

firmana
QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

56

2013/1

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DITEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Giordano Trapasso

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Enrico Brancuzzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:
IBAN: IT11A0615069451CC0021004639
SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO
Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633
intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE
Via S. Alessandro, 3
63900 – FERMO

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3
06081 ASSISI (PG)
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719
web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
LUCA ALICI <i>Alfa e omega dell'umano. La fiducia come questione antropologica</i>	9
ROSSANO BUCCIONI <i>Il lavoro tra costruzione identitaria e rischi di disumanizzazione</i>	21
ANTONIO NEPI <i>"Strada facendo vedrai...". La fede di Abramo</i>	39
PAOLO PETRUZZI <i>Il paradigma apologetico dei Dieci capitoli di un uomo strano di Matteo Ricci</i>	49
EMILIO ROCCHI <i>Il protagonismo della Famiglia nell'Anno della Fede</i>	63
RAOUL STORTONI <i>Trasmissione della fede e Nuova Evangelizzazione: aspetti canonici</i>	91
GIORDANO TRAPASSO <i>La fede: memoria futuri e luce per il cammino. Alcune riflessioni dalla Lumen Fidei</i>	117
ANDREA VERDECCHIA <i>Oltre la soglia della fede: narrazioni dell'umano. Trasfigurazioni antropologiche e suggestioni cinematografiche</i>	139

Recensioni

159

D. MUÑOZ-LEÓN, *Cartas de Juan* (Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén – Nuevo Testamento 3B, Desclée de Brouwer, Bilbao 2012) pp. 243, € 15 (Antonio Nepi); A. CAMPISI – G. CORRAO, *I Giovani della Bibbia* (Nuova Editrice Berti, Piacenza 2011) pp. 94, € 7 (Antonio Nepi); D. MARGUERAT, *Il primo cristianesimo. Rileggere il libro degli Atti* (Claudiana, Torino 2012), pp. 71, € 9,50 (Antonio Nepi); D. CANDIDO, *Le sette obbedienze di Abramo* (San Paolo, Milano 2012²), pp. 77, € 8 (Antonio Nepi); I. FISCHER, *Femmes sages et dame sagesse dans l'Ancien Testament. Des femmes conseillères et éducatrices au nom de Dieu* (Lire la Bible, Paris 2010) pp. 271, € 32 (Antonio Nepi); B. PINÇON, *La couple dans l'Ancien Testament* (CE 158; Du Cerf, Paris 2011), pp. 72, € 10 (Antonio Nepi); FREDRICK HAGEN et al. (eds.), *Narratives of Egypt and the Ancient Near East: Literary and Linguistic Approach* (Orientalia Lovanensia Analecta 189; Peeters, Leuven – Paris- Walpole, MA; 2011). Pp. xxxviii + 559, € 89.

PRESENTAZIONE

L'Anno della fede che sta volgendo al termine, il cammino condiviso delle tredici diocesi marchigiane verso il secondo convegno ecclesiale regionale e la prima enciclica di Papa Francesco *Lumen Fidei* ci hanno indotto a dedicare questo numero della rivista alla fede.

Papa Francesco ci ricorda nell'enciclica che credere non significa fare un salto nel buio, o camminare alla cieca, ma vedere, e vedere sempre di più. Noi possiamo anche aggiungere che la stessa ragione umana in ogni atto di conoscenza presuppone un atto di fiducia nella realtà e la stessa dimensione sociale-comunitaria, che rende l'uomo come tale, è possibile per innumerevoli e quotidiani atti di fiducia. La fiducia è dunque la relazione fondamentale, l'*humus* grazie al quale l'uomo diviene se stesso aprendosi alla realtà e legandosi agli altri. La fede da sempre interroga tutti gli uomini e la cultura stessa: proponiamo in tal senso un interessante articolo per vedere come nel mondo della produzione cinematografica ci si pone in rapporto alla fede.

La fede nasce ovviamente dall'ascolto: non possiamo prescindere dalla Scrittura e dai percorsi di fede dei nostri Patriarchi.

Lo studio e la meditazione dell'enciclica *Lumen Fidei* può risultare molto feconda per gli uomini di questo tempo. Oltre allo sfatare il classico pregiudizio razionalista che credere significhi rinunciare a conoscere, essa ribadisce il primato dell'amore. Solo l'amore è credibile: l'amore genera la fede e può portare alla maturità una fede imperfetta e germinale. È impossibile vivere la carità senza avere anche il dono della fede, mentre invece è possibile il contrario, avere la fede senza la carità. Questa può essere la chiave di lettura di tanti atteggiamenti di persone credenti per i quali la Chiesa più volte ha chiesto perdono e tale possibilità rende plausibile il timore di atteggiamenti di intolleranza nel proporre la verità. La fede non può prescindere dal rapporto con la verità, ma nel primato dell'amore, che rende possibile il dialogo con ogni interlocutore e la reale convivenza delle differenze. Ebbe a dire un giorno il giovane Vittorio Bachelet: «Se nemico è colui che non ama, allora è senz'altro

vero che i cattolici hanno molti tenaci nemici: ma se nemico è colui che non si ama, allora è più vero ancora che i cattolici non hanno nemici. I cattolici combattono, devono combattere il male che è l'unica cosa che possono non amare; ma non possono combattere, essere nemici degli uomini, anche quando questi sono a servizio del male, anche quando combattono la verità, la giustizia, la carità, la Chiesa. È certamente questa una delle leggi più singolari e difficili per il cattolicesimo: difendere le proprie idee, i propri diritti che sono idee e diritti della Chiesa di Cristo; ma difenderli amando coloro che vogliono addirittura opprimere il cattolicesimo. I cattolici li devono amare: non basta che non li odino – e amare vuol dire essere in ansia per la loro vita, avere a cuore il loro buon nome, saper pregare per loro, essere capace di offrire in ogni momento un sorriso di pace: e perciò fare della polemica, della documentazione della responsabilità, una legittima difesa, un'arma che serva la verità e la giustizia, ma insieme la carità. E tutto questo non vuol dire essere fiacco. Di fronte a certe forme di polemica deteriore mi è venuto spesso da pensare all'atteggiamento dei primi cristiani di fronte alle autorità romane che li giudicavano: un atteggiamento fiero, delle parole precise, severe anche, ma sempre ispirate da quell'amore stesso che li portava al martirio. Per questo succedeva che i giudici, che i carcerieri, che i soldati si convertivano a quella fede della quale i cristiani testimoniavano con la loro vita e con la pienezza del loro amore. Agire, bisogna, certamente. Parlare, anche, a voce alta e sicura, tutte le volte che sia necessario e spesso, molto spesso, è necessario agire e parlare con coraggio. Ma soprattutto è necessario agire e parlare con amore»¹. D'altra parte la fede nutre e sostiene l'amore, mantenendolo continuamente aperto all'assenso alla verità.

Si apre così il fronte della nuova evangelizzazione, intimamente connesso ad ogni riflessione sulla fede. Ascoltare, vedere, toccare, camminare, raccontare sono cinque verbi che la *Lumen Fidei* ci consegna, sui quali ogni cammino di iniziazione alla vita cristiana e ogni pedagogia della fede sono chiamati oggi a misurarsi. Alcuni articoli ci aprono il fronte della nuova evangelizzazione, a partire dalle possibilità che lo stesso Codice di Diritto Canonico presenta al riguardo.

Ringrazio come sempre tutti i docenti che hanno contribuito all'edizione di questo numero.

GIORDANO TRAPASSO

¹ V. BACHELET, *Gli ideali che non tramontano. Scritti giovanili*, Ave, Roma 1992, 56

LUCA ALICI

ALFA E OMEGA DELL'UMANO. LA FIDUCIA COME QUESTIONE ANTROPOLOGICA

La nostra vita quotidiana chiama costantemente in causa la fiducia¹, in una maniera così radicale da non rendercene nemmeno conto: dagli *spot* alle notizie, dalla cura alla finanza, dal lavoro al gioco, dalle promesse alla preghiera, dagli affetti ai ruoli, dall'amore all'amicizia, la fiducia è scintilla generativa, che intesse pubblico e privato, interiorità e intimità. Al tempo stesso, però, il vissuto di tutti i giorni testimonia un tradimento perpetuato della fiducia e, tra corpi in ansia e vite in emergenza, liquidità delle relazioni e distanza dalle istituzioni, ci consegna una società dalla sfiducia generalizzata, chiusa tra il consolidamento di ciò che è proprio, la difficoltà nei confronti di ciò che è comune e la diffidenza radicale verso l'altro.

Siamo persone che vivono di fiducia, ma, in molte circostanze, costrette a selezionare "persone di fiducia" o addirittura a «*ricorrere continuamente* agli altri, singoli e istituzioni, *pur non fidandoci davvero di loro*»². La fiducia risulta un collante insostituibile, ma anche un potenziale fattore di debolezza; ciò da cui non si riesce a prescindere, seppure ciò verso cui si resta esitanti; qualcosa di cui si ha paura pur non potendone fare a meno. Irrrinunciabile (non possiamo non fidarci) e incerta (non possiamo fidarci ciecamente), la fiducia è "fondamentale", perché senza «è difficile immaginare l'esistenza stessa delle relazioni umane», ma anche "pericolosa", dato che «comporta sempre il rischio che il depositario della nostra fiducia non sia all'altezza delle nostre aspettative o, peggio ancora, che tradisca deliberatamente la fiducia che riponiamo in lui. La fiducia è una *scommessa* umana. Per questo sembra che abbia

¹ Per ulteriori approfondimenti rimando al mio *Fidarsi. All'origine del legame sociale*, Edizioni Meudon, Portogruaro 2012, che qui è tenuto presente in più punti.

² O. O'NEIL, *Una questione di fiducia*, tr. it. S. Galli, Vita e Pensiero, Milano 2003, 42.

qualcosa in comune con la fede, nel senso in cui il suo risultato non è mai garantito»³.

Credo allora che la vera sfida da raccogliere sia affrontare questa paradossalità, non limitandosi ad un appello moralistico alla fiducia, ma, pur senza perdere la consapevolezza di quanto la fiducia affidata e vissuta sia un esercizio lungo, rischioso e mai scontato, investendoci antropologicamente. Da un lato, nella direzione di un'alternativa all'opzione nichilista che tende al nulla di significato o all'indifferenza: la fiducia attesta il nostro essere affermazione e apertura originaria. Dall'altro, verso una matura visione dell'essere umano che si stacchi dall'ambizione di autofondazione razionale: la fiducia ci dice che non dipende tutto da noi e che non possiamo eludere tale costitutiva dipendenza. Certo, chi di noi se la sentirebbe di dire ad un bambino di fidarsi di tutti, persino degli sconosciuti? Chi di noi metterebbe qualcosa a cui tiene davvero nelle mani del primo che capita? La vita di tutti i giorni ci dice che non ci si può sempre affidare alla fiducia, perché il prezzo del tradimento rischia di essere troppo alto, la ferita troppo profonda e la ricostruzione troppo ardua. Ma «senza fiducia l'individuo non potrebbe neanche alzarsi dal letto ogni mattina. Verrebbe assalito da una paura indeterminata e da un panico paralizzante»⁴.

Le provvisorie riflessioni che seguiranno intendono guardare paradigmaticamente alla fiducia come alla cifra capace di attestare l'imprescindibile fragilità e relazionalità della nostra condizione umana (sulle quali s'infrange ogni prepotenza dell'io), nonché, nella sua eccedenza rispetto ad ogni ipotesi razionalistica, un'originarietà e un'ulteriorità che prescinde da noi. La fiducia costituisce infatti l'antidoto a ogni assolutizzazione (della razionalità come della soggettività) e rivela il legame intrinseco di ogni essere umano ad altro da sé: qualcosa di più di una mera radice razionale e qualcosa di radicalmente meno buio di un cieco affidamento; qualcosa di più della semplice constatazione che non siamo autosufficienti e qualcosa di meno di un'asimmetria totale e incommensurabile. La fiducia espone – e non può non esporre – l'essere umano al rischio che la sua ragione e se stesso non possano bastargli, senza che questo spalanchi però il baratro della disperazione.

Si proveranno, nei limiti di queste pagine, due soli itinerari di approfondimento, tra i molti possibili (relazionale, politico, gnoseologico): la fiducia all'origine della vita, fuori da ogni risolvibilità dell'umano nel senso della razionalità calcolatrice; la fiducia alla fine della vita, ulterio-

³ M. MARZANO, *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*, Mondadori, Milano 2012, 9-10.

⁴ N. LUHMANN, *La fiducia*, tr. it. L. Burgazzoli, Il Mulino, Bologna 2002, 5.

re ad ogni risolvibilità dell'esistenza umana in senso storico. La radice antropologica del fidarsi sta proprio nella fiducia come investimento originario, che trasforma la precarietà, e come apertura alla possibilità di ciò che c'è dopo di noi (un progetto, una generazione, un incontro, un altro tempo, l'eternità).

1. ALL'ORIGINE LA FIDUCIA

Sulla scia delle importanti parole di Isodoro di Siviglia⁵, è bene evidenziare come l'aggettivo "fragile"

riceve senso quando indica e segnala ciò che può essere infranto, così come lo si dice di qualcosa di pregiato. L'informazione che qualcosa è fragile, infatti, viene data quando si vuol richiamare l'attenzione su qualcosa che può essere frantumato e al quale si tiene particolarmente, che va protetto e curato. Con ciò, l'aggettivo segnala che qualcosa può essere perduto, che è appeso al filo (più o meno sottile) dell'attenzione che gli sarà prestata. Non segnala un *negativo*, parla di *positivo* che deve essere salvaguardato perché può essere perduto⁶.

In questo senso l'atto del fidarsi acquista un valore inestimabile proprio in relazione alla sua insuperabile fragilità; in quanto può essere infranto e quindi tradito, esso attesta la fragilità dello statuto personale, stretto dentro il limite di ciò che non possiamo fare senza rivolgerci ad altri e nello stesso tempo condizione di ogni possibile nostra scelta.

La fragilità dell'essere umano è dunque, evidentemente, anche il presupposto costitutivo del suo realizzarsi: le nostre capacità, grazie al loro limite più che nonostante esso, testimoniano una dignità che chiede di non essere dimenticata, un'apertura che deve poter essere arricchita nell'incontro con l'altro e un rispetto che esige di non essere tradito. Dentro questa cornice, Hans Küng mette in luce che «per l'uomo, per ogni uomo, è necessario in primo luogo avere fiducia nella vita, è necessaria una fiducia di fondo»⁷. Questo atteggiamento si apprende e matura anche grazie al fatto che continuamente la nostra vita lo mette alla prova; ma resta qualcosa a cui la nostra natura è predisposta e che la nostra esistenza deve condurre a compimento.

⁵ «*Fragilis dictus eo quod facile frangi potest*; fragile, così chiamato in quanto può essere facilmente infranto» (ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie e origini*, (a cura di) A. VALASTRO CANALE, Utet, Torino 2004, I, X, 101, 819).

⁶ C. CANULLO, *Fragilità e vulnerabilità dell'umano*, in L. SANDONÀ (a cura di), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, La Scuola, Brescia 2010, 49-50.

⁷ H. KÜNG, *Ciò che credo*, tr. it. C. Galli, Bur, Milano 2011, 12.

Così, per chi prima per chi poi, dalla fiducia senza riserve, incondizionata e istintiva del bambino all'inizio totalmente dipendente dalla madre, attraverso le crisi dell'esistenza, deve formarsi una *fiducia di fondo matura e responsabile*: la fiducia critica e ponderata dell'adulto, divenuto indipendente, nei confronti della realtà del mondo e degli uomini, realtà che è difficile da comprendere [...]. Senza una fiducia di fondo matura, senza una fiducia nella vita, difficilmente si riescono a superare le crisi esistenziali»⁸.

Non si tratta di una questione di fede, ma primariamente di un interrogativo sull'originario che connota il nostro rapporto con ciò che non siamo noi, e che scompagina fin dal primo vagito la nostra esistenza: siamo sospetto o fiducia? Perché, «dal punto di vista filosofico», sostiene ancora Küng, per me che «non sono del tutto programmato in anticipo dal mio patrimonio genetico o dal mio inconscio né completamente condizionato dal mio ambiente [...] esiste solo *l'alternativa di fondo tra una opzione positiva e una negativa*»⁹. In quest'ultimo caso si tratta dell'opzione nichilista «nella sua forma filosofica di riduzione a nulla di ogni significato o nel suo aspetto pratico del *non fa nessuna differenza*»¹⁰, per cui mi nutro di sfiducia nella vita e quindi «posso, in modo più o meno consapevole, dire di *no* alla presenza di un senso nella mia vita, alla realtà in generale»¹¹; nel caso dell'opzione positiva si è al cospetto di una sovrabbondanza di senso, per cui «posso dire consapevolmente di *sì* alla presenza di un senso nella mia vita nonostante tutta l'insensatezza che la caratterizza»¹². Ancora Küng: «Che sfida: rischiare un *sì*! Invece della diffidenza profonda del nichilismo o del cinismo [...] una fiducia di fondo nei confronti di te stesso, degli altri, del mondo, della realtà in genere e di tutte le sue incertezze»¹³.

Küng non parla di una fiducia cieca così come non ritiene irrazionale la fiducia nella vita, nella misura in cui non esiste un totale e assoluto punto archimedeo in virtù del quale dimostrare come evidente la fondatezza della nostra fiducia: essa «non si può dimostrare dall'inizio, *ma diventa comprensibile nel suo esercizio: mentre si usa la ragione, aprendosi alla realtà, dicendo di sì alla presenza di un senso alla vita* [...]». Piuttosto, tale fiducia nella vita si rende comprensibile attraverso l'esercizio della mia decisione nella vita di tutti i giorni, si comprende che ha senso ed è

⁸ Ivi, 16.

⁹ Ivi, 22-23.

¹⁰ Ivi, 23.

¹¹ *Ibid.*

¹² Ivi, 24.

¹³ Ivi, 29.

ragionevole averla presa nel momento stesso in cui la si mette in atto»¹⁴. La fiducia è la testimonianza del fatto che, come mette in luce anche Ricoeur, «l'essere ha la priorità sul nulla nel cuore dell'uomo, cioè di questo essere che, di per sé, si annuncia con un singolare potere di negazione»¹⁵, il quale però non finisce mai per annullare quell'apertura che noi siamo e siamo da principio. È la fiducia in una potenza della vita, rispetto alla quale ogni negazione è sempre seconda; un fondativo di cui però non si dà dimostrazione, ma si comprende vivendolo. Tutto ciò richiede inevitabilmente un nuovo paradigma di razionalità, capace di attecchire sull'insufficienza e sulla vulnerabilità e produrre affidamento e legami: che non si riduca a capacità conoscitiva o ad approccio cognitivo, senza peraltro risolversi in irrazionalità; che sappia spiegare come su qualcosa di intrinsecamente incerto possano costruirsi stabilità, progettualità e impegno; che trovi ragioni della fiducia in un mondo in cui non esiste più una "ragione forte".

All'origine vi è un sì, che attesta la non risolvibilità razionale dell'umano, ma che non per questo diventa disimpegno e disincanto: la fiducia è segno di questo originario. Nella misura in cui scommette su una costanza limitata (la contingenza umana) e su qualcosa di indefinito (il suo ieri e il suo domani), la fiducia chiama in causa quella che molti hanno iniziato a definire la "ragione ermeneutica". L'impossibilità stessa di eliminare e sopprimere la dimensione dell'incerto pone dunque un limite ultimo persino alla nostra ragione. L'atto di fidarsi postula ragioni che non restringono il panorama dei soggetti ad uomini di buona volontà o utopici ottimisti, ma rendono comune una dinamica possibile perché legata strutturalmente a ciò che noi siamo. Fidarsi postula un appello a una ragione che sappia essere coerente con il fatto che «l'uomo si trova sempre in posizione prospettica di fronte a ciò che intende conoscere»¹⁶, secondo rispetto ad ogni pretesa di svelamento integrale della realtà.

Coniugare allora il paradigma ermeneutico della razionalità con la fiducia costituisce la sfida in nome della quale salvare le ragioni del nostro vivere e ogni ricerca di senso dall'onnipotenza del funzionale o dall'abbandono all'eventuale. Vi è una corrispondenza antropologica tra un'ontologia relazionale della finitezza e lo statuto epistemologico dell'interpretazione. Quest'ultima è la forma di una ragione ermeneutica che «non è una conoscenza trascendentale [ma] una ipotesi di senso operata su di un vissuto già costituito e comporta necessariamente l'atto di libera

¹⁴ Ivi, 33.

¹⁵ P. RICOEUR, *Storia e verità*, tr. it. C. Marco – A. Rosselli, Costantino Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, 293.

¹⁶ A. RIGOBELLO, *L'apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, 12.

scelta»¹⁷, un «atto umano in tutto lo spessore semantico del termine, trascendentale nella struttura, individuale, personale nell'esercizio»¹⁸; in virtù di ciò, sul piano etico-politico, la fiducia postula l'apertura dell'individuo nei confronti di altro e di altri, costituendosi come qualcosa su cui si lavora continuamente e incessantemente. Come l'atto ermeneutico è immerso nel vissuto e ciò lo priva di ogni possibile rivendicazione di assolutezza, ma non per questo ne limita la libertà o gli impedisce di intrecciare ricerca di senso e compimento personale, così la fiducia testimonia antropologicamente ciò in cui siamo immersi, ovvero la nostra costitutiva fragilità, non anestetizzata però dalla sua intrinseca portata generativa.

L'interpretazione può dirsi «una condizione universale e necessaria del pensiero nella condizione umana, un apriori trascendentale, ermeneutico irriducibile alle diverse strutture e dinamiche della soggettività che le sottende, ma si colloca a un livello ontologico suo proprio»¹⁹; non s'irrigidisce in un universalismo astratto, ma non per questo si abbandona all'immediatezza fattuale. La fiducia sembra corrispondergli, almeno in quanto pone un atto relazionale non garantito, che, in forme sempre fragili e perfettibili, apre la finitezza ontologica all'impegno e all'incontro.

Solo l'ente che è in grado di cogliere la propria finitezza come costituente il proprio modo d'essere e che è dunque trascendenza in quanto esperienza di oltrepassamento della semplice finitezza è anche in grado di essere concretamente aperto verso l'alterità che lo costituisce. Detto altrimenti, se è vero che l'alterità è costitutiva del finito, che il finito implica nel suo darsi anche il darsi dell'alterità, solo la finitezza che è in grado di cogliere l'essere ad essa costitutiva dell'alterità può essere aperta verso di essa²⁰

grazie alla fiducia (mi sentirei di aggiungere).

Questa circolarità fra statuto ontologico e approccio epistemologico, espressa dall'io che interpreta, il quale tiene compiutamente insieme sia il proprio limite che la propria dignità, rimanda immediatamente, sul terreno antropologico – e quindi etico e politico – alla fiducia, rivelativa della nostra prospettiva e parziale apertura costitutiva. Per questo la fiducia non è semplicemente una prestazione supererogatoria, ovvero

¹⁷ Ivi, 23.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Ivi, 25.

²⁰ L. ILLETTERATI, *Finitezza, alterità, traduzione*, in "Giornale di metafisica" (Nuova Serie), XXVII (2005), 764.

una prestazione “al di sopra della norma” che nessuno ha il diritto di pretendere, ma che proprio per questo motivo dà origine a rivendicazioni successive – un po’ come le opere di bene suscitano implicitamente rivendicazioni di gratitudine. Le relazioni basate sulla fiducia non nascono da prescrizioni precedenti, ma causano l’emergere a posteriori di norme. La funzione dell’elemento supererogatorio sembra pertanto essere quella di *trasformare le condizioni in cui la fiducia nasce in condizioni di persistenza*²¹.

Fidarsi e interpretare risultano quindi strettamente legati in nome di quella che Rigobello, invertendo i termini di un’espressione che Ricoeur ha dedicato a Cartesio, chiama «verità senza certezza»²². La fiducia è un originario antropologico; essa attesta il “noi” originario che non creiamo e non ci appartiene, e traduce l’affermazione originaria che noi stessi siamo. Come ci ricordava Küng, la verità della fiducia nella vita non si dimostra dall’inizio, ma si comprende esercitandola: proprio questo elemento lega tra loro piano antropologico della fiducia, ermeneutico dell’interpretazione, ontologico della finitezza, etico-politico dell’impegno. Fidarsi è in quanto tale un profondo atto di testimonianza della realtà che noi siamo, fragile e aperta, e di quella razionalità interpretante – spazio ospitale dell’imprevedibile e del “non proprio” – che si traduce in un concreto investimento di senso.

2. ALLA FINE LA FIDUCIA

La fiducia non è solo rimedio occasionale nei confronti di qualche “sé non collaborativo”, bensì apertura originaria che rompe l’«autoreferenzialità della propria esperienza»²³; ma la fiducia diventa persino atto con cui si consegna ad altri il proprio mondo e la propria vita. Questo è il crinale in cui la fiducia diventa speranza, o meglio assume il volto della speranza: l’ampiezza del futuro dopo di noi e l’ampiezza di me dopo il futuro. La speranza costituisce la portata più ampia di quella “scommessa interpretativa” attraverso la quale, nell’atto del fidarsi, la persona umana si gioca l’intero volume delle sue possibilità relazionali, perché, come ben scrive su questo aspetto Bloch, lo sperare ci espande, «allarga gli uomini invece di restringerli, non si sazia mai di sapere che cosa internamente li fa tendere a uno scopo e che cosa all’esterno può essere

²¹ N. LUHMANN, *La fiducia*, 67.

²² A. RIGOBELLO, *L’apriori ermeneutico*, 21.

²³ F. STOPPA, *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni*, Feltrinelli, Milano 2011, 15.

loro alleato. Il lavoro di questo affetto vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va formando e cui essi stessi appartengono»²⁴. Se dunque la speranza spinge a cogliere il possibile nel reale, la fiducia, di cui essa si nutre, “sconfigge il tempo”, facendoci confidare nel possibile oltre quel reale che è la nostra vita, ovvero la vita di coloro che vengono dopo di noi, e nel possibile oltre quel reale che è la mia morte, e quindi la mia vita dopo il tempo.

Innanzitutto la fiducia intergenerazionale. A tal proposito, Natoli valorizza la proiezione di un’apertura dell’esistenza che rifiuta di arrendersi dinanzi alla morte:

La vita – egli scrive – è relazione [...]: accoglienza del mondo, degli altri. Questa operazione di crescita della vita intera non sarebbe possibile se noi non ci sentissimo parte di una vita più grande di noi. Se ci chiudessimo nell’atomicità della nostra esistenza inaridiremmo. Non lasciare un’eredità, ma lasciarsi in eredità. Il bel morire sta nella possibilità di essere raccolti da altri secondo la celebre formula biblica che dice: di generazione in generazione²⁵.

In secondo luogo la fiducia che Ricoeur chiama «libertà *secondo* la speranza»²⁶, ovvero «il senso della mia esistenza alla luce della resurrezione»²⁷ (alla quale il filosofo francese riconosce un’ampiezza tale da attestare espressioni psicologiche, etico-politiche e kerygmatiche, le quali completano lo spettro della fiducia e sono intrinsecamente legate alla radice fiduciaria della speranza). In entrambi i casi la morte diviene il terreno sul quale i due volti della fiducia che si fa speranza (quello intergenerazionale e quello escatologico) si toccano, in un’esperienza unica e misteriosa, perché, come evidenzia in modo magnifico Anders, «la certezza appartiene solo alla negazione, cioè al rifiuto, non al desiderio positivo»²⁸. Al cospetto della morte la fiducia diventa affidamento; dinanzi alla morte la fiducia è provocata nella sua fecondità; sotto lo scacco della morte fidarsi diventa pienamente sperare (speranza oltre la nostra vita, lungo quel singolare legame di reciprocità con gli altri che

²⁴ E. BLOCH, *Il principio speranza*, tr. it. E. De Angelis – T. Cavallo, Garzanti, Milano 2005, 87.

²⁵ S. NATOLI, *Saper vivere e saper morire, ovvero la domanda di felicità della persona*, in A. PAVAN (a cura di), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un’idea*, Il Mulino, Bologna 2003, 123.

²⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, tr. it. R. Balzarotti – F. Botturi – G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, 415-438. Vale la pena soffermarsi su questo testo di Ricoeur, in cui il filosofo francese distingue tra speranza come fiducia nel possibile (e quindi opposta ad ogni primato della necessità) e speranza come *pro-missio*, impegno ed obbedienza etica.

²⁷ Ivi, 419.

²⁸ G. ANDERS, *L’uomo è antiquato. Considerazioni sull’anima nell’era della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. L. Dallapiccola, Il Saggiatore, Milano 1963, 62.

ci succederanno in nome di un “noi” originario) e sperare incontra la possibilità e la realtà della fede (speranza oltre la mia morte, nelle mani di un Altro, il quale può essere approdo in quanto è origine).

Sul piano intergenerazionale, c'è un dato forte di fronte ai nostri occhi: la generazione che ha voluto infrangere una certa idea di legame tra generazioni, imperniato su modelli autoritari, in cui l'asimmetria tendeva a mortificare la reciprocità, ha finito per azzerare il senso stesso del legame intergenerazionale, annullando ogni elaborazione del lutto e perdendo persino la percezione di una dipendenza fisiologica. Il passaggio di testimone, in questo modo, è costantemente rinviato. Scrive Stoppa: «C'è da un lato il rifiuto inconscio di riconoscere ai propri figli lo statuto di potenziali successori, di persone che li scalzeranno e li faranno sentire vecchi; dall'altro si tratta di non odiarli per non essere da loro odiati. Così, se da giovani avevano cercato il conflitto, ora ne sono pateticamente impauriti»²⁹.

La comunità umana vive dunque la crisi della progettazione di un mondo che non è per sé: «Soltanto se si è vissuti con altri, se ci si è sentiti da sempre parte, pur nella morte, si consegna una parte di sé [...]. Ecco perché la morte ha in sé, come la nascita, l'esperienza del legame [...]. Se nessuno ci ha amati, nessuno piangerà la nostra morte. Non c'è perdita se non si muore per qualcuno»³⁰. La fiducia, intesa come speranza nel futuro dopo di noi, diviene allora una chiave di lettura importante per reimpostare un discorso sul domani che sia consapevole dei limiti, della non onnipotenza e soprattutto di una relazionalità costitutiva da onorare persino in questo frangente. A tale scopo occorre capire quale atteggiamento assumere verso la morte, perché, in una società che ha congedato l'idea di morte naturale, associando la morte ad una «artificialità negoziata»³¹, nasce piuttosto la «speranza, un giorno, di sottrarle definitivamente il controllo delle nostre vite»³².

Nell'epoca in cui si nega la natura umana, ma al tempo stesso se ne potenziano le capacità, si rischia di finire per confondere il patologico con il limite naturale della vita: serve quindi domandarsi «se la finitezza della vita umana sia realmente un problema che attende di essere risolto,

²⁹ F. STOPPA, *La restituzione*, 161-162.

³⁰ S. NATOLI, *Saper vivere e saper morire*, 123-124.

³¹ A. SCHIAVONE, *L'uomo e il suo destino*, in D. MONTI (a cura di), *Che cosa vuol dire morire*, Einaudi, Torino 2010, 14.

³² L. SESTA, *Primum vivere*. *Peso e benedizione della mortalità fra medicina e filosofia*, in A. AGUTI (a cura di), *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?*, La Scuola, Brescia 2011, 147.

o se, al contrario, si configuri come il fondamento nascosto della peculiare dignità della nostra esistenza»³³. Anders lo ribadisce a suo modo:

Le prestazioni eccessive che l'uomo esige dal suo corpo per renderlo pari ai compiti eccessivi pretesi dalle sue macchine, somigliano in modo curioso alle prestazioni eccessive che il metafisico speculativo esigeva dalla ragione: nell'uno e nell'altro caso si ignora *il fatto che esiste un limite alle prestazioni* umane; anche ora il confine deve venir spostato o fatto saltare. Soltanto che questa volta l'uomo non pretende di essere onnisciente "sicut deus", ma si propone di diventare uguale ai congegni, cioè "sicut gadget"³⁴.

La mortalità, in tale prospettiva, può quindi essere riabilitata come condizione di senso e come verifica di una speranza che si riconosca legata alla finitudine, perché forse «siamo in certo qual modo "troppo mortali" per poter anche soltanto "intendere" il non morire»³⁵. E dentro questo sguardo autentico nei confronti della nostra mortalità occorre ripensare la restituzione intergenerazionale attraverso la cifra della fiducia.

L'ultimo spunto – la fiducia oltre la mia morte – è affidato, di nuovo, a chiusura simbolica del nostro itinerario, alle parole di Küng, che ci provocano con una domanda: «La fiducia di fondo si può forse già chiamare "fede"? Io rispondo: si può, ma non si dovrebbe»³⁶. La fede come fiducia in una nuova vita dopo la morte implica certamente un investimento ulteriore rispetto alla fiducia nella potenza della vita, ma vi si può cogliere un terreno comune: «Chi opta per una fiducia ragionevole e dice di sì a una causa e un senso primi, a Dio, non solo sa *che* in ultima analisi può aver fiducia nella vita, ma anche *perché*. Dire di sì a Dio significa così optare per *una fiducia fondata e coerente nella vita*: una fiducia originaria, ancorata nella profondità ultima, nel fondamento dei fondamenti e rivolta al fine dei fini»³⁷. Entrambe riguardano «l'uomo nella sua interezza; riguardano corpo e spirito, ragione e istinto. Anche la fiducia in Dio trascende la ragione senza essere irrazionale. La si può giustificare razionalmente contro la critica razionale: non con prove imperative ma con motivi convincenti»³⁸.

Carlo Maria Martini, in uno dei dialoghi concessi durante la sua malattia, ci aiuta a mettere ulteriormente a fuoco la questione: «Mi sono

³³ Ivi, 153.

³⁴ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, 96.

³⁵ Ivi, 62.

³⁶ H. KÜNG, *Ciò che credo*, 33.

³⁷ Ivi, 169-170.

³⁸ Ivi, 170.

riappacificato col pensiero di dover morire quando ho compreso che senza la morte non arriveremmo mai a fare un atto di piena fiducia in Dio. Di fatto in ogni scelta impegnativa noi abbiamo sempre delle “uscite di sicurezza”. Invece la morte ci obbliga a fidarci totalmente di Dio»³⁹. Ecco l'ultimo atto della fiducia, che intesse fede e speranza, in cui ci si confronta in modo ulteriore con la finitezza, e con il suo più radicale marchio, ovvero la mia morte: la fine di me o la possibilità di me dopo la mia morte. Su questo terreno la fiducia non ha alternative: o il nostro “non più” o «un ultimo garante di cui ci dobbiamo fidare»⁴⁰. La morte diventa dunque il terreno in cui credere è messo radicalmente alla prova, il momento in cui la fiducia ci aiuta a comprendere più in profondità lo statuto della fede autentica. Se la morte è la misura della vita, se la vita filosofica è un esercizio di morte⁴¹, la fede è speranza in una promessa altrui. «Così, più che il frutto dell'indistruttibilità metafisica di un “io” spirituale, della continuità inter-generazionale o di un colpo di mano della scienza medica, la salvezza evoca, qui, il *gesto* di un salvatore. Ne consegue una concezione intimamente dialogica dell'immortalità: non un oggetto di conquista che una mano, prima o poi, potrebbe afferrare da sé cancellando la morte, ma una mano tesa che, attraverso l'ultimo limite, ne incrocia una protesa»⁴².

Agamben lo afferma in questo modo:

Ecco qual era il senso della parola *pistis*, che stavo cercando da mesi di capire: *pistis*, “fede” è semplicemente il credito di cui godiamo presso Dio e di cui la parola di Dio gode presso di noi, dal momento che le crediamo. Per questo Paolo può dire in una famosa definizione che “la fede è sostanza di cose sperate”: essa è ciò che dà realtà a ciò che non esiste ancora, ma in cui crediamo e abbiamo fiducia, in cui abbiamo messo in gioco il nostro credito e la nostra parola. Qualcosa come un futuro esiste nella misura in cui la nostra fede riesce a dare sostanza, cioè realtà alle nostre speranze⁴³.

La fiducia come speranza in Qualcuno o qualcosa dopo la morte ci consegna la sfida sullo statuto del credere, che, guarda caso, come af-

³⁹ G. GUIDO VECCHI, *Il cardinale Martini: sento la morte come imminente*, intervista a Carlo Maria Martini, in “Corriere della sera”, 3 ottobre 2008 (http://www.corriere.it/cronache/08_ottobre_03/martini_libro_0aff19da-9119-11dd-9f28-00144f02aabc.shtml).

⁴⁰ O. O'NEIL, *Una questione di fiducia*, 37.

⁴¹ Cfr. S. NATOLI, *Saper vivere e saper morire*, 111.

⁴² L. SESTA, “*Primum vivere*”, 163.

⁴³ G. AGAMBEN, *Se la feroce religione del denaro divora il futuro*, in “La Repubblica”, 16 febbraio 2012 (<http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/16/se-la-feroce-religione-del-denaro-divora.html>).

ferma Hesse, «è fidarsi, non è voler sapere»⁴⁴. E su questo terreno la generatività della fiducia tocca tutta la sua ampiezza. Scrive in maniera interessante Manicardi: «Quando Gesù dice (e a volte lo dice a persone che non fanno parte del popolo d'Israele) “grande è la tua *pistis*”, “la tua *pistis* ti ha salvato”, spesso non indica una fede religiosa, ma la capacità di fiducia, il credere alla vita, l'aprirsi all'altro, l'apertura e il credito ad un'altra persona»⁴⁵. Alfa e omega dell'esistenza umana che si toccano nella morte: fiducia generativa verso la vita che ho ancora da vivere, fiducia generativa nei confronti di chi ci sarà dopo di me e fiducia generativa verso ciò che mi aspetta di vivere dopo che smetto di vivere.

Fidarsi è dunque la possibilità «di andare oltre la mia mancanza, l'ontologica “mancanza a essere” (*manque-à-etre*), per usare la bella espressione di Lacan, che caratterizza ogni persona»⁴⁶. Senza la fiducia non c'è il tu, senza la fiducia non ci sarebbe l'io (e nemmeno io):

La fiducia è un segno di umanità. Ci rimanda alla fragilità e alla ricchezza della nostra condizione. Se l'uomo ha bisogno di fidarsi degli altri è perché non è onnipotente. Attraverso questa apertura all'altro mostra anche che è vivo [...]. 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 fragile; la certezza delle risorse interiori che possono permettermi di sopravvivere anche se l'altro mi tradisce. La scommessa della fiducia è la scommessa dell'uomo»⁴⁷

che lo salva sia dalla fierezza prometeica («rifiuto di essere debitori di qualche cosa, persino di se stessi, ad altri») sia dall'orgoglio prometeico («dovere tutto, persino se stessi, esclusivamente a se stessi»⁴⁸) e lo costringe a guardare prima e dopo di sé, «sapendo che nella reciprocità del fare fiducia si percorre il cammino di umanizzazione e si evitano il ripiegamento su se stessi, l'isolamento, l'autismo»⁴⁹. Solo così si finisce per «essere del cielo», che «non significa ratificare un qualunque “essere altrove”», ma «aprire il proprio “esserci” alla dimensione di un altrove che impedisca alla morte di avocare a sé l'ultima parola»⁵⁰.

⁴⁴ H. HESSE, *Religione e mito*, tr. it. E. Gini, Mondadori, Milano 1996, 156.

⁴⁵ L. MANICARDI, *Fede e fiducia: aspetti biblici*, in U. SARTORIO (a cura di), *In fiducia. Sul credere dei cristiani*, Il Messaggero, Padova 2013, 22.

⁴⁶ M. MARZANO, *Avere fiducia*, 177.

⁴⁷ Ivi, 208.

⁴⁸ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, 32.

⁴⁹ E. BIANCHI, *Fede e fiducia*, Einaudi, Torino 2013, 14.

⁵⁰ E. FALQUE, *Nascita e metamorfosi della finitezza. Un paradigma per la resurrezione?*, in G. FERRETTI (a cura di) *La resurrezione mistero del desiderio. Un dialogo interdisciplinare*, Eum, Macerata 2006, 85.