

FORME DELLA FIDUCIA

FIDUCIA COME FEDELITÀ: PER UNA CIRCOLARITÀ ERMENEUTICA

ALESSIA AFFINITO¹

IL tentativo di *dire* la fiducia, in un mondo ormai disincantato, muove da una proposta: quella di pensarla come indivisibile dalla fedeltà, intendendo questa come il suo lato vitale, la sua forma incondizionata, vale a dire all'interno di una relazione dove entrambe si richiamano e si trattengono. Si vuole mostrare, in altre parole, come la creatività dell'atteggiamento espresso dal termine *fiducia* si riveli in senso proprio e dinamico nella polarità di una correlazione che implica *fedeltà*, e questo sia con riferimento ad un Dio che chiede fiducia incondizionata e si rivela fedele, sia nel momento in cui il nesso in questione è pensato come la sola risposta adeguata dell'uomo a ciò che ne oltrepassa le facoltà e apre ad una dimensione altra, trascendente. Un episodio dell'*Esodo* e un aspetto della riflessione buberiana ci aiuteranno nell'intelligenza di tale proposta.

Già il latino *fides* (da cui *fidelis*) indicava nell'antichità un principio di carattere pragmatico, meritevole di protezione e di impegno, in grado di garantire il rapporto tra due o più parti. La *fides* non stava semplicemente ad indicare una credenza di tipo religioso, come oggi si è portati a ritenere, ma implicava affidamento, impegno solenne, veracità nel mantenere la parola data. È su di essa che trovava fondamento l'alleanza tra Stati, come pure il matrimonio e l'amicizia.² Su una *fides* era costruito in ultima istanza quell'ordine comunitario che sottintendeva lealtà tra le parti ed escludeva l'inganno.

Non pare azzardato allora rintracciare nella tradizione filosofica un significato di fiducia come correlativa alla fedeltà, come un movimento interiore parallelo ad un'attitudine dell'intelligenza e della volontà nell'adesione ad una causa – sia essa una promessa, un ideale oppure una persona – nei confronti della quale impegnarsi liberamente e pertanto *volontariamente*. Riconosciuto

¹ Dipartimento di Scienze politiche, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Piazzale Aldo Moro n. 5, 00185 Roma. E-mail: alessia.affinito@uniroma1.it

² Cicerone riteneva che etimologicamente la radice di *fides* riprendesse il verbo *fito*, parlandone nel libro IV del *De republica* come di una realizzazione di quel che si è promesso o detto («Fides enim nomen ipsum mihi videtur habere, cum fit quod dicitur»): M.T. CICERONE, *De republica*, in *Opere politiche e filosofiche*, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 1995 (IV, 7, 7), vol. I, p. 355. Si consideri inoltre la rilevanza attribuita da CICERONE alla *fides* nel *Laelius de amicitia*: IDEM, *L'amicizia*, a cura di E. Narducci, BUR, Milano 2013.

come principio etico, il nesso fiducia – fedeltà non investe di conseguenza un ambito circoscritto ma abbraccia la totalità dell’esistenza dell’uomo e la sua vita etica, dal momento che mette capo ad un agente morale capace di scegliere, di confidare e di giudicare qualcosa un “bene in sé”.

Nondimeno è per la fede giudaica che l’ermeneutica della fiducia come fedeltà acquista un’accezione non dissociabile dalla rivelazione e dall’appello profetico, volto a ricondurre l’uomo al messaggio divino: sono i profeti – Isaia, Ezechiele, Osea – ad insistere tanto sul dovere di mantenersi *fedeli* alla parola rivelata quanto sull’esigenza di un *fiducia* incondizionata, animando una protesta etica e sociale al tempo stesso. Protesta che si giustifica, a più riprese, con riferimento al carattere della personalità di Dio. Poiché si adora – e può essere adorato – solo il Creatore, il profeta attacca «la *baalizzazione* di *Jahweh*, degradato a un Dio di culto, indifferente dal punto di vista etico e interessato a richiedere soltanto i sacrifici e gli omaggi che gli spettano». ³ Anche la fedeltà alla quale si richiama nelle Scritture deve dunque essere ricondotta alla fiducia nell’unicità e nell’esclusività divina, al monoteismo che ammette solamente il culto al Dio vero: poiché Egli è *uno*, può allo stesso modo domandare fiducia, vincolarsi a delle promesse e odiare l’idolatria, il tradimento supremo.

Questa comprensione è evidente nel libro dell’*Esodo*, dove Mosè viene presentato come colui che desidera vedere il volto di Dio dopo averne ascoltato la parola (33, 12-13). Questi risponde annunciando il passaggio della sua bontà e proclamando il proprio nome, ma dichiara al contempo l’impossibilità di vedere il suo volto. Egli comanda a Mosè di recarsi in solitudine sul Sinai il giorno seguente, e al momento stabilito sosta presso di lui per proclamare il proprio nome (34, 1-9).

Mosè non vede il volto – cioè l’essere – di Dio ma ne vede le spalle, ovvero l’agire, l’intervento salvifico a favore del suo popolo, espresso dagli attributi che Dio stesso proclama: Egli è compassionevole, clemente, paziente, misericordioso e *fedele*. La fedeltà divina si comprende pertanto in coerenza con una speculare richiesta di fiducia, e si realizza nel tener fede alla parola consegnata al popolo scelto. Le due si coappartengono. Solo alla luce di un tale legame si intende perché, come ha osservato David Flusser,

«nell’Ebraismo le parole ebraiche esprimenti il credere e la fede sono radicate nel significato “fedeltà” e “fiducia” in misura maggiore di quanto non avvenga quando vengono usate nel Cristianesimo (e in molte lingue europee)». ⁴

³ S. BEN-CHORIN, *La fede ebraica*, Il Melangolo, Genova 1997, p. 66 (corsivo nel testo).

⁴ D. FLUSSER, *A proposito di «Due tipi di fede» di Martin Buber*, Postfazione a M. BUBER, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, a cura di S. Sorrentino, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999², p. 217.

Nelle Scritture la parola usata per indicare fedeltà è l'ebraico *emunà*, termine che condivide la radice (*'amn*) di *amen* e del verbo che nella Bibbia ebraica vuol dire "credere": *ha'amin*.⁵ Se nella forma verbale causativa il termine designa l'*aver fiducia*, in quella passiva il significato è quello di *essere stabile, essere confortato o assistito*. Un vocabolo che presenta una pluralità di sfumature semantiche. In primo luogo esso allude ad un comportamento derivante ugualmente da fiducia o da fedeltà, ma può essere tradotto anche con un rinvio a concetti analoghi come affidabilità o indicare perfino "verità", intesa come ciò che è stabile e non muta.⁶

Su tale duplicità di *emunà*, sul suo lato attivo di fedeltà e quello recettivo di fiducia, ha portato l'attenzione Martin Buber nel testo *Due tipi di fede*, opera del 1950. Egli offre qui una presentazione *dialogica* della fede ebraica ravvisandone il carattere esistenziale nell'ambito di un rapporto tra due soggetti, così da rintracciare nella peculiare presenza divina nella storia del popolo credente il cardine della religiosità: «Si può essere fedeli e fiduciosi solo nella piena realtà del rapporto a due».⁷ Come ha scritto Sergio Sorrentino nel saggio introduttivo al testo, la riflessione buberiana tenta qui

«di istituire una *situazione dialogica* tra un Io e un Tu. L'Io è costituito dall'Ebraismo, che identifica il "mondo della vita" e insomma la "semiosfera" in cui si muove Buber. Il Tu è rappresentato dal Cristianesimo, che non viene ridotto e assorbito all'Io dell'Ebraismo, ma viene riconosciuto nella sua alterità costitutiva e insieme nella sua *identità* (o individualità) irriducibile e inalienabile».⁸

All'interno di questo dialogo teso ad afferrare il punto di massima convergenza – o di divaricazione – tra i due interlocutori, Buber individua nella *emunà*, per l'ebraismo, e nella *pistis*, per il cristianesimo, l'identità vera e propria dei soggetti in relazione, e al tempo stesso la modalità privilegiata per il loro specifico "accesso a Dio". Senza tuttavia voler in tal modo semplificare e sostenere che «gli ebrei in generale abbiano creduto e credano ancora in quel modo e i cristiani in quell'altro, ma solo che l'una fede può essere rappresentata meglio dagli ebrei, l'altra dai cristiani».⁹

⁵ Cfr. *ibidem*, p. 216, n. 16.

⁶ Indicativo il *Salmo 40* (39) in cui si legge: «Non ho nascosto la tua giustizia dentro il mio cuore, / la tua verità e la tua salvezza ho proclamato. / Non ho celato il tuo amore / e la tua fedeltà alla grande assemblea» (40,11). In questo caso *emunà* viene tradotto con "verità", mentre nell'ultima frase del versetto è l'ebraico *emeth* ad essere reso in italiano con "fedeltà"» (trad. it. La Bibbia - Nuova versione ufficiale della Conferenza Episcopale Italiana, a cura di G. Ravasi – B. Maggioni, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2009, p. 1133).

⁷ M. BUBER, *Due tipi di fede*, cit., p. 78.

⁸ S. SORRENTINO, *Fede e relazione interculturale. Il progetto buberiano per un mondo integralmente umano sotto il segno della presenza di Dio*, in M. BUBER, *Due tipi di fede*, cit., p. 8 (corsivo nel testo).

⁹ M. BUBER, *Due tipi di fede*, cit., p. 61.

Nel termine *emunà* sono parimenti compresi i significati di fedeltà, fede, fiducia e stabilità. Che uno dei massimi rappresentanti del pensiero ebraico del Novecento, e storico del giudaismo, ravvisi in essa l'essenza della propria persuasione è certamente aspetto degno di nota.¹⁰ Pur in presenza di una molteplicità di *contenuti* della fede, Buber rileva che sono due soltanto invece le sue *forme* fondamentali:

«Ambedue possono essere illustrate partendo da semplici fatti della nostra vita: l'una dal fatto che io *ho fiducia* in qualcuno, senza ch'io possa "fondare" in maniera congrua la mia fiducia in lui; l'altra dal fatto che *riconosco per vero* qualcosa, senza che anche qui io possa fondarlo in maniera congrua».¹¹

Ai poli di questa relazione il filosofo pone da un lato la fede/fiducia propria del Vecchio Testamento, che secondo la sua comprensione è stata anche del "Gesù storico" (quello dei Sinottici) e della sua predicazione; dall'altro la *fede* giovanneo-paolina fondata su un *ritenere per vero qualcosa* – racchiusa nel greco *pistis* dei Vangeli, che manifesta già una connotazione intellettualistica –, e dalla quale il cristianesimo sarebbe sorto.

Al di là delle possibili letture di tale distinzione buberiana, non certo priva di problematicità, quel che richiede attenzione in questa sede è la sostanza semantica del termine *emunà*, la cui profondità rinvia ad un rapporto intimo di fede/fiducia tra un singolo che è parte di una comunità e l'Incondizionato: il termine allude ad un camminare alla presenza di Dio nella storia vivendo *nella* fiducia che Egli è presente, guida e accompagna il suo popolo. L'uomo dell'*emunà* è in uno stato di prossimità, in contatto, con un Tu, sebbene sussista tra i due una distanza incolmabile: «la sua fede è un persistere nella fiducia verso il Signore che guida e che stipula l'alleanza, un permanere fiducioso nel contatto con lui».¹² Un genere di fede che viene ricondotto dall'autore ai primordi del popolo credente d'Israele, in quanto il rapporto religioso è concepito qui come un'appartenenza originaria.

Il secondo genere di fede – espresso dal termine *pistis* – risulta edificato invece sull'accettazione di ciò che si *riconosce come* vero, vale a dire di quel che si ritiene una verità. Il sentimento religioso sorge in questo caso da un atto noetico «che trasforma il mero fatto in un fatto carico di significato determinante un rapporto religioso».¹³ Nel discorso buberiano il principio di questa fede particolare viene ricondotto all'universo ellenistico – «in effetti esso è stato reso possibile solo dalla scoperta, operata dal pensiero greco, di un atto

¹⁰ Sull'argomento si vedano inoltre: E. BRUNNER, *Judaism and Christianity in Buber*, in P.A. SCHILPP, M. FRIEDMAN (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, Cambridge University Press, London 1967, pp. 309-318; M. BROD, *Judaism and Christianity in the Work of Martin Buber*, in P.A. SCHILPP, M. FRIEDMAN (eds.), o.c., pp. 319-340.

¹¹ M. BUBER, *Due tipi di fede*, cit., p. 57 (corsivo mio).

¹² *Ibidem*, p. 60.

¹³ S. SORRENTINO, *Fede e relazione interculturale*, cit., p. 18.

di riconoscimento del vero»¹⁴ – e collocato nella fase originaria e primitiva del cristianesimo, vale a dire «come quel genere di fede che, al declinare del vecchio Israele residente, nonché dei popoli e comunità credenti dell’Oriente antico, spuntò come nuova formazione dalla morte di un grande figlio d’Israele e dalla susseguente fede nella sua avvenuta resurrezione». ¹⁵

Una delle conseguenze più rilevanti, secondo tale interpretazione buberiana, è che la rottura con il giudaismo – l’*eresia* – risulta di conseguenza spostata: essa non viene più fatta risalire a Gesù ma al cristianesimo, e precisamente fissata all’altezza di Paolo e di Giovanni. ¹⁶ Il risultato, appunto, è una forma di fede *differente*:

«La fede, quale la intende Paolo allorché distingue tra fede e legge, non è una fede che si sarebbe potuta professare già in era pre-cristiana. “La giustizia di Dio” ch’egli ha in mente, cioè l’atto con cui Dio dichiara l’uomo giusto, è quella che si ottiene mediante la fede in Cristo (Rm 3, 22; Gal 2, 16), vale a dire mediante la fede nel Cristo venuto, morto in croce e risorto». ¹⁷

A ben vedere anche la *pistis* cristiana è una fiducia, e in tal senso non è da intendersi come alternativa alla *emunà*, poiché sempre presuppone una relazione tra colui che ritiene per vero qualcosa e colui nel quale è riposta fiducia; tuttavia nella *pistis* che Buber riferisce alla fede cristiana è in questione un rapporto centrato su ‘una’ figura e ‘un’ evento particolari: la divinità del Risorto ritenuto il Cristo, accolto come tale da coloro – i cristiani – che pur non avendo visto hanno alimentato una fiducia. Una fiducia che è una salvezza.

«L’ESSENZIALE È INVISIBILE AGLI OCCHI». LA FIDUCIA E IL DECLINO
DELL’UOMO PUBBLICO

LUCA ALICI¹⁸

«È davvero giusto proporre agli esseri umani il principio per cui possono “sviluppare” la personalità, acquisire maggiore “ricchezza” emotiva se imparano a dare fiducia, ad aprirsi, a condividere, a evitare di manipolare gli altri, di sfidare le condizioni sociali o metterle in discussione per ottenere vantaggi personali? È giusto formare personalità docili in un mondo duro?». ¹⁹ Le domande che si pone il sociologo Richard Sennett, in un testo che ha oramai qualche decennio senza aver perso la sua attualità, toccano forse le corde più

¹⁴ M. BUBER, *Due tipi di fede*, cit., p. 60.

¹⁵ *Ibidem*, p. 59.

¹⁶ Cfr. S. SORRENTINO, *Fede e relazione interculturale*, cit., pp. 34-40.

¹⁷ M. BUBER, *Due tipi di fede*, cit., p. 99.

¹⁸ Università di Perugia, Dipartimento di filosofia, scienze sociali, umane e della formazione, Piazza Ermini 1, 06123 Perugia. E-mail: luca.alici@gmail.com

¹⁹ R. SENNETT, *Il declino dell’uomo pubblico*, tr. it. F. Gusmeroli, Mondadori, Milano 2006, p. 320.

scomode del difficile rapporto che questo nostro tempo vive tra le pratiche quotidiane e la fiducia. Un «mondo duro», per definire il quale si moltiplicano ritratti dalle tonalità cupe, prive di futuro, autocentrate: in principio fu il mondo liquido, poi arrivarono – solo per citarne alcune – l’epoca delle passioni tristi, la società del rischio, dell’insicurezza, del risentimento. In buona sostanza, l’era della sfiducia, in cui, come ben sintetizza Éloi Laurent, si intreccia un doppio movimento: «una fiducia interpersonale sempre meno necessaria per via dell’edificazione di istituzioni che permettono appunto di farne a meno; una sfiducia di massa, giustificata dalla complessità sociale, dal progresso tecnologico e dall’apertura economica».²⁰

Tra comunanze anomale prodotte dalla paura, orgogliose rivendicazioni di trasparenza che si ritorcono in nuove forme di controllo, società che non sono mai state così sicure ma al tempo stesso circondate da protezioni sempre insufficienti, la sfida è scommettere sull’idea che la fiducia non sia solo un appello moralistico,²¹ e quindi il problema non si riduca a «formare personalità docili». Certo, chi di noi se la sentirebbe di dire a 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 è sempre e incondizionatamente possibile compiere un esercizio cieco di fiducia, perché il prezzo del tradimento rischia di essere troppo alto, la ferita troppo profonda, la ricostruzione troppo ardua. Al tempo stesso, tuttavia, occorre trovare delle ragioni per cogliere la portata generativa della fiducia e riconoscerle uno statuto non ingenuo.

In tal senso, un osservatorio importante è senz’altro lo stato di salute dei legami nel punto d’intersezione tra piano antropologico e piano politico, con un occhio speciale al modo in cui è mutato il rapporto tra “personale”, “impersonale” e “personalistico”. Sennett stesso, in maniera profeticamente folgorante, mette in luce come, una volta ricondotti i mali della nostra società all’impersonalità, alla freddezza e all’alienazione, si sia avviato un processo che ha progressivamente condotto a due traguardi problematici. In un primo momento si è finito per misurare la credibilità dei rapporti sociali con il metro delle intime connessioni alle problematiche psicologiche di ciascun individuo, trasformando le stesse categorie politiche in categorie psicologiche; poi, in seconda istanza, si è caricata l’intimità di un’aspettativa di stabilità che non le compete, fino a riconoscere nella politica l’ambito in cui ogni personalità può rivelarsi con forza. La *leadership* è così diventata seduzione, la fratellanza empatia, la rappresentanza somiglianza e la presenza della personalità ha iniziato a ridurre il contenuto politico fino a far coincidere la reciprocità con la repu-

²⁰ É. LAURENT, *L’economia della fiducia*, tr. it. F. Lopiparo, Castelveccchi, Roma 2013, p. 11.

²¹ Alcune delle considerazioni di questo contributo riprendono il percorso più articolato svolto in L. ALICI, *Fidarsi. All’origine del legame sociale*, Meudon, Portogruaro (Ve) 2012.

tazione, unico criterio premiante in tempi di crisi dei luoghi di mediazione. Eppure, mentre avveniva tutto ciò, l'aumento dell'intimità, nella convinzione che ciò generasse quasi spontaneamente una socialità basata sulla comunione dei sentimenti, ha finito per ridurre progressivamente la socievolezza.

Sennett descrive magistralmente l'esito carismatico di questa società intimista nel modo seguente, che non richiede commento: «La comunità è diventata nello stesso tempo un rifiuto emotivo della società e un territorio barricato all'interno della città». ²² Ancora: «Sfiducia e solidarietà, apparentemente opposte, procedono di pari passo», ²³ perché «la gente si sente socievole, soltanto quando si sente protetta dagli altri». ²⁴ In un contesto di forte disequilibrio tra pubblico e privato, in cui all'impersonale si risponde con l'intimismo, la fiducia finisce per riflettere e insieme potenziare in modo distorto la radicalizzazione e assolutizzazione di una strategia individuale, più che istituzionale, non riuscendo ad essere comunitaria, figlia di una progressiva disfatta della socialità.

Tutto ciò si manifesta almeno in tre direzioni. Oltre alla *privatizzazione del pubblico*, che passa per un'estroffessione di sé attraverso la confessione pubblica della propria intimità, s'intravede un ulteriore, doppio fenomeno, che ben mette in luce Daniel Innerarity: la *personalizzazione del politico*, «ovvero il fatto che le personalità politiche riescono a imporsi sui temi politici e che i temi politici vengono dibattuti come questioni personali [...] il principale strumento dell'azione politica diviene così l'emozione, la simulazione di autenticità, i sentimenti personali che comunica colui che ha autorità»; ²⁵ la *politicizzazione della sfera privata*, per cui «i grandi temi pubblici sono attualmente problemi vincolati alla vita privata» ²⁶ (genere, identità, condizione sessuale). L'anomalia che ne risulta è una sfiducia verso la dimensione pubblica e insieme un affidamento cieco e acritico della politica al singolo e alla sua personalità.

Rieccoci allora all'interrogativo da cui siamo partiti: come ridare diritto di cittadinanza alla fiducia in un mondo così «duro», senza renderla “semplicemente” un nobile, se non eroico, sentimento e, al tempo stesso, senza farne una più articolata nuova espressione della razionalità strumentale, che ne misura l'efficienza calcolandone gli utili? Un terreno possibile diventa a questo punto il ruolo che essa può rivestire nel recupero di un'articolazione meno strumentale tra sfera personale e sfera pubblica. Partendo da due investimenti importanti: “della fiducia non si può fare a meno”, perché siamo vivi grazie alla fiducia; “dell'eccesso di fiducia si deve fare a meno”, perché rischierebbe di generare pericolosa asimmetria senza reciprocità. Non possiamo farne a me-

²² R. SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, cit., p. 369.

²³ *Ibidem*, p. 381.

²⁴ *Ibidem*, p. 382.

²⁵ D. INNERARITY, *Il nuovo spazio pubblico*, tr. it. M. Mellino, Meltemi, Roma 2008, p. 32.

²⁶ *Ibidem*.

no, perché segna la differenza tra la potenza della vita e la sua negazione, tra generazione e sterilità, tra delirio di onnipotenza e senso del limite; ma non si può farne un continuo uso irresponsabile, perché ciò vorrebbe dire diventare supplenti di se stessi, a tal punto da consegnarsi integralmente alla personalità forte di turno o all'impersonalità sistemica.

In questo senso la fiducia propriamente non si concede, ma si affida e si affida sempre ad una persona, generando un piano terzo tra l'io e il tu o permettendo di relazionarmi con una terza persona, oltre l'io e il tu. Le sfere istituzionale, economica e sociale raccolgono in tal senso le istanze e le possibili richieste della "terza persona": il legame che la fiducia instaura non è ascrivibile all'impersonale, al neutro, ma piuttosto alla "terza persona", quella cui si è chiamati a rispondere anche se non la si vede, anche se non è ancora esistente. Le strutture o i sistemi capaci di generare fiducia non sono dunque impersonali: in primo luogo perché, se affidati a processi automatici anziché a progetti riconducibili a persone, rischiano di implodere o di degenerare in pericolosi esperimenti d'ingegneria sociale; in secondo luogo perché costruiti e consolidati da persone; infine perché devono rispondere ad aspettative legate a condizioni di vita dignitose e praticabili, anche da parte di chi non è identificabile con un volto conosciuto. La "terza persona", non l'impersonale, è la protagonista indiscussa della fiducia a livello istituzionale, economico e sociale.²⁷

La "terza persona" non è un volto e quindi non la vediamo, esattamente come la fiducia, che preferisce non apparire, come se, riservata, desse il meglio di sé; mentre, ostentata, divenisse labile. Per questo si "vede" quando viene a mancare, mentre è all'opera quando "non si vede". Questo statuto così particolare la rende un bene fragile e insieme raro, inestimabile e per questo incalcolabile, immateriale e perciò non riproducibile in laboratorio: si tratta di un'apertura di credito nei confronti del reale e di un atto di responsabilità rispetto all'orizzonte della possibilità. La fiducia intreccia, infatti, il "qui e ora" con il "domani"; la concretezza che si tocca del reale e la portata immaginaria di ciò che non c'è ancora; la singolarità specifica della relazione, grazie alla quale esiste, e il suo valore ineliminabile per il maturare di ogni relazione.

Tutto ciò la rende una presenza invisibile, intangibile ma non evanescente, proprio come l'aria che respiriamo: non ci rendiamo conto sempre, ognuna delle migliaia di volte che lo facciamo quotidianamente, di quanto sia essenziale alla nostra vita questo gesto che diamo ormai per scontato e sul quale, invece, costruiamo le nostre esistenze, carichiamo i nostri impegni, fondiamo ogni atto. Capita lo stesso con la fiducia: quasi ci accorgiamo di questa dimen-

²⁷ Cfr. L. ALICI, S. PIEROSARA (a cura di), *Generare fiducia*, FrancoAngeli, Milano 2014, pp. 7-20.

sione fisiologica dell'esistenza solo quando è sotto attacco e rischia di scomparire, esattamente come ci manca l'aria quando siamo malati, abitiamo ambienti insalubri o soffriamo di attacchi di panico. Ecco, crediamo che la fiducia possa essere un po' paragonata a questa presenza invisibile, della quale non possiamo fare a meno nella nostra esistenza, in quanto è la preconditione di ogni apertura possibile, e perciò vitale; ma anche ciò che istituisce le istituzioni, attestando che esse hanno senso solo se non dimenticano la loro portata generativa di relazioni tra persone, che si conoscono o che non si conosceranno mai.

TRUST: AN INTERPERSONAL VIRTUE

ROBERT A. GAHL, JR.²⁸

1. *The Context: Aristotle, Virtue Ethics, Business Ethics, and Epistemology*

Today, many virtue theorists follow Aristotle's characterization of virtues as perfective habits situated in specific faculties that capacitate persons to persistently act in accord with some mean between two extremes.²⁹ Of course, for Aristotle, virtues contribute to human flourishing. Today, contemporary moral philosophers and business ethicists are developing an understanding of trust as a social virtue that at once inheres in persons and in communities.³⁰ With a different focus, but complementary conclusions, contemporary epistemologists are also developing a theory of trust within their research on faith, warrant, credibility, and the conditions for belief states.³¹ For these epistemologists, trustworthiness forms the basis of a bond between persons. Social contract theorists, including liberal political philosophers such as John Rawls, view trust as the product of agreements forged by individuals or communities that warrant credibility. From the perspectives of both virtue ethicists and

²⁸ Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. Email: gahl@pusc.it

²⁹ Recent work in Aristotelian ethics and virtue is vast. For an excellent summary that highlights Anscombe's role in recovering attention to ancient virtue theory, see: R. HURSTHOUSE, *Virtue Ethics*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/ethics-virtue/>>.

³⁰ For a recent summary of the burgeoning bibliography on virtue ethics applied to business ethics, see: I. FERRERO, A. SISÓN, *A Survey on Virtue in Business and Management*, «Working Paper 07/12», http://www.unav.edu/documents/29056/1939939/WP_UNAV_07_12.pdf. For an influential study of trust within business ethics, see: M. PALANSKI, S. KAHAI, F. YAMMARINO, *Team Virtues and Performance: An Examination of Transparency, Behavioral Integrity, and Trust*, «Journal of Business Ethics», 2/99 (2011), pp. 201-216.

³¹ For a survey of epistemological studies of trust, see: C. MCLEOD, *Trust* (especially "2. The Epistemology of Trust"), «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/trust/>>.

social contract theorists, trust depends upon some form of promise, whether explicit or implicit.³²

2. *An Aristotelian Approach to a Theory of Trust and Magnanimity*

With an emphasis on moral philosophy, I will focus this discussion on trust as a virtue, at once personal and social. Within the Aristotelian framework of an ethics of human flourishing and its potential to contribute to flourishing communities, trust must be situated within the human person as a perfection of some feature of the person. To determine trust's locus within the human person requires identifying a particular faculty or power perfected by the virtue. However, all potential candidates are already taken by classical virtues like prudence, justice, courage, moderation, and wisdom, both practical and theoretical. Nonetheless, while analyzing the candidate powers to situate the virtue of trust, one notices that magnanimity is at once a feature of courage and a crown of all the virtues. On account of being exceptionally endowed with all the virtues to a high degree, the *μεγαλόψυχος* enjoys a special relationship with other humans.³³ They admire his excellence and know that they can count on him. Trust, therefore, must be something like magnanimity and related to it. Trust depends upon the entire set of virtues and potentially raises them to another challenge and perfects them by permitting the formation of relationships that require the elevation of those virtues by means of an additional level of perfection.

3. *Commitments, Bonds, and Predictability*

To be worthy of trust requires that one enjoy all of the virtues. Self-restraint, self-control, and self-discipline are useful but insufficient characteristics for building trust. Trust requires the capability of predicting future behavior on account of established habits but also requires a constancy in emotions, desires, and convictions. For instance, the covenantal commitment of indissoluble marriage requires dual capability between spouses to offer themselves in union for the whole lives.³⁴ Such a commitment depends upon the predictability of stability in the relationship that embraces the actions of their entire lives but also of their emotions and passions. For instance, spousal desire of someone other than one's spouse would betray the marital commitment.

³² For a seminal study of promising in ethics, see E. ANSCOMBE, *Rules, Rights, and Promises*, «Midwest Studies in Philosophy», 1/3 (1978), pp. 318-323.

³³ See ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, IV, 3, 1124b6-1125a16.

³⁴ See, for example, K. WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, Farrar, Strauss, and Geroux, New York 1981.

Such a trusting relationship consists in a bond of trust regarding not just actions but even desires for action. A man or a woman who continues to harbor unfaithful desires to betray his or her spouse certainly reflects a motive for untrustworthiness. Nonetheless, as with the other virtues, trust too allows for degrees of greater or lesser. Just as one may be more or less brave, one may be more or less trustworthy. The bond of trust may be greater or lesser, between persons and within a community.

4. *Self-Trust*

Trustworthiness requires some degree of self-trust. For a person to be trustworthy they must be capable of trusting themselves. Such trust entails predictability regarding oneself and therefore self awareness in time. Therefore, just as trusting relationships require the complete constellation of virtues, so does self trust.³⁵ Only the person capable of predicting their own behavior and consequently capable of following through with their own reasonable decisions and commitments is worthy of self-trust. To trust in oneself requires self coherence over time, such that the past, present, and future self maintain continuity, even narrative unity, based upon stable commitments to purposes that establish the story lines or plots of one's personal (or community, social, or political) narrative.³⁶ Confidence, a word closely related to trust, and indicative of the capability to confide, comes from the Latin *cum fide* and signifies the presence of faith, whether in oneself, in others, or in us, such that one is worthy of trust. The interpersonal relationship established by trust, including the relationship with oneself, requires reference to a common good that is sought jointly. Therefore, just like any other relationship based on common good, trust may be pleasurable, instrumental or for the sake of the persons involved, depending upon the good held in common. Clearly, just like the various forms of Aristotelian friendship, if the trust is based on a merely pleasurable or useful good, then the relationship of trust is built on unsteady ground. Such trust is not really trust in the persons themselves but in the persons merely insofar as they offer pleasure or utility. Trusting relationships based on a common good rooted in a concern for the person himself promise, in contrast, permanence and stability.

³⁵ For one of the more comprehensive philosophical accounts of self-trust, see K. LEHRER, *Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy*, Oxford University Press, Oxford 1997.

³⁶ Regarding narrative self identity, see A. MACINTYRE's seminal *After Virtue*, Duckworth, London 1985².

5. *Betrayal, Rectification, Forgiveness, and Trust Building over Time*

Similar to how trust requires predictability over time, trust also requires time for its development. Trust can also decay over time. Trust is constantly subject to the fluctuations of activity. Betrayal, whether intended or not, can destroy trust. Rectification of one's mistakes or even of one's malice, along with forgiveness, can lead to greater solidity in trust. Paradoxically, the more one recognizes the defects of a person while also acknowledging their commitment to rectify, to forgive, and to accept forgiveness, the more the relationship of trust can deepen.³⁷

In conclusion, communities built upon relationships of trust create virtuous circle that facilitates trust between persons, thereby contributing to all of the virtues, and also offering a positive feedback to trust within the overall community. Even betrayal, when combined with rectification, and forgiveness, can contribute to progressive growth in all the virtues. In contrast, a community contaminated by pervasive distrust foments not just manipulation and disappointment but personal and social vice.

UN MODELLO TEORICO DELLA FIDUCIA IN POLITICA

ROBERTO GATTI³⁸

1. Nel momento in cui, dopo anni di laceranti conflitti, trionfa in Inghilterra la "gloriosa rivoluzione", vengono pubblicati a Londra i *Due Trattati sul governo*.³⁹ Nel secondo John Locke si propone di indagare, come recita il sottotitolo, "la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile". Facendolo, ci offre un fondamentale modello del rapporto tra fiducia e politica. Partiamo dunque da qui e vediamo se da questa preziosa cassetta degli attrezzi ci può venire un guadagno teorico per la nostra riflessione sul tema.

Un primo aspetto che ci sollecita dalle pagine del *Trattato* concerne la questione se sia possibile una società basata *solo* sulla fiducia tra governanti e governati. Nel modello lockeano lo è o, meglio, lo è stato quando – secoli addietro – la società politica s'identificava con una famiglia estesa, in cui l'autorità del padre era da tutti riconosciuta e obbedita spontaneamente, perché il padre era la persona più adatta a ricevere fiducia («*He was fittest to*

³⁷ For an in-depth view of the science of forgiveness, rapidly developing in psychology, see: R. ENRIGHT, *Forgiveness Is a Choice*, American Psychological Association, Washington, DC 2001.

³⁸ Dipartimento di filosofia politica, Università degli studi di Perugia, Via dell'Aquilone 8, 06123 Perugia. E-mail: gatti.roberto@tin.it

³⁹ I passi del secondo *Trattato sul governo* sono tratti dall'ed. curata da T. Magri (Rizzoli, Milano 2002²) e tradotta da A. Gialluca.

be trusted»: par. 105). Ma, non appena le famiglie che desiderano entrare in società politiche («*commonwealth*»: *ivi*) si moltiplicano, allora la fiducia non basta più. Infatti, in associazioni che diventano via via più numerose e complesse, è ormai difficile affidarsi, *senza clausole limitative*, al padre. E allora la designazione del capo comincia a richiedere una qualche forma di mediazione e diviene il frutto di un giudizio sulla capacità e attitudine a «ben governare» senza «altra esplicita limitazione o riserva *tranne quelle richieste dalla natura della cosa o dal fine del governo medesimo*» (par. 110 [corsivo mio]). Ne nasce la monarchia, d'ora in poi prevalentemente elettiva (cfr. par. 106), come prima forma di «governo» (“*government*”: par. 107 *passim*). La possiamo osservare ancora, osserva Locke, negli “indiani d’America”, “modello” delle “prime età dell’Asia e dell’Europa”, in cui non esistevano né il denaro né alcun conflitto per l’estensione delle proprietà, se non altro perché i territori a disposizione erano pressoché illimitati e scarsa era la popolazione (par. 108).

In quello che potremmo definire il passaggio dalla fiducia incondizionata verso quella a condizione, troviamo un punto interessante, che è poi il perno di ogni teoria della fiducia in politica. Questa embrionale forma di governo appariva allora «semplice e assolutamente ovvia» a uomini che non avevano sperimentato ancora «l’ambizione o l’insolenza del potere» (par. 107). A nessuno veniva in mente di «escogitare dei metodi volti a reprimere ogni eccesso di potere» e la preoccupazione dominante era la difesa dal nemico esterno, non da quello interno, fosse questo costituito dal monarca o dai concittadini (*ivi*). Uomini legati da amore reciproco, che «dovessero conoscersi, essere amici e fidarsi l’uno dell’altro» (*ivi*), pur legando il governante al rispetto del «pubblico bene» (*public good*) e della «pubblica sicurezza» (par. 110), non avevano bisogno di altro come garanzia nei suoi confronti. La fiducia, che coincide con il «consenso tacito» (*tacit consent*: par. 94), rende plausibile e istituisce un «potere assoluto» (*absolute power*: par. 107), senza che emerga il rischio della «tirannia» (*tyrannical dominion*: *ivi*).

È «l’infanzia delle società politiche» (par. 110), custodita e garantita dalla semplicità dei costumi, dalla frugalità, dalla sincerità. In questa fase non è ancora apparso (o forse lo è solo molto occasionalmente) il “volto demoniaco” del potere, come lo ha definito Gerard Ritter o, come potremmo dire noi, il lato oscuro del potere. Per vederlo affiorare e poi osservarlo nella sua tensione a dominare, bisogna cogliere – andando molto più in profondità di quanto richieda il semplice studio storico e giuridico delle società e delle istituzioni – la complessità e l’ambivalenza del soggetto politico. La sua natura è dinamica e in costante relazione con le condizioni esterne in cui si trova a vivere. Muta, non è sempre uguale, i moventi delle azioni cambiano; nel senso che di volta in volta – secondo le circostanze – l’uno o l’altro movente domina e indirizza il comportamento degli individui.

2. Si può dire quindi così: il discorso sulla fiducia in politica va svolto tenendo ben stretto in mano il duplice filo in cui sono intessute inestricabilmente *natura e storia*. La fiducia è elemento costitutivo della natura umana originaria e da essa spontaneamente nasce, come abbiamo visto, la società politica nella cosiddetta «età dell'oro» (*golden age*: par. 111), che era «povera, ma virtuosa» (par. 110). D'altra parte, è anche esposta alle pressioni, ai condizionamenti, al divenire di un processo che si chiama storia e che sembra essere inevitabile. E, infatti, non soccorre più l'individuo nel suo rapporto con gli altri – o almeno non lo soccorre più da sola – appena questo rapporto diventa problematico a seguito del moltiplicarsi delle occasioni di conflitto e all'accrescimento delle dimensioni stesse delle società politiche: tutti fattori che richiedono mediazioni istituzionali a garanzia di un legame fiduciario che non ce la fa più a reggersi in modo autonomo. Nella storia congetturale ricostruita da Locke, questo momento arriva nel momento in cui, dopo l'invenzione del denaro e lo sviluppo ineguale della proprietà privata, si generano – o meglio – s'implementano l'«*amor sceleratus habendi*» e la «cupidità» (*concupiscence*: par. 111). Anche la politica cambia volto, poiché l'ambizione e il lusso spingono via via i governanti a «conservare ed accrescere il potere, senza assolvere la funzione in vista della quale era stato loro conferito» (*ivi*). È la vicenda – ipotetica quanto si vuole ma in cui sono contenuti molti essenziali elementi per una teoria della fiducia in politica – che porterà alla statuizione del contratto, cioè di una mossa originata dalla consapevolezza che la politica si dà, e si dà solo, all'incrocio tra fiducia illimitata (quando si dimora ancora nell'*età dell'oro*) e fiducia limitata (quando il conflitto diventa fattore ineliminabile del vivere insieme).

Il suggerimento teorico di Locke è, a mio avviso, quanto mai istruttivo e fecondo: il “*people*” o “*society*” – cioè qualcosa di molto più complicato ed evoluto del “*commonwealt*” originario (in questo caso il lessico politico lockeano è quanto mai oscillante) – nasce dal tentativo di correggere gli «inconvenienti» (*inconveniencies*: par. 90) che emergono, man mano che l'associazione semplice originaria si trasforma, per effetto della «corruzione e malvagità di uomini degenerati» (par. 128), in un insieme di conflitti potenzialmente distruttivi. Il contratto introduce regole per l'esercizio del potere (innanzitutto, il principio di maggioranza: par. 95-99) e precisi limiti al suo esercizio (parr. 134-142, cap. XI, non a caso intitolato «*Of the extent of the legislative power*»).

Proviamo a esplicitare il significato di questo passaggio, prescindendo dalla incorniciatura “storica” entro la quale è collocato nel secondo *Trattato*. Non si contratta con qualcuno verso cui non si ha alcuna fiducia (non averlo visto, costituisce una delle incongruenze del contrattualismo di Hobbes), ma non lo si fa neppure con quanti sono destinatari di una fiducia piena e assoluta (perché, allora, non c'è alcun bisogno di un contratto). È ovvio che, in tal modo, il patto contiene e manifesta non tanto una componente di sfiducia integrale (partendo dalla quale la società politica non è neppure pensabile), quanto

piuttosto la consapevolezza che oltre una fiducia limitata non si può andare, almeno per due ragioni:

a) perché a un certo punto, nello sviluppo dei rapporti sociali, il conflitto, potenziale o attuale, minaccia i legami e mette a dura prova la “virtù” che dominava nei popoli primitivi;

b) perché, data la debolezza umana, il potere costituisce non uno, ma l’elemento scatenante delle componenti deteriori dell’uomo; il potere politico è, al contempo, necessario ed estremamente pericoloso; è servizio, ma anche potenziale dominio senza limiti; come Giano, è bifronte, giacché ha una faccia rivolta verso il bene; l’altra, rivolta verso il male.

E allora bisogna imporre vincoli ai detentori del potere affinché siano protetti la vita, la libertà, la proprietà degli individui e in modo tale che la legge naturale non sia violata. In politica, la fragilità della fiducia ha come soluzione, sempre provvisoria ma senza alternative, il ricorso alle garanzie istituzionali e alle regole che servono a contenere i sempre possibili deragliamenti del o dei governanti. Questo ricorso assomiglia molto alla strategia della *prudential politica*, tratto largamente caratteristico del pensiero tra ‘500 e ‘600. È un piegarsi alla necessità, una realistica presa d’atto della realtà, la quale ci dimostra che il potere, una volta acquisito, assume un singolare impatto deformante su chi lo detiene. Insomma, il potere risulta tanto indispensabile, quanto insidioso.

Entro i confini tracciati da quest’atto inaugurale (il contratto), la fiducia può continuare ad attivare e a far funzionare il legame politico. E, in effetti, quando si passa alla scelta della forma di governo e all’elezione dei suoi membri, lo si fa istituendo con i rappresentanti un «potere fiduciario inteso a certi fini» (*a fiduciary power to act for certain ends*: par. 149), compendiabili nella garanzia dei diritti individuali e in una legislazione conforme alla «legge naturale» (par. 135); insieme, questi due elementi costituiscono il «pubblico bene» (*public good*: par. 135). L’esercizio dell’autorità rappresentativa entro regole consensualmente pattuite e per mezzo di un mandato fiduciario inteso non a scopi particolaristici ma al bene comune (quindi un mandato libero e non imperativo), indica che il fattore connettivo della società politica è ancora quella fiducia che teneva insieme le associazioni originarie. Il filo rosso sta qui: il contratto serve a meglio garantire un legame di fiducia che è originario, che lo precede e lo fonda. Molti studiosi del contrattualismo e parecchi suoi sostenitori attuali tendono a dimenticarlo e così si fanno sfuggire il *carattere costituente della fiducia rispetto al contratto* e la portata teorica della socialità originaria (cfr. parr. 77ss.), che non contrasta affatto con il valore dell’individuo. Ma si tratta di una fiducia di cui s’impara presto a conoscere la fragilità; ne nasce la necessità di garantirsi contro i suoi possibili passi falsi.

Una teoria liberale della fiducia incorpora, quale aspetto ineliminabile e fondante, questa capacità di auto-riflessione del soggetto politico, la cui ra-

gionevolezza sta proprio nell'attivazione di confini tali da proteggere tutti rispetto a ciò che ciascuno – ora, oggi, in questo momento – può anche non essere, ma che un domani, forse anche in uno spazio di poche ore – per mille motivi – sa di poter diventare, cioè parziale, preda della “concupiscenza”, inaffidabile. Non ci può essere una teoria della fiducia in politica senza un elaborato retroterra antropologico. E nelle pagine di Locke cogliamo uno degli aspetti salienti di esso, cioè il *legame tra ragionevolezza e fragilità* come basi su cui articolare un'idea non utopistica della fiducia, che non la escluda in nome di un malinteso realismo, ma anzi ne faccia – in nome di un realismo saggio – il punto cruciale del rapporto tra governanti e governati. Infatti, quando il “governo” vien meno ai suoi obblighi e tradisce il mandato fiduciario, è consentito al popolo di ribellarsi.

«*Who shall be judge?*»: “chi giudicherà” se il governo ha assolto o meno i suoi compiti? Il popolo come depositario, in ultima istanza, del potere (par. 240-242): «chi meglio del corpo del popolo (che gli ha [intendi: ai governanti] affidato in principio quel mandato [*trust*]) può giudicare circa l'ampiezza che intendeva dare al mandato stesso?» (par. 242). Ritroviamo, alla fine, quel *giudizio* che, come si ricorderà, era stato l'atto con cui la prima, ingenua, immediata, assoluta fiducia concessa al padre cominciava già a trasformarsi in una “fiducia a condizione”. Il filo della fiducia non s'interrompe mai, anche se diventa più fitto. Viene tessuto in modo più accorto, si emancipa dall'inesperienza dei primi tessitori. Ecco perché, dicevo in precedenza, una teoria della fiducia in politica deve tenere insieme natura e storia: la fiducia è inscritta nella natura umana e, senza fiducia, nessuna società sarebbe pensabile. Ma l'esperienza insegna – nel corso del tempo – a maneggiare fiducia e potere, facendo tesoro di un accrescimento della conoscenza di sé e del (forse) insondabile mistero del potere, con la tentazione che innesca in esseri che sono un coacervo, o addirittura un abisso, di ragione, interesse e passioni.

3. Servono questi elementi per riflettere, oggi, sulla fiducia in politica? Credo di sì, soprattutto perché ci sollecitano a pensare che, in questo campo, i tre termini che devono giocare sono:

- le qualità dei governanti sulla base delle quali la fiducia viene data (l'aspetto soggettivo);
- l'esistenza di un popolo che, come “corpo”, giudichi se la fiducia è stata – o meno – ben riposta;
- le buone regole ed istituzioni che ci garantiscono da possibili *defaillances* nella risposta alla fiducia popolare da parte dei rappresentanti (l'aspetto oggettivo).

BIBLIOGRAFIA TEMATICA