-condizionanti, né deve essere scambiata con esse, né senza estrema cautela può essere confrontata con esse. La potenza di Dio [...] è l'assolutamente nuovo che nella riflessione dell'uomo intorno a Dio diventa un fattore decisivo, cardinale. [...]. La comunità di Cristo non conosce parole, opere, cose sacre in sé, conosce soltanto parole, opere, cose che come negazioni rinviano al Santo. Se tutto quello che è cristiano non venisse riferito all'Evangelo, non sarebbe altro che un prodotto secondario umano, un pericoloso residuo religioso, un deplorevole equivoco, fintanto almeno che volesse essere invece di spazio vuoto, contenuto, invece di concavo, convesso, invece di negativo, positivo, invece di espressione di indigenza e di speranza, espressione di un essere e avere. Se mirasse a questo, se ponesse al posto di Cristo il cristianesimo, se pervenisse a un trattato di pace o anche solo a un modus vivendi con la realtà del mondo in sé rivolgentesi al di qua della linea della resurrezione, non avrebbe più niente da fare con la potenza di Dio. Il cosiddetto Evangelo in questo caso non

sarebbe fuori concorso, ma sarebbe gravemente impegnato nella ressa delle religioni del mondo e delle visioni del mondo. [...]. La potenza di Dio è potenza “per la salvezza”. [...]. “Vi è un Dio?”, Domanda veramente legittima! Concepire questo mondo nella sua unità con Dio, è colpevole arroganza religiosa, se non è la conoscenza ultima di ciò che è vero al di là della nascita e della morte, conoscenza che viene da Dio. La presunzione religiosa deve sparire, se deve subentrare ad essa la conoscenza che viene da Dio. Quando circolano monete false, anche le buone sono sospette. L’Evangelo offre la possibilità di questa conoscenza ultima. Ma perché divenga realtà, essa deve mettere fuori corso tutte le concezioni penultime¹⁴.

Se è vero che Dio è, per l'uomo, il totalmente Altro, e quindi un Dio sconosciuto, è però altrettanto vero che questo Dio sconosciuto ha scelto di aprirsi e di manifestarsi, rendendosi affidabile, all'uomo mediante l'incarnazione di Cristo. Gesù Cristo è la parola di Dio data e detta all'uomo. Il discorso della fede allora si costruisce con parole di vangelo, ovvero parole dell'incarnazione, dello svuotamento divino che è l'opera del Figlio, «il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Fil. 2,5-8). Papa Francesco, sempre in *Veritatis Gaudium*, afferma che

«si fa oggi sempre più evidente che c'è bisogno di una vera ermeneutica evangelica per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini, non di una sintesi ma di una atmosfera spirituale di ricerca e certezza basata sulle verità di ragione e di fede. La filosofia e la teologia per-

¹⁴ K. Barth, *Epistola ai Romani*, (1922), Feltrinelli, Milano 1978, pp. 12-13.

mettono di acquisire le convinzioni che strutturano e fortificano l'intelligenza e illuminano la volontà [...] ma tutto questo è fecondo solo se lo si fa con la mente aperta e in ginocchio. Il buon teologo e filosofo ha un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo, secondo quella legge che san Vincenzo di Lérins descrive così: “*annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*” (*Commonitorium primum*, 23: PL 50,668)».¹⁵

Ecco la terza dimensione del discorso della fede: parole incomplete, sempre aperte, che danno spazio alla fiducia. Aperte al *maius* di Dio e della verità, aperte alla progressione della fede, alla viva Tradizione, ma anche aperte alla differenza, alla alterità, al fatto che l'altro pensi, e che pensi in modo differente. L'incontro fiducioso con l'alterità, con il fatto che l'altro pensa, conduce l'apertura dell'incompleto all'esperienza fiduciale dell'ospitalità, quarta nota delle parole del discorso della fede. La ospitalità avvia processi nuovi di autocomprendizione del cristianesimo, processi di rinnovamento e di fedeltà alla forma che è Cristo Gesù. Processi che non hanno paura del dialogo e del confronto e delle differenze, che non anelano ad un sincretismo religioso nell'epoca del pluralismo, e che non vogliono neanche imporre un regime di cristianità, ma che costruiscono piuttosto civiltà del dialogo e promuovono una cultura dell'incontro e della pace, che attuano quel discernimento dei segni dei tempi, vera eredità del Concilio, e che cercano i semi del Verbo diffusi nelle culture e nelle religioni, e riconoscono l’“inaltrarsi” di Cristo nei poveri e negli ultimi, che si fanno promotori dunque di un umanesimo evangelico. Parole ospitali perché testimoni fedeli della inclusività cristologica

¹⁵ Francesco, *Veritatis gaudium*, 3

della misericordia. Raccoglie tutto questo sforzo della declinazione delle parole dialogiche della fede quanto papa Francesco afferma ancora in *Veritatis Gaudium*:

«Criterio prioritario e permanente è quello della contemplazione e della introduzione spirituale, intellettuale ed esistenziale nel cuore del kerygma, e cioè della sempre nuova e affascinante lieta notizia del Vangelo di Gesù “che va facendosi carne sempre più e sempre meglio” nella vita della Chiesa e dell’umanità. È questo il mistero della salvezza di cui la Chiesa è in Cristo segno e strumento in mezzo agli uomini: “un mistero che affonda le sue radici nella Trinità, ma che ha la sua concretezza storica in un popolo pellegrino ed evangelizzatore, che trascende sempre ogni pur necessaria espressione istituzionale [...] e che trova il suo ultimo fondamento nella libera e gratuita iniziativa di Dio”. Da questa concentrazione vitale e gioiosa sul volto di Dio rivelato in Gesù Cristo come Padre ricco di misericordia (cfr Ef 2,4) discende l’esperienza liberante e responsabile di vivere come Chiesa la “mistica del noi” che si fa lievito di quella fraternità universale “che sa guardare alla grandezza sacra del prossimo, che sa scoprire Dio in ogni essere umano, che sa sopportare le molestie del vivere insieme aggrappandosi all’amore di Dio, che sa aprire il cuore all’amore divino per cercare la felicità degli altri come la cerca il loro Padre buono”. Di qui l’imperativo ad ascoltare nel cuore e a far risuonare nella mente il grido dei poveri e della terra, per dare concretezza alla “dimensione sociale dell’evangelizzazione” quale parte integrale della missione della Chiesa: perché “Dio, in Cristo, non redime solamente la singola persona, ma anche le relazioni sociali tra gli uomini”. È vero, infatti, che “la bellezza del Vangelo non sempre può essere adeguatamente manifestata da noi, ma c’è un segno che non deve mai mancare: l’opzione per gli ultimi, per quelli che la società scarta e getta via”. Questa opzione deve permeare la presentazione e l’approfondimento della verità cristiana. Di qui, ancora, l’accento peculiare, nella formazione a una cultura cristianamente ispirata, a scoprire in tutta la creazio-

ne l'impronta trinitaria che fa del cosmo in cui viviamo “una trama di relazioni” in cui “è proprio di ogni essere vivente tendere verso un'altra cosa”, propiziando “una spiritualità della solidarietà globale che sgorga dal mistero della Trinità”¹⁶.

È necessario nel discorso della fede, però, ancora una sosta necessaria per porsi al confine proprio della fede tra dogma e comunità. Papa Francesco in una intervista ebbe a spiegare che per capire cosa la Chiesa creda bisogna guardare ai dogmi, al credo appunto, mentre per capire come la Chiesa creda bisogna guardare alle comunità. Rielaborando così la differenza classica della teologia tra *fides qua e fides quae*. In questo contesto emerge anche che comprendere la fede come *fiducia teologale* significa anche assumere le due anime storiche e culturali della riflessione cristiana sulla fede che provengono dalla fede ebraica e dal logos greco¹⁷. Ovvero accogliere il dibattito del rapporto tra ragione e fede che abita il nostro credere. La fede e la cultura sono sempre in simbiosi. Non si tratta qui di attuare una ricostruzione storica della questione, quanto di cogliere il divino, l'altro da noi e dal mondo, come entri in una relazione personale, e singolare nel suo darsi storico, anzi nel suo fare storia, con le creature umane. Nella riflessione ebraica si tratta di un'offerta fiduciale puntuale e particolare di alleanza: quella con Abramo, con Mosè, in definitiva con Israele e nello spazio di essa anche con il singolo. La fede ebraica si esprime attraverso la sua originaria esperienza religiosa, ovvero la persona umana nel suo comunitario essere nel mondo, con la sua struttura di discernimento e di senso dell'essere, di

¹⁶ Francesco, *Veritatis gaudium*, 4

¹⁷ Cfr. P. Coda, *La fede: un'introduzione*, in P. Coda - C. Hennecke (edd.), *La fede evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 9-32.

affidamento al mistero, di decisione responsabilità morale. Ma insieme la trascende. Si tratta di avere fiducia e credere a quel Dio che si rivela nella storia attraverso la sua parola e il suo operare affidabili. Un Dio personale a cui rivolgere, dunque, la propria fiducia perché affidabile. Il logos greco invece propone un'altra strada: dal *mitos* al *logos*. Senza il mito, e cioè senza l'espressione fabulatoria dell'originaria esperienza religiosa, il logos non troverebbe il terreno da cui nascere né avrebbe l'alimento di cui nutrirsi. L'essenziale per il logos è la presa di coscienza e lo schiarimento razionale di ciò che è offerto all'esperienza religiosa espressa dalla simbolica del mito. Al fondo del logos e quale sua radice resta l'originale affidarsi alla luce e al bene che tutto avvolgono e rischiarono. Così come al vertice della ricerca del logos, s'affina l'esigenza di aprirsi nell'attesa desiderante (*eros*) di un'epifania del divino ormai purificato da ogni proiezione antropomorfica. (Plotino). Nella fede, Cristo non è soltanto Colui in cui crediamo, la manifestazione massima dell'amore di Dio, ma anche Colui al quale ci uniamo per poter credere. La fede, non solo guarda a Gesù, ma guarda dal punto di vista di Gesù, con i suoi occhi: è una partecipazione al suo modo di vedere. In tutta la storia del cristianesimo, si è parlato sempre e principalmente della fede "in" Gesù (Gesù il Cristo come "oggetto" della fede dei cristiani), ma negli ultimi anni il tema della fede "di" Gesù (Gesù come "soggetto" della fede) ha suscitato un grande interesse nella teologia sistematica.

In questo regno della relazione fiduciosa e dell'alterità differente trova dunque la sua grammatica teologica, povera, svuotata, incompleta, fiduciale e ospitale, la novità dell'incarnazione. L'universale concreto che è l'alterità assoluta incarnata, vero uomo e vero Dio. La fede fiduciale allora può essere letta nella prospettiva della sequela, dell'aver accolto la novità di Gesù

Cristo e di aver creduto in Lui, del vivere in Lui. E l'uomo si scopre capace, idoneo, partecipe di una relazione fiduciosa con l'Altro che lo in-forma, e al Quale, in Cristo, si con-forma, per il dono dello Spirito e l'azione delle sue virtù umane, cioè la sua sequela.

Il vero credente è il discepolo del Signore Risorto. Qui si fa spazio teologico il tema della contemporaneità, non solo della Chiesa con ogni epoca storica, ma anche del credente con le vicende del vangelo. Il tema nascosto che si delinea è quello del discernimento dei segni dei tempi. Una contemporaneità del credente/discepolo con il vangelo che attraversa la storia e che, attraverso il discernimento dei segni dei tempi, attende la responsabilità della testimonianza. La sequela si apre alla prospettiva della croce attraverso le persecuzioni. Qui la Chiesa autocomprende la sua con-temporaneità testimoniale come esperienza anche di persecuzioni, come il difficile perenne della testimonianza del regno di Dio irriducibile alle logiche del mondo. Ecco il nuovo regno dell'alterità, profondamente evangelica. I credenti, contemporanei al vangelo e alla storia, chiamati ad una sequela che è testimonianza.

La fiducia, modello e paradigma: la necessaria mediazione della credibilità e la genesi pasquale della fede

Bernard Welte, seguendo la lezione della filosofia heideggeriana¹⁸, descrive la fiducia di fondo che anima l'essere nel mondo come forma antropologica fondamentale ed elementare, ossia basilare, del credere che precede tutti i movimenti esplicativi della nostra esistenza e li rende anzitutto possibili. Nasce dall'in-

¹⁸ Cfr. B. Welte, *Che cosa è credere*, Queriniana, Brescia 1983

teresse che l'uomo ha di dare alla propria vita una forma in grado di rispondere al desiderio di senso che accompagna ogni visuto. Il desiderio fiducioso è, secondo Welte, figura concreta dell'attesa, quindi la prospettiva da cui può essere osservato è quella del tempo: l'uomo fiduciosamente si apre e acconsente alla realtà perché aspetta che il futuro realizzi quanto egli si attende con fiducia da esso. Un'anticipazione. Persuasiva è anche la conclusione a cui giunge l'analisi di Welte. Se l'affidamento al futuro è l'immediata e spesso non tematizzata fiducia che la vita sia comunque benevola nei confronti dell'uomo, originaria non è l'angoscia come pensano alcune filosofie esistenzialiste o nichiliste, ma la promessa di una vita buona. Bisogna tenere in conto la qualità di ciò a cui l'uomo si affida, perché è motivato dalla bontà verità del proprio oggetto perché non chiunque o qualunque cosa merita la fiducia.

Hans Kung¹⁹ e Wolfart Pannenberg²⁰ pongono la teologia a confronto con la fiducia. La loro produzione teologica sulla fede avviene in un contesto storico e culturale segnato dall'ateismo. Se un rapporto tra fiducia di fondo e fede esplicita è un dato acquisito dalla teologia, nondimeno i diversi percorsi riflessivi mostrano come l'articolazione dei due aspetti sia tutt'altro che acquisita.

Pierangelo Sequeri afferma che «nella costellazione dell'affidarsi sono racchiusi implicitamente tutti i valori esistenziali del credere, avere confidenza e tenere per vero, ritenere affidabile e trovare giusto, aderire fiduciosamente e cercare so-

¹⁹ Cfr. H. Kung, *Dio esiste? Risposta al problema di Dio nell'età moderna*, Mondadori, Milano 1978.

²⁰ Cfr. W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1983.

stegno, sperare radicalmente e continuamente interrogare»²¹. La fede esplicita vive di questo processo e si attua insieme ad esso.

Come affrontare, allora, sulla base di quanto detto prima, oggi la questione della fiducia/fede? Da un punto di vista teoretico bisogna guardare il rapporto tra la libertà e la ragione della persona con ciò che si chiama fiducia/fede; il punto di vista pratico concerne la possibilità e la qualità dell'accesso nella situazione odierna, alla medesima fede.

Il binomio fede/fiducia, dunque, sembra indicare allo stesso tempo un modello e un paradigma. Si è portati, cioè, ad interpretare la fede, radice teologale del discorso umano del credere, alla luce della esperienza antropologica della fiducia. Come affidarsi ad una relazione con una persona da cui ci sente amati, a cui si vuol ben, di cui ci si fida appunto. La fiducia, dunque, come una esperienza antropologica fondamentale di fede che avviene in una relazione determinante e costituente, certamente importante. La fede che avviene nella relazione di fiducia permette ai due o ai più in relazione, di fare percorsi insieme, di affrontare questioni e sfide, di imparare cose nuove.

Quando ad essere uno dei due o dei più è proprio Dio, la parola fiducia come modello assume dei connotati particolari. Come ci si può fidare di Dio se non lo si può incontrare direttamente? Qui la fiducia come modello deve accogliere ed ospitare una nuova esperienza, quella della mediazione della credibilità. Qui il binomio fede/fiducia non basta più, perché chiede che tra la fiducia e la fede, avvenga la mediazione della credibilità che è affidabile. La mediazione della credibilità della fede/fiducia è una questione aperta e che spesso è stata

²¹ P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniiana, Brescia 1996, p. 431.

letta dentro un altro binomio quello ragione/fede, proprio della coscienza credente. Due binomi che si richiamano e si intrecciano nell'esperienza mediata, e non immediata, di Dio. Una mediazione che, se intesa storicamente viene a contatto con la storia di Israele e del cristianesimo, con le Scritture, con la Chiesa, e si assume la domanda della credibilità della Rivelazione e avvia processi di studio, approfondimento, ermeneutica, ragionevolezza della fede; se intesa come esperienza e come incontro viene a contatto con la liturgia, con i sacramenti, con i testimoni, con le comunità credenti, assume la domanda della credibilità della testimonianza e dell'esperienza vissuta e avvia processi di conversione, di legame tra fede e vita; se intesa culturalmente viene a contatto con il contesto culturale in cui viviamo, con le tradizioni, si confronta con le alterità filosofiche, fino al secolarismo e all'ateismo o al relativismo, e con le altre religioni, fino al pluralismo o al sincretismo, assume la domanda della credibilità del cristianesimo e della sua non riducibilità e della sua non separabilità dal senso e dal discorso religioso.

La domanda su Dio è una domanda che ci precede e che ci viene riproposta ed è una domanda che abita anche dentro di noi e interpella interiormente, razionalmente e relazionalmente. Il binomio fede/fiducia, come modello, non può essere letto, dunque senza un intrecciarsi di poli in tensione della mediazione del senso di Dio e della sua credibilità che avviene tra ragione e fede, tra vita e fede, tra religione (religiosità anche) e fede. Tensioni polari, [ne ho enucleate quattro], che non attendono una sintesi, ma la ospitalità del processo ermeneutico della mediazione della credibilità; ovvero tra fede e fiducia che riguarda la scelta della relazione teologale appunto; tra fede e ragione che concerne la questione della credibilità della rivelazione e della intelligenza della fede; tra fede e vita che fa riferimento alla figura teologica della testimonianza e della

conversione; tra fede e religione che interessa la differenza e l'autocomprendensione del cristianesimo alla luce delle altre religioni e delle filosofie plurali.

Ma la fiducia esprime anche una forte dimensione paradigmatica della fede. La fede è anche un atto di fiducia. La fiducia diventa allora il criterio, il paradigma, con cui leggere e interpretare le relazioni fra gli uomini e anche la relazione con Dio. Le Scritture, sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, sono piene di storie e di volti che hanno vissuto la fede come fiducia in Dio, e su questo hanno investito tutta la loro vita di testimonianza e di annuncio. A partire dalla figura di Abramo, definito appunto padre e modello di fede. Allo stesso modo si parla di Maria, della sua fede. Altra questione invece riguarda la fede di Gesù, tema molto dibattuto in teologia: come può Dio credere in Dio? Prima di entrare sulla questione gesuana della fede, chiave per me della proposta, vorrei dunque rac cogliere un primo guadagno di questa riflessione e aprirne una contestualizzazione post-moderna.

Il guadagno della riflessione: le tensioni binarie ospitate dentro il modello e paradigma del binomio fede-fiducia, nella sua accezione di relazione pongono a confronto con le categorie teologiche dell'interpretazione della fede come credibilità, esperienza, testimonianza, autocomprendensione, religione, cultura, le quali dicono che la fede non è semplicemente una scelta individuale, ma è qualcosa che avviene dentro una consapevole e libera scelta di coscienza e di libertà religiosa, perché è costituita anche da una dimensione di credibilità, esperienza, ascolto, trasmissione. Credibilità, trasmissione e testimonianza della fede costituiscono il piano di mediazione che le tensioni polari indicate ospitano nel discorso della fede che riguarda Dio. Il linguaggio classico della teologia parla di fede e grazia, fede e fiducia, fede e ragione, fede e opere. Nelle aule di teolo-

gia fondamentale si parla di atto di fede. E si prova a mostrare come la fede sia un atto integralmente e interamente umano. Non esclusivamente umano. Perché la fede è anche un dono, un'esperienza di grazia. Oltre ad essere una capacità, una possibilità, è anche un dono. La fede dunque va compresa come una esperienza dell'*et*, del legame, della relazione. Non solo tra l'uomo e Dio, ma *nell'uomo*, tra la ragione, la fede appunto e la libertà e la grazia, ovvero la presenza e i doni dello Spirito Santo. *In Dio*, la fede come dono diventa la scelta di parlare con l'uomo, di dargli fiducia, di mettersi in relazione con lui, di partecipargli la sua stessa bontà e verità, di farlo suo partner, gratuitamente, senza necessità, per scelta di bontà e sapienza, di rivelargli i misteri della sua vita divina, del suo mistero. Una relazione dunque di partecipazione.

Ma il discorso, che fin qui scorre lineare nella logica dell'*et*, umano divino, dell'alterità assoluta posta in relazione, si complica, quando entrando nella differenza ospitale di questo *et*, si riceve la notizia che Gesù stesso è *et*, è l'"Universale Concreto". Cioè è vero uomo, ma è anche vero Dio. Egli è allo stesso tempo uomo e Dio. E questo cosa vuol dire per la nostra fede? Non semplicemente mi chiedo se crediamo che egli sia vero uomo e vero Dio, ma se questo risultasse vero, questo cosa cambia per la nostra fede, riguardo a tutte le tensioni polari indicate sopra.

Gesù in che modo diventa determinante per la mia fede/fiducia? La fede in Gesù, intesa nella sua coscienza, la fede in Gesù intesa come la mia partecipazione al suo mistero e alla sua relazione con Dio, ovvero con il Padre, nello Spirito. È Gesù che porta a legame, a partecipazione, la relazione con il teologale, con la vita trinitaria di Dio. Altrimenti dovremmo dire solo teologica. Credere in Gesù, ovvero in lui come mistero *et* in lui come relazione teologale.

Questa relazione teologale ha un preciso momento evento nella sua storia, la Pasqua. La fede/fiducia come relazione teologale conosce una genesi pasquale. È nella Pasqua che egli ha posto in essere una relazione teologale di fede/fiducia. La risurrezione, il dono dello Spirito, sono la genesi pasquale della fede. Una genesi che riguarda anche Adamo, non solo Abramo, il primo uomo, e anche però l'ultimo uomo. Perché il momento/evento della Pasqua non appartiene alla storia che passa, che è tempo, ma alla storia che avviene nel tempo, che abita il tempo con la sua eternità, che vivifica la storia con la sua tradizione, che si rende contemporanea ad ogni pagina di storia con la sua sacramentalità favorevole, che si in-vera e si "in-altra" ogni volta nella carità di prossimità.

Il teologale della fede/fiducia pasquale dunque non è solo personale ma anche comunitario, non è solo liturgico ma anche agapico. È relazione. In Cristo, in me, tra di noi. Ogni volta. La fede è la prima del trittico delle virtù teologali. Le tensioni polari tra rivelazione e ragione ci hanno introdotto al tema della fede, con un ritmo binario che non essendo dialettico e antitetico, bensì armonico, procedurale, non attende una sintesi, ma un processo, una atmosfera spirituale, un pensare trinitario, dove il progresso e lo sviluppo della fede, trovino senso e possibilità. La fede dunque viva, che cresce e si sviluppa, che progredisce, attraverso il *sensus fidei* e la testimonianza dei discepoli del Risorto. La fede non è semplicemente una serie di verità che si conoscono, non è semplicemente un argomentare sulla certezza della Rivelazione, è uno stile di vita, è un modo di vivere, per questo di pensare e di amare, di credere e di testimoniare. Nasce sempre da un incontro, da una relazione fiduciale. La riflessione teologica fin qui prodotta, ovvero la questione della credibilità della fede, in tutte le sue tensioni polari, il collocarsi teologico della questione della ra-

dice teologale della fede di/in Gesù, fino alla genesi pasquale della fede, mostra sia le tensioni polari che abitano il discorso della fede, facendomi discepolo, in qualche modo tanto della riflessione di Karl Rahner²² quanto in quella di Romano Guardini²³, sia l'orientamento di queste pagine alla trasmissione della fede, come testimonianza e annuncio, che si regge sulla sua stessa genesi pasquale e sulla logica gesuana come partecipazione-relazione in Cristo.

La struttura affidantesi della vita dell'uomo può dunque contribuire ad una riformulazione della teologia dell'atto di fede²⁴. Le forme dell'affidarsi sono testimoniate in due parabole neotestamentarie: Mt 13,44-46 *Il tesoro nascosto*: «Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto nel campo, che un uomo, dopo averlo trovato, nasconde; e, per la gioia che ne ha, va e vende tutto quello che ha, e compra quel campo». *La perla di gran valore*: «Il regno dei cieli è anche simile a un mercante che va in cerca di belle perle; e, trovata una perla di gran valore, se n'è andato, ha venduto tutto quello che aveva, e l'ha comperata». Una dedizione totale con cui i protagonisti si affidano a quanto hanno trovato. Non solo il mercante di perle che è uno *zetur*, ovvero un cercatore del Regno, ma anche l'uomo che lavora nei campi e che nella sua vita quotidiana non cerca nulla di particolare, quando gli si presenta il valore oggettivo del tesoro abbandona il resto e vi si dedica. Solo a partire da questa immediata fiducia verso ciò che si presenta come ontologicamente significativo, si può poi capire la fede

²² Cfr. K. Rahner, *Uditori della parola*, Borla, Milano 2000.

²³ Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 2007.

²⁴ G. Lingua, *Le forme dell'affidarsi*, in P. Coda - C. Hennecke (edd.), *La fede evento e promessa*, cit., pp. 73-86.

esplicitata di fronte alla figura compiuta di questo Regno, nonché la fatica di fidarsi di un Dio crocifisso.

La fede in/di Gesù

Uno sguardo veloce, ma non superficiale, alle Scritture ci fa vedere come la terminologia veterotestamentaria adottata per spiegare la fede opti proprio per la categoria, modello e paradigma, della fiducia, intesa come conoscenza e obbedienza, in quanto la radice fondamentale ('mn) indica stabilità e sicurezza derivanti dell'appoggiarsi totalmente nell'a/Altro, e questo poi rimandi a sicurezza e fiducia. E tali atteggiamenti, poi, vengono chiariti nell'Antico Testamento con tanti altri gruppi etimologici. Fede vuole dire, dunque, fidarsi ed abbandonarsi nelle mani di Dio (cfr. Gn 15,6). Nella tradizione israelita, infatti, si conosce e si esige un assoluto ed esclusivo abbandono a Yhwh; e questa fiducia senza riserve in Dio include la speranza di salvezza (cfr. Gb 11,18) e la fede nel Dio dei poveri (cfr. Sal 22,40). In quest'ottica, la terminologia dell'Antico Testamento descrive la fede come conoscenza-riconoscenza di Yhwh e del suo potere salvifico e dominante rivelato nella storia. La varietà della terminologia dell'Antico Testamento, poi, si concentra in un unico termine, frequentissimo, del Nuovo Testamento, ovvero il verbo *pistéuō* (credere) ed il sostantivo *pístis* (fede).

Credere o avere fede, secondo il Nuovo Testamento, è riconoscere Gesù, mediante la sua morte e risurrezione, come il Messia, a tal punto che il cristiano viene qualificato semplicemente come "il credente" (cfr. Eb 2,44;4,32; 11,21). Questi termini (credere e fede), i più usati nel Nuovo Testamento (243 volte ciascuno) dopo termini come Dio, Cristo, Signore, Gesù e Spirito, hanno conosciuto una evoluzione, ovvero passare da

un senso soggettivo (l'atto di credere: abbandono, timore, riserbo, culto, obbedienza, amore, fiducia, fedeltà, speranza... etc.) a un senso oggettivo (il contenuto che si crede o il deposito della fede). Il Nuovo Testamento parla chiaramente, inoltre, del credere e della fede in Gesù. Credere in Gesù è una cosa propria dei suoi discepoli; e la fede in lui unisce i suoi discepoli con Lui e tra di loro, facendo condividere loro il segreto della sua persona. In quest'ottica, la fede in lui e nella sua parola è, già nella vita terrena di Gesù, il vincolo più prezioso per i suoi discepoli. Quando Gesù, il servo, arriva a Gerusalemme per obbedire fino alla morte (cfr. Fil 2,7s.), con la sua morte e risurrezione, porta alla perfezione la fede (cfr. Eb 12,2) dei poveri, mostrando una fiducia assoluta in colui che poteva, mediante la risurrezione, salvarlo dalla morte (cfr. Eb 5,7). Grazie all'evento pasquale, dunque, la fede dei discepoli di Gesù fa un passo decisivo per arrivare ad essere la fede della Chiesa. Mediante la fede pasquale, infatti, i discepoli, testimoni di ciò che ha fatto e detto Gesù (cfr. 1Gv 1,1-4), proclamano quest'ultimo come Signore e Cristo (cfr. Atti 10,39); e la loro fede in Lui diventa capace di andare fino al sangue (cfr. Eb 12,4). Da tutto ciò risulta che credere, per il Nuovo Testamento, è, innanzitutto, accogliere questa predicazione dei testimoni (il vangelo e la parola), confessando che Gesù è il Cristo, il Signore (cfr. 1Cor 12,3; Rm 10, 9; 1Gv 2,22). La fede in Gesù, morto e risorto, che è un dono divino, è la sorgente della salvezza (cfr. Mc 5,34; Lc 8,48) e della vita eterna (cfr. Gv 6,47); tale fede è necessaria per la salvezza (cfr. Gv 3,18.36) e per entrare a fare parte del regno di Dio (cfr. Mc 1,15).

La fede della quale parla il Nuovo Testamento, insomma, è fondamentalmente la fede "in Gesù", il Figlio di Dio divenuto uomo, crocifisso e risorto; e credere in Dio ed in Gesù è la stessa cosa, poiché Gesù e il Padre sono uno (cfr. Gv 12,44; 10,30;

17,21). L'oggetto della fede neotestamentaria è, quindi, Gesù Cristo, in quanto Egli è la luce (cfr. Gv 12, 16.36), il Yhwh - Io sono di Dio (cfr. Gv 13,19; 8,24), il Signore (cfr. 1Cor 12,3), il Figlio del Padre (cfr. Gv 14,10-11; 10,1), il Messia (cfr. Mt 11,27; Mc 9,6; Gv 20, 31), il crocifisso-risorto (cfr. 1Cor 15). Il Vangelo di Gesù Cristo consiste propriamente nel credere in Lui ed amarci gli uni gli altri, come dice 1Gv 3,23. Dio è certamente la fonte della fede; ma Egli si serve, però, di segni per portare l'uomo alla fede nel suo Figlio, Gesù Cristo: i miracoli (cfr. Gv 10,38; 11, 47-48), la testimonianza (cfr. Gv 1,7; 8,18; 12,17; 15,26; 19,35) e la parola (cfr. Gv 15,47; Rm 10,17). Fin qui le Scritture.

Nel 1961 Hans Urs von Balthasar con l'articolo *Fides Christi* ha riportato all'attenzione dei teologi la questione della fede di Gesù, ritornandovi poi in *Teodrammatica* III (1978) persona e missione di Cristo, fino alla esperienza archetipa di *Gloria I* e della pretesa povertà-abbandono di *Gloria VII*²⁵. Fedeltà totale al Padre, primato alla sua volontà, perseveranza, remissione di ogni iniziativa al Padre. Egli è la fede, secondo Balthasar. Sotto questo profilo, il contributo del teologo svizzero è determinante per riflettere sulla fede di e in Gesù²⁶. La centralità avuta nella storia della teologia per definire la fede all'interno della questione della sua relazione contestuale e conflittuale

²⁵ Hans Urs von Balthasar, *Fides Christi*, in Id., *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1970, pp. 41-72; Id., *Teodrammatica*, III, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1992, pp.161-162; Id., *Gloria. I, Una estetica teologica*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 278-304; Id., *Gloria, VII, Nuovo Patto*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 141-189.

²⁶ A. Bostoni, *La fides Christi in Hans Urs von Balthasar*, in P. Coda - C. Hennecke (edd.), *La fede evento e promessa*, cit., pp. 197-217.

con la ragione ha creato non poche difficoltà a pensare anche la fede in/di Gesù.

Se iniziamo con l'esaminare il kerigma e la prassi di Gesù non è difficile notare che essi ruotano attorno a due poli: da un lato, e originariamente, la sua apertura fiduciosa totale a Dio, conosciuto e annunciato come Abbà, la scelta radicale e costante di compiere la sua volontà, il tema giovanneo dell'ora; dall'altro, la missione, della quale egli ha la consapevolezza di essergli stata affidata da Dio Padre stesso, di coinvolgere Israele nell'evento del farsi presente, qui ed ora, del regno di Dio nella storia del suo popolo. L'annuncio del regno di Dio, qui ed ora, è il cuore del suo messaggio e del suo annuncio. Gesù richiede la fede in Dio e in se stesso. Tutto ciò chiede di approfondire la qualità unica del rapporto di Gesù con Dio/Abbà, e il progressivo concentrarsi del suo ministero e della drammatica reazione da esso suscitata, verso l'ora pasquale.

È difficile a tal proposito non parlare di fede di Gesù verso il Padre, «tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede». (Eb 12,2). Una reciprocità con il Padre dove l'autocoscienza di Gesù emerge come il luogo della sua fede. Conoscenza esperienza immediata, obbedienza e affidamento infatti convergono nell'esprimere la singolare relazione di Gesù con Dio. L'identità e l'autocoscienza di Gesù sono così stagliate da apparire uniche proprio perché egli sa e agisce come il Figlio di Dio/Abbà, e come Figlio tutto si riceve e si ridona a Dio, il quale essendo Abbà, nulla tiene per sé solo ma tutto di sé comunica al Figlio. L'identità e l'autocoscienza di Gesù consiste nel suo ex-sistere, nella sua relazionalità; egli si sa Figlio di fronte, anzi nel rapporto di intima comunione con il Padre. Tale relazione è lo Spirito Santo. Seguendo un'intuizione mistica di Chiara Lubich, il teologo italiano Piero Coda riflette sul fatto che Gesù abbandonato sia la fede. Diventa determinante l'esito

pasquale della relazione vissuta da Gesù con il Padre, e del ruolo dello Spirito nell'attuarsi dell'evento Gesù, ovvero identità come relazione.

«Nella misura in cui l'uomo Gesù intende se stesso, e impara a intendere sempre di più, come ciò che egli è, Parola del Padre rivolta al mondo e nella cui missione giace il destino del grano di frumento che deve morire per il mondo per portare frutto, sperimenta al tempo stesso Dio, non in una visione oggettiva, separata dalla propria realtà, ma nella propria umiltà che non riflette su se stessa e lascia in sé tutto lo spazio per Dio. È nella propria funzionalità che Gesù sperimenta la realtà del Dio che lo manda, che dispone di lui e che lo genera eternamente».²⁷

Il momento di Gesù al Getsemani è paradigmatico per la questione della fede: «uscito se ne andò, come al solito, al monte degli Ulivi; anche i discepoli lo seguirono. Giunto sul luogo, disse loro: "Pregate, per non entrare in tentazione". Poi si allontanò da loro quasi un tiro di sasso e, inginocchiatosi, pregava: "Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia, non sia fatta la mia, ma la tua volontà". Gli apparve allora un angelo dal cielo a confortarlo. In preda all'angoscia, pregava più intensamente, e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra. Poi, rialzatosi dalla preghiera, andò dai discepoli e li trovò che dormivano per la tristezza. E disse loro: "Perché dormite? Alzatevi e pregate, per non entrare in tentazione"» (Lc 22, 39-46). Al Getsemani emergono tre dimensioni di memoria – tempo come identità filiale di Gesù, necessari per comprendere la fede di Gesù. La prima dimensione: in questo momento di prossimità con la morte, la sua preghie-

²⁷ H.U. von Balthasar, *Gloria. I, Una estetica teologica*, cit., p. 300.

ra diventa lo spazio di relazione con il Padre che raccoglie il tempo. Questa preghiera di Gesù non è come tutte le altre preghiere. È il senso di tutta la preghiera di Gesù. In questo momento di prossimità con la croce, la preghiera come tempo-relazione con il Padre è l'evento che abita ed invera tutta la preghiera di Gesù. È il tempo del tempo. Il suo tempo è preghiera. Questo è il tempo che significa anche l'inverarsi di una relazione di salvezza tra Gesù e i discepoli. La distanza segnata dal lancio della pietra diventa memoria di un tempo in cui Gesù si fa morte per l'uomo. La supplica di Gesù non è una supplica di perdono, perché non ha commesso nessun peccato, "allontana da me questo calice": volontà di Gesù, esperienza del calice e volontà di Dio. Gesù riconosce immediatamente che è il suo tempo che sta diventare morte nel nome di Dio. Gesù ospita nel suo tempo-preghiera, il tempo-obbedienza. Egli stesso, trinitariamente, è il riceversi dal Padre. Tutta la sua vita è raccolta nel tempo-ora del Padre. Egli è la sua missione. Il tempo-preghiera rivela il tempo-missione. Il Figlio, che è preghiera e missione, vive in prossimità della morte la radice trinitaria della salvezza per ogni uomo, ovvero l'obbedienza. La preghiera-relazione assume il disegno-missione di diventare la salvezza di tutti gli uomini. Il Padre ha inviato suo Figlio non semplicemente come il salvatore ma anche come salvezza. Salvezza dalla morte e dal peccato. Qui si intravede il tempo-morte della croce e della discesa agli inferi, non a causa del peccato, della disobbedienza, ma a causa del disegno di Dio, del suo legame con il Padre e con l'umanità, della sua preghiera e della sua missione, della sua figliolanza. Il tempo diventa obbedienza. Il primo tempo è il tempo diventato preghiera ed è un tempo ospitale. Questo permette alla storia di diventare salvezza. Il secondo tempo è il tempo che diventa obbedienza. Esso è tempo di memoria è il non tempo, il tempo

che diventa morte. Diventando così egli la nostra morte, la salvezza diventa il tempo degli ospiti, il nostro tempo, perché in lui risorgeremo. Il tempo di risurrezione è il tempo restituito, è l'intervento del Padre, che cerca suo Figlio tra i morti e gli restituisce il soffio vitale, lo Spirito di risurrezione. Ma ormai anche noi, associati e partecipi della sua carne, riceviamo come caparra il dono dello Spirito di risurrezione. Ma c'è infine un disagio difficile: il dormire dei discepoli, segno di contrapposizione tra tempo e morte. C'è una morte che porta alla salvezza e una che porta al peccato. Il Getsemani rivela dunque il tempo-memoria di Gesù come preghiera, come obbedienza, come morte. Un tempo donato interamente, fino alla fine, fino alla morte di croce. Un tempo agapico fino al dono della vita. Egli è la vita, il suo dono diventa il nostro tempo. La morte non può contenere la vita, il dono dilata le tenebre del peccato, vince l'oscurità della notte, e irradia nel mondo la luce di risurrezione. Egli è la luce. Se i tre tempi-memoria descrivono il profilo dell'identità del Figlio come relazione fiduciosa con l'Abba nel momento della prossimità con la croce, risulta chiaro che tra i tempi di memoria, nell'auto-coscienza di Gesù nel vivere l'ora del Padre, si riflettono la sua libertà, il suo dolore, meglio la sua tristezza d'anima, e la sua consapevolezza di diventare la salvezza dell'umanità. La sua umanità, la sua condizione di uomo è interamente coinvolta e presente nella sua relazione filiale con il Padre. Mistero e dono della nostra partecipazione alla vita trinitaria. Mi piace allora riprendere questa struttura cristologica dell'identità filiale di Gesù, come relazione con il Padre, che trasfigura la sua umanità crocifissa e risorta nella nostra salvezza: tre tempi-memoria che sono l'identità filiale di Gesù, ovvero la preghiera, l'obbedienza, la salvezza; tre consapevolezze immediate nella sua condizione umana, la sua libertà, la sua tristezza d'animo, il dare la vita, ovvero la sua

morte. Il non tempo che diventa salvezza, riconciliazione, perdono, attesa e anticipo di risurrezione, ogni volta e per sempre. Cristo diventa il nostro tempo. «Pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (Ebrei 5, 8-9). Il vangelo di Luca, poi, ricorda il momento in cui tutto si compie «Padre nelle tue mani consegno il mio spirito». Riprendendo la riflessione di Piero Coda, Gesù abbandonato è la fede perché si abbandona al Padre, nel momento in cui si sente da lui abbandonato:

«Sprofondare così nel mondo del disumano, lasciarsi spogliare di ogni difesa, cadere nudo nell'orrore del peccato, è vivere nella sua totale purezza il legame unico che lo unisce a Dio, il legame filiale. Finché non appare sospeso unicamente a questo legame, finché si possono attribuire la sua forza e la sua azione a qualità provenienti da lui, a poteri di cui potrebbe disporre, egli non ha ancora rivelato chi è Dio, quello che il Padre è per il Figlio, e il Figlio è per il Padre. Non può farlo che morendo, abbandonato dal Padre, respinto dagli uomini per raccoglierli nel suo perdono. Questo atto ha tutte le caratteristiche della fede: consegna totale di sé a un altro, dipendenza integrale riguardo agli uomini e agli avvenimenti, rifiuto di ogni progetto proprio e accoglienza dell'avvenire che viene come compimento della volontà del Padre. Ma porta anche al grado supremo tutte le certezze e le luci della fede: sicurezza di essere nelle mani dell'Altro di rispondere interamente al suo amore, di fare la sua gioia»²⁸.

Il crocifisso è il risorto. «I Dodici condividono la vita e il cammino di Gesù, condividono la sua solitudine e vedono il suo permanente essere con il Padre. In questa comunione di

²⁸ J. Guillet, *La fede di Gesù*, Jaca Book, Milano 1982, pp.174-175.

vita nasce la vera conoscenza: la fede. La fede suppone quindi la comunione di vita con Gesù, il dialogo con Gesù nel Noi dei discepoli»²⁹. La struttura pasquale della fede dei discepoli è trinitaria. «E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: “Abbà, Padre!”». (Rom 8,15).

Due note ancora prima di raccogliere il percorso fatto come “bozza” di una possibile teologia della fede. La prima, legata alla teologia di Romano Guardini³⁰, riguarda la obbedienza-libertà e la solitudine unica di Gesù. Che tipo di relazione – si domanda Guardini – ha Gesù rispetto alla fede? Il nostro autore preferisce parlare di una “obbedienza” piuttosto che di una “fede” di Gesù e la relaziona alla sua identità filiale e alla sua libertà. Gesù è definitivamente e per sempre Figlio. L’obbedienza di Gesù è il bene che viene eseguito, come l’ordine del Padre è il bene che viene comandato; nel più intimo sono una cosa sola. L’obbedienza di Gesù, la sua interiorità è la volontà del Padre. Non possiamo, però, immaginare il volere del Padre come una serie di indicazioni e di comandi fissati a priori, che contengono tutto ciò che si deve compiere nel corso del tempo. «La volontà del Padre è invece qualcosa che vive in Gesù, si sviluppa e si definisce man mano che la storia procede. È il Padre stesso nell’esercizio del suo volere, che ‘è presso di Lui sempre». La volontà del Padre è, in ultima analisi, l’amore del

²⁹ J. Ratzinger, *La Chiesa ci fa contemporanei di Gesù*, intervento al Sinodo dei Vescovi sull’Europa, ottobre 1999.

³⁰ Cfr. R. Guardini, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 2005; Id., *La realtà umana del Signore: saggio sulla psicologia di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1970; Id., *La vita della fede*, Morcelliana, Brescia 2008.

Padre. Essa eleva Gesù all'intimità amorosa con Dio. Questa volontà, che di ora in ora si realizza in comandamenti, è l'amore dello Spirito Santo. Di volta in volta, da essa scaturisce ciò che Gesù fa ed è. La volontà di Gesù si accorda perfettamente con quella del Padre, il quale guida la storia sacra e determina l'ora di ciascun avvenimento. «La volontà del Padre è per lui nello Spirito ciò che nella vita naturale è il sangue». In realtà, «consegnatosi ultimamente alla volontà del Padre, il Figlio può essere esteriormente sopraffatto dal male e crocifisso, ma in fondo Egli non combatte affatto contro il male, lo giudica soltanto», quel che richiede la volontà del Padre è ciò che la volontà del Figlio desidera realizzare liberamente. In effetti, «ciò che si esige da questo cuore (di Gesù), è al tempo stesso ciò cui aspira da tutte le radici del suo essere, e in cui si trova il suo più limpido adempimento». La volontà del Padre, dunque, ha guidato l'azione di Gesù non come programma, ma come energia viva, il cui contenuto si dischiudeva man mano in ogni nuova situazione. Egli è, di fatto, una cosa sola con la volontà del Padre. Egli sta dentro questa volontà, vi si attiene. A proposito della libertà di Gesù, Guardini, quindi, ritiene che Egli è, perfettamente, libero. La libertà di Cristo deriva dal fatto che Egli è interamente entro l'amore di Dio; e il suo orientamento spirituale è la volontà di salvare il mondo, sostenuta dalla serietà (del decreto) di Dio. «Nel Figlio eterno, con il suo entrare nella storia, la sua umiltà si è fatta disponibile all'obbedienza assoluta (Eb 10, 5-9)». Per raggiungere una visione profonda dell'interiorità di Gesù, si deve, in ultima analisi, partire dal significato della "volontà" del Dio-Padre nella sua vita e dalla sua attenzione fedele a tale volontà; poiché propriamente in questo si discopre il vincolo tra obbedienza ed autenticità personale. La volontà del Padre è l'amore del Padre; è lui stesso. Nella sua volontà, il Padre viene a Gesù. Il suo

chiamare, il suo comandare ed il suo esigere, è un venire. E nell'accettazione di tale volontà e tale venire, Gesù riceve il Padre stesso. In definitiva, se si parte dalla volontà del Padre, ci si può avvicinare adeguatamente all'interiorità di Gesù, alla sua obbedienza ed alla sua libertà, e percepire anche un eterno dialogo intimo ed una armonia perfetta tra il Padre ed il Figlio pienamente umanizzato nel loro Spirito³¹.

In relazione alla questione della psicologia di Gesù, a quella della sua obbedienza-libertà ed a quella della fede di Gesù, Guardini tratta anche il tema della solitudine unica di Gesù. «Non è che Egli si trovi solo semplicemente di fatto, è una solitudine qualitativa, assoluta». Tutta la sua vita-esistenza è stata attraversata da tale realtà. Nell'ora della sua morte, però, Egli ha sperimentato tale solitudine in modo del tutto singolare. Egli si pone interamente nell'*ora* ed era «totalmente nella solitudine estrema, con il peccato che gli è stato addossato, al cospetto della giustizia di Dio». Essa non è causata soltanto dal fatto della non comprensione da parte degli uomini, ma che è anche legata alla sua coscienza. Egli conosce la perdizione del mondo, grazie alla sua conoscenza e alla sua relazione con il Padre. «Onde la spaventosa chiarezza di tale sapere. Onde anche la sua infinita solitudine. È realmente il veggente tra ciechi, colui che ha sensibilità tra ottusi, chi è libero e nell'ordine tra confusi». Per questo Egli è così inesorabilmente solo. Egli ha avuto sempre davanti a Dio coscienza del peccato del mondo e ha saputo, solo lui, che realtà sia il Dio santo ed amante. La solitudine di

³¹ R. Guardini, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 149.153.192.371; Cfr. N.I. Abdelmalak Ashraf, *Le posizioni di Romano Guardini e di Hans Urs von Balthasar*, in «Theologica Xaveriana» 185 (2018), pp. 1-25, in <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-185.pgbs>

Gesù, in ultima analisi, è «la solitudine di Dio nel mondo che gli appartiene ma che non l'ha voluto accogliere». Perciò «Gesù è andato verso la morte con il divino dolore, che gli uomini lo odiavano». Tuttavia, pur sperimentando fino in fondo tale estrema solitudine, Gesù, mediante la sua libera-kenotica obbedienza trovava sempre nella volontà del Padre la sua vera forza e la sua vera patria. In effetti, «la volontà del Padre lo sostiene, lo ricolma, lo avvolge e spinge perennemente così che Egli, tanto solitario nel mondo, ha in essa la sua patria; così che la realizzazione d'essa è 'cibo e bevanda' per lui (Gv 4, 34)»³².

La seconda nota riguarda ancora il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar, il cui pensiero attraversa abbondantemente questo paragrafo. Hans Urs von Balthasar, nel saggio indicato in apertura del paragrafo si chiede «ma Gesù stesso aveva fede? Egli credeva?». Per rispondere a tale domanda, il teologo svizzero mette l'accento sulla "fede biblica integrale" che caratterizzava i credenti dell'antica o prima alleanza, e che è stata vissuta da Cristo in maniera archetipica. Egli accetta, poi, la distinzione tra il concetto di "fede" dell'Antico Testamento e quello del Nuovo Testamento, e allo stesso tempo sostiene la rea le continuità tra di essi. Riferendosi a Martin Buber, Hans Urs von Balthasar afferma che la fede veterotestamentaria sarebbe un atteggiamento integrale dell'uomo davanti a Dio, ovvero la fedeltà personale, l'abbandono assoluto, l'attesa, la fiducia... etc. (una "fede esistenziale" e un "credere in"); la fede neotestamentaria, invece, sarebbe l'accettazione di un

³² R. Guardini, *Il Signore. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 468-259; Cfr. Id., *La realtà umana del Signore: saggio sulla psicologia di Gesù*, Morcelliana, Brescia 1970.

fatto storico testimoniato dagli uomini secondo cui Gesù di Nazareth è il Cristo, il Messia, il redentore del mondo e il Figlio di Dio (una “fede dogmatica” e un “credere che”). Se la fede veterotestamentaria, però, dice Hans Urs von Balthasar, fosse in contrapposizione alla fede neotestamentaria, la fede del Nuovo Testamento non potrebbe essere, allora, la consumazione di quella fede dell’Antico Testamento, ma soltanto la sua sostituzione. Secondo la teologia cristiana, invece, la Nuova Alleanza è la consumazione della Antica, e il Nuovo Testamento è in continuazione con l’Antico Testamento. In quest’ottica, la fede della Nuova alleanza consuma quella dell’Antica alleanza. D’altronde, per l’uomo dell’Antico Testamento, era la stessa cosa dire credere a Dio o credere alla sua parola, al suo comandamento, alla sua promessa. E per il fatto che, nel Nuovo Testamento, la Parola stessa di Dio si è fatta carne, l’accettazione da parte del credente di questa nuova ed ultima rivelazione divina non è, allora, una mutazione della stessa fede, ma è semplicemente la stessa. Inoltre, Hans Urs von Balthasar aveva cominciato il suo saggio sulla *fides Christi* con un “principio aprioristico” sulla fede di Gesù: se il concetto di “fede” esprime l’“atteggiamento adeguato del Popolo eletto” nei confronti di Dio, e in tale popolo di Israele, anche dell’individuo, Gesù stesso, allora, che è l’atteso di tutto l’Antico Testamento, realizza e manifesta in maniera perfetta nella sua vita tale atteggiamento richiesto da Dio Padre all’uomo. Facendo riferimento a Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar osserva che se si parla dell’elemento specificamente neotestamentario della *pistis* (il “tenere come vero” il *kerygma* predicato), si deve dire che Cristo, che è l’oggetto essenziale di questo *kerygma*, non ha niente a che vedere con tale tipo di fede; e in questo senso, Cristo è al di là della fede. Dall’altra, però, per parlare della fede neotestamentaria quale consumazione interna dell’atteggiamento

mento veterotestamentario davanti a Dio (cfr. Mt 5,17) e del modo con cui Gesù fa possibile la nostra fede, si deve parlare della fede “di” Gesù. Questi non opera unicamente in maniera causale ciò che è stato consumato, ma lo vive lui prima, in maniera esemplare e, dopo aver ricevuto da Dio la forza redentrice, imprime in noi il suo modello vissuto. La tesi balthasariana può essere riassunta, in ultima analisi, in una duplice presa di posizione di fronte alla *fides Christi*: se per fede si intende considerare verità tutte quelle particolari affermazioni del *kerygma* del Nuovo Testamento (*fides quae*), Gesù non aveva fede, anzi Egli è l’oggetto di tale *kerygma*, come diceva Romano Guardini; ma se la parola “fede” vuole dire l’atteggiamento fondamentale del Figlio dell’uomo nei confronti di Dio, Gesù non solo aveva fede, ma anche Egli è il modello e il prototipo della fede. In altri termini, per lui, Gesù è la “caus-oggetto” (la fede “in” Gesù) e il “modello-prototipo” (la fede “di” Gesù) della nostra fede.

In continuazione con tutto ciò e per chiarire bene la sua prospettiva, Hans Urs von Balthasar sostiene innanzitutto che il Nuovo Testamento non stabilisce nessun termine definitivo per designare l’atteggiamento centrale del Figlio dell’uomo nei confronti di Dio. Partendo da questo fatto, cominciando, poi, dal Nuovo Testamento, passando per la patristica e la storia posteriore della teologia, e terminando con la discussione contemporanea, egli studia dettagliatamente tale difficile questione della *fides Christi*. In realtà, il riferimento di tutto ciò che il Figlio è, fa e dice, al Padre e alla sua volontà è un dato chiaro nel Vangelo. Il Nuovo Testamento contiene, poi, alcuni passaggi in cui si fa riferimento隐式 alla fede di Gesù, che è la consumazione della fede totale-integrale dell’Antico Testamento. Nel brano di Mc 9,14-29, per es., la frase sul potere di

colui che crede è, secondo Hans Urs von Balthasar ed altri (Martin Buber), un'affermazione riferita da Gesù a se stesso.

«E giunti presso i discepoli, li videro circondati da molta folla e da scribi che discutevano con loro. Tutta la folla, al vederlo, fu presa da meraviglia e corse a salutarlo. Ed egli li interrogò: "Di che cosa discutete con loro?". Gli rispose uno della folla: "Maestro, ho portato da te mio figlio, posseduto da uno spirito muto. Quando lo afferra, lo getta al suolo ed egli schiuma, dignigna i denti e si irrigidisce. Ho detto ai tuoi discepoli di scacciarlo, ma non ci sono riusciti". Egli allora in risposta, disse loro: "O generazione incredula! Fino a quando starò con voi? Fino a quando dovrò sopportarvi? Portatelo da me". E glielo portarono. Alla vista di Gesù lo spirito scosse con convulsioni il ragazzo ed egli, caduto a terra, si rotolava spumando. Gesù interrogò il padre: "Da quanto tempo gli accade questo?". Ed egli rispose: "Dall'infanzia; anzi, spesso lo ha buttato persino nel fuoco e nell'acqua per ucciderlo. Ma se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci". Gesù gli disse: "Se tu puoi! Tutto è possibile per chi crede". Il padre del fanciullo rispose ad alta voce: "Credo, aiutami nella mia incredulità". Allora Gesù, vedendo accorrere la folla, minacciò lo spirito immondo dicendo: "Spirito muto e sordo, io te l'ordino, esci da lui e non vi rientrare più". E gridando e scuotendolo fortemente, se ne uscì. E il fanciullo diventò come morto, sicché molti dicevano: "È morto". Ma Gesù, presolo per mano, lo sollevò ed egli si alzò in piedi. Entrò poi in una casa e i discepoli gli chiesero in privato: "Perché noi non abbiamo potuto scacciarlo?". Ed egli disse loro: "Questa specie di demòni non si può scacciare in alcun modo, se non con la preghiera"» (Mc 9,14-29).

Infine, Hans Urs von Balthasar propone il genitivo mistico per interpretare la differenza della *fides qua* e *fides quae* di/in Gesù di Nazaret, preghiera – missione – salvezza, Figlio dell'Abba e vero uomo. Questa interpretazione Balthasar l'assume dalla riflessione di Gustav Adolf Deissmann, storico e teologo tedesco

e la declina in due modi: uno psicologico-mistico e l'altro teologico-oggettivo. «In definitiva, la “fede di Gesù” non è solo la fede che Cristo ha, neanche solo la fede che Cristo dona, ma piuttosto la fede che Egli stesso è. E tale fede è il fondamento di ogni vita di fede esistente nella storia»³³. La fede cristiana non può intendersi separatamente dalla fede di Gesù, poiché essa è un abbandonarsi all'atteggiamento più intimo di lui. In questa prospettiva, la fede integrale vissuta da Gesù in maniera arche-tipica è il principio, il fondamento e la consumazione della fede degli uomini.

La consegna alla Parola di Dio e a una pagina del Concilio

Non intendo ora scrivere una conclusione che chiuda il percorso sviluppato, quanto consegnare questo studio a due pagine che sono trasmissione della Rivelazione e dunque della fede. Esse sono una consegna fiduciale che chiedono fiducia. La fede può essere trasmessa. È la ragione teologica del *Kerygma*. È il dono della grazia. È la credibilità della testimonianza. È il valore performativo della Rivelazione, ovvero la sua forza viva di realizzare quanto dice, quanto afferma, come storia e come verità di salvezza, come relazione e come dialogo.

Evidentemente le due pagine scelte devono raccogliere interamente quanto indicato dallo sforzo dello scavo teologico, anzi si devono rivelare come ispirazione, fonte, sorgente di esso, e devono consegnare alla libertà credente del lettore una prospettiva di riflessione e di interlocuzione.

³³ N.I. Abdelmalak Ashraf, *Le posizioni di Romano Guardini e di Hans Urs von Balthasar*, in «Theologica Xaveriana» 185 (2018), pp. 1-25, in <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-185.pgbs>

Qui il testo si consegna, si affida, fiduciosamente. Si fa messaggio, notizia, buona notizia, vangelo. È la scelta di metodo con cui si è concluso il Concilio, rendendosi messaggio. È la scuola e l'esempio di Paolo VI.

Ed ecco i due testi con cui lo studio si consegna fiduciosamente come messaggio affidabile:

«Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20).

«Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato. Agnello innocente, col suo sangue sparso liberamente ci ha meritato la vita; in lui Dio ci ha reconciliati con se stesso e tra noi e ci ha strappati dalla schiavitù del diavolo e del peccato; così che ognuno di noi può dire con l'Apostolo: il Figlio di Dio "mi ha amato e ha sacrificato se stesso per me" (Gal 2,20). Soffrendo per noi non ci ha dato semplicemente l'esempio perché seguiamo le sue orme ma ci ha anche aperta la strada: se la seguiamo, la vita e la morte vengono santificate e acquistano nuovo significato. Il cristiano poi, reso conforme all'immagine del Figlio che è il primogenito tra molti fratelli riceve "le primizie dello Spirito" (Rm 8,23) per cui diventa capace di adempiere la legge nuova dell'amore. In virtù di questo Spirito, che è il "pegno della eredità" (Ef 1,14), tutto l'uomo viene interiormente rinnovato, nell'attesa della «redenzione del corpo» (Rm 8,23): "Se in voi dimora lo Spirito di colui che risuscitò Gesù da morte, egli che ha risuscitato Gesù Cristo da morte darà vita anche ai vostri corpi mortali, mediante il suo Spirito che abita in voi" (Rm 8,11). Il cristiano certamente è assillato dalla necessità e dal dovere di combattere contro il male attraverso molte tribolazioni, e di subire la morte; ma, asso-

ciato al mistero pasquale, diventando conforme al Cristo nella morte, così anche andrà incontro alla risurrezione fortificato dalla speranza. E ciò vale non solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale. Tale e così grande è il mistero dell'uomo, questo mistero che la Rivelazione cristiana fa brillare agli occhi dei credenti. Per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del suo Vangelo ci opprime. Con la sua morte egli ha distrutto la morte, con la sua risurrezione ci ha fatto dono della vita, perché anche noi, diventando figli col Figlio, possiamo pregare esclamando nello Spirito: Abba, Padre!» (Gs 22).

Vito Impellizzeri

SOMMARIO

La questione della fiducia come relazione teologale viene approfondita nella prospettiva di come la persona e il mistero stesso di Gesù Cristo sia proprio colui che rende possibile e doni la fede ai credenti. È un testo pensato come bozza di una possibile teologia della fede. Una fede, secondo le Scritture, che è partecipazione della e alla fede di e in Gesù, cioè della sua relazione con il Padre, ovvero del dono del suo Spirito, e della sua stessa umanità. La fede intesa come il processo teologale di in-forma-zione e di con-forma-zione. Avendo come sfondo implicito la riflessione teologica di tre autori: Piero Coda, Romano Guardini, Han Urs von Balthasar, con la scelta di riproporre la questione teologica della fede di Gesù e porsi

all'inizio di quel processo ermeneutico e credente che fa chiamare Dio con il nome di Padre.

Parole chiave: Fede, fiducia, Gesù, relazione, Padre

SUMMARY

The question of trust as a theological relationship is deepened in the perspective of how the person and the mystery of Jesus Christ is precisely the one who makes it possible and gives faith to believers. It is a text conceived as a draft of a possible theology of faith. A faith, according to the Scriptures, which is a participation of and in the faith of and in Jesus, that is, of his relationship with the Father, or of the gift of his Spirit, and of his very humanity. Faith understood as the theological process of in-formation and con-formation. Having as an implicit background the theological reflection of three authors: Piero Coda, Romano Guardini, Han Urs von Balthasar, with the choice of re-proposing the theological question of the faith of Jesus and placing oneself at the beginning of that hermeneutic and believing process that calls God with the name of Father.

Keywords: Faith, trust, Jesus, relationship, Father

V. La fiducia come “categoria” esistenziale: sulle tracce di Karl Jaspers

di *Gaspare Pitarresi*

Da una “fiducia ingannevole” alla “fede filosofica”

Già a partire dalla fine dell’Ottocento lungo tutto il Novecento, periodo in cui sono accaduti grandi avvenimenti che hanno messo in crisi i fondamenti della comprensione dell’umano, si era diffusa una fiducia incontrollabile nel futuro, una speranza che si radicava nel progresso scientifico e tecnologico, anche se, in fin dei conti, alla prova dei fatti, ciò che ne è seguito non ha soddisfatto, effettivamente, le aspettative che in esso gli uomini del tempo avevano riposto.

Il filosofo tedesco Karl Jaspers, in un periodo storico che viene inteso e definito come “tramonto dell’Occidente”¹, muove

¹ Cfr. O. Spengler, *Il tramonto dell’Occidente*, a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, introduzione di S. Zecchi, Longanesi, Milano 2008; U. Galimberti, *Il tramonto dell’Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2017. Per un approfondimento del pensiero di Karl Jaspers, Cfr. G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza. Studi su Karl Jaspers*, a cura di M. Anzalone - A. Donise - P.A. Masullo - F. Miano, il Mulino, Milano 2020; Id, *Introduzione a Jaspers*, Laterza, Roma-Bari 2002; P. Ricci Sindoni (a cura di), *Un filosofo tra i filosofi. Karl Jaspers e il pensiero occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2018; R. Garaventa, «*La verità che ci unisce». Attualità del pensiero di Karl Jaspers*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017; F. Falappa, *Sul confine della verità. La metafisica di Karl Jaspers e il futuro della coscienza europea*, Franco Angeli, Milano 2016; E. Alessiato, *Karl Jaspers e la politica. Dalle origini alla questione della colpa*, Orthotes,

l'accusa anche alla filosofia caduta in preda alla "brama del possesso", sostenuta dall'idea di "conquista dell'essere" tipica della tempeste storico-culturale, che ha compreso l'uomo come "oggetto" da manipolare e perfino da eliminare, piuttosto che come "soggetto" da riconoscere, rispettare e promuovere; si tratta del passaggio, come sottolinea Umberto Galimberti, «da un pensare che è andato smarrito nella dimensione oggettiva a un pensare dalla dimensione dell'*Umgreifende*»².

L'impegno intellettuale di Jaspers è mosso dall'accusa ai "limiti" delle diagnosi scientifiche, da una parte, e, dall'altra, ai limiti di una difficolta e problematica situazione politica nella Germania del suo tempo³. Questi limiti lo spingono a ripensare la filosofia come cura dell'"essere", di un "essere" che sembrava già conosciuto "scientificamente" e "tecnologicamente", totalizzato e monopolizzato politicamente, fino alla messa in atto di strategie di sterminio di massa e all'uso della bomba atomica. La "cura" dell'essere, che non si risolve solo nello "svanire", viene a coincidere con il "compito della filosofia", dal momento che, rammenta Jaspers, «trovandomi nella situazione come possibilità indeterminata, devo cercare l'essere per trovare vera-

Napoli-Salerno 2012; R. Celada Bellanti, *Filosofia e religione. Studi su Karl Jaspers*, Le Lettere, Firenze 2012; M. Schiff, *Tra unità e lacezzazione. Essere, verità, esistenza in Karl Jaspers*, Vita e Pensiero, Milano 2007; F. Miano, *Etica e storia nel pensiero di Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 2003. Cfr., anche, K. Jaspers, *Volontà e destino. Scritti autobiografici*, a cura di H. Saner, Il Melangolo, Genova 1993.

² U. Galimberti, *Introduzione*, in K. Jaspers, *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Utet, Torino 1978, p. 36.

³ Cfr. K. Jaspers, *La colpa della Germania (1946)*, Esi, Napoli 1947; Id., *La Bomba atomica e il destino dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1960; Id., *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982; Id., *Origine e senso della storia*, Edizione di Comunità, Milano 1982.

mente me stesso. Eppure, solo nel naufragio di questa ricerca che voleva incontrare l'essere puro e semplice, giungo al filosofare. Si tratta del *filosofare che parte dall'esistenza possibile* e che ha per metodo il *trascendere*⁴. Pertanto, la fiducia nelle scienze, che mettono in evidenza “l'oggetto” della conoscenza, appare agli occhi del filosofo come una vera e propria “sventura umana”, perché l'Essere è diventato preda della superstizione scientifica.⁵

Nello spazio di questo contributo si vuole ripercorrere l'originale proposta filosofica di Karl Jaspers, il quale, muovendo dall'idea di una «fiducia ingannevole» promossa dal “mito del progresso”, fortemente rassicurante, si dirama verso l'idea di un pensiero chiamato ad abdicare il “potere delle cose”, segno di destituzione di ogni forma di assolutizzazione del proprio sapere e di conquista dell'essere, per approdare all'idea di *libertà* e di

⁴ K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia* in Id., *Filosofia*, cit., p.114.

⁵ Cfr. U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, cit., pp. 417-421. Ricorda Jaspers: «Questo è però il problema del destino dell'età della tecnica in generale. In quest'epoca di illuminismo, nell'accrescere del sapere e delle capacità, nella fede nel progresso in sé, è divenuto spesso incomprensibile che cosa, per l'uomo, sia veramente importante. Mentre le cose reali nel mondo sono divenute più chiare che mai, la realtà effettiva si è fatta oscura. Ovunque, e in generale, l'epoca si trova di fronte alla questione riguardante il punto di ritorno. Nessuno sa dove il rinnovamento comincerà a divampare. Il medico che costringe il ricercatore presente in lui a essere cosciente dei propri limiti, che non lascia sussistere in maniera ovvia e incontrollata alcunché e che, attraverso la riflessione, cede la guida al filosofo che è in lui, di fronte ai pericoli mortali provocati dalle conseguenze della tecnica e dai fuochi fatui, potrebbe trovare, per conto di tutti, la via che conduce fuori dalla prigione del limitato pensiero intellettuivo. Forse è ai medici che spetta lanciare il segnale». K. Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1991, pp. 68-69.

apertura alla *trascendenza*, che costituiscono il fulcro della riflessione sulla «fede filosofica», le quali, secondo Jaspers, si esprimono come “modi d’essere” e non come “modi di avere”.⁶ Altresì, c’è un passaggio che è necessario mettere in risalto nel considerare la “fiducia come categoriale esistenziale”: si tratta dell’idea che l’esistenza stessa è radicata nella fiducia/fede. Questo legame intrinseco con l’esistenza, lo si può ricondurre allo sguardo filosofico di Jaspers facendo riferimento alla sua tematizzazione della «fede filosofica».

Uno sguardo filosofico all’esistenza

Jaspers, dunque, insieme a tantissimi altri filosofi del Novecento, respira un clima culturale, che, caratterizzando l’epoca

⁶ «Oggi, invece, l’orientazione avviene in vista non del trascendimento, ma del possesso del mondo (*um im Besitz zu nehmen*), in vista di una clausura, non di una apertura. Trascendere infatti è essere signori (*Herrn*), non possessori (*Besitzer*) del mondo. Essere, non avere. Il progresso scientifico, da cui traggono vanto la nostra epoca e gli uomini che la vivono, è, tra le forme di conservazione, la più radicale, perché non si limita a trattenere l’uomo nella situazione, ma giunge a prospettargli come *irreale*, perché *non scientifico*, ogni tentativo di desituazione, di trascendimento, che lascia alle spalle il quotidiano avere a che fare con le cose e con il loro sempre più sicuro possesso. Se oggi l’uomo vuole realizzare la propria essenza, che è tensione tra situazione e trascendenza, quindi desituazione, non può attendersi nulla dalla scienza, perché questa si trattiene in quella situazione determinata regolata dai rapporti d’avere. Il suo tentativo di oltrepassamento dovrà essere necessariamente non scientifico, dovrà essere un tentativo che si affida al rischio di una fede». U. Galimberti, *Il tramonto dell’Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, cit., p. 421.

a cavallo tra i due conflitti mondiali, come un'età storica segnata da violenze, distruzioni e orrori, tuttavia, gli ha fatto percepire il senso della responsabilità del pensiero filosofico, come possibilità di reazione da parte dell'umanità ai tragici eventi della storia coeva⁷. Lo scopo è quello di imprimere una direzione alla filosofia contemporanea finalizzata a mettere al centro del pensare e dell'agire la “situazione esistenziale” nella sua concretezza. Direzione che accomunerà vari ambiti del sapere, da quello letterario e artistico a quello sociale e politico, volta ad accentuare una maggiore sensibilità nei confronti della “finitudine dell'uomo” e di tutti i suoi aspetti, che Jaspers chiama, in maniera significativa, “situazioni-limite”.

Non a caso, Jaspers con la sua originale “filosofia esistentiva” si inserisce al centro del dibattito della riflessione filosofica del primo Novecento su essere ed esistenza. Con tale espressione “filosofia esistentiva”, determinata dal passaggio da una “conoscenza oggettiva” a quella che suole definire “chiarificazione dell'esistenza”, appunto “esistentiva”, Jaspers intende esprimere l'idea di ogni inoggettivabilità dell'esistenza.

La prima considerazione da fare è, pertanto, soffermarsi sul termine «esistenza», con il quale, sommariamente, s'intende il “modo di essere dell'uomo” che, tuttavia, è diverso da tutti gli altri, e che è descritto in riferimento all'essere. Tant'è, che, la domanda originaria, che esprime la portata filosofica, “perché si dà qualcosa e non il nulla?”, rappresenta l'orizzonte che indi-

⁷ Sulla responsabilità etica del filosofare nelle contestualità, attuali, dello spazio pubblico, Cfr. C. Caltagirone, *Responsabilità etica del filosofare. "Alfabeti" per un ethos condiviso*, Edizioni Studium, Roma 2018; Id., *Per un'etica del pensare. Jürgen Habermas e il progetto di una ragione pubblica*, Mimesis, Milano-Udine 2019; Id., *Ignacio Ellacuría e la dimensione etica del filosofare*, Edizioni Studium, Roma 2016.

rizza Jaspers a porsi il problema del “fondamento”, che, nel suo modo di procedere filosofico richiede di oltrepassare l’“orientazione scientifica” e, dunque, trascendere il “pensiero oggettivo”. Dato che *ec-sistentia*, implica, un *exodus*, che informa l’*Humanitas*, secondo Jaspers «la direzione dell’*Humanitas* espressa dall’*exitus*, e compresa nell’*ec* di *ec-sistentia*, può essere seguita solo se l’essenza dell’uomo non sarà più pensata come ospitata dall’*animalitas*, ma come ospitata dal *Lògos*»⁸. A causa di ciò, l’uomo è uomo in virtù dell’“*ec*”, ovverosia, di questo “carattere estatico”, e cioè della sua *ec-sistentia*, di una disposizione che è uno “star fuori”, uno “sporgersi” dalla dimensione dell’oggettività (dal mondo degli enti), che gli consente di avere “fiducia”. Sostenere questo, tuttavia, non è uguale a dire che l’esistenza non è “conoscibile”, piuttosto che necessita di un approccio diverso, come è diverso, ad esempio, l’approccio oggettivo alla malattia e alla psichiatria ben noto a Jaspers. Pertanto, la direzione esistenziale della riflessione filosofica, che pone al centro l’esperienza della “finitezza” come dinamica costitutiva della vita umana, serve a Jaspers per evidenziare come «la finitezza umana può rinviare a ciò che sta al di là del finito e del limite, all’oltre e all’altro. Sullo sfondo dell’esperienza personale della finitezza si staglia la possibilità dell’apertura alla trascendenza. La finitudine diventa condizione di possibilità per potersi riferire all’orizzonte dell’essere»⁹.

⁸ U. Galimberti, *Il tramonto dell’Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, cit., pp. 67-68.

⁹ F. Miano, *Il naufragio e la fede filosofica. Esistenza e trascendenza in Karl Jaspers*, in V. Cesarone - F. P. Ciglia - O. Tolone (a cura di), *Filosofia e Religione: nemiche mortali? Scritti in onore di Pietro De Vittis*, ETS, Pisa 2012, p. 281.

È proprio dall'esperienza del limite umano, imbattendosi così sui sentieri dell'esistenza, che Jaspers si cimenta verso una "chiarificazione dell'esistenza". Infatti, è possibile affermare che è proprio dall'esistenza che la riflessione filosofica di Jaspers viene alla luce come atto di coestensività con la vita stessa. L'esistenza è, in senso lato, oggetto di un atteggiamento, o, se si vuole, di uno "sguardo filosofico", nel senso che l'intera vita del filosofo è al servizio del pensiero della vita e ad esso fedele. Sollecitato da ciò, Jaspers coglie nell'"uomo" il problema e al contempo il punto di partenza da cui iniziare a filosofare. D'altronde, la sua esperienza in diversi campi, dalla *Psicopatologia*¹⁰ allo studio della *Logica filosofica*¹¹ e dei *filosofi*¹², lo portano a considerare l'uomo come un "tutto"¹³, cioè a muoversi verso uno sforzo di comprensione antropologica, come riflessione filosofica "detentrice della verità totale", che dall'uomo parte e all'uomo ritorna.

La proposta jaspersiana, quindi, risente di un contesto storico-culturale che egli stesso definisce "età frantumata", volta a rispondere alla crisi spirituale del suo tempo. Sotto questo profilo, il suo impegno intellettuale e la sua ricerca tendono a recuperare il senso dell'essere umano tra il tramonto della fi-

¹⁰ Cfr. K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1964.

¹¹ Cfr. K. Jaspers, *Della verità. Logica filosofica*, a cura di D. D'Angelo, Bompiani, Milano 2015.

¹² Cfr. K. Jaspers, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973.

¹³ Cfr. K. Jaspers, *La fede filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 105-129. Cfr., anche, K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit., pp. 795-872.

losofia europea e l'aurora della filosofia mondiale¹⁴. Come mette in risalto Umberto Galimberti, «sebbene inadeguato il nichilismo di Nietzsche ha avuto, secondo Jaspers, l'enorme pregio di porre l'uomo contemporaneo di fronte alla situazione estrema (*angesichts des Äussersten*), costituita da quel niente che si dischiude quando, oggettivando la trascendenza, si priva l'esistenza della propria essenza che è nell'*e-sistere*, ovvero nel *de-situarsi*, nell'*oltrepassare* la propria situazione, mediante la libertà a cui l'uomo è donato»¹⁵.

Un punto di partenza è rintracciabile allora nella irriducibilità e indefinibilità dell'uomo, dal momento che, «l'uomo è di per sé qualcosa d'incompiuto per il semplice fatto di essere finito: l'esperienza fondamentale dell'essenza umana contiene, aldilà di ogni possibile conoscenza, la sua incompiutezza e la sua infinita possibilità, i suoi legami e la sua prorompente libertà»¹⁶.

Ebbene, la domanda filosofica originaria scaturisce dal luogo che Jaspers usa definire *Umgreifende*, che è l'uomo, un uomo animato da una *fede filosofica*, dall'attitudine che tiene desta la sua inquietudine e non si affida a un contenuto determinato. Jaspers afferma che:

«Per parlare della fede è necessario realizzare l'operazione filosofica fondamentale che consiste nel prendere coscienza dell'*Umgreifende*, attraverso il superamento vitabilmente riferito; in altri termini: occorre spezzare le catene della scissione soggetto-oggetto che trattengono il nostro essere come in una prigione, senza consentirgli di uscirne

¹⁴ Cfr. U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, cit., p. 141.

¹⁵ *Ibid.*, p. 538.

¹⁶ K. Jaspers, *La fede filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 122.

fuori veramente in uno spazio aperto. C'è in noi qualcosa che si oppone a questa operazione fondamentale, e quindi al pensiero filosofico».¹⁷

In tal senso,

«il pensiero può offrirmi quel terreno che mi sostiene, così come può sottrarmelo. Ma anche se è pericoloso (*gefährlich*), il pensiero costituisce tuttavia quel rischio (*Wagnis*) che bisogna correre, perché solo così si può giungere a quella dimensione autentica (*sum Eigentlichen*) a cui mi sottraggo quando mi affido a quella mancanza di problematicità che caratterizza il non-pensare nella sua opaca e ristagnante insufficienza»¹⁸.

Affermazioni come queste pongono il problema relativo all'individuazione di quale «tipo di fede» possa essere all'altezza di ciò. Per Jaspers potrebbe essere quella che non tace la discussione su ogni proposizione fideistica, non solo a parole, ma soprattutto la rimette in questione dentro se stesso¹⁹.

All'inizio è la fede

A questo punto, considerato il contesto dell'esistenzialismo da cui diverge Jaspers, si può affermare che la fiducia è un modo di essere dell'uomo, o, detto in altri termini, la fede è alle radici dell'esistenza, oppure, come scrive il filosofo della religione Bernard Welte, essa, «ci anima alle spalle dell'attuarsi

¹⁷ *Ibid.*, pp. 76-77.

¹⁸ U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, cit., p. 675.

¹⁹ K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 183.

dell'esistenza arrivandoci da tergo, e non davanti al nostro sguardo»²⁰.

Questo significa che il parlare dell'esistenza, altresì, apre al duplice mistero di Dio e dell'uomo, in quanto «si comprende così perché la fede possa chiarirsi come l'atto dell'esistenza nella quale si ha coscienza della trascendenza nella sua verità»²¹. Ciò in ragione del fatto che è insita nell'esistenza l'apertura all'essere. Non solo, si può anche arrivare a dire che il filosofare è l'esito di un rendersi coerenti con la natura della propria esistenza, storica e concreta (limite), la quale, come mette in rilievo Jaspers, «emergendo dal mondo e naufragando nel tempo, si pone "per tutto il tempo" come originaria e costante apertura all'essere»²².

Considerare l'esistenza, cioè il fatto che io vivo e attuo in prima persona l'evento della mia esistenza, costituisce già una trama relazionale naturale, che rende ragione anche del fatto che «Heidegger ha definito l'esistenza come "essere-nel-mondo". Questo essere-in caratterizza l'atto come relazione. In questa determinazione il mondo rappresenta la totalità di ciò a cui noi come esistenti ci riferiamo e ci troviamo riferiti»²³, giacché l'esserci giustifica la relazione.

Una struttura, quella relazionale, che si può definire trascendentale, in quanto, costituendo le condizioni di possibilità dell'apertura dell'umano ad Altro/altri, consente di definire la fiducia

²⁰ B. Welte, *Che cosa è credere. Riflessioni per la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1984, p. 45.

²¹ K. Jaspers - H. Zahrnt, *Filosofia e fede nella rivelazione*, Queriniana, Brescia 1989, p. 15.

²² U. Galimberti, *Introduzione*, in K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., pp. 28-29.

²³ *Ibid.*, p. 29.

come una tonalità “originaria” di essere dell’uomo²⁴: un *atto* umano fondamentale che rende possibile l’esistenza stessa dell’uomo.

Vale la pena, in riferimento a ciò, riportare un passaggio di Bernard Welte tratto dal testo *Che cosa è credere*, in cui egli sviluppa la riflessione attorno alla fede e sulla possibile differenza tra *credere* e *sapere*. Scrive il filosofo:

«A un uomo viene realmente a mancare e a morire la radice della fede che l’esistenza possa procedere e possa essere sensata. Ma in questo caso gli viene a mancare nella stessa misura anche la possibilità della viva attuazione dell’esistenza. L’esistenza intristisce, diventa sempre più impossibile, fino al suicidio. Tutto ciò mostra, dal lato opposto della medaglia, che una viva esistenza umana “funziona” solamente nella forza di una fede e questo “funzionamento” in tutte le sue forme, anche in quelle che affermano il contrario, è possibile solamente grazie alla fede cui si è accennato. Senza questa non funziona proprio nulla. All’inizio non è né l’azione né il sapere. All’inizio è la fede»²⁵.

Questa fede, che ragionevolmente si può definire una “fede iniziale”, implicitamente religiosa, costituisce in senso assoluto l’esistenza. Ricorrendo a un’esperienza del quotidiano Welte torna a spiegare attentamente che «il gioco dei bambini è una prima ma intensa forma di sviluppo della vita come fede in un senso, come se non esistesse alcuna morte, di una fede in un senso che sia in qualche modo al di là della distinzione tra vita e morte. E mi pare che Peter L. Berger abbia giustamente richiamato l’attenzione su quel rapporto tra mamma e bambino, secondo il quale la madre tranquillizza il bambino spaventato

²⁴ Cfr. B. Welte, *Che cosa è credere*, cit., p. 31.

²⁵ *Ibid.*, p. 37.

dicendogli: «non aver paura, tutto è a posto». E questo, sebbene lei sappia che non è tutto a posto»²⁶.

Si tratta, pertanto, di una fede, quella della mamma, che superando l'ordine mondano, si radica al di là, in un oltre che determina il senso di ulteriorità non riconducibile all'esclusività dell'empirico. D'altronde, la fiducia non è forse questo rapporto di consegna totale nei riguardi di qualcuno che, per la sua alterità, riconosciamo affidabile? Una "radicale" fede/fiducia deve necessariamente oltrepassare consapevolmente e/o inconsapevolmente i confini mondani aprendosi al futuro misterioso.²⁷ L'uomo non può vivere senza credere agli altri. Addirittura, anche lo scienziato ha una sua forma di fiducia quando, davanti alla costruzione del suo esperimento deve verificare l'attendibilità della sua ipotesi.²⁸

Ricorrendo ancora alla metafora materna, Welte sostiene che alla base di quest'atto di affidamento, della "fede iniziale", costitutiva dell'esistenza, si ha una forma di relazione personale (fede co-personale) che deriva tuttavia dalla prima:

«Perciò uomini iniziano in questo fin da bambini, aprendosi ed affidandosi al conforto ed alla vicinanza personale di altri uomini, di regola la loro madre. Senza questa fiducia essi non possono vivere. Ed è per questo che si può dire concretamente fondamento dell'esistenza questa prima forma della fede. Ed è per questa ragione che tale affidarsi per fede ad altri uomini appare subito, appena appare in

²⁶ *Ibid.*, p. 40.

²⁷ *Ibid.*, pp. 42-44. Welte continua acconsentendo all'idea di una anticipazione della fede in Dio, facendo notare che, in realtà, noi crediamo già in Dio, sia che non ce ne avvediamo sia che addirittura la contestiamo.

²⁸ Cfr. B. Sesboüé, *Credere. Invito alla fede cattolica per le donne e gli uomini del XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 34-71.

assoluto l'uomo. [...]. E così ora la fede che l'uomo che si va costituendo, presta ad altri uomini è, insieme, costitutiva dell'esistenza e consecutiva all'esistenza. L'uomo è sorretto, e lo è nella totalità della sua fede, dalla sua origine, ed egli prende ora nelle sue mani tutta questa origine, ma senza poterla cancellare. Egli resta ciò che da sempre è stato; contemporaneamente egli diviene ciò che ancora non è stato»²⁹.

Quanto basta per circoscrivere l'idea che non è l'uomo a produrre la fede e che l'atto di fiducia non è un atteggiamento esclusivamente religioso né individuale, perché, preferibilmente, è la fede che produce l'esistenza, anzi noi "ci troviamo già in essa", dato che, complessivamente, il rapporto interpersonale, che è un rapporto fiduciale, costituisce una caratteristica ontologica dell'esistenza umana.

Una fede di tipo filosofica

La riflessione jaspersiana supera l'idea che vede esaurita l'esistenza attraverso l'essere, sulla stregua dei grandi esistenzialisti, Kierkegaard e Nietzsche *in primis*, dal momento che non c'è esistenza senza trascendenza, e, questo continuo trascendere costituisce l'esistere. Per questo motivo, secondo Jaspers,

«fin dall'inizio c'è nella filosofia qualcosa di inoltrepassabile. In tutti i cambiamenti delle circostanze e dei compiti umani, nei progressi delle scienze, nello sviluppo delle categorie e dei metodi del pensiero, si tratta sempre di cogliere l'unica ed eterna verità sotto nuove condizioni, con nuovi metodi, e forse con maggiori possibilità di chia-

²⁹ B. Welte, *Che cosa è credere*, cit., pp. 70-71.

rezza. Il nostro compito, oggi, è di ritrovare, nel nichilismo spinto fino alle sue estreme conseguenze, questa verità eterna. Ciò presuppone un'assimilazione della tradizione da realizzare non con una conoscenza o una trattazione esteriore, ma con una partecipazione interiore, come si evince quando è in gioco ciò che ci appartiene direttamente»³⁰.

La fede “di tipo” filosofica è “la fede dell’uomo che pensa”. Essa, pertanto ha un legame inscindibile col sapere³¹. Per questo motivo, il filosofo non solo deve guardarsi dalle usurpazioni di un sapere superficiale e dalle diramazioni delle scienze, ma deve, pure, curarsi di non lasciare nulla di inesplorato e di accettare nulla di già imposto. La fede, perciò, non è da intendersi come un sapere universalmente valido, ma si caratterizza per la sua forza di convinzione, per cui è inammissibile che la fede diventi una *conoscenza*³².

A tal proposito, Jaspers chiarisce il concetto di fede attraverso l'*Umgreifende*:

³⁰ K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., pp. 218-219.

³¹ «Il *conoscere* illimitato, il conoscere scientifico è l’elemento fondamentale del filosofare. Tutto ciò che si presenta deve essere messo in questione, niente deve restare segreto o nascosto da un velo. Con la critica si deve conseguire la purezza, il significato e i limiti della conoscenza. [...]. In secondo luogo, la fede filosofica vuol *chiarire* se stessa». K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 67.

³² «Il suo contenuto non diventa mai un dogma. La fede filosofica non si appoggia mai a un contenuto oggettivo e finito nel mondo, perché nell’impiegare i propri enunciati, i propri concetti e i propri metodi, non sottomette mai a essi. La sua sostanza è puramente storica e non deve fissarsi sul piano dell’universalmente valido, anche se questo è il solo piano in cui può esprimersi». K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 70.

«*Umgreifende* è tanto l'*essere in sé* che ci circoscrive, quanto l'*essere che noi siamo*. L'*essere* che ci circoscrive si chiama mondo a Trascendenza. L'*essere* che noi siamo si chiama esserci, coscienza in generale, spirito, e infine esistenza»³³.

Si tratta dello sfondo dell'idea jaspersiana la quale permette di affermare che la fede scaturisce da un'origine propria che, tuttavia, io non posso volere, ma, a partire dalla quale, io voglio, sono e so³⁴. Un tipo di fede che, prendendo le mosse dall'*Umgreifende*, per Jaspers, non si lascia fissare in un contenuto che può essere preso per assoluto, perché la fede di tipo filosofico non si appoggia a qualcosa di 'oggettivo' ma, attraverso l'*Umgreifende*, prende coscienza del superamento di ogni oggettività.

Per il filosofare l'unico punto di appoggio, a giudizio di Jaspers, è il raccogliersi riflessivamente nell'abbraccio dell'*Umgreifende*³⁵. Questo richiede il guardarsi dal fissare la tradizione in autorità, cioè far diventare la 'professione di fede' un compendio di formulazioni intese come esattezze universali. Ciò è legato all'idea che «l'essenziale è che l'uomo, in quanto esistenza nella sua libertà, si sente donato dalla Trascendenza»³⁶.

La fede filosofica è, difatti, la fede dell'uomo nelle sue possibilità. Secondo il filosofo tedesco ogni atteggiamento che nega la Trascendenza sfociando verso assolutizzazioni dell'immanen-

³³ K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., pp. 71-72.

³⁴ *Ibid.*, p. 75.

³⁵ *Ibid.*, p. 80.

³⁶ *Ibid.*, pp. 126-127.

za è negazione della fede³⁷, per cui «la negazione della fede vive di apparenze, di realtà isolate, di immagini del mondo»³⁸.

Allora, l'*iter conoscitivo* deve fronteggiare la tentazione di ‘fissare’ definitivamente anche ciò che può avere valore di ‘verità funzionale’ tramite l’*assolutizzazione ontologica*³⁹, che trasforma la chiarificazione filosofica in scienza dell’essere⁴⁰ e, infine, indirizza verso il *credo quia absurdum*⁴¹. Si tratta di false forme di pensiero che si sono realizzate come ‘deviazioni’. Tra queste Jaspers ne enumera alcune: il *fanatismo* per la verità

³⁷ «Alla domanda che si chiede che cos’è questa immanenza, la negazione della fede risponde: l’esserci, la realtà, il mondo. Ma l’esserci è solo un presente evanescente, colto dalla negazione della fede, nel consenso dato al divenire e all’apparire come tale. La realtà sfugge e non si lascia conoscere nella sua inseità e totalità, dalla negazione della fede essa è colta nell’assolutizzazione di realtà sempre particolari. Il mondo non è concluso in se stesso, e noi non ne possediamo una veduta d’insieme, il mondo è un’idea; la negazione della fede ne fa un oggetto, ossia un’immagine del mondo in sé conclusa». K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 170.

³⁸ K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 170.

³⁹ «L’unica cosa che si può dimostrare è l’indimostrabilità delle formule universali, come ad esempio quelle concernenti la totalità del mondo, siano esse negative o positive». K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 196.

⁴⁰ «L’ontologia si presenta come una dottrina dell’essere in sé nella sua totalità; ma cammin facendo, diventa necessariamente un sapere determinato di qualcosa nell’essere e non un sapere dell’essere in sé». K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 196.

⁴¹ «Ma è un passo falso che fa violenza al pensiero l’enunciare come verità ciò che, nelle forme del sapere oggettivo, è logicamente ed empiricamente impossibile, e poi pretendere l’adesione di fede». K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 198.

che degenera in non-verità⁴²; la *fissazione* razionale scaturita da un bisogno di sicurezza soddisfatto dal sapere univoco⁴³; la *confusione* dell'*Umgreifende* con le sue oggettivazioni particolari⁴⁴. Ciò a causa del fatto che si filosofa a partire dall'*Umgreifend*, ossia dal filosofare vivente e non da oggettivazioni del pensiero. Inoltre, questa concezione della fede ‘di tipo’ filosofica si ricongiunge direttamente al compito del filosofare, quasi a delineare una sollecitazione per la “filosofia del futuro”.

Jaspers conclude l’opera con una nota di retrogusto amaro, partendo dalla constatazione, ancora una volta, che, nell’esperienza umana dell’uomo del XX secolo, sia venuta meno la sennatezza di una vita secondo fede filosofica a causa del rifiuto del *Lògos*, tant’è che, a suo parere, «è opinione diffusa che la fede nella ragione ha fatto il suo tempo, è ormai alla fine»⁴⁵. La fede razionale ha procurato all’uomo “l’abbandono” della Trascendenza come fonte originaria, rifugiandosi dentro un pensiero che lo concepisce univocamente, per cui ha finito per trovare saldezza proprio là dove invece la vita cessa, nelle forme di sapere univoco che si celano dietro ogni sicurezza. La rinuncia all’appello razionale, al senso, così come alla fede, diventa rinuncia al proprio essere-se-stesso. In questo senso Jaspers afferma:

«Sono apparsi degli uomini che sembrano aver rinunciato al proprio valore, che brancolano nel buio affidandosi al caso momento per momento, uomini che muoiono e che ammazzano con indifferenza, che sembrano vivere in ebbre rappresentazioni di valori quantitativi, in

⁴² *Ibid.*, pp. 198-199.

⁴³ *Ibid.*, pp. 199-200.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 201-202.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 213.

ciechi fantasmi di generi interscambiabili, sospinti da impulsi affettivi elementari, privi di senso, imprimibili, che rapidamente si dissolvono, e infine da una volontà puramente istintiva che mira al piacere momentaneo»⁴⁶.

Si tratta, per Jaspers, di un vero e proprio appello alla morte. L'assenza di valore e, d'altro canto, una fede che diventa 'fede nella fede' - «non importa che cosa uno crede, l'importante è che crede»⁴⁷, coincidono con l'annichilimento della filosofia stessa. Ma con il filosofare si perde, altresì, il compito permanente dell'uomo di trovare il senso della sua vita perché, «il compito permanente del filosofare è quello di consentire all'uomo di diventare veramente se stesso nel prender coscienza dell'essere, o, che è lo stesso, di diventar se stesso prendendo coscienza di Dio»⁴⁸.

L'"esistenzialismo" jaspersiano si colora, allora, di sfumature religiose, ma si badi bene, non si tratta di una conversione verso la fede nel *Deus revelatus*, secondo la fede cattolica, ma di una fede di tipo filosofica che rinuncia alla spiegazione. L'Essere si rivela alla fede come *cifra*, e alla filosofia, attraverso l'arte ermeneutica, è dato di *de-cifrare*, sulle tracce della cifra della Trasendenza, labile e a volte ambigua, la presenza di Dio⁴⁹.

Nondimeno, la direzione di Jaspers è alquanto lucida: «Se io dovessi mai dare la mia fiducia definitiva ad una dimensione personale di Dio, allora tale fiducia sarebbe nello stesso tempo terribilmente delusa. Soltanto quella fiducia che getta la sua

⁴⁶ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 208.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁴⁹ Cfr. G. Fornero - S. Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Mondadori, Milano 2002, p. 684.

ancora oltre ogni cifra, anche oltre il dio personale, può forse conservarsi»⁵⁰.

La fedeltà del pensare come compito

La *fede*, colta nella sua «radice esistenziva», è, infine, di tipo *filo-sofica*, dal momento che assume come sua massima autorità la “cifra”, e, dunque, quando non assolutizza se stessa indentificandosi con la Verità, ma, consapevole della sua natura problematizzante, critica e aperta attende da questa il giudizio che la trascende. In definitiva, è rinvio alla sua attitudine originaria, per cui «in questo senso è *filo-sofica*, perché ama (*phílei*), si protende verso la sapienza (*sophía*), ma non la possiede»⁵¹.

Per questo motivo, il filosofare sulle tracce della riflessione jaspersiana si costituisce come un movimento intorno all'*esistenza* e alla *Trascendenza*⁵². Del resto, il filosofo di Heidelberg sostiene che non c’è alcun filosofare che nel suo svolgimento non chiarisca l'*esistenza*⁵³.

Verso la fine della *Metafisica*, con un tono carico di *pathos*, Jaspers sembra testimoniare la fedeltà al pensiero che l’essere sperimenta nel naufragio:

«L’autentico se-stesso non può avere in sé il proprio fondamento ultimo; esso può venir meno e non può ricostituirsi facendo forza su di sé. Quanto più decisi sono i suoi successi, tanto più chiaro gli

⁵⁰ K. Jaspers - H. Zahrnt, *Filosofia e fede nella rivelazione*, cit., pp. 68-69.

⁵¹ U. Galimberti, *Il tramonto dell’Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, cit., p. 606.

⁵² Cfr. K. Jaspers, *Metafisica* in Id., *Filosofia*, cit., p. 935.

⁵³ *Ibid.*, 971.

appare il limite davanti al quale dovrà naufragare. Quando naufraga nella pretesa d'essere sufficiente a se stesso, si dispone per ciò che è altro rispetto a lui, cioè per la Trascendenza. Che poi la trascendenza mi sfugga, che la mia fiducia di trovare finalmente me stesso nel rapporto trascendente vada delusa, è un fatto che io non so a quale mia colpa imputare, e che cosa per questo dovrò sopportare; *il mio me-stesso può naufragare* senza che la fiducia nella filosofia, senza che la parola di Dio e la garanzia religiosa possano aiutarmi, anche se in apparenza non mancavano sincerità e buona disposizione in questo senso»⁵⁴.

Solo ripudiando ogni sorta di “dimostrazione”, la fedeltà del pensiero si attua come trasformazione e realizzazione di se stessi, nell'accrescere la coscienza dell'essere per dare forza e spessore alla serietà della vita⁵⁵. Perché, secondo Jaspers, la filosofia è un “atteggiamento del pensiero” che si ri-volge verso il fondamento che è in noi⁵⁶.

Pertanto, come è stato messo in risalto da Francesco Miano, contro ogni forma di massificazione, estraneità, indifferenza, deresponsabilizzazione, con Jaspers si mantiene vivo l'appello allo spazio razionale e spirituale. Questo perché «la scelta della responsabilità richiede l'esercizio della vigilanza. “Il totalitarismo – scrive Jaspers – nasce dall'abbandono del senso della responsabilità” e la bomba atomica può portare all'autodistruzione dell'umanità anche solo per un temporaneo allentarsi della attenzione al problema. *Umkehr* è, in definitiva, vivere la responsabilità etica della vigilanza. *Umkehr* è avvertire che il

⁵⁴ *Ibid.*, p. 1167.

⁵⁵ Cfr. F. Miano, *Il naufragio e la fede filosofica. Esistenza e trascendenza in Karl Jaspers*, cit., p. 287.

⁵⁶ Cfr. S. Achella, *Il destino della filosofia. Saggio su Karl Jaspers*, in «Logos» 7 (2017), p. 225.

singolo e l'umanità hanno un'origine e anche un destino comune»⁵⁷.

Il che vuol dire che bisogna prendere consapevolezza di una disarmante responsabilità etica del pensare, che si tramuta nell'atteggiamento vigilante⁵⁸, che fa del filosofo una vera e propria sentinella, dinnanzi a una “tranquillità” rassicurante.

Si tratta di una *r-esistenza* che s'intreccia con la chiamata ad essere e diventare autenticamente umani, dal momento che, a partire dalla coscientizzazione della propria storia particolare, si è chiamati ad agire rimanendo *fedeli alla ragione* e non “a ogni nuovo giorno”, contro ogni violenza e ogni tipo di odio sempre insidiato. Per questo, la filosofia jaspersiana si propone, in quanto assenza dell'essere e “cura della Trascendenza”, come “richiamo alla notte”. A tal proposito Jaspers scrive:

«La notte, a cui mi affidai a occhi aperti, non è il nulla, non è il male puro e semplice. Al di là del bene e del male, che hanno valore finché c'è una scelta da fare, la notte è male solo per il giorno, che però avverte di non essere tutto. Quando, affidandomi al giorno, mi sottraggo alla notte, non ho la consapevolezza assoluta di una verità senza colpa, ma so che mi sono sottratto ad una esigenza che lanciava appelli. Quando si avvertì il giorno e la fedeltà è perché non si diede ascolto a una trascendenza»⁵⁹.

Gaspare Pitarresi

⁵⁷ F. Miano, *Dimensioni del soggetto. Alterità, relazionalità, trascendenza*, AVE, Roma 2003, p. 65.

⁵⁸ Cfr. D. Di Cesare, *Sulla vocazione politica della filosofia*, Bollati Borighieri, Torino 2018, pp. 16-22.

⁵⁹ K. Jaspers, *Metafisica* in Id., *Filosofia*, cit., p. 1045.

SOMMARIO

L'esercizio filosofico, sulle tracce di Karl Jaspers, si costituisce come un movimento intorno all'esistenza e alla Trascendenza. Il filosofo tedesco è del parere che non c'è alcun filosofare che nel suo svolgimento non chiarisca l'esistenza e che, l'intera vita del filosofo è al servizio del pensiero e ad esso fedele. Sollecitato da ciò, Jaspers coglie nell'"uomo" il problema e al contempo il punto di partenza da cui iniziare a filosofare. Si tratta dell'"uomo" animato da una "fede filosofica", dall'attitudine che tiene desta la sua inquietudine e non si affida a una Verità determinata. Affermazioni come queste pongono il problema relativo a quale «tipo di fede» può essere all'altezza di ciò. Per Jaspers potrebbe essere quella che non tace la discussione su ogni proposizione fideistica, non solo a parole, ma soprattutto la rimette in questione dentro se stesso.

Parole chiave: fiducia ingannevole, fede filosofica, esistenza, Trascendenza, etica della vigilanza

SUMMARY

The philosophical exercise, in the footsteps of Karl Jaspers, is constituted as a movement around existence and transcendence. The German philosopher is of the opinion that there is no philosopher who does not clarify its existence in its development and that the entire life of the philosopher is at the service of thought and faithful to it. Urged by this, Jaspers grasps the problem in the "man" and at the same time the starting point from which to start philosophizing. It is about the "man" animated by a "philosophical faith", by the attitude that keeps

his restlessness awake and does not rely on a specific Truth. Statements such as these pose the problem of what “type of faith” can live up to. For Jaspers, it could be the one that does not keep silent about the discussion on any fideistic proposition, not only in words, but above all it calls it into question within itself.

Keywords: deceptive trust, philosophical faith, existence, transcendence, ethics of vigilance

VI. Etty Hillesum: un inedito percorso tra desiderio, fiducia e relazione

di Giuseppina Zarbo

Se tu affermi di credere in Dio devi anche essere coerente,
devi abbandonarti completamente e devi avere fiducia.
E non devi neppure preoccuparti per l'indomani¹

Un pensiero radicato nella biografia

Etty (Esther) Hillesum è nata il 15 gennaio 1914 a Middelburg (Paesi Bassi), figlia di un insegnante di lingue classiche, Louis Hillesum, e di una russa scampata ai *pogrom* antiebraici, Rebecca Bernstein. Nel 1924 la famiglia si era stabilita a Deventer, in Olanda. Laureata in Giurisprudenza, si è iscritta poi alla facoltà di Lingue slave mentre coltivava la passione per la lettura e gli studi di filosofia e psicologia. Dei due fratelli, Mischa aveva un notevole genio musicale e Jaap si presentava come un brillante medico. Ad Amsterdam, dove si era trasferita per studiare, Etty Hillesum ha insegnato russo, conducendo anche un'intensa vita relazionale, vissuta come arricchimento e ulteriore stimolo per una intensissima vita interiore. Di quest'ultima sono testimonianza i suoi *Diari* (dal marzo 1941 all'ottobre 1942), e le *Lettere* scritte agli amici (agosto 1942 - settembre 1943).

Intorno alla fine del gennaio 1941 la Hillesum ha conosciuto Julius Spier, fondatore di una nuova disciplina, la “psicochiro-

¹ E. Hillesum, *Diario*, Adelphi, Milano 2012⁸, p. 992.

logia” (studio e classificazione delle linee della mano), che è divenuto da subito una figura fondamentale nella sua vita. Il più grande impegno di questo psicologo è stato quello di farle ri-acquistare l’amore, tramite Dio, in se stessa. Questo è stato il segreto e l’itinerario che ha portato al cambiamento radicale della sua esistenza. Un cambiamento davvero profondo, avvenuto in pochi anni in questa donna: fede e intelletto, ragione e volontà.

Nel febbraio 1941 gli ebrei iniziarono a essere internati nei campi di lavoro e nel 1942 iniziarono le deportazioni di massa. Gli ebrei olandesi furono trasferiti in numero sempre maggiore a Westerbork, un campo di smistamento per Auschwitz.

A Westerbork Etty Hillesum ha lavorato nell’ospedale del campo (agosto 1942 - settembre 1943) in qualità di componente del Consiglio Ebraico. Questo le consentiva di possedere uno speciale permesso che le dava la possibilità anche di allontanarsi dal campo. Ciò tra l’altro le offrì la possibilità di fuggire; ma ella tornò a Westerbork consapevole che il senso di questa scelta era il desiderio di una totale condivisione con il destino della sua gente. Dal settembre del ’43 la Hillesum è rimasta a Westerbork come prigioniera, pur godendo di una certa libertà, che le ha consentito di mantenere contatti con l’esterno e di scrivere numerose lettere: nei suoi scritti consegnava una frase che rivelava la profondità e il significato che veniva assumendo la riflessione sulla sua esistenza: «ho imparato di più stando dentro al filo spinato che stando fuori dal filo spinato». Infatti, Ella annota: «La nostra distruzione si avvicina furtivamente da ogni parte, presto il cerchio sarà chiuso intorno a noi e nessuna persona buona che vorrà darci aiuto lo potrà oltrepassare»². Ma, quanto più il cerchio si stringeva, tanto più Etty

² E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 153.

sembrava acquistare una straordinaria forza dell'anima. Non pensava un solo momento a salvarsi. Pensava a come avrebbe potuto essere d'aiuto ai tanti che stavano per condividere con lei il «destino di massa» della morte somministrata dalle autorità tedesche.

Con queste motivazioni interiori Etty Hillesum è partita per Auschwitz il 7 settembre 1943 con la consapevolezza, del necessario abbandono in Dio, che sarà, infatti, la sua bellezza e consolazione nel campo di sterminio. I suoi genitori sono morti qualche giorno dopo la partenza, non è chiaro se durante il tragitto o al loro arrivo uccisi in una camera a gas. Etty Hillesum è, invece, morta ad Auschwitz il 30 novembre 1943, all'età di 29 anni.

Una vita di (apparenti) contraddizioni

La Hillesum era una donna fragile, inquieta, affettivamente instabile. Era una donna che ha avuto un'intensa vita sentimentale e una altrettanto intensa vita spirituale, una donna che ha cercato con molta difficoltà di trovare un equilibrio tra il suo bisogno spirituale di leggere, conoscere, scrivere, esprimersi, pregare e il suo desiderio di vivere una relazione d'amore con un uomo.

Nei suoi scritti si coglie con chiarezza una grande capacità introspettiva e una capacità di ricerca acuta, caratterizzata da alti e bassi, da intuizioni profonde e ingenuità, rabbia e delusioni: stati d'animo propri di una persona sensibile alla ricerca della propria identità.

La Hillesum vedeva in modo molto intelligente i paradossi nella propria vita, che cominciavano dalla famiglia che aveva radici borghesi da parte di padre, preside di un liceo nella città

di Deventer, e nella cultura russa attraverso la madre, Rebecca Hillesum-Bernstein. Essa si trovava in forte conflitto con i genitori, specialmente con la madre, ma, dopo aver conseguito un dottorato in giurisprudenza, ha studiato e insegnato proprio la lingua della madre, il russo. D'altra parte, ella non si è mai nascosto il pensare che «la vita è davvero una bizzarra faccenda»³, abitata dal paradossalismo. L'esperienza del suo soggiorno a Westerbork, infatti, narra l'inquietudine di doversi incontrare con la dimensione paradossale dell'esistenza. In una lettera inviata a *Han Wegerif e altri*, scritta a Westerbork, il 29 novembre 1942, si esprime affermando:

«Qui è tutto paradossale: nelle grandi baracche, dove molte persone dormono su cuccette di metallo senza materassi o coperte, si muore di freddo; e nelle casette dotate di riscaldamento centrale di notte non si dorme dal caldo. Io sto in una baracchetta simile con cinque colleghi. Letti a due piani che tentennano molto sui loro sostegni, sicché quando la mia grassa viennese del piano di sopra si gira di notte nella sua cuccetta, il letto traballa come una nave nella tempesta. E di notte ci sono dei topi che attaccano le provviste e i letti, una situazione un poco inquietante».⁴

In un'altra lettera inviata a *Osias Korman* Ella sottolinea il paradossalismo dell'imperscrutabilità dei percorsi dell'esistenza, in cui, con saggia teologale consapevolezza, si consegna a una cristiana solidarietà con l'uomo e con il suo mondo – concretamen-

³ E. Hillesum, *Lettera a Osias Kormann* [Amsterdam, primavera del 1943], in Ead., *Lettere 1942-1943*, a cura di Ch. Passanti, prefazione di J.G. Gaarlandt, Adelphi, Milano 2010, p. 55.

⁴ E. Hillesum, *Lettera a Han Wegerif e altri* [Westerbork, il 29 novembre 1942], in Ead., *Lettere 1942-1943*, p. 30.

te con gli internati nel campo di Westerbork – nell'ora presente però non realizzabile:

«È un tale paradosso: ogni ebreo ad Amsterdam darebbe Dio sa che cosa per stare in ospedale, e evitare a tutti i costi Westerbork e il resto. *Mentre io vorrei tanto ritornare a Westerbork*, e devo invece trasferirmi in ospedale. Tutto avviene proprio secondo leggi imper-scrutabili»⁵.

La trama delle relazioni che sarà l'ordito della sua vita manifesterà sempre questo desiderio di incontro con l'umano che diventerà di volta in volta fiducia, passione, fedeltà. Una fiducia che non sfugge al paradosso della sua irrinunciabilità, della sua necessità come atto di gratuità, la quale non si ferma all'atteggiamento prudenziale che sottrae al rischio, peraltro presente in ogni atto di fiducia, ma tende ostinatamente ad affrontare il rischio della vita. Le considerazioni del *Fedone* di Platone bene sintetizzano questo atteggiamento: *varcare a proprio rischio il gran mare dell'esistenza* (85d); *che sia questa la sorte delle nostre anime, questa la loro dimora o presso a poco, dal momento che s'è indiscutibilmente dimostrato la loro immortalità, mi sembra che valga proprio il rischio di crederlo. Bello, infatti, è questo rischio* (114d). La fiducia comporta dunque un rischio e per questo si coniuga con la gratuità, cioè è disposta a compiere gesti motivati da una deliberazione consapevole che potrebbe di per sé spingere verso il contrario della fiducia, verso un'esistenza irresponsabile, forse ingenuamente e scioccamente irenica, che, infine, si sottrae al perimetro dell'umana esistenza

⁵ E. Hillesum, *Lettera a Osias Kormann* [Amsterdam, 22-26 dicembre 1942], in Ead., *Lettere 1942-1943*, cit, p. 32.

verso autoreferenzialità elative che misconoscono il primato del dono.⁶

Mi pare di poter dire che la lezione biblica che mette insieme, facendole dialogare, tradizione ebraica e tradizione cristiana, segni un guadagno evidente nella riflessione della Hillesum, in ordine a una possibile declinazione di una “teologia della storia” in cui l’inevidenza e la non verificabilità del piano di Dio, nella fenomenologia del quotidiano, sono cifra essenziale per interpretarlo e comprenderlo. La fiducia è così *abbandono* non alle cose conosciute e misurate a partire dalla propria esperienza, ma, in realtà, a Colui che nel suo parlare dal mezzo della tempesta – come insegna il saggio Giobbe (cfr. Gb 42,6) – rende possibile “vedere” oltre la visione, nella fedeltà che custodisce ogni relazione.

Il male, Dio e la metamorfosi dell’umano

Nel suo *Diario* – che la Hillesum ha cominciato a scrivere a 27 anni, probabilmente dietro consiglio del suo terapeuta Julius Spier –, questa dimensione di fiduciale abbandono al mistero dell’esistenza è sempre messo in rilievo. La figura di Spier è stata molto determinante nella vita e nel pensiero della Hillesum. Egli aveva fatto carriera in una ditta commerciale, ma, avendo scoperto in sé un talento per l’interpretazione delle linee della mano, aveva studiato psicoterapia con Carl Gustav Jung. Così aveva aperto uno studio di psicochirologia prima a Berlino e poi, dopo la sua fuga dalla Germania nel 1939, ad Amsterdam. La Hillesum non solo è diventata sua paziente ma anche assistente di Spier che la chiamava la sua “segretaria”.

⁶ Cfr. S. Natoli, *Il rischio di fidarsi*, il Mulino, Bologna 2016.

Benché Etty già convivesse con un vedovo di 62 anni, ha iniziato una relazione con Spier che le ha cambiato la vita: ogni pagina del *Diario*, infatti, racconta di questo cambiamento. È nel rapporto vitale con questo uomo, contro tutte le regole della deontologia, che la Hillesum ha trovato la sua principale guida spirituale che l'ha condotta a cercare e trovare un rapporto profondo con Dio e con le persone. Quindi un'altissima moralità e integrità in una vita intensa e problematica, sebbene, per molti versi, contraria ai precetti dell'etica sia ebraica sia cristiana.⁷

Senza lasciarsi frantumare, tuttavia, dalle contraddittorietà della sua esistenza, Ella è riuscita, sempre di più, a seguire una linea chiara e a tenere insieme tutto, dolori, preoccupazioni, piccole e grandi gioie. In seguito, è riuscita, anche, a ritrovare la calma, la fiducia in Dio.

Scrive per esempio nel luglio del '42:

«Ogni giorno sono in Polonia, sui campi di battaglia, o si può dire campi di macello. A volte mi si impone come una visione di campi di battaglia color verde veleno, sono accanto agli affamati, i torturati, i moribondi, ogni giorno, ma sto anche vicina al gelsomino e al pezzo di cielo dietro la mia finestra. In una vita c'è posto per tutto. Per una fede in Dio e per una misera morte»⁸.

Va sottolineato che Etty Hillesum era partita da posizioni assolutamente agnostiche e indifferenti rispetto al problema religioso, ma in seguito, progressivamente, ha iniziato a intrat-

⁷ Carlo Maria Martini considera «particolarmente affascinante» l'esperienza mistica della Hillesum, senza con ciò negare la complessità della vita che la Hillesum si è trovata a condurre e sperimentare. Cfr. C.M. Martini, *Nel cuore della Chiesa e del mondo*, Marietti, Genova 1991, pp. 53-54.

⁸ E. Hillesum, *Diario*, (2 luglio 1942), cit., p. 485.

tenere un dialogo sempre più intenso e intimo con il mistero divino, a tal punto da essere considerata oggi, a livello mondiale, una delle figure spirituali più significative del Novecento. Pur non essendo battezzata, viene considerata da molti cristiani come un'autentica guida, mentre da molti ebrei è ritenuta la quintessenza dell'ebraismo⁹.

La Bibbia, per lei, abbastanza naturalmente includeva ciò che lei, seguendo l'uso cristiano, chiama Antico e Nuovo Testamento. Molte frasi del "Discorso della Montagna" ritornano spesso nel *Diario*, soprattutto quelle che rimandano a una visione provvidenziale della vita: «Non affannatevi dunque per il domani, perché il domani avrà già le sue inquietudini. A ciascun giorno basta la sua pena» (Mt 6,34; Cfr. Prv 27,1). Un insegnamento valido anche per la contemporaneità attuale, dato che la

⁹ Su questo aspetto, Cfr. M. Coccia, *Etty Hillesum. L'amore oltre la giustizia*, Edizioni Universitarie Romane, Roma 2014; E. Ferri, *Un gomitolo aggrovigliato è il mio cuore. Vita di Etty Hillesum*, La Nave di Teseo, Milano 2017; A. Gentili, «*Sarò io ad aiutare Dio*. Il cammino spirituale di Etty Hillesum», Ancora, Milano 2014; P. Woodhouse, *Credo in Dio e negli uomini. Storia di Etty Hillesum*, Lindau, Torino 2019; M.D. Semeraro, *Etty Hillesum. Umanità radicata in Dio*, Paoline, Milano 2013; *The Ethics and Religious Philosophy of Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, January 2014*, K.A.D. Smelik – M.G.S. Coetsier - Jurjen Wiersma (edd.), Brill, Leiden 2014; M.G.S. Coetsier, *The Existential Philosophy of Etty Hillesum. An Analysis of Her Diaries and Letters*, Brill, Leiden 2014; *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum. Proceedings of the Etty Hillesum Conference at Ghent University, November 2008*, in K. Smelik - R. van den Brandt - M.G.S. Coetsier (edd.), Brill, Leiden 2010; R. van den Brandt, *Sylvie Germain, Etty Hillesum et le mal*, in M. Koopman-Thurlings (ed.), *Sylvie Germain. Les essais. Un espace transgénérique*, Brill, Leiden 2011, pp. 107-112.

malattia di cui soffre il mondo oggi è la sfiducia verso la mancanza di bellezza nei confronti della vita. La Hillesum, nonostante sapesse che sarebbe stata condotta ad Auschwitz e quindi fosse consapevole della fine che avrebbe fatto, non a caso facendo riferimento a questo passo evangelico, parla continuamente di fiducia e di amore per la vita. Proprio la sua figura testimoniale rappresenta oggi una possibilità di riscoperta della fiducia di cui il mondo ha bisogno, purtroppo caratterizzato da una “malattia agnosta”, cioè da una totale distanza tra il senso, la verità e il mondo concreto, la natura e la storia delle vicende umane.

La Hillesum, poiché sentiva la voce del tempo e rifletteva sui temi che narravano la consapevolezza del proprio vissuto, portava alla luce i suoi vissuti, senza nascondimenti o inganni. Perciò la sua fiducia nell'uomo, nella storia, non ha mai tratti difensivi, non è una fiducia a tutela di sé e perciò dai tratti patologici, anche di fronte alle delusioni dell'esistenza. La Hillesum ha colto la dimensione teologale e teologica della fiducia: si ha fiducia perché si è originariamente rassicurati, e Dio stesso è la protezione rassicurante dell'uomo, come «bimbo svezzato in braccio a sua madre» per dirla con il salmista (Sal 131,2), è orizzonte di sicurezza in cui abbandonarsi nelle braccia di qualcuno di cui si sente la protezione.

La fiducia negli scritti della Hillesum non ha, perciò, il carattere esclusivo della certezza, che corre il rischio di essere problematica, in quanto si limiterebbe solo a considerazioni astratte che non riguardano la concretezza della vita.

La fiducia trova la sua ragione d'essere nel punto di partenza della rivoluzione copernicana che ha dato nuova forma alla sua vita. Il suo confrontarsi con il mistero del male nel mondo, lo scandalo del male e la necessità della lotta quotidiana per trovare un senso a tutto ciò. Infatti, è nella natura umana (in

greco: *ktisis*), luogo in cui l'uomo tende continuamente alla perfezione, che si incontra Dio:

«Il dolore umano che abbiamo visto laggiù [i.e. Westerbork] nel corso di quest'ultimo mezzo anno, e che vi si può ancora vedere ogni giorno, è più di quanto un individuo sia in grado di assorbire in un periodo così limitato. Del resto, lo sentiamo dire ogni giorno e in tutti i toni: "Non vogliamo pensare, non vogliamo sentire, vogliamo dimenticare il più possibile". E questo mi sembra molto pericoloso»¹⁰.

Un incontro che non tacita le domande, non elimina il dubbio, ma assorbe ogni cosa nell'umano limite. Avendo riscoperto in se stessa la verità dell'uomo come luogo in cui sopravvive la presenza di Dio, Etty Hillesum si è data il compito di custodire, preservare, più che la propria vita fisica, *un piccolo pezzo di Dio in noi stessi*, con un'intuizione di verità profondissima: l'uomo come solo tempio possibile di un Dio vivente. Disseppellire Dio nel cuore dell'uomo è «rintracciare il minuscolo essere umano, sepolto sotto la barbarie dell'insensatezza e dell'odio»¹¹. Così Etty Hillesum può arrivare a dire: «Amo così tanto gli altri perché amo in ognuno un pezzetto di te, mio Dio»¹². Ella mantiene, così, un atteggiamento di apertura e di disponibilità verso l'*esserci* di Dio, non si mette mai contro Dio ma, con grande dignità, libertà e responsabilità e direi fiducia, ascrive le contraddizioni della sua esistenza, le domande prive di risposta, al proprio limite umano. La Hillesum, in questo modo, “sca-

¹⁰ E. Hillesum, *Lettera a Due sorelle dell'Aia* [Amsterdam, dicembre 1942], in Ead., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 45.

¹¹ E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 169.

¹² E. Hillesum, *Diario*, cit., p. 194.

giona Dio” e lo considera la prima vittima dell’odio e della violenza che infierisce attorno a lei.

Nella descrizione che la Hillesum fa di Westerbork alle *due sorelle dell’Aia*, l’esperienza del male visto e sperimentato apre nuovi scenari nella riflessione sulla sua esistenza:

«Certo, accadono cose che un tempo la nostra ragione non avrebbe creduto possibili. Ma forse possediamo altri organi oltre alla ragione, organi che allora non conoscevamo, e che potrebbero farci capire questa realtà sconcertante. Io credo che per ogni evento l’uomo possieda un organo che gli consente di superarlo. E così crederete che io abbia raccontato qualcosa su Westerbork, con la mia lunga chiacchierata? Se provo a ricreare questo Westerbork davanti al mio occhio interiore – in tutte le sue sfaccettature e storia movimentata, in tutte le sue necessità spirituali e materiali –, allora so di non esserci riuscita affatto. E poi, il mio è un resoconto molto parziale. Potrei immaginarne un altro pieno di odio, amarezza e ribellione. Ma la ribellione che nasce solo quando la miseria comincia a toccarci personalmente non è vera ribellione, e non potrà mai dare buoni frutti. E assenza d’odio non significa di per sé assenza di un elementare sdegno morale. So che chi odia ha fondati motivi per farlo. Ma perché dovremmo sempre scegliere la strada più corta e a buon mercato? Laggiù ho potuto toccare con mano come ogni atomo di odio che si aggiunge al mondo lo renda ancora più inospitale. E credo anche, forse ingenuamente ma ostinatamente, che questa terra potrebbe ridiventare un po’ più abitabile solo grazie a quell’amore di cui l’ebreo Paolo scrisse agli abitanti di Corinto nel tredicesimo capitolo della sua prima lettera»¹³.

La Hillesum si sente, da questo punto di vista, custodita dalla presenza di Dio. L’intimo rapporto che ha instaurato con Lui

¹³ E. Hillesum, *Lettera a Due sorelle dell’Aia* [Amsterdam, dicembre 1942], in Ead., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 45

nella preghiera glielo fa percepire come un Dio prossimo e non un Dio lontano, spesso sordo e indifferente alla drammaticità della condizione umana.

La fiducia è, dunque, il sentimento e il desiderio con il quale la Hillesum ha cambiato la visione della sua vita. Una vita fatta di violenza, male, sopraffazione, contraddittorietà, che, però, essendo trasformata, dà senso alla sofferenza che ci “accade”, per cui possiamo attingere *un senso nuovo*. Il dolore, anche se è provocato dal male subito e dall’ingiustizia, può essere trasformato e giungere a contribuire al senso della vita che, soprattutto, agli occhi di Etty Hillesum, non arriva a vanificare e disstruggere la bellezza della vita. Anzi è proprio la via del dolore che le permette di avere uno sguardo e un cuore più dilatati sulla vita per cercare di comprenderne la bellezza che non può essere sminuita dalla sofferenza o dal male. Così la Hillesum allarga gli orizzonti esistenziali, cercando di non lasciarsi assorbire dal male, poiché il male ha un brutto effetto: se si impadronisce dell’uomo, ne divora l’interiorità, che verrà allora abitata dalla paura, dall’odio, dalla sfiducia e dalla chiusura verso l’altro.

Tutto ciò che è accaduto alla vita di Etty Hillesum è una metamorfosi dell’umano dove la bellezza presente nell’arte e nella natura si trasforma in un’intuizione della presenza di Dio, che trova concretezza nel rapporto di amore con Lui.

L’esperienza dell’“amore”, infatti, definisce il rapporto della Hillesum con Dio. Un amore che, declinato in ogni sua forma, fa comprendere come la scrittrice olandese abbia inteso e praticato l’intelligenza dell’anima e la sapienza che la tradizione ebraico-cristiana le ha consegnato. Non a caso, nei suoi scritti non è difficile cogliere il *depositum fidei*, l’eco dell’insegnamento

dei sapienti di Israele, soprattutto di Qohelet e di Giobbe¹⁴. Siamo di fronte, potremmo dire, a una epistemologia teologica che “dice” Dio nuovamente. Un “nuovo” cominciamento in cui la ricomposizione della relazione passa attraverso l'avvertita radicale alterità tra Dio e l'uomo. Dio in questo rapporto risignificato fa comprendere – e la Hillesum come Giobbe comprende – che lo si può intendere solo su una precisa frontiera: quella del *suo* contrario. Dio, cioè, lo si può intendere quando non compie più i suoi *mirabilia*, perché la sua natura è l'amore. Nella profondità dell'amore, che a volte indica anche il “nascondimento” di Dio, l'uomo lo riscopre, nella sua dolorosa situazione, nel mistero di una presenza che è continuamente rivelata.

La Hillesum nei suoi scritti testimonia la possibilità di uno spostamento che è ri-centramento: dal punto di vista dell'uomo a quello di Dio. Perciò si ha un nuovo cominciamento che riposiziona l'uomo all'interno di una polarità che ha come elementi pervasivi e strutturanti la parola e la visione. La Hillesum come il protagonista del libro di Giobbe prende atto di quello che è, che la sapienza di Dio la sorpassa e, restando nella fede, fa una esperienza di teologale fiducia e abbandono.

L'incontro con il mistero di Dio, la consapevolezza che esso non può essere trascritto solo a partire dal già noto della tradizione o dalla sua generica concezione di *fascinans et tremendum*, provoca nella Hillesum una pacificazione interiore che

¹⁴ Riprendo le considerazioni che seguono dal saggio di Angelo Pasaro, *Ambiguity and discrepancy in the image of the God of Israel according to the Book of Job*, in M. Zappella (ed.), *Popolo di un «Dio geloso» (Es 34,14): coerenze e ambivalenze della religione dell'antico Israele*. Atti del XX Convegno di studi veterotestamentari (Venezia, 11-13 settembre 2017), EDB, Bologna 2019, pp. 183-207.

la spinge alla decisione di ricontestualizzare la sua condizione esistenziale, la quale, pur segnata da solitudine sofferente e umiliata, incisa dal pensiero della morte, non si attarda nella ricerca di un *reshît* o di una spiegazione verificabile, o sulle piste dei *consolatores onerosi* (cfr. Gb 9,2), sulle strade di una «idolatria negligente contenta delle sue sentenze di cenere (Gb 13,12)»,¹⁵ ma si adagia sulle soglie e sull'abisso del mistero, e lì crede, cerca la verità senza cedimenti nonostante l'eminenza dell'interlocutore:

«Io credo che dalla vita si possa ricavare qualcosa di positivo in *tutte* le circostanze, ma che si abbia il diritto di affermarlo solo se personalmente non si sfugge alle circostanze peggiori. Spesso penso che dovremmo caricarci il nostro zaino sulle spalle e salire su un treno di deportati»¹⁶.

Negli scritti della Hillesum non c'è alcuna traccia di indegnità, confessione di peccato o conseguenze etiche personali negative. Ella semplicemente sa di dover ri-collocare la sua condizione, l'enigma della sua vita, nel *framework* del mistero di Dio e nel suo rapporto d'amore con Lui. È momento esistenziale in cui il sapere incontra la sapienza che fa dell'abbandono della fede la sua cifra essenziale e caratterizzante, perché «ha appreso» che la legittima domanda sull'esistenza trova risposta solo in Dio e da Dio.¹⁷

¹⁵ M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 174.

¹⁶ E. Hillesum, *Lettera a Osias Kormann* [Amsterdam 4 novembre 1942, mercoledì pomeriggio], in Ead., *Letteere 1942-1943*, cit., p. 27.

¹⁷ Th.F. Dailey, *The Repentant Job: A Ricoeurian Icon for Biblical Theology*, University Press of America, Lanham-New York-London 1994, p. 209.

Insomma, la Hillesum con fiducia teologale si consegna al mistero di una onnipotenza che sa farsi vicinanza, prossimità, provvidente presenza. Ella comprende di non trovarsi più di fronte a un'onnipotenza che provoca stupore, come nel libro di Giobbe, ma, al contempo, sottostà a possibili faintimenti, a causa dell'ambiguità dell'amore che può darsi nella forma del possesso o del dono. Ella invita a porre l'accento non solo su quanto Dio ha detto, che certamente marca perentoriamente i limiti dell'uomo, ma sul fatto che nel parlare di Dio all'uomo, Dio e l'uomo si ritrovano a partire da una situazione di «assoltezza reciproca»,¹⁸ in cui la parola dell'uomo non nasce più dal silenzio di Dio, ma dal suo parlare. Il grido dell'uomo piagato dalla sofferenza e dall'ingiustizia riceve una risposta “in-attesa”, *spezza il silenzio di Dio*. Le parole della Hillesum, infatti, la riconsegnano lontano dalle espressioni della sua stessa sofferenza, dell'insistenza interrogativa, perché le sonorità infrante del suo grido rivelano quanto di più vero e radicale Ella attende fiduciosa verso ciò cui si proietta e tende: la figura dell'incontro, che tacita ogni arroganza e ogni pretesa, nella quale chiede di conoscere per conoscersi, di colmare «il disperato ardore del desiderio di conoscersi in lui»¹⁹, per continuare in questa relazione rinnovata il suo barcollante cammino di fronte al muro dell'inequità, come ricorda il salmo «Quando le fondamenta sono scosse, il giusto che cosa può fare?» (Sal 11,3).

Nella riflessione della Hillesum, il Dio a cui Ella si abbandona non è, come ha scritto Dorothee Sölle, «un demone della natura [...] a cui l'uomo si sottomette, un essere fatto di potenza, che

¹⁸ L'espressione è di M. Cacciari. Cfr. M. Ciampa, *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, Bruno Mondadori, Milano 2005, p. 60 («Colloquio con Massimo Cacciari»).

¹⁹ M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 175.

si trova aldilà del bene e del male»²⁰, ma il Dio dell'amore che si fa presente. Quanto sfugge alla Sölle è il guadagno della riflessione “sapienziale” che prende forma negli scritti della Hillesum. Le sue parole costituiscono, infatti, la possibilità di superamento di una teologia intesa come il parlare *di* Dio, verso una che è, invece, un parlare *a* Dio. Il dirsi di Dio, il mistero del suo esserci in un atto di parola, rende possibile parlare a Lui, liberandosi da quell'idolatria che vuole che Dio «corrisponda alla nostra ragione, al nostro discorso»²¹. Il guadagno e l'esito di questa riflessione sapienziale non è la sottomissione, ma quella libertà che parlando a Dio si apre all'alterità; non parla più *di* lui perché lo renderebbe una *res*, oggetto di possesso, ma parla *a* lui nella preghiera come un Altro.

La storia di questa grande donna permette, in altri termini, di riflettere su quello che l'uomo può costruire al di là della propria debolezza e delle infinite fragilità, perché è attraverso la debolezza che Dio può trovare un posto fondante e fondamentale nella vita dell'uomo che, in questo modo, si apre al rapporto di fiducia verso i suoi simili e verso la natura:

«I domini dell'anima e dello spirito sono tanto vasti e infiniti che un po' di disagio fisico e di dolore non ha tropпа importanza, io non ho la sensazione di essere privata della mia libertà e non c'è nessuno che mi possa fare veramente del male»²².

²⁰ D. Sölle, *Sofferenza*, Queriniana, Brescia 1976, p. 166.

²¹ L'espressione è di Massimo Cacciari. Cfr. M. Ciampa, *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*, cit., p. 58 («Colloquio con Massimo Cacciari»).

²² E. Hillesum, *Lettera a Han Wegerif e altri* [Westerbork 29 giugno 1943], in Ead., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 80.

Quindi, è la via dell'amore e della condivisione cordiale che permette di vedere “oltre l'umano limite” e abbracciare la vita nella sua bellezza e profondità, lasciandosi coinvolgere dalla potenza e dalla forza del desiderio che non deve attendere la sua realizzazione per trovare pienezza di significato:

«Mi accade sovente di domandarmi se esista un vero rapporto fra adempimento e desideri. Certo, fintanto che il desiderio è debole, esso è simile a una metà che per diventare autonoma ha bisogno del proprio adempimento come di un'altra metà. Ma i desideri possono germinare in modo così meraviglioso da diventare un tutto, pieno e intero, che non si lascia più completare e ormai si accresce, si forma e si riempie solo dall'interno. A volte si potrebbe credere che alla radice di una vita grande e intensa ci sia proprio stato un coinvolgimento in desideri eccessivi che come una molla interiore hanno riversato nella vita azione su azione, effetto su effetto; e quasi non rammentando il proprio fine originario, diventati ormai elementari come un'impetuosa cascata, si sono trasformati in azione e cordialità, in presenza e immediatezza, in lieto coraggio, a seconda degli eventi e delle circostanze che li avevano provocati»²³.

È sotto questo profilo, che l'ingenuità ostinata dell'atteggiamento fiduciale della Hillesum è consegnata per quanti cercano il senso degli accadimenti storici, in quanto si offre forse come utopia di un mondo abitabile a misura dell'umano, misurato da quello di Dio, che abita il cuore dell'uomo.

Giuseppina Zarbo

²³ E. Hillesum, *Lettera a Osias Kormann* [Amsterdam 4 novembre 1942, mercoledì pomeriggio], in Ead., *Lettere 1942-1943*, cit., p. 26.

SOMMARIO

Nei suoi scritti Etty Hillesum consegna ai lettori un ostinato e rischioso atteggiamento fiduciale verso l'umano, che libera tuttavia dalla tentazione di un'esistenza irresponsabile, forse ingenuamente irenica, che, infine, tenderebbe ad autoreferenzialità elative che miscono il primato del dono. Abbandono fiduciale a Dio, di cui si riconosce l'imperscrutabilità dei suoi disegni, in vista di una condivisione di un Dio fragile che va "salvato" affinché non venga distrutto dentro di noi. L'unica cosa che si può salvare nella vita, infatti, è un piccolo pezzo di Dio in noi, cercando anche di dissepellirlo dai cuori distrutti di altri uomini.

Parole chiave: Hillesum, *Diario e Lettere*, Fiducia, Utopia, Accadimenti storici

SUMMARY

In her writings, Etty Hillesum gives her readers a steady and risky attitude of trust towards the human which nevertheless liberates from the temptation of an irresponsible existence, perhaps naively and superficially, which would lead in the end to elative self-referentialities which misunderstand the primacy of the gift. Abandonment in trust to God, by one who recognises the inscrutability of his plan, in view of the sharing of a fragile God who has to be "saved" so that he is not destroyed within us. In fact, the only thing that can be saved in life is a tiny piece of God within us, seeking also to disinter it from the de-stroyed hearts of other men.

Keywords: Etty Hillesum, *Diary and Letters*, Trust, Utopia, Historical Eve

VII. Il concetto di fiducia nella “sociologia relazionale” di Pierpaolo Donati

di Noemi Caracappa

La sociologia relazionale

Per potere accedere alla categoria di *fiducia* che il sociologo Pierpaolo Donati suggerisce è necessario, in primo luogo, partire da una premessa che possa aiutare a comprendere gli aspetti fondamentali della sua “sociologia relazionale”. In questo contributo, si cercherà di delineare, in modo seppur breve, le principali connotazioni di tale sociologia, definendone l’oggetto, il metodo e le finalità.

L’oggetto proprio della sociologia è la realtà sociale sotto l’aspetto relazionale, cioè l’insieme dei rapporti in cui la persona è coinvolta. La sociologia può essere definita come la scienza che studia la società intesa come campo delle relazioni intersoggettive e strutturali. Il che significa che essa studia le forme della vita sociale sotto l’aspetto di attività umana, quindi espressione e risultato dell’agire sociale in quanto relazione intersoggettiva, con una forte valenza simbolica, intenzionale e significante.

Questa prospettiva invita a una lettura per l’appunto relazionale della società che non scinde bensì connette il punto di vista interno o soggettivo degli attori e il punto di vista esterno agli attori, o sovra funzionale. Collocata in questa cornice, la relazione tra umano e sociale diventa istruttiva e costruttiva, in quanto ogni fenomeno sociale può essere letto come il prodotto di relazioni tra persone che si orientano reciprocamente in base a un senso sovra funzionale. Da queste premes-

se è possibile, quindi, iniziare ad intravedere l'importanza che la fiducia e la reciprocità hanno per Pierpaolo Donati e per la sua sociologia relazionale che conferisce qualità umana ad ogni fatto sociale.

Nella sua opera teorica maggiore, *Teoria relazionale della società*, uscita nel 1991, il sociologo enuncia l'assunto fondamentale della sociologia relazionale, secondo il quale «*all'inizio c'è la relazione*»¹.

Una definizione esaustiva di relazione viene proposta nel saggio *La società è relazione*, quale l'Autore dichiara che

«per relazione sociale si deve intendere la realtà immateriale (che sta nello spazio-tempo) dell'inter-umano, ossia che sta tra i soggetti agenti e che – come tale – costituisce il loro orientarsi e agire reciproco per distinzione da ciò che sta nei singoli attori – individuali o collettivi – considerati come poli o termini della relazione. Questa realtà, fatta insieme di elementi oggettivi e soggettivi, è la sfera in cui vengono definite sia la distanza sia l'integrazione degli individui rispetto alla società: dipende da essa se, in che forma, misura e qualità l'individuo può staccarsi o coinvolgersi rispetto agli altri soggetti più o meno prossimi, alle istituzioni e in generale rispetto alle dinamiche della vita sociale»².

La relazione, pertanto, non può essere pensata come antagonista al sistema sociale, che, per sua natura, è un insieme organizzato di relazioni, né all'azione sociale, essendo la relazione un'azione reciproca. Per Donati esistono quattro modalità dif-

¹ P. Donati, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 25.

² P. Donati, *La società è relazione*, in P. Donati (a cura di), *Lezioni di Sociologia. Le categorie fondamentali per la comprensione della società*, Cedam, Padova 1998, pp. 6-7.

ferenti che caratterizzano l'azione sociale e che corrispondono rispettivamente alla A, alla G, alla I e alla L dello schema AGIL:

- (A) Agire per utilità o profitto, ove si persegue l'utile dell'attore sociale;
- (G) Agire per comando o obbligazione, in cui l'agire risponde ad una norma legittima di qualche potere o autorità;
- (I) Agire per reciprocità, in cui si realizza uno scambio simbolico che rinsalda il legame e valorizza la relazione sociale;
- (L) Agire per donazione, in cui *ego* offre qualcosa di materiale o immateriale ad *alter* in vista del suo bene³.

Donati individua nella relazione tre semantiche fondamentali che ne costituiscono la struttura: la semantica referenziale, la semantica strutturale e la semantica generativa. Nella prima, la relazione è referenza simbolica, ovvero riferisce qualcosa all'interno di un quadro di riferimento di significati simbolici; nella seconda, la relazione è connessione o vincolo strutturale (in tal senso il legame può essere percepito come vincolo o risorsa); nell'ultima, la relazione genera una realtà emergente *sui generis*, la cui natura non è deducibile meccanicamente dai suoi singoli componenti, né è riducibile alla loro somma. Da qui si deduce l'idea di una struttura triadica della relazione, quale fenomeno capace di emergere rispetto agli elementi che lo compongono.

³ Cfr. P. Donati - P. Terenzi, *Invito alla sociologia relazionale. Teoria e applicazioni*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 40- 49.

Ogni relazione è definita anche da un tempo specifico che Donati chiama “*registro del tempo*”, distinguendolo in tempo interazionale (*micro*), simbolico (*macro*) e relazionale (*meso*). Nel primo caso si tratta del tempo inteso come “*evento comunicativo*”, tipico delle interazioni brevi; il registro simbolico è costituito dai simboli che orientano le relazioni in modo stabile e progettuale e il registro interazionale si riferisce alle relazioni vissute in un tempo che ha durata e che esprime continuità di esperienza e di vissuto.

Operando una sintesi per definire la categoria della relazione sociale, possiamo dire che essa può oscillare dal polo di massima reificazione, dove la relazione risulta essere impersonale, al polo della massima personalizzazione, per cui si realizza un incontro pienamente significativo con l’*alter* e si instaurano dinamiche fiduciarie ed empatiche.

Sebbene tenda a conferire alla vita quotidiana una valenza astratta e impersonale, che appare più incerta e sgretolata, la società contemporanea è caratterizzata da registri puramente interazionali, basati su una comunicazione superficiale in cui i legami appaiono allentati e frammentati. Il che vuol dire che, secondo Donati, lo smarrimento culturale della società attuale è imputabile a un *deficit* di relazionalità. All’interno di questo contesto, assumere il concetto di relazione come chiave ermeneutica per comprendere le dinamiche societarie, significa, per Donati, riflettere sulle relazioni sociali che intercorrono tra le persone e poter esplorare, conoscere e ragionare su nuove realtà dotate di senso e, quindi, su nuove e più congeniali forme di convivenza umana, sociale e civile, capaci di dare dignità e autenticità alla persona e alle relazioni che vengono create perché «l’identità della persona è costituita dalle relazioni con altri individui umani».

ni»⁴. In questo nuovo orizzonte, la relazione si configura come fenomeno emergente di un agire reciproco, generatrice di legami e di beni relazionali, primi tra tutti l'esperienza dell'altro e la fiducia in lui.

Donati offre una chiara definizione di *bene relazionale* che viene definito nel modo seguente:

«dire che la vita umana è un bene relazionale significa che è un genere di bene comune che dipende dalle relazioni messe in atto dai soggetti l'uno verso l'altro, [...], tale bene deve essere definito non come funzione delle esperienze individuali singolarmente (privatamente) o collettivamente prese, ma come funzione delle loro relazioni»⁵.

Per poter definirsi tale, il bene relazionale implica un coinvolgimento vero e sincero verso l'altro, in cui *Ego* si offre ad *Alter* per il suo bene, senza alcuna finalità strumentale. Esso richiede reciprocità, oltre che una elaborazione nel tempo che non si configura come prodotto di una interazione istantanea ma che sia il frutto di una relazione maturata nel tempo tra due o più persone.

Favorire l'espansione dei beni relazionali significa cominciare a delineare una nuova immagine di società, definita dal Donati «società della sussidiarietà solidale»⁶, che implica il ricorso a un'etica della “prima persona” piuttosto che ad un'etica

⁴ A. Malo, *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, Edusc, Roma 2010, p. 93.

⁵ P. Donati, *Nuove istanze sociali e dignità umana*, in P. Donati (ed.), *La cultura della vita. Dalla società tradizionale a quella post-moderna*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 161-182.

⁶ P. Donati, *Scoprire i beni relazionali per generare una nuova società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019, p 56.

della “terza persona”⁷. Un approccio etico siffatto comporta la ricerca del bene globale dell’uomo, che è costituito dal suo

⁷ «La prospettiva dell’etica della “prima persona”, differenziandosi da quella centrata sulla visione etica della “terza persona”, concentra la propria attenzione sul soggetto in quanto agente colto nella sua identità di persona e libertà nell’agire che spiega la determinazione del nesso essere e agire. Mentre nell’etica della “terza persona” il soggetto è interpellato e obbligato dalla legge nella sua valenza universale e normativa, nell’etica della “prima persona”, invece, l’attenzione viene posta sull’agire come espressione dell’aspirazione umana che tende, progetta, si muove verso il conseguimento di un fine nella valutazione, deliberazione e scelta dei mezzi adeguati per raggiungerlo. A differenza dell’etica della “terza persona”, nella quale il bene entra in gioco come “dovere”, nell’etica della “prima persona” il bene si determina come “fine”, cioè come intenzione e progetto di vita buona e realizzata, come prospettiva di compimento umano, in definitiva, come processo di umanizzazione». C. Caltagirone, *Il desiderio di essere. Per un “etica del compimento”*, Edizioni Studium, Roma 2020, p. 34, n. 60. L’etica della terza persona «mira a creare un assetto sociale dove l’uomo come soggetto dei desideri o l’uomo come soggetto autonomo possa fare ciò che vuole senza danneggiare gli altri, o danneggiandoli solo per un miglior risultato. Di ciò che poi ciascuno fa per soddisfare i propri desideri o dell’uso che ciascuno fa dei propri spazi di libertà l’etica moderna si rifiuta di parlare; sarebbe una questione puramente privata o soggettiva. Ognuno la vita se la gestisce come vuole. In questo modo però il sistema dei principi e delle norme è tacitamente a servizio degli interessi dei singoli soggetti liberi, per i quali si vuole garantire la possibilità di soddisfazione e la loro migliore soddisfazione». G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995², p. 105 «L’etica della “prima persona”, concentrando, infatti, la propria attenzione sul soggetto agente, capace di dare ragione delle proprie azioni, si pone l’obiettivo di riscoprire la complessità

compimento umano, determinato dall'ordine della vita buona, e presuppone che il soggetto agente metta in atto il suo agire libero per il raggiungimento della "fioritura umana" (*human flourishing*), mediante l'esercizio delle virtù.

Gli interrogativi posti in essere sono inerenti alla ricerca di una vita meritevole e degna di essere vissuta che può concretizzarsi solo laddove la società ridefinisce il concetto di benessere a partire dai soggetti che ne sono al tempo stesso artefici e beneficiari.

Quanto detto sembra trovare una risonanza anche nelle parole di Luciano Manicardi, monaco della comunità monastica di Bose, che afferma:

«La fiducia è una dimensione essenziale per la vita umana come per la vita di fede. Senza la fiducia in altre persone non è possibile una vita buona e senza la fiducia di altri in noi non è possibile una vita tout-court. [...]. La fiducia è matrice di una vita buona, è matrice della vita. La fiducia mi umanizza. Essa mi dice che l'altro mi è posto accanto perché io possa diventare più umano. Mediante la fiducia io scopro di essere preceduto dal dono per cui, grazie all'altro con cui c'è relazione di fiducia, io posso diventare me stesso»⁸.

Per poter definire concretamente la visione di una società più umana, in cui si realizzi pienamente l'ideale di una vita buona, è necessaria l'acquisizione di un nuovo codice simbolico che

della situazione pratica originaria, dalla quale riceve senso l'azione umana e sulla quale riflettere la teoria etica». C. Caltagirone, *Etica dei servizi alla persona e delle relazioni d'aiuto. Orizzonti valoriali di riferimento*, Edizioni Studium, Roma 2017, p. 23.

⁸ L. Manicardi, *Fede e fiducia: aspetti biblici*, in L. Manicardi - A. Matteo - S. Natoli, *In fiducia. Sul credere dei cristiani*, EMP, Padova 2013, pp. 21-22.

presiede alle politiche di inclusione sociale. Tale codice diventa, appunto, quello relazionale per il quale il bene comune valorizza le relazioni di reciproco arricchimento di attori liberi e responsabili i quali, in tal modo, pongono in essere le basi per la realizzazione del *welfare community*⁹.

Attraverso la valorizzazione del principio di relazionalità applicato alle politiche sociali, lo Stato sociale relazionale può consentire la realizzazione di una cittadinanza complessa che genera forme di azione riflessiva della società su se stessa, in termini di produzione del bene comune. In altre parole, parlare di *welfare community*, societario o relazionale significa promuovere l'esistenza di reti di relazioni virtuose, basate sulla

⁹ Nella contemporaneità si assiste ad un passaggio dall'espressione di "Welfare State" a quella di "Welfare community". Tale passaggio segna un cambiamento significativo del ruolo dello Stato e di quello della comunità. È quest'ultima a diventare responsabile del proprio benessere e, quindi, all'impegno dello Stato si aggiunge quello dei cittadini. Si viene a delineare, così, un nuovo modello collaborativo in cui i cittadini si sentono protagonisti dei propri bisogni e, quindi, del proprio benessere. La valorizzazione delle risorse relazionali e le capacità della comunità locale di rispondere ai bisogni emergenti hanno condotto alcuni autori, tra cui Marco Musella, Pierpaolo Donati, Sergio Belardinelli a sviluppare il concetto di "Welfare community" integrandolo con il concetto di sussidiarietà. Cfr. S. Belardinelli, *Welfare Community e sussidiarietà*, Egea, Milano 2005. Sembra emergere, così, una nuova configurazione della società, che appare più partecipativa ai propri processi di cambiamento sociale; una società che si configura sempre più come comunità in cui i soggetti si appartengono reciprocamente. È, pertanto, proprio «in questa reciprocità che si può costruire il bene di tutta la comunità» C. Lubich, Il *Movimento dell'Unità per una politica di comunione*, in «Nuova Umanità», 22 (2000) 5, n.131, p. 608.

fiducia instaurata tra le persone che costituiscono la compagine sociale e, ancora, vuol dire sviluppare la realizzazione di partnership vincenti tra i vari soggetti sociali, con l'obiettivo di dare avvio a forme politiche societarie in cui viene attivato un alto e funzionale livello di cooperazione tra gli attori sociali coinvolti. Questo perché, come osserva Donati:

«al centro dell'attenzione viene posta non tanto o non solo l'efficacia e l'efficienza dei servizi quanto la loro capacità di generare beni relazionali, cioè beni creati e consumati attraverso relazioni sociali affidabili, a carattere cooperativo e capaci di allargare le reti di sostegno delle persone che ne fanno parte. [...]. Il carattere distintivo dei servizi sociali alla persona non è più soltanto la loro adeguatezza al bisogno individuale, bensì la loro capacità di ricreare o generare ex novo reti sociali di sostegno intorno alla persona, cioè valorizzare il capitale sociale della comunità di appartenenza»¹⁰.

I beni relazionali, che sono tutte le forme di bene prodotte dalle relazioni, per cui generano beni comuni, si configurano per Donati, come «entità immateriali (*intangible goods*) che consistono nelle relazioni sociali che emergono da agenti/attori riflessivamente orientati a produrre e a fruire assieme di un bene che essi non potrebbero ottenere altrimenti»¹¹. Da questo punto di vista, i beni relazionali nascono dalle relazioni sociali e sono da queste costituiti. In tale senso, si tratta di processi,

¹⁰ P. Donati, *Introduzione. Chi e come valorizza il capitale sociale nei processi di socializzazione delle nuove generazioni*, in P. Donati - I. Colozzi (a cura di), *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione. Un confronto fra le scuole statali e di privato sociale*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 12.

¹¹ P. Donati - R. Solci, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 8.

effetti emergenti, veri e propri *goods*, azioni concrete¹². Quanto alla riflessività, Donati osserva che essa è la condizione perché il capitale sociale generi beni relazionali. Il raccordo tra il bene relazionale e il capitale sociale da cui il bene scaturisce richiede una riflessività relazionale che riguarda appunto le relazioni sociali ed è diversa dalla riflessività personale dei singoli attori¹³.

La genesi della fiducia e la credibilità nelle relazioni sociali

Quando si parla di fiducia la pluralità di significati insiti in questo concetto fa subito intuire quale complessa operazione di analisi è necessaria realizzare per comprenderne il senso e per poter costruire un discorso intorno alla fiducia. Da una prima riflessione, emerge tutta la valenza positiva collegata alla categoria di fiducia, laddove la stessa richiama altre cate-

¹² Cfr. P. Donati, *Scoprire i beni relazionali. Per generare una nuova socialità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019; A. Lombardi (a cura di), *I beni relazionali negli scambi sociali ed economici. Il dono tra interesse egoistico e altruismo puro*, Franco Angeli, Milano 2011; M.T. Bartoli, *Pratiche inclusive e beni relazionali: tra opportunismo e partecipazione*, Bruno Mondadori, Milano 2007; L. Bruni - A. Naimzada - E. Randon, *Il bene relazionale: un modello dinamico*, in P.L. Sacco - S. Zamagni, (a cura di), *Teoria economica e relazioni interpersonali*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 219-235; I. Colozzi, *Cosa sono i beni relazionali: un confronto fra approcci e approccio sociologico*, in «Sociologia», 39 (2005) 2, pp. 13-20. S. Zamagni, *L'economia civile e i beni relazionali*, in R. Viale (a cura di), *Le nuove economie: dall'economia cognitiva a quella evolutiva oltre i fallimenti dell'economia neoclassica*, Il Sole 24 Ore, Milano 2005, pp. 153-171.

¹³ Cfr. P. Donati, *L'approccio relazionale al capitale sociale*, in «Sociologia e Politiche Sociali», 10 (2007) 1, pp. 9-39.

gorie di pensiero che ogni essere umano sperimenta come positive e feconde (a titolo esemplificativo, si possono citare la sicurezza, la custodia e la valorizzazione di un bene). La fiducia può essere sistemica o impersonale quando riguarda la fiducia nelle istituzioni o organizzazioni collettive, oppure si può parlare di fiducia interpersonale quando, utilizzando la terminologia adottata da Donati, *Alter* ed *Ego* sono coinvolti in una relazionalità autentica e di interesse reciproco. La fiducia, allora, rimanda ad aspettative di comportamento cooperativo e non opportunistico, dove il depositario della fiducia si rende custode e garante della fiducia che gli viene accordata. Accordare fiducia, significa, pertanto, non affidare un bene a qualcuno ma anticiparglielo, in quanto si intravedono nell'altro, capacità e risorse meritevoli di essere valorizzate. È questo ciò che i teologi chiamano “*grazia preventiva*” o ciò che fa un insegnante quando incoraggia un alunno nello studio, utilizzando il “metodo preventivo”¹⁴.

Fiducia è credere nella fecondità del bene, è uno stimolo che impegna l'altro in una risposta, è esperienza di pienezza. Nella *Summa Teologica*, Tommaso D'Aquino sottolinea il nesso tra fiducia e magnanimità che opera in vista della prosecuzione nel bene¹⁵, ma per dare fiducia bisogna essere capaci di gene-

¹⁴ G. Bosco, *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*, introduzione e testi critici a cura di P. Braido, in «Ricerche Storiche Salesiane» 7 (1985) pp. 171-321; Id., *Il sistema preventivo nella educazione della gioventù*, in P. Braido (a cura di), *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianze*, LAS, Roma 1997, pp. 205-266.

¹⁵ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 129, Salani, Milano 1968, pp. 113-139.

rosità che, come dice Spinoza, è un modo della fortezza¹⁶. La fiducia è quindi un'anticipazione di forza in vista del rafforzamento dei beni futuri, e quindi del futuro del bene. Sotto quest'aspetto, viene quindi a coincidere con la speranza, non a caso Tommaso D'Aquino a tal proposito si esprime scrivendo che *fiducia importat quoddam robur spei e la spes directe pertinet ad magnanimitatem*¹⁷.

Ciò rende possibile comprendere, come afferma Sissela Bok, filosofa americana, che «la fiducia è un bene sociale da proteggere quanto l'aria che respiriamo o l'acqua che beviamo: se è danneggiata, la comunità nel suo insieme ne soffre e se viene distrutta le società vacillano e crollano»¹⁸.

Il riconoscimento del valore della fiducia richiede una certa ristrutturazione di alcune degli impianti etici tradizionali: in particolare, richiede una centratura dell'etica, non solo su un'ontologia dell'umano in quanto tale, ma, soprattutto, su un'ontologia dell'umano come relazione. E all'interno di questo quadro generale, Donati offre delle chiavi interpretative di lettura che aiutano a ripensare il concetto di relazione, attraverso l'utilizzo della nozione di beni relazionali, all'interno di una ricerca di ontologia sociale oltre che di sociologia generale.¹⁹

L'aspettativa fiduciaria può riguardare caratteristiche del destinatario della fiducia che ne investono il comportamento, il ruolo, la personalità o l'identità intera. Un elenco sommario

¹⁶ L. Bove, *Della fiducia politica: costruire l'hilaritas democratica* in <http://www.euronomade.info/?p=1522>

¹⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 129 a. 7, resp., cit., p. 135.

¹⁸ S. Bok, *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, Armando Editore, Roma 2003, pp. 34-35.

¹⁹ Cfr. P. Donati - R. Solci, *I beni relazionali*, cit., pp. 36-54.

può includere: l'abilità, l'intelligenza, il coraggio, la credibilità, la discrezione, la sensibilità, il comportamento responsabile rispetto a un mandato, l'autorevolezza, la coerenza, la generosità, l'onestà, l'adesione a certi valori e a certi principi morali, l'amicizia e l'amore.

Nel libro *Invito alla sociologia relazionale*, Donati dedica un ampio spazio di riflessione sul nesso tra credibilità, fiducia e relazione. Credibilità, oltre ad essere qualità personale, è un attributo che viene conferito e riconosciuto ad una persona. Pertanto, si può dire che la credibilità è una relazione sociale che ne presenta tutte le caratteristiche (aspetto simbolico, strutturale, comunicativo). Riprendendo lo schema AGIL, per Donati, è possibile ricavare le caratteristiche fondamentali della credibilità come relazione sociale:

- A: credibilità come risorsa
- G: credibilità come scopo
- I: credibilità come norma
- L: credibilità come orientamento all'umano

La credibilità, altresì, può essere intesa come sfida all'identità: essere credibile e, quindi, degno di fiducia, pone il soggetto depositario della fiducia in una posizione di continua analisi che lo porta ad essere rispondente all'immagine idealizzata che ne viene fatta e, perciò, ad essere migliore. A titolo esemplificativo è possibile pensare all'istituzione scolastica la quale, per rispondere all'immagine presentata pubblicamente, si impegna a migliorare la propria realtà organizzativa. Se ne deduce che la relazione di fiducia non è qualcosa di esterno all'identità degli agenti sociali coinvolti ma la loro identità si gioca e costruisce concretamente nella relazione.

Il Capitale sociale: dalla qualità delle relazioni al benessere comunitario

Fiducia, cooperazione e reciprocità costituiscono, per Donati, le fondamenta del “capitale sociale” e, in quanto tali, contribuiscono alla creazione della prosperità sociale.

Il capitale sociale è «quella forma di relazione che opera la valorizzazione di beni o servizi attraverso scambi che non sono né monetari, né politici, né clientelari, né di puro dono, ma scambi sociali di reciprocità»²⁰. Esso è una relazione sociale fondata sulla fiducia, la quale a sua volta innesca l’attivazione di scambi sociali di reciprocità tra persone che si fidano l’una dell’altra e collaborano insieme. Esso non è da intendersi come “proprietà” delle persone e dei gruppi che se ne servono per i loro scopi, ma piuttosto come “qualità” delle relazioni. In questo senso, il capitale sociale non è di per sé stesso una risorsa ma è in grado di produrre risorse se le persone considerano la relazione come bene condiviso.

Secondo la prospettiva relazionale del capitale sociale, la relazione non è, quindi, uno strumento per ottenere qualcosa, ma è il fine, nel senso che solo attraverso la sua valorizzazione (quindi attraverso la promozione della fiducia, della cooperazione e della reciprocità tra le persone) può essere generato un vantaggio di tipo personale e/o collettivo. La prima relazione di capitale sociale che costituisce il luogo sorgivo della fiducia, della reciprocità e della apertura agli altri, è rappresentato dalla famiglia (capitale sociale primario) in quanto essa è capace di «valorizzare la stessa relazionalità senza che la relazione possa

²⁰ P. Donati, *L'approccio relazionale al capitale sociale*, cit., p. 18.

essere ridotta ad una “cosa”»²¹. La famiglia rappresenta le fondamenta del legame sociale, il *seminarium rei pubblicae*, e favorisce forme di coesione della società. Tuttavia, affinché le relazioni possano divenire una risorsa per tutti (quindi, capitale sociale), è necessario il contributo di specifiche istituzioni sociali, differenti rispetto alla famiglia e alla comunità. Nella famiglia, infatti, si sviluppano contesti relazionali chiusi e stabili nel tempo che veicolano comportamenti solidali per un numero ristretto di persone; la relazione societaria, invece, apre ad atteggiamenti universalistici, caratterizzati da una fiducia generalizzata nei confronti di tutti i membri della società. Pertanto, l’approccio relazionale di Donati suggerisce che è compito del Terzo Settore rafforzare le relazioni familiari e comunitarie (capitale sociale primario) e rigenerare così la possibilità che le persone imparino l’arte della fiducia nell’altro, al fine di favorire la promozione di una società, nella quale viene perseguito il bene comune attraverso forme di impegno civico, promuovendo, in tal modo, lo sviluppo di capitale sociale secondario²². Qui di seguito riproponiamo lo schema che Donati ha elaborato nel testo *Invito alla sociologia relazionale* per spiegare come il Terzo Settore può essere inteso nel senso di fenomeno emergente delle relazioni sociali:²³

²¹ P. Donati, *Sociologia delle politiche familiari*, Carocci, Roma 2003, p. 49.

²² Cfr. P. Di Nicola - S. Stanzani - L. Tronca, *Reti di prossimità e capitale sociale in Italia*, Franco Angeli, Milano 2008.

²³ La semantica del “re-fero” della relazione interpersonale del Terzo Settore si riferisce alle motivazioni degli attori del terzo settore (come ad esempio solidarietà, gratuità, desiderio di fare volontariato). Queste motivazioni nascono da un substrato culturale generatosi all’interno dell’organizzazione o nella comunità locale e finalizzato alla trasmis-

*fig.1- Il terzo settore come fenomeno emergente delle relazioni sociali*Dimensioni della relazione

	Re-fero	Re-ligo
Relazioni interpersonali	A Intenzionalità, motivazioni soggettive, autonome	D Legami emergenti dalle aspettative reciproche
Relazioni strutturali	B Subculture locali di riferimento	C Norme formalizzate

Il Terzo Settore, infatti, genera un capitale sociale associativo, intermedio tra quello familiare/comunitario e quello generalizzato, ed è capace di favorire uno scambio virtuoso tra sistema familiare e comunitario, il cui esito è la produzione di beni relazionali. Come afferma Donati: «lo specifico del Terzo settore è quello di generare capitale sociale cioè reti di relazioni affidabili e cooperative che sostengano il pieno sviluppo umano degli individui e dei gruppi sociali creando quello spazio pubblico comune sempre più necessario in una società multiculturale»²⁴.

sione di valori quali altruismo e dono (tale substrato fa riferimento alla semantica di “re-fero” della dimensione strutturale delle relazioni sociali). Allo stesso modo, le relazioni di Terzo settore sono normativamente regolate ed hanno una dimensione interpersonale caratterizzata da una semantica di “re-ligo” (ossia le aspettative reciproche che vincolano gli attori del Terzo settore ad un comportamento comune). Cfr. P. Donati - P. Terenzi, *Invito alla sociologia relazionale. Teoria e applicazioni*, cit, pp. 198-215.

²⁴ P. Donati - I. Colozzi, *Terzo settore e valorizzazione del capitale sociale in Italia: luoghi e attori*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 12.

Per Donati i soggetti del privato sociale non sono né pubblici né privati poiché, pur avendo una natura privata ed essendo gestiti da privati, perseguono finalità sociali; sono basati sulla solidarietà, la fiducia e la reciprocità e non sul perseguitamento del potere e dell'interesse privato; non generano beni privati (ovvero beni prodotti dal mercato) né beni di natura politica, ma, appunto, beni relazionali. Le organizzazioni di Terzo settore sarebbero, così, i contesti ideali in cui si realizzano relazioni significative e positive tra persone che non appartengono necessariamente alla stessa cerchia familiare, parentale o amicale.

Tuttavia, in un recente lavoro di ricerca, Donati mostra che: «non è fare associazione che crea capitale associativo, ma solo quelle particolari dinamiche interne che aumentano la fiducia tra i membri. In altre parole, solo chi dà fiducia genera fiducia»²⁵.

R. Gittell, A. Vidal, D. Narayan e R. Putnam hanno individuato quelle che possono essere intese come le due funzioni del capitale sociale: la funzione *bonding*, secondo la quale il capitale sociale crea una connessione forte tra i soggetti all'interno delle reti in cui sono inseriti, promuovendo una identificazione intensa tra gli stessi e sviluppando relazioni di reciprocità e di solidarietà sempre agite all'interno della rete di appartenenza; e la funzione *bridging*, secondo la quale il capitale sociale è più inclusivo, ovvero getta ponti, crea legami e connette persone differenti in diversi ambiti, facilitando in tal modo la formazione

²⁵ P. Donati - L. Tronca, *Il capitale sociale degli italiani. Le radici familiari, comunitarie e associative del civismo*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 123-124.

di nuove reti o la creazione di relazioni tra persone appartenenti a gruppi diversi²⁶.

La distinzione tra funzione *bridging* e funzione *bonding* di capitale sociale consente di analizzare le diverse proprietà delle reti e di distinguerle in base alla loro maggiore o minore apertura o chiusura verso l'esterno; tuttavia, è bene precisare, a scanso di equivoci, che tali funzioni possono coesistere insieme all'interno della stessa rete e, pertanto, non si escludono a vicenda. Per tali ragioni, ogni rete, per essere generativa di capitale sociale deve avere contemporaneamente un orientamento *bridging*, per estendere il codice di reciprocità e la fiducia quanto più possibile in ambito sociale, e uno *bonding*, per non perdere la propria identità (fondamentale nel caso di organizzazioni di terzo settore) nell'agire al di fuori dei propri confini.

La sociologia relazionale di Donati, in questo modo, restituisce spazi di intervento alla società civile e, pertanto, consente la partecipazione dei cittadini alla produzione del benessere sociale che diventa impegno quotidiano in grado di promuovere una vita buona nella società attiva. Questa è anche la prospettiva indicata nel *Libro Bianco sul futuro del modello sociale* predisposto dal Ministero del Lavoro, della Salute e delle Politiche Sociali, che esplicita il principio guida di un nuovo modello societario: «Il primo valore che ci deve guidare in questa sfida è la centralità della persona, in sé e nelle sue proiezioni relazionali: la famiglia, quale luogo delle relazioni affettive; il lavoro, quale espressione di un progetto di vita; la comunità e il ter-

²⁶ Cfr. M. Bertani, *Famiglia e politiche familiari in Italia. Conseguenze della crisi e nuovi rischi sociali*, Franco Angeli, Milano 2015, pp. 63-64.

ritorio, quali ambiti di relazioni solidali»²⁷. Come chiarito nella prefazione, il *Libro Bianco* promuove un rinnovato modello societario che restituisce al cittadino autonomia e responsabilità, superando logiche assistenzialistiche governative, valorizzando il ruolo del Terzo Settore, promuovendo forme di sussidiarietà orizzontali tra i vari attori sociali presenti nella scena politica e risultando, pertanto, essenziale per ricostruire la fiducia nel futuro.

La fiducia, allora, si configura come agente di processi relazionali positivi, in grado di produrre ricchezza intesa come migliore qualità di vita, della singola persona e dell'intera comunità.

Per avvalorare l'importanza e la specificità della fiducia nelle relazioni sociali, Pierpaolo Donati parte dalla constatazione che la società contemporanea è contrassegnata da una profonda frattura tra umano e sociale e, per tale ragione, il sociale non è più percepito come il luogo dove abita l'umano. L'approccio relazionale da lui adottato, con riferimento particolare alla dinamica fiduciaria, nasce proprio dalla necessità di rivendicare la presenza dell'umano nella società al fine di risanare la rottura che è stata generata dal distanziamento tra umano e sociale e con lo scopo di offrire nuove chiavi di lettura interpretative che ripensano il sociale come atto umano costitutivamente relazionale, ossia come frutto dell'azione reciproca di soggetti in relazione tra loro.

Questo nuovo scenario sociale si configura come spazio sociale più consono per l'azione dell'*homo civicus* (idealtipo elaborato da Cesareo e Vaccarini) che incarna la forma più

²⁷ Ministero del Lavoro, della Salute e delle Politiche Sociali, *Libro Bianco sul futuro del modello sociale. La vita buona nella società attiva*, http://www.salute.gov.it/imgs/C_17_pubblicazioni_955_allegato.pdf.

compiuta della persona umana, in quanto sul piano cognitivo è caratterizzato da una riflessività intenzionale orientata al futuro, sul piano volitivo è capace di scelte responsabili e sul piano affettivo si autodetermina attraverso la propria apertura all’altro e al noi, sulla base di legami sociali caratterizzati da relazioni di solidarietà e fiducia²⁸. La prospettiva relazionale configura, in questo modo, la società come caratterizzata dalla presenza dello Stato, del mercato, del Terzo Settore e del Quarto Settore (famiglia e solidarietà primarie). Questo assetto è fondato su alcuni assunti di base: specificità del ruolo e delle funzioni di ogni attore societario e pari dignità (Stato, mercato, Terzo Settore e Quarto Settore hanno una propria identità sociale); collaborazione fiduciale tra tutti gli attori coinvolti per il perseguimento del bene comune. In questo contesto il ruolo del Terzo Settore, per la forte carica fiduciale, diventa imprescindibile nella realizzazione delle politiche sociali, per una serie di caratteristiche intrinseche di cui sono dotate le realtà che esso comprende. Infatti, è possibile asserire come le organizzazioni di volontariato, le cooperative sociali, le fondazioni pro-sociali siano dotate di aspetti di *Gemeinschaft* (comunità) e di *Gesellschaft* (società), strutturate su basi solidaristiche concorrenti alla produzione di beni relazionali.²⁹

Donati interpreta le relazioni che si strutturano all’interno e mediante il Terzo Settore, come effetto emergente delle dimensioni di “re-fero” e di “re-ligo” della relazione sociale, combinazione di intenzionalità e legame sociale. Queste considerazioni permettono di osservare il Terzo Settore come una sfera

²⁸ V. Cesareo - I. Vaccarini, *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 231.

²⁹ Cfr. L. Boccacin, *Terzo settore: molti volti del caso italiano*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

della società orientata a produrre, grazie alla carica fiduciale contenuta nelle relazioni costitutive di cui esso è istituito, coesione sociale.

La prospettiva appena presentata è piena di spunti di riflessione in riferimento al ruolo affidato, al Terzo Settore nelle società occidentali, proprio per la sua dimensione fiduciale, insita nelle relazioni di base che lo istituiscono, e può essere un punto di partenza per ripensare, con maggiore cura ed attenzione, l'applicazione del principio di sussidiarietà, regolato e promosso nell'articolo 118 della Costituzione italiana.

Noemi Caracappa

SOMMARIO

Il presente lavoro è un contributo all'analisi del concetto di fiducia nella sociologia relazionale di Pierpaolo Donati. Partendo dalla dimostrazione che la fiducia sta alla base della vita, viene dimostrato come essa sia determinante per l'instaurarsi di relazioni sociali più umane e per la costruzione di società più giuste. Fiducia intesa quindi come categoria relazionale, interpretativa della realtà, in grado di conferire qualità alle relazioni umane e generatrice di beni relazionali.

Parole chiave: Relazionalità, fiducia, beni relazionali, bene comune, welfare community

SUMMARY

This essay is a contribution to the analysis of the concept of trust in the relational sociology of Pierpaolo Donati. Starting from the point that trust is a foundation of life, this work illustrate show trust can be a determiner of establishing more human social relationship that are crucial for the construction of more just societies. Trust is then seen as a relational category, interpretative of reality, that is able to give quality to human relationship and is able to generate relational goods.

Keywords: Relationship, trust, intangible goods, common good, welfare community

VIII. Dimensioni teologico-politiche della fiducia

di *Fabrizio Grasso*

καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί δειλοί ἔστε; οὐπω ἔχετε πίστιν;
(Mc 4,40)

Introduzione

Una riflessione che metta al centro la fiducia e la sua capacità di generare legami in ordine alla dimensione teologico-politica dovrebbe porsi preliminarmente almeno due domande.

Prima questione: nella nostra società gli spazi nei quali è possibile alla fiducia di manifestarsi stanno riducendosi oppure aumentando?

Seconda questione: a cui sarà possibile tentare di rispondere dopo aver esaminato la prima: ha senso oggi interrogarsi sulla fiducia e le sue dimensioni attraverso un paradigma teologico-politico?

Premesso che attualmente non c'è un accordo tra gli studiosi su una definizione unica ed esaustiva di teologia-politica vorrei qui fare riferimento al significato più ampio di questa espressione e quindi considerare l'aspetto della relazione esistente tra religione e politica.

È vero infatti quanto scritto da Matteo Negro e cioè che:

«La politica, al pari della religione, in un modo o in un altro incarna l'universale, ha per oggetto quella prospettiva di totalità e interezza che manca ai singoli e alle parti, ma di cui i singoli e le parti avvertono l'urgenza per limitare i conflitti e l'affermazione della legge del

più forte. L'universale politico, in definitiva, oltrepassa il particolarismo e si costituisce, nell'immanenza, figura della trascendenza»¹.

È proprio la messa in evidenza di questo cortocircuito tra religione e politica ad aprire un primo orizzonte alla nostra riflessione ed è attraverso lo strumento analogico che forse potremo cogliere l'atteggiamento mimetico che fin dalle sue origini ha caratterizzato il manifestarsi dello Stato moderno. Dobbiamo infatti ricordare che esso è nato con la pretesa di superare i conflitti generatisi in seno alla società europea tra il XVI e il XVII secolo.

Fu infatti il terremoto delle guerre di religione (a contrapporsi erano le diverse confessioni e perciò le diverse fedi) a provocare la frattura che permise allo Stato di levarsi, proprio come si trattasse di una nuova faglia. L'ipotesi quindi è quella che il primario interesse del neonato Stato e del suo nuovo ordine politico fosse quello di limitare proprio la religione, relegandola alla sola sfera privata dell'individuo. Le diverse guerre, le diverse fedi, avevano insanguinato il continente europeo, l'idea di Stato emergeva così proponendosi come forza capace di neutralizzare questo conflitto.

Ora, una voce che ha brillantemente percorso questa ipotesi (senza nessuna pretesa di essere però esaustiva) attraverso il suo *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks* è stata quella di Carlo Lottieri. Quest'opera di Lottieri può inserirsi tranquillamente nella schiera di quelle capaci di pensare e criticare senza pregiudizio la modernità. Egli nota dapprima che «pochi sembrano aver compreso il carattere per certi aspetti religioso di quell'inven-

¹ M. Negro, *Il potere, l'inganno e il risveglio della coscienza*, in «Studium», (2019) 1, pp. 3-4.

zione tutta europea e moderna che è appunto lo Stato»² e dopo che nella secolarizzazione ad agire è sempre e comunque la dimensione religiosa, perché «si abbandona un sacro per un altro»³, anche se a differenza di quella passata «[l]a metafisica politica moderna vive di dissimulazione»⁴. È proprio a ragione di questa perpetua dissimulazione che è alquanto arduo individuare i tratti della moderna e incondizionata fiducia nello Stato. Ad avvalorare quest'ultima ipotesi è anche Roberto Esposito quando si accorge che «[l]l'ostacolo di fondo a penetrare nell'orizzonte della teologia politica sta, insomma, nel fatto che ci troviamo già al suo interno»⁵. Quanto detto finora può essere sufficiente e anche utile per offrire uno sfondo appena abbozzato alla nostra riflessione.

Dinamiche della fiducia

Nell'osservare fenomenicamente la fiducia notiamo come prima cosa che essa per esistere necessita di uno spazio realistico anche se impalpabile, spazio questo, che è dato dalla relazione tra almeno due esseri: ha bisogno insomma di quello che Hannah Arendt in *Vita Activa* (1958) definì *infra*.

L'altra cosa che notiamo è il suo potente dinamismo. La fiducia infatti è dinamica per almeno due motivi. Primo poiché

² C. Lottieri, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵ R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, p. 3.

all'interno dello spazio dato dalla relazione essa si muove nella doppia direzione dall'*io* al *tu* e viceversa e non solo, essa può anche essere perfettamente reciproca. Secondo, perché essa oltre che generatrice di legami è anche generatrice di futuro e difatti nell'espressione d'uso comune *avere fiducia nel futuro* è condensato proprio questo significato dinamico. Un dinamismo che è anche temporale, perché a ben vedere, la fiducia, come ha notato Salvatore Natoli, «lega insieme memorie e promesse»⁶.

L'analogia tra religione e politica sta perciò nel fatto che sono entrambe protese al futuro, la prima infatti ha storicamente espresso questa tensione nella soteriologia, la seconda invece nell'utopia. E forse non è proprio casuale il fatto che nel XIX secolo a fianco all'idea dello Stato-Nazione si siano diffuse ideologie animate dal motore dell'utopia.

Quindi, dicevamo che è solo attraverso questo contatto, in un certo tempo e in un certo spazio, tra un *essere* e un *altro essere*, che la fiducia, quale forza generatrice, può fare la sua comparsa. È solo la relazione tra due esseri entro uno spazio, in un determinato tempo che permette così alla fiducia di manifestarsi ed è questo che fa dichiarare a Byung-Chul Han che «la fiducia può essere definita una fede nel nome»⁷.

Sia nella relazione di fiducia intesa dalla prospettiva teologica, sia in quella intesa dalla prospettiva politica ad essere in gioco è la relazione tra un *io* e un *altro*, però se nel primo caso si tratta dell'assolutamente *Altro*, nel secondo caso si tratta invece del relativamente *altro*.

⁶ S. Natoli, *Il rischio di fidarsi*, il Mulino, Bologna 2016, p. 95.

⁷ B.-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Milano 2015, p. 13.

Un'altra cosa importantissima che notiamo quando ci mettiamo a riflettere sulla fiducia è che essa è indispensabile a contenere l'imprevedibilità umana. Per dirla con un'immagine, una società in cui è presente la fiducia potrebbe somigliare al grappolo d'uva formato dai chicchi e dal raspo (che è la parte di collegamento tra gli acini e il tralcio del grappolo d'uva), invece, una in cui essa è assente, a singoli chicchi d'uva sparsi sul terreno. In certo modo, la fiducia, somiglia al raspo, e come questa mantiene in relazione gli uomini tra loro, quello mantiene i chicchi in grappolo, l'una può essere più o meno intensa, l'altro più o meno corto, ma guardando il grappolo notiamo che ogni chicco d'uva è tenuto, contenuto, dentro una distanza unica e diversa, così come gli uomini tra loro, attraverso la fiducia che sono capaci di riporre l'uno nell'altro.

Credo che questa immagine possa darci l'abbrivio per tentare di rispondere alla prima questione posta, oltretutto in essa è evidenziato un altro aspetto che la fiducia implica e cioè quello della differenza.

Tra sfera pubblica e privata

Ci chiedevamo perciò se nella nostra società gli spazi nei quali è possibile alla fiducia di manifestarsi stiano riducendosi o aumentando. Domanda questa che acquista interesse considerando proprio il fatto che ricordavamo prima e cioè che la nascita dello Stato moderno ha avvio dalla separazione sempre più marcata della sfera pubblica da quella privata. Nota ancora Lottieri:

«l'astuzia dei credenti nel potere repubblicano è consistita in questo: nel loro saper negare – ogni volta che ciò sia necessario – la loro

appartenenza a una ben precisa confessione (usando l'artificio retorico della laicità quale mascheramento della sacralità civile) e nel loro saper porsi, quindi, in una posizione che si vorrebbe neutrale e *super partes*»⁸.

Per capire quanto questa considerazione abbia o meno colto nel segno il cortocircuito teologico-politico vorrei invitare tutti a ricordare quanto accadde nel 2004 a Rocco Buttiglione, allora Ministro per le Politiche Comunitarie, che stava per essere nominato quale Commissario Europeo, quando una sua dichiarazione circa l'omosessualità cancellò ogni probabilità di ricoprire il ruolo. Da cattolico disse di considerare «l'omosessualità un peccato, ma non un crimine». Per questa ragione fu accusato di sostenere posizioni opposte a quelle della Commissione Europea, a nulla gli valse appellarsi alla distinzione tra legge e morale religiosa. È proprio attraverso un fatto come quello capitato a Buttiglione che diventa possibile seguire l'evoluzione del mascherarsi dello Stato, che lungi dall'essere neutrale, dimostra la sua vera natura e famelica volontà, che è quella di divorare proprio la sfera privata che aveva apparentemente separato dalla pubblica.

Il caso Buttiglione mostra ed evidenzia al contempo un'analogia e cioè che sia Dio sia lo Stato richiedono la nostra fiducia. Però, mentre il primo e fino a prova contraria ci lascia liberi di scegliere se accordargliela o meno, il secondo invece pretende che gliela si accordi senza dubbio alcuno ed è proprio questa intolleranza a trasformare la richiesta di fiducia dello Stato in volontà di controllo.

⁸ C. Lottieri, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks*, cit., pp. 30-31.

Se lo Stato alla sua nascita ha dapprima diviso la sfera pubblica da quella privata (e questo come abbiamo visto non ha comunque eliminato la dimensione religiosa che è invece entrata in conflitto latente con la dimensione politica) adesso è lo stesso Stato che tenta di abolire la separazione creata. Come? Con l'aiuto di quella che Byung-Chul Han ha definito *La società della trasparenza*. L'autore sostiene infatti che «nel panottico digitale [...] la fiducia è un *atto di fede* che diventa obsoleto [...]. La società dell'informazione scredita ogni fede»⁹. Questo perché «[l]a fiducia rende possibili relazioni con gli altri anche in mancanza di cognizioni più precise su di essi: la possibilità di raccogliere in modo semplice e rapido le informazioni è nociva per la fiducia»¹⁰ e ancora incalza: «[l]a connessione in rete facilita a tal punto la raccolta di informazioni che la fiducia come pratica sociale perde sempre più significato e cede al controllo»¹¹. Secondo questo autore infatti si può tranquillamente dire che la nostra epoca pare cercare in ogni modo di imbrigliare l'imprevedibilità umana, non attraverso una pratica che cerchi di diffondere una politica della fiducia, ma grazie all'aiuto di quello che potremmo definire pensiero calcolante, questo perché le «azioni diventano trasparenti quando si rendono operazionali, quando si sottopongono a un processo di misurazione, tassazione e controllo»¹². Anche se bisogna tenere presente che «la fiducia che produce liberi spazi d'azione, non può essere facilmente rimpiazzata dal controllo»¹³.

⁹ B.-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, cit., p. 88.

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹ *Ibidem*.

¹² B.-C. Han, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Milano 2014, p. 9.

¹³ *Ibi*, p. 9.

È facile rilevare che a queste condizioni, quello che viene a mancare è proprio il tempo per avere fiducia, infatti nella società della trasparenza il tempo dedicato ad *avere fiducia* è tempo perso, totalmente e assolutamente inutile. Nessuno spazio quindi per la fiducia, la trasparenza atrofizza la fiducia. D'altronde già Jacques Derrida in *Storia della menzogna* scriveva: «Tutto deve apparire nella trasparenza dello spazio pubblico e nelle sue luci. Ma io mi chiedo se la logica di questa esigenza non annuncia la perversione inversa di un politismo, di un'estensione senza limite della sfera del politico»¹⁴. E la stessa preoccupazione deve avere attanagliato anche Lottieri, perché egli nota che alla trasparenza richiesta dalla società, lo Stato oppone la più sconcertante opacità e la vicenda *Wikileaks* in questo senso diventa proprio la più vivida e scandalosa testimonianza della fondatezza di questa tesi.

La moderna fede-fiducia nello Stato si rivela così malriposta, perché è tradita due volte, infatti abbiamo potuto vedere come alla richiesta di trasparenza che egli pretende dai cittadini non corrisponde nessuna reciprocità e in seguito che tramite la potenza tecnologica egli tenta di indirizzare la società alla dissoluzione della divisione tra sfera privata e sfera pubblica, per garantirsi un dominio che Byung-Chul Han definirebbe senza esitazione *psicopolitico*.

L'attuale Leviatano pretende insomma un sacrificio spirituale e cioè che l'anima gli venga spontaneamente offerta sull'altare della trasparenza, infatti la volontà di controllo psicopolitico è come detto da Matteo Negro, segno evidente di un nuovo potere che «[o]ggi [...] pare abbia raggiunto il culmine. Non ha più senso chiedersi dove sia: è in ogni luogo e tutto vede» e pur

¹⁴ J. Derrida, *Storia della menzogna*, Castelvecchi, Roma 2006, p. 78.

immanente ha «i tratti dell’Assoluto cui credere senza esitazioni o cedimenti»¹⁵.

Apparentemente e grazie alla sapienza dissimulatrice dello Stato, la separazione tra sfera pubblica e sfera privata e perciò nella fattispecie tra sfera politica e sfera religiosa pare abbia posto un freno alla conflittualità nella nostra società, ma potrebbe essere drammaticamente vero il contrario e cioè che questa separazione artificiale abbia soltanto trasferito e reso latente e così meno visibile il conflitto e perciò che esso si sia spostato dall’esterno verso l’interno. In altre parole, ad essere in conflitto non è più la società ma è l’individuo con se stesso.

Questo urto prodotto dalla modernità è tanto più fragoroso quando l’impatto è con una tradizione religiosa in buona salute, come quella islamica per esempio (e sotto questo profilo, l’apparizione dei kamikaze si rivela essere un interessante e tragico epifenomeno¹⁶).

Oggi, il segnale più inequivocabile della tendenza religiosa e forse naturale della politica è dato dal suo volersi fare globale per abolire così finalmente ogni separazione tra pubblico e privato, religioso e politico.

Fede e fiducia

Ora, eliminare la sfera privata degli individui è impossibile, a meno di sopprimere tutti gli esseri dotati di coscienza ed è per questo che le tecniche di dissimulazione e le pratiche im-

¹⁵ M. Negro, *Il potere, l’inganno e il risveglio della coscienza*, in «Studium», (2019) 1, p. 4.

¹⁶ Cfr. F. Benslama, *Un furioso desiderio di sacrificio. Il supermusulmano*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

prontate alla trasparenza divengono il mezzo più efficace attraverso il quale ottenere il dissolversi di quel confine tra religioso e politico.

La *trasparenza* pretesa dalla società ha così lo scopo paradigmatico di affinare l'arte *dissimulatoria* del potere.

La politica della trasparenza, in questo grandemente assistita dalla tecnologia è capace in un sol colpo di annullare lo spazio e il tempo proiettandoci nel mondo virtuale capace di cristallizzare il flusso temporale in un momento che è possibile dilatare *ad libitum et ad infinitum*.

È in questa proiezione dell'io verso il virtuale che perdiamo la possibilità di incontrare l'altro (in senso assoluto e relativo) e così di fidarci o meno di lui. Non esistendo più lo spazio per la fiducia di manifestarsi, essa viene a configurarsi adesso come un rischio che l'io dell'individuo in conflitto con se stesso non può più permettersi.

La capacità di generare legami della fiducia presuppone infatti la categoria dell'alterità, che però sempre più diminuisce fino a quasi scomparire nello spazio virtuale che abitiamo sempre più frequentemente, spazio e tempo questo, in cui a ogni esposizione dell'io corrisponde anche una sua frantumazione.

È indubbio che in un'indagine sulla genesi della separazione tra sfera pubblica e privata dovremmo rivolgere lo sguardo al cristianesimo, perché fu Gesù Cristo a produrre storicamente la frattura tra pubblico e privato, facendo entrare lo Spirito nel mondo perciò la risposta alla nostra seconda domanda e cioè – *ha senso oggi interrogarsi sulla fiducia e le sue dimensioni attraverso un paradigma teologico-politico?* – non può che essere affermativa, perché il concetto di divisione tra sfera pubblica e sfera privata, tra sfera mondana e spirituale, politica e religiosa è una grande lezione teologico-politica che la modernità ha ricevuto dal cristianesimo.

Martin Buber è tra coloro i quali hanno meglio compreso questa lezione. Nel suo celebre studio sui due tipi di fede, quella ebraica e quella cristiana, riguardo quest'ultima scrive infatti: «[l]a *pistis* cristiana [ha origine] nella storia dell'individuo»¹⁷. E ancora spiega:

«[l]a *pistis* cristiana è nata al di fuori delle esperienze storiche di popoli, è nata per così dire all'uscita della storia, nelle anime di individui in cui si era fatta sentire l'esigenza di credere che un uomo crocifisso a Gerusalemme era il loro redentore»¹⁸. Per Buber in «[q]uesto atto eminentemente greco per le sue origini, [...] era l'azione di una persona che così facendo si separava dalla comunità del suo popolo [...], e l'esigenza era che uno intendesse proprio separarsi»¹⁹.

L'irrompere del cristianesimo nel mondo rivoluziona perciò le coscenze, convertendo individui che appartengono a popoli diversi ed è grazie a questa potentissima dinamica che gli sarà possibile permeare la società per quasi due millenni.

Leggiamo ancora Buber per meglio comprendere gli effetti di questo mutamento radicale nella storia del mondo:

«[c]osì l'esistenza quotidiana dei credenti in Cristo risultava come divisa in due sfere: la sfera della vita personale in quanto singoli e la sfera della vita pubblica in quanto membri dei loro rispettivi popoli. Questa esistenza così strutturata restò preservata dalla crisi fino a che l'ambito della persona poté attestarsi contro il potere decisionale dell'istituzione pubblica. Ma nella misura in cui, nella nostra epoca,

¹⁷ M. Buber, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, Edizioni San Paolo, Milano 1995, p. 203.

¹⁸ *Ibid.*, p. 204.

¹⁹ *Ibid.*, p. 205.

l'ambito della persona è stato invaso da questo potere, la crisi è maturata. [...]. Si tratta della sproporzione tra la santificazione del singolo e la tollerata non santità della sua comunità, sproporzione che necessariamente si trasferisce nella dialettica interna dell'anima umana»²⁰.

Notiamo che fin dalle origini la fede cristiana è stata così caratterizzata da questa separazione tra sfera pubblica e privata e ovviamente in questa distinzione è possibile distinguere un tratto rilevante dell'evoluzione politica dell'intero Occidente.

Ora, secondo Elettra Stimilli è altrettanto vero che: «[n]on c'è dubbio. Per un lungo periodo, in larga misura coincidente con la modernità, il mondo occidentale ha vissuto nella convinzione che la questione del rapporto tra religione e politica fosse risolta nella distinzione tra la sfera pubblica dello Stato e la sfera privata della fede»²¹.

Qualcosa però oggi è profondamente cambiato perché viviamo sempre più da vicino gli effetti del fenomeno della globalizzazione che ha ormai mostrato il diverso e dominante ruolo giocato dall'economia rispetto alla politica. Ed è questo il motivo per cui il tentativo dell'economia di assorbire la politica (o viceversa, a seconda dalla prospettiva da cui la si voglia vedere) comporti il fatto che comunque nel movimento di questo assorbimento ad essere inglobato sia anche il dispositivo teologico.

Nota ancora e con grande acutezza Stimilli: «[I]a mia ipotesi, dunque, è che l'enorme cambiamento subito dalla politica nel

²⁰ *Ibid.*, pp. 205-206.

²¹ E. Stimilli, *Dalla teologia politica alla fede nei mercati* in E. Stimilli (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 9-10.

suo connubio con l'economia risulti determinante nel difficile tentativo di trovare una spiegazione al rinnovato dominio della religione sulla scena pubblica mondiale»²². E così trova proprio nel nesso istituito originariamente dalla fede religiosa il motivo dominante e caratterizzante della rinnovata dimensione teologico-politica della fiducia²³ nella nostra epoca.

Conclusione

Non sorprenderà certo constatare che in siffatta situazione oggi assistiamo ad una crisi totale e radicale della fiducia che investe sia i rapporti sociali tra gli esseri umani, che quelli tra le istituzioni e i cittadini e infatti è in questa tensione che per esempio vengono elaborati protocolli su protocolli per regolare persino le sempre più numerose richieste di trasparenza da parte dei cittadini e ciò deriva certamente in larga misura da questa crisi generale della fiducia. Pare proprio che la massima volontà di non correre rischi sia infatti proporzionale alla nostra incapacità di fidarci.

²² *Ibid.*, p. 17.

²³ *Ibid.*, p. 16. «È opportuno, ad esempio, soffermarsi sui modi attraverso cui elementi considerati solitamente estrinseci alla vita strettamente economica siano emersi progressivamente in primo piano. In particolare, ci si dovrebbe forse chiedere se la trasformazione del nesso incertezza/fiducia nel dispositivo alla base del potere economico globale – trasformazione che ha fatto del mercato l'istituzione predominante e il punto di riferimento della stessa normazione politica – non sia stata in realtà resa possibile da una dinamica affine alla fede in gioco nell'esperienza religiosa, all'interno della quale sono forse riconducibili anche i meccanismi di incertezza non stimabile che determinano l'andamento dei mercati finanziari».

Una società in cui lo spazio per una cosa tanto solida quanto impalpabile come la fiducia si riduce così rapidamente è una società che non potrà che riconoscere nel modello economico il tipo di ogni relazione e perciò «[i]l *contratto* è per questo la categoria reggente i due grandi stratagemmi di immunizzazione moderna delle relazioni, lo *Stato* e il *mercato*»²⁴. La forma e la formula del contratto è onnipervasiva e si estende così anche alle relazioni sociali e perciò assistiamo e partecipiamo a quel *commercio di relazioni*²⁵ in cui lo spazio per la fiducia è completamente sparito.

Abitiamo così uno spazio e un tempo in cui soffocata la fiducia diventa possibile una nuova forma di totalitarismo che può originarsi e favorirsi proprio di questa mancanza. Ci dirigiamo verso una società in cui le forme del contratto e del controllo conseguente si faranno così estese da permettere magari a chiunque di controllare l'altro e perciò avremmo il doppio ruolo permanente di controllato e controllore in un gioco reso possibile dalla mancanza totale di fiducia? Alcune tecnologie come quella della *blockchain* sembrano oggi garantire una tale possibilità, da un lato infatti offre ai processi la trasparenza massima e permette allo stesso tempo anche un controllo estendibile pressoché a qualunque campo, dall'altro ha il vantaggio di essere una struttura diffusa e perciò non sarebbe proprietà di nessuno in particolare. Ma appunto questo sarebbe forse lo scenario migliore di una società fondata sulla mancanza di fiducia, l'altro scenario sarebbe quello in cui totalitarismi fino ad ora immaginati soltanto dalla fantascienza potrebbero prendere forma.

²⁴ F. Botturi, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018, pp. 103-104.

²⁵ Cfr. P. Nicole, *La carità e l'amor proprio*, Morcelliana, Brescia 2005.

È questo un momento del cosiddetto processo di secolarizzazione in cui la crisi della fede dell'uomo contemporaneo è di riflesso anche una crisi della fiducia? È assolutamente lecito ipotizzarlo. E diventa così ancora più importante riconoscere la grande lezione politica del cristianesimo che nel distinguere sfera pubblica e privata ha *riconosciuto i limiti dello Stato*²⁶.

Fabrizio Grasso

SOMMARIO

Il presente contributo vuole essere un tentativo di analizzare la possibilità di indagare attraverso un paradigma teologico-politico il tema della fiducia. Proverà perciò a capire quale sia lo spazio in cui nell'attuale società la relazione di fiducia sia possibile e in quali termini. Attraverso l'esplorazione della fiducia indagata sull'impercettibile confine in cui si trovano religione e politica sarà infatti possibile vedere all'opera il movimento del processo di secolarizzazione.

Parole chiave: Teologia politica, Fiducia, Fede, Religione, Politica

²⁶ J. Ratzinger/Benedetto XVI, *Liberare la libertà. Fede e politica nel terzo millennio*, Cantagalli, Siena 2018, p. 66: «I cristiani non erano affatto gente angosciosamente sottomessa all'autorità, gente che non sapesse della possibile esistenza di un diritto alla resistenza, fondato sulla coscienza. Proprio quest'ultima verità indica che hanno riconosciuto i limiti dello stato e che non vi si sono piegati là dove non era loro lecito piegarsi [...]».

SUMMARY

This contribution is meant to be an attempt to analyse the possibility to investigate the theme of trust through a theological-political paradigm. Therefore, it will try to understand what is the space in which the relationship of trust is possible in today's society and on what terms. Through the exploration of that trust investigated on the perceivable line on which religion and politics lie, it will be possible to see at work the movement of the secularization process.

Keywords: Political theology, Trust, Faith, Religion, Politics

