

INUTILI CONSIDERAZIONI SULLA FIDUCIA

DOI: 10.7413/18281567093

di Natascia Villani

Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli

Unprofitable Reflections about Trust

Abstract

Trust, whatever we perceive it as – as a sentiment, as a commitment, as a bond – it calls for the important role it has in western thinking and sometimes it is linked to other terms - collaboration, legitimacy, consensus. And we are under the risk of mixing up these all. Starting from the Aristotelian distinctions of the term friendship, linked to the concept of *pistis*, it still opens up to a world of unfulfilled expectations, where trusted relationship come to be supported by law. It leads us to a dark side of the human soul: one in which trust seems reduced to a minimum.

Keywords: Trust, Distrust, Faith, Testimony, Risk.

Non dimenticatevi, non dimenticatevi mai
che mi avete promesso di impiegare quel denaro
per diventare un onest'uomo...
Jean Valjean, fratello mio,
voi non appartenete più al male, ma al bene
Victor Hugo

Sentimento, vincolo o atteggiamento di carattere prevalentemente etico, presenza fondante il soggetto nella sua dimensione di *relazione* e dunque nella sua socialità, la fiducia occupa un posto non secondario nel pensiero occidentale, talvolta intrecciata (fino al rischio di confondersi) con altri

termini come cooperazione, legittimità, consenso. La riflessione sulla fiducia, pur non centrale nella ricerca di ambito filosofico, ha percorso sottotraccia diversi settori di ricerca, ha attraversato saperi e discipline, con un particolare rilievo all'interno delle discipline economico-sociali, nell'analisi dei processi di sviluppo, dove negli ultimi decenni si è affermato sempre più – sulla scorta del già classico Coleman e prima ancora di Bourdieu - l'interesse verso il «capitale sociale» come chiave di comprensione della sempre maggiore complessità ambientale. Fino alla costituzione di una teoria generale della fiducia¹; in una nuova centralità della «relazione» che solo in parte è confluita – talvolta per dissolversi – nella dimensione *social* della società tecnologica della 'rete' e in una antropologia dalla dimensione «globale» che ha sempre più tracciato i limiti della giurisdizione nazionale e sovranazionale, in un progressivo ridimensionamento della sfera normativa della *lex* e dell'*ordo*.

Nonostante i molteplici significati e sfumature attribuiti a tale termine, è possibile individuare un terreno comune su cui tali differenze semantiche sono cresciute e si sono diversificate: la fiducia si colloca in un contesto di aspettative 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 sistemica o impersonale), sia quando tale destinatario è costituito da attori individuali (fiducia personale o interpersonale).

Di fronte alle continue sfide di questo tempo liquido, in una riorganizzazione repentina della dimensione geospaziale che si risolve spesso in una confusione tra tempi e spazi della contemporaneità, nella continua dialettica tra la velocità dei mutamenti e la fissità delle norme, sembra imporsi con maggiore urgenza il concetto di fiducia come fondamento delle relazioni e delle organizzazioni. Si rimanda sempre più alla fiducia come ambito residuo di ciò che non è ancora incluso nella dimensione giuridica codificata; e lo si fa proprio quando il destino della religione, e di ciò che in occidente si richiamava ad essa come sua fonte (democrazia, diritto, libertà) sembrano essere stati con orgoglio sacrificati sull'altare della modernità.

In questa brevissima, e parziale riflessione, su altri possibili sensi e significati della parola fiducia all'interno dell'orizzonte dell'occidente moderno, non sembra inutile partire dall'età classica, quando il termine greco *pistis* e quello latino *fides*, apparentemente sovrapponibili, si muovevano su

¹ Cfr.: A. MUTTI, *La teoria della fiducia nelle ricerche sul capitale sociale*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XLIV, n.4, ottobre-dicembre 2003.

di un terreno ambiguo nell'articolazione dei loro significati². Con *pistis* si intendeva non solo la convinzione o credenza, la fiducia che si ripone in altri³, ma anche la fidezza 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 simile⁴. 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.

Uno di questi diversi percorsi della *pistis* si presenta nell'ottavo libro dell'*Etica Nicomachea*, quando Aristotele affronta il tema dell'amicizia, virtù «assolutamente necessaria alla vita», individuandone tre tipologie che si differenziano in riferimento allo scopo che queste perseguono: il piacere, l'utile, il bene. Le prime due forme di amicizia sono accidentali in quanto, proprio per la fugacità del loro scopo, si dissolvono rapidamente e di continuo mutano. L'amicizia perfetta, invece, è quella di coloro che vogliono il bene l'uno dell'altro, e lo vogliono in modo simile, in quanto loro sono buoni e lo sono per loro stessi. L'amicizia perfetta, «forma rara di amicizia», si sottrae al mutamento e vince l'incedere del tempo.

In ciascuna di queste tre specie ci sono amici «in rapporto di uguaglianza o in rapporto di superiorità [...] gli amici uguali devono amare in modo uguale e uguagliarsi anche nel resto; quelli disuguali devono rendere ogni cosa in proporzione alla superiorità dell'altro»⁵. L'uguaglianza o la disuguaglianza non generano accuse e rimproveri nell'amicizia che si fonda sul bene in quanto gli amici, pur gareggiando nel bene, non si adirano tra loro e «chi fa più bene, ottenendo ciò per cui aspira, non può lamentarsi dell'amico giacché ciascuno desidera il bene»⁶. È in questi uomini dice Aristotele che «si trova la fiducia, la disposizione a non farsi mai reciprocamente ingiustizia, e tutto

² Cfr. M. BONTEMPI, *La fiducia secondo gli antichi. 'Pistis' in Gorgia tra Parmenide e Platone*, Napoli, 2013.

³ Significato attivo che evidenzia il suo legame con la persuasione, diventando a partire da Platone termine tecnico della riflessione gnoseologica e in Aristotele termine tecnico della teoria oratoria e della tecnica di persuasione.

⁴ Cfr.: E. BENVENISTE, *Il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 1969, tr. it, Torino, 1981, voce *Fedeltà personale*.

⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, ed. it., Milano, 1979, 1162b, p. 367.

⁶ *Ivi*, p. 368.

quello che è considerato un valore nell'amicizia autentica»⁷. «L'amicizia invece fondata sull'utilità può dar luogo ad accuse, perché qui gli amici sono in reciproca relazione in vista di un vantaggio e chiedono sempre di più, e credono sempre di ricevere meno del dovuto, e rinfacciano all'altro di non ottenere dall'altro quanto chiedono, pur essendone meritevoli»⁸. In questo tipo di amicizia la disimmertia è pertanto il più delle volte portatrice di delusione e recriminazioni. Queste nascono quando le due parti stringono o sciolgono un patto, e quando la relazione che si determina tra loro ha contenuti e forme che vanno in qualche modo allontanandosi dall'amicizia stessa. Fino a quando non irrompe il calcolo dell'utile, non vi è spazio a conflitti. Solo allora la fiducia finisce in secondo piano, sfocia in una logica di recriminazioni di cui il diritto si appropria. L'etica lascia il posto al diritto e la relazione di fiducia è supportata normativamente (*katà nòmon*), offrendo il diritto «il potere di riottenere quello che si è dato per legge e per vincolo fiduciario»⁹.

Cosa cambia quando il diritto si appropria della fiducia, quando il diritto si fa garante della fiducia stessa? Si assiste a quanto Aristotele aveva intravisto: alla «giuridificazione». Il diritto trasforma il senso originario: ne è allo stesso tempo causa ed effetto, produttore e prodotto. L'obbligatorietà del diritto confermerà e negherà nello stesso tempo quel vincolo di tutt'altra natura che la fiducia gli aveva indicato. «Il gioco è invertito: non è la fiducia a determinare la trasformazione del diritto, ma è il diritto a trasformare la fiducia»¹⁰.

La differenziazione aristotelica dell'amicizia non è accidente, ma apertura semantica che ci mostra come cambia il mondo delle aspettative. Ci conduce ad un lato oscuro dell'animo umano, un lato in cui la fiducia sembra ridotta ai minimi termini¹¹. Le aspettative di ciascuno possono trasformarsi in delusioni, e le delusioni in rimedi per tentare di neutralizzarli: ma il rischio morale della delusione non può essere neutralizzato¹². Anche se esiste un patto esplicito (*synallàxosin*), la fiducia porta

⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., 1157a, p. 347.

⁸ *Ivi*, 1162b, p. 368.

⁹ F. BRIGUGLIO, *Il plurisecolare conflitto creditore-garante: tra «Face to face Society» e «Verrechtlichung»*, in *Fides, fiducia, fidelitas. Studi di storia del diritto e di semantica storica*, a cura di L. Peppe, Padova, 2008, pp. 131-154.

¹⁰ E. RESTA, *Le regole della fiducia*, Roma-Bari, 2014, posizione 287 (e-book).

¹¹ Cfr.: M. MARZANO, *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*, [2010], ed. it., Milano, 2012, posizione 1233 (e-book).

¹² Cfr.: F. BRIGUGLIO, *Il plurisecolare conflitto creditore-garante*, cit.

sempre con sé un rischio, esponendosi così alla delusione, che nessuna norma può sanare, ma tutt'al più anestetizzare.

La sistemazione aristotelica percorre e fonda, anche come presenza reattiva, la riflessione sulla fiducia di età moderna. È noto infatti che Locke ha fatto della fiducia il nucleo del 'contrattualismo' politico: la società si fonda su un rapporto reciproco di fiducia tra governanti e governati, tra elettori ed eletti e di entrambi con l'esecutivo. Nato dalla fiducia del popolo il potere (esecutivo e legislativo) agisce solo in suo nome e quindi solo il popolo ha il potere di destituire gli organi di governo, togliendo loro la fiducia concessa e violata: «il popolo sarà giudice [...] chi se non colui che lo deputa e, per averlo deputato, deve conservare il potere di licenziarlo, quando egli manca alla sua fiducia?»¹³.

Ma se la fiducia è fondamento del potere del governo e del parlamento, e se tale fiducia può essere revocata nel caso in cui sia stata violata, o perché gli organi di governo tradiscono la loro missione o perché violano i diritti inalienabili degli individui, allora la fiducia è condizionata. «Lo slittamento verso la sfiducia prende piede»¹⁴, diventando quest'ultima garanzia affinché il governo agisca correttamente. Nell'universo socio-politico lockiano sembra ridursi a una dimensione, quando non ribaltarsi, la *pistis* aristotelica, in un ideale percorso di affermazione del pessimismo antropologico, nel quale naturalmente – come stazione intermedia - si colloca Machiavelli, e c'è la lunga riflessione rinascimentale sul potere, nel suo ambivalente e fecondo alternarsi tra utopia e realismo. In quel manuale archetipico del pessimismo antropologico che è il *Principe*, in quei ventisei fitti capitoli che fondano la moderna scienza politica e che possono intendersi come consacrazione del «timore» come sentimento più utile, e «necessario» al mantenimento dell'ordine, la parola «fiducia» registra una totale assenza. In quel nuovo lessico di politologia che avrebbe segnato la politica dei secoli successivi, nella centralità della «verità effettuale», il sostantivo «fiducia» cede posto alla forma verbale «fidarsi», che conta naturalmente un alto numero di occorrenze nella sua forma negativa. Alessandro sesto, «nel volere far grande el duca suo figliuolo», si rivolge a «coloro

¹³ J. LOCKE, *Due trattati sul Governo*, [1689], ed. it., Torino, 1960, *Secondo Trattato*, cap. XIX, § 240, p. 439.

¹⁴ M. MARZANO, *Avere fiducia*, cit., posizione 1187 (e-book).

che dovevano *temere* la grandezza del popolo, e però sapeva che *non se ne poteva fidare*¹⁵. È dunque il timore un sentimento utile ma instabile, la condizione perché si perda la fiducia. La diffidenza, figlia di discrezione e saggezza come elementi centrali del suo ‘realismo politico’, conducono il principe «savio» ad attraversare il campo semantico della fiducia nel suo rovesciamento con le varie declinazioni, nella centralità della fede: «infidele» è la milizia mercenaria, come anche un esercito condotto da un Principe inesperto nell’arte militare. La fiducia, nella sua riduzione alla «fedeltà» può ottenersi solo nello stato di bisogno: «E però uno principe savio debba pensare uno modo per il quale li sua cittadini, sempre et in ogni qualità di tempo, abbino bisogno dello stato e di lui; e sempre poi li saranno fedeli»¹⁶. La strada intrapresa dal Principe – nel segno della utilità e della necessità e dunque tutto al di fuori dalla sfera morale - deve essere quella della «prudenza et umanità, che la troppa confidenza non li facci incauto e la troppa diffidenza non lo renda intollerabile»¹⁷. Il tema della fiducia come fedeltà resta comunque centrale, come strumento necessario al mantenimento e alla conservazione di un potere stabile. Nella posizione sinonimica tra «fede» e «fiducia», il diciottesimo capitolo è interamente dedicato alla «fides», come fiducia ricevuta dai sudditi: *Quomodo fides a principibus sit servanda*. Mantenere la fede, e dunque conquistare la fiducia dei suoi sudditi, risulta necessario, quanto necessario – in questa prospettiva specifica – risulta l’apparire rispetto all’essere -: «si vede, per esperienza ne’ nostri tempi, quelli principi avere fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l’astuzia aggirare e’ cervelli delli uomini; et alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in sulla lealtà»¹⁸.

La sfiducia consacrata per primo da Machiavelli - nel suo stesso argomentare come il concetto dell’affidabilità umana sia un mito, che la fiducia non è che una illusione pericolosa quando si governa una umanità di «ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de’ pericoli, cupidi di

¹⁵ N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, [1513] cap. VII.

¹⁶ *Ivi*, cap. IX.

¹⁷ *Ivi*, cap. XVII.

¹⁸ *Ivi*, cap. XVIII.

guadagno»¹⁹-, teorizzata da Hobbes a livello antropologico quale sfiducia nei confronti dell'altro, diventa con i moralisti francesi iperbolica, sfiducia anche in sé stessi. Da Pascal a La Rochefoucauld o La Bruyère, nell'inscindibile presenza del vizio all'interno stesso della virtù²⁰, «si può desiderare per amor proprio – spiega il giansenista Nicole - di essere liberati dall'amor proprio, come si può desiderare l'umiltà per orgoglio. Si crea un cerchio infinito di ripensamenti, di riflessioni su riflessioni in questi moti dell'anima, e rimane sempre in noi un fondo una radice che ci abita a nostra insaputa durante tutta la vita»²¹. Anche nel *Federalista*, Madison afferma che è la sfiducia che agisce, in quanto permette al governo di agire in modo corretto. «Se gli uomini fossero angeli non occorrerebbe nessun governo. Se fossero gli angeli a governare gli uomini, ogni controllo esterno o interno sul governo diverrebbe superfluo»²².

Rousseau, nel suo celebre *Discorso sull'ineguaglianza* (1755), aveva tentato di venire fuori da questa *impasse*. Il «cittadino di Ginevra» distingue tra amore di sé e amor proprio. «L'amore di sé è un sentimento naturale, che spinge ogni animale a curare la propria conservazione, e che, diretto nell'uomo dalla ragione e modificato dalla pietà, produce l'umanità e la virtù. L'amor proprio non è invece che un sentimento relativo, artificioso e nato nella società, che spinge ogni individuo a dare più importanza a se stesso che agli altri, ispira agli uomini tutto il male che si fanno reciprocamente, ed è la vera origine dell'onore»²³. Sarebbe solo individuando questa forma di amore come amore di sé, come fiducia in noi stessi che ci si può aprire agli altri e dare loro fiducia.

¹⁹ *Ivi*, cap. XVII: «Perché delli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulanti, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offerenti el sangue, la roba, la vita, e figliuoli come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano. E quel principe che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina; [...] E li uomini hanno meno rispetto ad offendere uno che si facci amare, che uno che si facci temere; perché l'amore è tenuto da uno vincolo di obbligo, il quale, per essere li uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto; ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai».

²⁰ «I vizi entrano nella composizione delle virtù come i veleni in quella delle medicine» (F. de LA ROCHEFOUCAULD, *Massime*, [1662], ed. it., Torino, 1976, massima 182).

²¹ P. NICOLE, *Des diverses manières dont on tente Dieu*, in *Essai de morale*, [1670], Paris, 1999, p. 5.

²² A. HAMILTON, J. JAY e J. MADISON, *Il Federalista*, [1788], ed. it., Bologna, 1997, p. 458.

²³ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, [1755], ed. it., Torino, 1970, nota VII, p. 367.

Il passo successivo lo compie Adam Smith quando, nel saggio *La ricchezza delle nazioni*²⁴, partendo dalla tesi di Mandeville, che era riuscito a trarre profitto dall'antropologia pessimistica giansenista trasformandola in sorgente di prosperità sociale, sostiene che gli uomini perseguendo i propri fini, siano questi egoistici o altruistici, contribuiscono al benessere sociale ottenendo risultati utili anche ad altri: «Dammi ciò di cui ho bisogno e avrai questo che ti occorre»²⁵.

L'immagine di Smith della «mano invisibile», in un tale contesto, serve a descrivere l'equilibrio spontaneo degli interessi individuali all'interno della società. Sono gli interessi privati che portano gli individui, *loro malgrado*, a cooperare e a permettere così al corpo sociale di godere di benefici che nessuno ha posto come fine delle proprie azioni.

Si viene sempre più affermando, in questo ambito, la sovrapposizione sinonimica di fiducia e interesse; nella consacrazione dell'utilitarismo, la società della fiducia teorizzata da Adam Smith non è in realtà altro che «una società della sfiducia generalizzata»²⁶ di cui cominciamo a pagare le conseguenze e che ci induce ora a domandarci: c'è da fidarsi? Possiamo fondare infatti la fiducia sulla certezza, che la scelta dell'uomo che è sempre dettata dall'egoismo avrà un impatto positivo sulla società? Come esempio non può essere non richiamato il dilemma del prigioniero²⁷ in cui due sospettati arrestati dalla polizia che non ha prove sufficienti sono rinchiusi in due celle diverse. A questi due prigionieri sono offerte due possibilità: confessare o non confessare. Quattro sono le possibili prospettive: se uno confessa e l'altro non confessa chi non ha confessato sconterà 10 anni di detenzione mentre l'altro sarà libero; se entrambi non confesseranno, allora la polizia li condannerà ad un solo anno di carcere; se, invece, confesseranno entrambi la pena da scontare sarà pari a 5 anni di carcere. Ogni prigioniero può riflettere sulla strategia da scegliere tra, appunto, confessare o non confessare. *Tertium non datur* e in ogni caso, nessuno dei due prigionieri potrà conoscere la scelta fatta dall'altro. Il dilemma del prigioniero è un chiaro esempio che la soluzione non sempre è in una matrice razionale di convenienza, ma può risiedere altrove. Se si resta in una

²⁴ 1776, ed. it., Torino, 1975.

²⁵ *Ivi*, p. 92.

²⁶ M. MARZANO, *Avere fiducia*, cit., posizione 443 (e-book).

²⁷ Inventato dal matematico statunitense A.W. Tucker (1905-1995) e presentato per la prima volta in un seminario all'Università di Stanford nel 1950, è particolarmente conosciuto per le inattese implicazioni della soluzione e per il fiorire degli studi che ne sono derivati.

logica della fiducia come calcolo delle probabilità, come «un particolare livello delle probabilità soggettive con cui un agente valuta che un altro o altri agenti compiranno una certa azione, sia prima di (o indipendentemente da) poter osservare tale azione, sia in un contesto in cui quell'azione ha influenza sull'azione dell'agente stesso»²⁸, si finisce per tradire la fiducia stessa per trasformarla in sfiducia e per tutelarla con i rimedi del diritto. La fiducia, quindi, entrata dalla porta a fondamento della società fin dall'età classica, finisce con l'uscire dalla finestra restando a livello residuale, quale immagine costantemente evocata, ma mai attuata, forma allegorica che ha perso il suo significato, e che porta per questo ancora a chiederci: c'è da fidarsi?

Quando Hobbes aveva posto a fondamento della società civile la sfiducia che ognuno ha nell'altro in quanto portatore di un naturale diritto ad impossessarsi di tutto, generando così un altalenante e contraddittorio movimento di allontanamento dall'altro per timore e avvicinamento all'altro per sopraffazione, si intravedevano già i limiti di questa concezione. Montesquieu gli aveva mosso una critica, in quanto Hobbes aveva attribuito all'uomo nello stato di natura i desideri di potere dell'uomo civilizzato. Ma l'uomo primitivo ha un bene primario che è l'istinto di conservazione che non si traduce necessariamente nell'aggressione all'altro. Anzi l'uomo consapevole della sua debolezza si associa all'altro, si avvicina all'altro non solo per timore ma anche per il piacere che un animale sente nell'avvicinarsi ad un individuo della stessa specie²⁹. Montesquieu rovescia pertanto la tesi di Hobbes: in principio era la fiducia in quanto la diffidenza innesca un circolo vizioso che porta ad annullare noi stessi.

Sarà solo nel Novecento, però, che il lemma fiducia sembra imporsi all'attenzione dei filosofi e dei sociologi nella sua forza pre e si direbbe anche extra-giuridica e giurisdizionale. Nel richiamo alla stretta relazione tra fiducia negli altri, fiducia degli altri e fiducia in se stessi già richiamata nei secoli precedenti, quando Nietzsche, nella *Genealogia della morale* (1887), sottolineava che l'archetipo stesso dell'organizzazione sociale risiede nell'istituzione del credito, espressione che ha assunto oggi un significato preciso per non dire economico, intendeva egli che un uomo che disponeva di un certo credito era in realtà, nelle società arcaiche, un uomo di fiducia (*Vertrauen*):

²⁸ D. GAMBETTA (a cura di), *Le strategie della fiducia. Indagine sulla razionalità della cooperazione*, [1988], ed. it., Torino, 1989, p. 281.

²⁹ MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, [1748], ed. it., Torino, 1952, I, cap. 2, p. 60.

gli si faceva credito perché gli si dava fiducia³⁰. Si tratta, come è noto, del «bennato», «l'uomo aristocratico», che vive sé stesso «con fiducia e chiarezza». Non sembri peregrino qui richiamare un ideale precedente nietzscheano nel discusso romanzo di Hermann Melville *The Confidence Man. His Masquerade, L'uomo di fiducia. Una mascherata*, (1857) una dissacrante requisitoria contro la illusorietà del rapporto di fiducia in una società che ha ridotto il rapporto di fiducia (reso dall'eloquente termine inglese *Confidence*) a rapporti commerciali all'interno di un ambito semantico dello scambio, del credito-debito. L'utilitarismo dei pensatori moderni si sta progressivamente ribaltando nell'*homo oeconomicus*. Partendo dalla centralità della fiducia in ogni rapporto commerciale («La fiducia è la base indispensabile d'ogni rapporto commerciale. Senza fiducia, il commercio fra uomo e uomo, fra nazione e nazione, si esaurirebbe e si fermerebbe come un orologio»)³¹, il romanzo insiste nel dimostrare la «multivocità» del termine, inscenandone tutti gli aspetti: aver fede, credenza ottimistica, aspettativa di affidabilità, calcolo di interessi, esigenza intima. Fino al paradosso di un «mondo che richiede la fiducia come modo di comunicazione umana pur riconoscendo che nessuno può fidarsi della veridicità altrui»³².

Nel Novecento, quindi, e quasi per paradosso, proprio mentre il concetto di fiducia entra progressivamente entro i confini dell'agire economico, si impone alla riflessione antropologica come esigenza, istanza. Si ritorna ad un momento archetipale del concetto di fiducia che abita in ciascun uomo da sempre, nell'intimo dell'essere umano. Nella svolta relazionale del pensiero sociologico e nella stessa funzionalizzazione delle relazioni, George Simmel è stato tra i primi a trattare la fiducia come categoria specifica di analisi sociale, quasi a intravedere, in questo percorso filosofico una via di fuga di *ritorno alle origini* del termine stesso³³. La fiducia simmeliana, infatti, non può essere ridotta alla sua dimensione cognitiva, cioè alla conoscenza delle ragioni che possono spingerci a credere che sia nel nostro interesse fidarci di qualcuno. Fiducia e conoscenza non coincidono, anzi il sapere assoluto come l'ignoranza assoluta possono sempre fare a meno della

³⁰ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, [1887], ed. it., Milano, 1999, p. 52.

³¹ H. MELVILLE, *L'uomo di fiducia. Una mascherata*, [1857], ed. it., Venezia, 1961, p. 189. Cfr.: Id., *Il truffatore di fiducia*, ed. it., in Id., *Tutte le opere narrative di H. Melville*, VI, a cura di R. Bianchi, Milano, 1991.

³² C. COLATRELLA, *Literature and Moral Reform. Melville and the Discipline of Reading*, Gainesville (FL), 2002, p. 212. Cfr. B. SCAPOLO, *La dimensione fiduciaria nella relazione credito-debito. Di alcuni problemi suggeriti da Herman Melville*, in «Lessico di etica pubblica», 4, 2013, 9, pp. 109-118.

³³ Cfr. R. PRANDINI, *Le radici fiduciarie del legame sociale*, Milano, 1998.

fiducia: «Chi sa completamente non ha bisogno di fidarsi, chi non sa affatto non può ragionevolmente fidarsi»³⁴. Riguardo alla fiducia, ci si trova sempre di fronte ad un salto nell'ignoto: «si crede in un uomo senza che questa fede si giustifichi con prove relative alla dignità della persona, e spesso nonostante le prove in contrario»³⁵. Non solo la fiducia personale o interpersonale ma anche la fiducia sistemica e impersonale ha molti elementi in comune con l'atto di fede³⁶: «nel caso del credito alla fiducia in qualcuno si aggiunge un ulteriore momento, difficile da descrivere, che trova espressione più pura nella fede religiosa»³⁷. Abbiamo oltrepassato gli schemi e le categorie conoscenza e ignoranza. Si chiama fede in un altro uomo, «questa fiducia, questa interna mancanza di riserve di fronte a un uomo non è mediata né da esperienze né da ipotesi, ma è un comportamento primario dell'anima in rapporto all'altro»³⁸.

Si ritorna al momento archetipale, al concetto di fiducia posta quale condizione irriducibile di ogni possibilità di comunità, alla risorsa cogente dell'interazione sociale, a ciò senza cui non è possibile di fatto alcun legame tra gli uomini, e tra gli uomini e Dio, alcuna comunità religiosa, politica, alcun rapporto economico: alla struttura minima dell'esperienza di relazione. In quest'ultimo tratto di strada può guidare il Derrida di *Fede e sapere*³⁹, nella affermata dimensione «religiosa» della fiducia. «Ciò che orienterebbe qui *in* questo deserto senza rotta e senza dentro, sarebbe ancora la possibilità di una *religio* e di un *relegere*, certo, ma prima del legame del *religare*»; occorre risalire, cioè, «ad una condizione del “legame” ridotto alla sua determinazione semantica minimale: [...] il rispetto, la responsabilità della ripetizione nel pegno della decisione o dell'affermazione (*re-legere*) che si lega a se stessa per legarsi all'altro [...] Questo *legame* fiduciario precederebbe ogni comunità determinata, ogni religione positiva, ogni orizzonte onto-antropo-teologico. Riunirebbe

³⁴ G. SIMMEL, *Sociologia*, ed. it., Milano, 1989, p. 299.

³⁵ *Ivi*, p. 299 nota.

³⁶ La fiducia nella moneta ne è l'esemplificazione più pregnante. «La sensazione di sicurezza personale data dal possesso del denaro è forse la forma e l'espressione più intensa e acuta della fiducia nell'organizzazione dello stato e nell'ordine sociale» (G. SIMMEL, *La filosofia del denaro*, ed. it., Torino, 1984, p. 264).

³⁷ G. SIMMEL, *La filosofia del denaro*, cit., p. 264.

³⁸ G. SIMMEL, *Sociologia*, cit., p. 299.

³⁹ J. DERRIDA, *Fois et savoir. Les deux sources de la religion aux limites de la simple raison*, Paris, 1996, ed. it., *Fede e Sapere. Le due fonti della religione ai limiti della semplice ragione*, in *La Religione. Annuario Filosofico Europeo*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Roma-Bari, 1995, pp. 9.

delle pure singolarità prima di ogni determinazione sociale o politica, prima di ogni intersoggettività, anche prima dell'opposizione tra il sacro (o il santo) e il profano»⁴⁰.

È possibile una fiducia nell'altro in questa forma archetipale, originaria e originale, senza alcuna garanzia giuridica, economica, scientifica? È possibile vedere la fiducia quale condizione e fondamento prima di qualunque determinazione? Derrida va oltre la costellazione semantica associata alla fede⁴¹ rintracciando un elemento implicito in ogni atto di fede, e che precede ogni fede religiosa determinata: la testimonianza. Recuperando l'etimologia del termine "superstizione"⁴², che deriva da *superstes*, come "colui che sussiste al di là di" non solo perché è "sopravvissuto" ma anche perché "ha attraversato un evento e sussiste al di là di quello", se il *testis* è il testimone, il terzo garante nella relazione tra due, il *superstes* è un testimone senza garanzie di credito, senza addurre prove⁴³. «È proprio alla testimonianza del *superstes* che Derrida fa appello per richiamare la fiducia nella struttura universale della relazione all'altro quale condizione irriducibile del legame sociale, della comunità»⁴⁴.

In ogni testimonianza il testimone fa appello alla fiducia dell'altro in rapporto ad un evento che non è più. E se anche si mettono in campo procedure di verifica della testimonianza, queste non fanno altro, dato il loro carattere convenzionale, che provare la relazione all'assolutamente altro implicito in ogni atto di fede. Il rischio che comporta questa fiducia elementare è da correre, poiché precede e condiziona ogni possibile legame determinato. Ne va proprio di ciò che noi stessi siamo, nella nostra alterità assoluta di fronte ad ogni altro come assolutamente altro, e, allo stesso tempo, chiamato a testimone. «È a partire da quest'atto di fiducia infinita di fronte all'altro come assolutamente altro, a partire da questa dissimmetria irriducibile e insaturabile che bisogna pensare la possibilità della relazione all'altro quale condizione di una comunità possibile fondata sulla

⁴⁰ J. DERRIDA, *Fede e Sapere*, cit., § 20, p. 9

⁴¹ Si richiama qui la voce di Benveniste *Fedeltà personale* (E. BENVENISTE, *Il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 2).

⁴² Si richiama qui la voce di Benveniste *Religione e superstizione* (E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 9).

⁴³ Ciò spiega la sopravvivenza del termine in opposizione a religione, per indicare la superstizione come ciò che si sottrae all'autorità della religione ufficiale.

⁴⁴ F. VITALE, *C'è da fidarsi. Sulla fiducia in Jacques Derrida*, in «Quaderno di comunicazione», 6/2006, p. 62.

giustizia»⁴⁵. Prosegue Derrida: «se la credenza è l'etere dell'indirizzo e del rapporto al tutt'altro, lo è nell'esperienza stessa del non-rapporto o della *interruzione* assoluta [...] questa dis-giunzione interrutiva ingiunge una specie di uguaglianza incommensurabile nella dissimmetria assoluta»⁴⁶. La testimonianza non è altro che un giuramento, con una sua forza (*vis*) interna che genera fiducia e deriva dalla fiducia. La sua forza consiste in quello che i filosofi del linguaggio chiameranno carattere performativo («fare cose con le parole»), creare costituire mondi attraverso il dire, un meccanismo linguistico, che occupa un posto centrale nella costruzione dell'idea di comunità nella storia occidentale⁴⁷.

La fiducia, che rimanda alla testimonianza e al giuramento ha una sua forza, che incrocia tutte le sfere della vita e delle vite, e permane quale archè originario e originale nell'esistenza dell'uomo. Quando il diritto se ne appropria, come aveva intravisto Aristotele, comincia una trasformazione, indebolendone la sua forza originaria e svuotandosi nella sua forma visibile ovvero la sanzione giuridica: ma la fiducia mai rimane intatta perché decidiamo di inserirla all'interno di un contesto contrattuale⁴⁸.

La fiducia è qualcosa di originario e indifeso, di fondamentale. Ci apre all'altro, ci permette di scommettere sull'altro e questo ci apre al rischio e all'incertezza. E ci apre alla possibilità di generare un circolo virtuoso della fiducia in cui la fiducia degli uni avrebbe il potere di generare la fedeltà e la lealtà degli altri. A partire dal momento in cui ci si fida di qualcuno e si scommette su di lui, la persona che riceve questo dono non può che mostrarsi degna della fiducia ricevuta.

La fiducia, come istanza sociale e anche filosofica. La fiducia come fondamento, manifesto o latente, della società, in una conseguente problematizzazione sia degli approcci teorici individualisti, sia di quelli collettivisti. La fiducia rimanda alla fragilità e alla ricchezza della condizione umana. Fidarsi è una rischiosa scommessa; nulla garantisce la vittoria e anzi tutto fa

⁴⁵ *Ivi*, p. 64.

⁴⁶ J. DERRIDA, *Fede e Sapere*, cit., § 49, p. 10. Kierkegaard per affermare la dignità della fede in opposizione ad una filosofia moderna che ha progressivamente sostituito il calcolo all'abbandono sceglie la figura di Abramo. «Ma quando mi metto a riflettere su Abramo, sono come annientato. Ad ogni istante i miei occhi cadono sull'inaudito paradosso ch'è la sostanza della mia vita» (S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, [1843], ed. It., Milano, 2003, p. 20).

⁴⁷ Cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992; G. AGAMBEN, *Il Sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma-Bari, 2008.

⁴⁸ Cfr.: S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, [1843], ed. it., Milano, 2002.

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'uomo⁴⁹: non possiamo non fidarci.

⁴⁹ Cfr.: M. MARZANO, *Avere fiducia*, cit., posizione 2831 (e-book).



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.