

Il circolo della fiducia e la struttura dell'affidarsi

Riccardo Fanciullacci

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

Università Ca' Foscari di Venezia

riccardofanciullacci@libero.it

ABSTRACT

This essay is a contribution to the analysis of the concept of trust and of the practical relation based on it. First, we consider the centrality of trust in social life, as well as its special status: if trusting deserves to be fostered institutionally, it cannot be imposed by law nor encouraged from the viewpoint of personal utility, since it rests on individuals' freedom. Second, we analyse the structure of trusting as a special case of relying on someone: great attention is given to explaining what the trusting individual must attribute to the person in whom he puts his trust, concerning both his practical disposition and motivations. Lastly, we examine the way in which trust engenders trust, thus creating a virtuous circle. If the circle of trust seems to be without foundations, the relation with the mother, however, opens up, for us, its very possibility, while society structures the space of its circulation; yet even the transcendence of society may need another foundation.

KEYWORDS

Trust, social ethics, intersubjectivity

1. Il concetto di fiducia come mediazione

Il processo di differenziazione che caratterizza il mondo moderno ha tra i suoi effetti anche quello di generare un senso di disorientamento presso coloro che lo abitano. Il nesso tra questi due fenomeni che sembrano appartenere a due ordini di grandezza incomparabili, quello delle trasformazioni dei sistemi sociali e quello dei vissuti soggettivi, si fonda sul fatto che l'aumento della complessità sociale fa scadere i quadri concettuali attraverso cui i singoli interpretano e rispondono all'esperienza¹. Si impone così la necessità di

¹ È, notoriamente, una tesi sviluppata da Habermas, quella per cui «la razionalizzazione del mondo vitale consente un aumento della complessità del sistema che diviene ipertrofica al punto che lo scatenamento degli imperativi sistemici fa saltare le capacità di comprensione del mondo vitale [da parte degli agenti che lo abitano]»; J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), trad. it. di P. Rinaudo, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1986, p. 752. La "capacità di comprensione del proprio mondo vitale" può essere intesa come la coordinazione degli "imperativi sistemici" intorno a quegli ideali che possono aspirare ad offrire una risposta alla domanda di orientamento nella vita e nelle situazioni

riprendere il lavoro di tessitura di questi quadri, cioè poi quel lavoro di articolazione simbolica degli ideali più profondi che operi la mediazione tra questi e le nuove situazioni pratiche che si fanno innanzi con i difficili problemi che le definiscono². Tra questi problemi c'è quello della coordinazione delle cure mediche, quello della riorganizzazione della pratica dell'economia di mercato, quello della progettazione della ricerca biomedica o della pianificazione dello sfruttamento delle risorse naturali. Ebbene, all'interno di questo lavoro di critica e oltrepassamento delle dicotomie che ancora operano nei modi in cui i singoli o le istituzioni impostano molti dei loro problemi, ricopre un ruolo importante il concetto di *fiducia*³. All'analisi di tale concetto, cioè poi a un'indagine eidetica della fiducia stessa, intende contribuire il presente scritto.

Il concetto di fiducia è stato riscoperto e valorizzato come concetto capace di pensare un'unità nella complessità, una coordinazione al di qua della gerarchia (e della logica lineare che ne struttura l'architettura), un vincolo che coinvolge in prima persona e che dunque trascende le formalizzazioni e gli sconti di responsabilità che alle formalizzazioni si accompagnano⁴. E

pratiche più difficili (quelle che non si possono affidare per intero alla “saggezza dei singoli”).

²Conviene essere espliciti sul fatto che, se è vero che questo lavoro di tessitura simbolico-culturale non si riduce al lavoro filosofico di articolazione concettuale, pure chiama essenzialmente in causa la filosofia: che lo si voglia riconoscere o no, l'esigenza di ridefinire i quadri concettuali a disposizione, se è portata coerentemente a fondo, non può che tradursi in una *riapertura della contesa sui fondamenti*. (Riconoscere questo e dunque la necessità di una rinnovata radicalità filosofica non comporta, è ovvio, un riscatto immediato delle forme che prende oggi la ricerca in filosofia: un loro esame critico non diventa insomma meno necessario, però, diventa chiaro come tale esame richieda la riattivazione di un'interrogazione filosofica spregiudicata).

³ Il numero di riferimenti in proposito cresce in maniera esponenziale, anche solo considerando la letteratura in lingua italiana. Citerò dunque solo alcuni di quelli che più mi hanno colpito e insegnato: D. GAMBETTA (A CURA DI), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione* (1988), trad. it. di D. Panziera, Einaudi, Torino 1989; N. LUHMANN, *La fiducia*, trad. it. di L. Burgazzoli, Il Mulino, Bologna 2002; V. PELLIGRA, *I paradossi della fiducia, Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, Il Mulino, Bologna 2007; E. RESTA, *Le regole della fiducia*, Laterza, Roma-Bari 2009; S. ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007; S. ZAMAGNI – V. ZAMAGNI, *La cooperazione. Tra mercato e democrazia economica*, Il Mulino, Bologna 2008.

⁴ Uno sviluppo articolato di quest'ultimo punto, cioè il nodo fiducia-responsabilità-formalizzazione, richiede un lavoro molto lungo, mentre l'idea di fondo può forse essere colta pensando al recente film *Tra le nuvole (Up in The Air)* di Jason Reitman (USA 2009): il protagonista (interpretato da George Clooney) è assunto dalle aziende più diverse per realizzare i colloqui di licenziamento del “personale in esubero”; le persone che ricevono la notizia si trovano spesso a chiedere, talvolta in lacrime: “Ma lei chi è? Perché queste cose me le dice lei? È da vent'anni che lavoro qui e non l'ho mai vista!”. Ebbene, il

anche all'interno del campo della teologia, la messa al centro di tale concetto è stata vista da molti come una mediazione efficace per ridefinire un pensiero e una pratica della fede quale fenomeno che, invece di generare conflitti identitari, ricolloca in un orizzonte più ampio la dimensione degli incontri e dei legami, liberando il potenziale che tale dimensione ha in ordine alla qualità della vita⁵. Ma, la fede pensata come affidamento può avere e sperare di avere questo effetto sul piano delle relazioni in cui si articola la vita solo in quanto riconosce che questo piano è già attraversato da esperienze di fiducia, ricevuta ed accordata. In generale, si può pretendere che il *concetto di fiducia* possa operare mediazioni in questo o quel settore del campo della teoria, in quanto si crede che la *fiducia stessa* possa operare mediazioni a livello dell'articolazione del mondo della vita; e tale credenza si fonda a sua volta sul fatto che qualcosa di queste mediazioni, di questo operare della fiducia, è già concretamente esperito e riconosciuto nel proprio coinvolgimento in quel mondo.

protagonista rappresenta il tentativo, da parte delle aziende, di ridurre un rapporto in cui è inevitabilmente circolata anche della fiducia, ad un rapporto che non va al di là della sua pura forma contrattuale (quella per cui diventa formulabile questa frase: “tu hai lavorato qui vent’anni, ma per vent’anni sei anche stato/a regolarmente retribuito/a. Ora stiamo sciogliendo questo contratto”) e in cui, dunque, la responsabilità che è dovuta è formalmente definibile e circoscrivibile. (Fanno invece parte delle questioni che richiederebbero quel lavoro analitico che qui è rimandato, ad esempio le seguenti: esiste una misura della responsabilità portata da un rapporto di fiducia o essa è infinita? È possibile ereditare la responsabilità per un rapporto di fiducia che non si è instaurato in prima persona? ad esempio: il nuovo proprietario di un’azienda, non eredita forse la responsabilità che consegue ai rapporti di fiducia creati dal suo predecessore?). Quanto emerge dal film, può essere evidenziato anche osservando la realtà, come fa ad esempio Jean-Claude Michéa: «Perché le banche hanno preso l’abitudine di cambiare regolarmente il vostro consigliere personale? Perché sanno perfettamente che un semplice impiegato, col tempo, rischierebbe di affezionarsi a voi e, dunque, di non comportarsi più come un “commerciale” che deve piazzare ad ogni costo i suoi prodotti, ma come un essere umano realmente preoccupato dei vostri problemi quotidiani»; J.-C. MICHÉA, *La double pensée. Retour sur la question libérale*, Champs, Paris 2008, p. 26.

⁵ Cfr. ad esempio, anche per i riferimenti discussi, oltre che per le proposte avanzate: G. LINGUA, *Le forme dell'affidarsi*, in P. Coda – C. Hennecke (a cura di), *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 73-86; P.A. SEQUERI, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002. Di alcune delle implicazioni filosofiche, soprattutto a livello della teoria degli atteggiamenti proposizionali, che ha la messa al centro, nella teologia della fede, dell'atto di affidarsi a qualcuno rispetto alla credenza in qualche contenuto, mi sono occupato anche io nell'appendice “*La fede religiosa tra credenza e affidamento*” che sta in: R. FANCIULLACCI, *Volontà e assenso. L'impossibilità di decidere che cosa credere*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 241-281.

2. La centralità della fiducia nella vita comune

Come è stato rilevato da molti e molte, ma come la nostra stessa esperienza può testimoniare, la fiducia sta al centro della nostra vita comune – cioè della nostra vita quotidiana e della nostra vita in comune. È sufficiente pensare alla fiducia che, nel pianificare le nostre azioni, accordiamo continuamente alle parole e alle testimonianze altrui: dalle più semplici informazioni sul traffico, a quelle parole che esprimono promesse su cui alcuni e alcune incentrano la loro vita o scelte decisive in essa⁶.

Annette Baier, cui si deve uno dei primi contributi contemporanei sistematici sulle implicazioni filosofiche e morali della centralità della fiducia nella nostra vita, pone quasi in apertura del suo scritto un'affermazione che va intesa come glossa e sviluppo di un'altra, formulata in precedenza da Sissela Bok. Scrive quest'ultima: « (...) la fiducia è un bene sociale da proteggere quanto l'aria che respiriamo o l'acqua che beviamo: se è danneggiata, la comunità nel suo insieme ne soffre e se viene distrutta le società vacillano e crollano»⁷. E la Baier risponde: «noi abitiamo un clima di fiducia proprio come abitiamo l'atmosfera e ci accorgiamo della fiducia come ci accorgiamo dell'aria: solo quando diventa scarsa o inquinata» e poi evoca l'ansia che provocano le notizie di cronaca relative a violenze che accadono in luoghi come gli asili, quei luoghi cioè a cui, di solito e quasi senza accorgercene, accordiamo la massima fiducia, cioè la fiducia in rapporto alle persone cui più teniamo e che sono particolarmente indifese⁸.

La fiducia reciproca è il fondamento della cooperazione sociale: perderebbe senso la promessa, l'idea stessa di patto, si sgretolerebbe la condizione di possibilità di un contratto o di un accordo esplicito, se venisse meno la circolazione della fiducia; nessuna delle interazioni umane, o almeno nessuna delle più importanti e di quelle che fanno da sostegno a tutte le altre, potrebbe realizzarsi se sempre dovessimo aspettarci dall'altro un rapporto

⁶ Sulla centralità nella vita del fare «affidamento nelle informazioni mutuate da altri» e, più in generale, sul *bene sociale* rappresentato dalla circolazione di fiducia nelle parole altrui, insiste in maniera particolare Sissela Bok: cfr. S. BOK, *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata* (1979), trad. it. di M. Scaldini, Armando, Roma 2003, pp. 28, 34-39.

⁷ *Ibi*, pp. 34-35.

⁸ A. BAIER, *Trust and Antitrust*, «Ethics», 96 (1986), pp. 231-260; cit. p. 234. La crescita esponenziale della paura quando vengono meno le condizioni per l'ordinario e tacito scambio di fiducia sono tematizzate anche nel libricino di Z. BAUMAN, *Fiducia e paura nella città*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

strumentale e disinvolto con i vincoli che pure, agendo e parlando, *contrae*⁹. D'altronde, come suggeriscono tanto Platone, facendo riferimento alla banda di fuorilegge che non potrebbe sopravvivere se al suo interno non ci fosse una certa giustizia e dunque rispetto degli accordi¹⁰, quanto Samuel Johnson, facendo riferimento alla società dell'inferno che non potrebbe sussistere se i diavoli mentissero tra loro in maniera sistematica¹¹, non è possibile una totale soppressione del circolo della fiducia: là dove permane una pur minima forma di società (e dunque di vita umana), c'è una qualche circolazione della fiducia.

Che la fiducia sia, almeno ad un certo grado, insopprimibile non significa che essa non sia anche qualcosa di intrinsecamente delicato, la cui conservazione, ma soprattutto la cui estensione e il cui rilancio non chiamino in causa la responsabilità e dunque la libertà, con tutta la contingenza che l'accompagna. Prima di sviluppare questo punto, però, conviene soffermarsi su due implicazioni etiche e metaetiche del discorso che, rivolgendosi al mondo umano, sottolinea innanzitutto il ruolo che in esso ha la fiducia.

Poco fa ho scritto che le interazioni umane non potrebbero realizzarsi se sempre ci si dovesse aspettare dall'altro un atteggiamento strumentale rispetto ai vincoli che, agendo e parlando, *contrae*. Contrariamente a quanto può sembrare, sarebbe sbagliato riformulare la protasi di questo periodo così: "se sempre ci si dovesse aspettare dall'altro solo la cura dei suoi interessi", infatti, l'analisi che fa leva sulla fiducia intende proprio portarsi oltre la schematica opposizione tra il proprio interesse e l'interesse altrui, tra l'egoismo e l'altruismo. Nella misura in cui siamo esseri sociali e di parola è *parte* dell'interesse di ciascuno o dell'interesse che ciascuno ha per la sua conservazione o per la sua felicità, che circoli fiducia: la richiesta di riconoscere la bontà della fiducia non viene da un astratto *dover essere*, ma da un approfondimento dello sguardo su quello che siamo. Detto altrimenti, non c'è da motivare al rispetto della fiducia, piuttosto c'è da illuminare (e per questo potrebbero non bastare discorsi, ma essere necessarie esperienze appropriate), c'è da illuminare, dicevo, sulla natura della fiducia e su quanto

⁹ Questi sono i temi di ogni trattazione del ruolo della fiducia nella vita sociale, oltre i testi già citati nella nota 3, si veda anche il classico: H. GARFINKEL, *La fiducia. Una risorsa per coordinare l'interazione*, trad. it. di M. Galvin, Armando, Roma 2004.

¹⁰ Platone, *Repubblica*, I, 351 c 7 – d 1: «Secondo te, uno stato o un esercito o una banda di predoni o di ladri o qualsiasi altro gruppo di persone associate per un'impresa ingiusta, riuscirebbero a combinare qualcosa se i loro componenti si facessero reciprocamente ingiustizia? No certo, rispose» (trad. mia).

¹¹ L'osservazione di Samuel Johnson è citata da BOK, *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, p. 28.

profondamente essa è intrecciata alla nostra natura: allora la motivazione sorgerà da sé.

Non solo il riconoscimento del valore della fiducia non è semplicemente l'obbedienza ad un astratto dovere di solidarietà o simili, ma non è neppure, all'opposto, un semplice mezzo per soddisfare il proprio interesse *ancora pensato come distinto dall'interesse comune o dall'interesse per il bene comune*. Insomma, quello che intendo suggerire è che la cura della fiducia non è meramente “la strategia migliore per fare il proprio interesse in una data situazione interattiva o gioco”, bensì parte delle condizioni generali del vivere in comune e dunque di tutti i vari giochi: riconoscerne il valore non è solo circostanzialmente conveniente dato il proprio interesse, ma entra a ristrutturare l'idea stessa di ciò che è il proprio interesse. Per chiarire ulteriormente, si pensi al dilemma della caccia al cervo (che prende il nome da una situazione, abbastanza cruenta, immaginata da J.J. Rousseau), un tipico caso di dilemma della sfiducia. Vi sono due cacciatori che danno la caccia al cervo, animale che non può essere catturato se non coordinando l'attività; esiste però la possibilità, per ciascun cacciatore, di cacciare, da solo, la lepre; se ciascuno dei due mantiene l'impegno e rispetta gli accordi, si ha un'alta probabilità (poniamo: di valore X) di catturare la “preda grossa”, se uno mantiene l'impegno, ma l'altro insegue la lepre, il primo tornerà a casa a mani vuote, mentre il secondo avrà una certa probabilità (minore, però, di X) di tornare con la lepre, infine, quella stessa probabilità, l'avrà anche ciascuno dei due se entrambi vanno, ciascuno per sé, a caccia di lepri. Ebbene, in un contesto in cui non è ragionevole contare sugli altri e la loro affidabilità, a ciascuno conviene optare per la non cooperazione e dunque, stando all'esempio, per la caccia alla lepre, se però si potesse contare sulla fiducia e l'affidabilità reciproca, allora sarebbe più conveniente rispettare gli accordi (e continuare la caccia al cervo). Che cosa prova questo caso? Che impegnandosi a rendere la propria società una società in cui la circolazione della fiducia è più sicura, si potrà poi, trovandosi in situazioni con la struttura descritta, optare per la cooperazione e tornare a casa con la “preda grossa”¹².

¹² Un'esposizione semplice, ma precisa del dilemma della caccia al cervo è offerta da: R. FESTA, *Teoria dei giochi ed evoluzione delle norme morali*, «Etica & Politica / Ethics & Politics», IX (2007), pp. 148-181 (http://www142.units.it/etica/2007_2002/FESTA.pdf); cit. pp. 171-175. Su questo dilemma, lo studio più ampio è: B. SKYRMS, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

3. La fragilità della fiducia e il problema della sua promozione

Come abbiamo visto, non è possibile la cancellazione radicale del circolo della fiducia: in questo senso, dalla fiducia non si può evadere, essa appartiene strutturalmente ai rapporti umani. Ciò nonostante, è fin troppo ovvio sottolineare che è pur possibile una locale rottura di tale circolo e che questo rende il fidarsi un atteggiamento tutt'altro che inevitabile. Ma proprio in quanto vi sono dimensioni o forme del fidarsi che dipende dai singoli esseri umani realizzare o non realizzare, allora non è privo di senso impegnarsi per mostrare che fidarsi è una cosa buona; ossia, non è insensato tentare di realizzare una riflessione assiologica che, o partendo dai principi dell'etica o partendo dalla struttura della vita sociale, tenti di fondare razionalmente una gerarchizzazione tra quelle due opzioni, fidarsi/non-fidarsi, far proseguire la circolazione della fiducia/interrompere tale circolazione per un qualche proprio tornaconto. Sebbene non mi occuperò qui di tale fondazione, avanderò alcune tesi sulla struttura dell'affidarsi che potrebbero essere utili anche in rapporto ad essa¹³.

Inoltre, posto di aver mostrato il valore etico della fiducia, c'è poi da affrontare il problema politico che Philip Pettit descrive così: «progettare istituzioni che [non] la riducano o addirittura scaccino»¹⁴. È chiaro, in effetti, che possono essere costruite condizioni istituzionali (a partire dalla scuola, fino all'organizzazione dei contratti di lavoro) che siano più favorevoli al sorgere di legami di fiducia reciproca e dunque all'estensione del circolo della fiducia e che l'effettiva costruzione di tali condizioni è auspicabile. In

¹³ Mi pare comunque che la fondazione del valore morale della fiducia richieda una certa ristrutturazione di alcune degli impianti etici tradizionali: in particolare, richiede una centratura dell'etica, non solo su un'ontologia dell'umano, al di qua dei formalismi procedurali, ma, soprattutto, su un'ontologia dell'umano come relazione; in direzione di questa centratura si muovono ad esempio i saggi raccolti nel volume curato da C. VIGNA, *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, ma anche l'ampio volume di S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007. All'interno di questo progetto generale, è poi da accogliere la nozione di *beni relazionali* elaborata, all'interno di una ricerca di ontologia sociale oltre che di sociologia, da Pierpaolo Donati e attualmente in via di sistematizzazione e sviluppo; cfr. P. DONATI – R. SOLCI, *I beni relazionali. Che cosa sono e quali effetti producono*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

¹⁴ P. PETTIT, *The Cunning of Trust*, «Philosophy and Public Affairs», 24 (1995), pp. 202-225; cit. p. 202. Va precisato che in questo scritto Pettit non si occupa del problema politico, ma di quello precedente, cioè il problema di fornire buone ragioni per sostenere il valore dell'affidarsi e del dare fiducia. Il problema politico e giuridico sta invece al centro degli interessi, ad esempio, di: GAMBETTA (A CURA DI), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione*; B. PASTORE, *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma 2007, pp. 65-108 in particolare; PELLIGRA, *I paradossi della fiducia, Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, pp. 235-267.

proposito, però, è altrettanto importante riconoscere che l'intelaiatura legislativa può al massimo favorire l'instaurarsi di legami di fiducia, ma non può assicurare questo fatto. Come vedremo ora in dettaglio, l'atto di dare fiducia spetta al singolo in quel modo particolare per cui, da un lato non lo si può comandare, dall'altro, seppure lo si può favorire, non lo si può favorire attraverso la costruzione di condizioni di cornice in cui risulti l'atto più conveniente anche da un punto di vista strettamente egoistico. Un atto "di affidamento" realizzato per obbedienza ad una legge positiva o ad un regolamento, come anche un atto "di affidamento" realizzato perché apparso la cosa più conveniente data la misura del proprio tornaconto, sono due atti che non contano davvero come atti di affidamento: non sono effettivamente atti di affidamento¹⁵.

Il riconoscimento del valore della dimensione della fiducia, pur essendo ben radicato nell'effettivo vivere comune e dunque, distinguendosi nettamente dalle belle esortazioni all'altruismo o alla beneficenza supererogatoria, comporta il riconoscimento del limite sia della potenza della legge sia della potenza del calcolo dell'utilità¹⁶. E a questo riconoscimento non è tanto chiamato il singolo agente, quanto innanzitutto la *filosofia morale*: è questa che, grazie alla riflessione sulla fiducia, deve riconoscere che i concetti di legge e di calcolo dell'utilità non bastano a comprendere l'esperienza e l'agire umano e ad articolare un discorso sul giusto e sul bene¹⁷.

¹⁵ Nell'avanzare la tesi esposta in questo capoverso del testo, compio una grave semplificazione di cui devo qui render conto. Quanto ho asserito vale solo per la fiducia tra persone, l'unica di cui mi occuperò in questo scritto, ma esiste anche la fiducia (e la sfiducia) verso le istituzioni e le procedure secondo cui operano – Luhman la chiama "fiducia nel sistema". Questa fiducia (che G. Simmel vede esemplificata nello stesso uso del denaro, nella fiducia che questi fogli di carta valgono come equivalente di beni) è fondamentale alla sopravvivenza di una società, soprattutto di una società differenziata come le società moderne e la sua circolazione può essere favorita facendo sì che accordarla sia la cosa più conveniente o utile; cfr. LUHMANN, *La fiducia*, pp. 73-94 (l'analisi del denaro sta, in particolare, alle pp. 75-79); G. SIMMEL, *Filosofia del denaro* (1907), trad. it. di A. Cavalli – L. Perucchi, UTET, Torino 1998.

¹⁶ Una tesi simile a questa, ma argomentata diversamente, la ritrovo nel capitolo II di O. O'NEILL, *Una questione di fiducia* (2002), trad. it. di S. Galli, Vita & Pensiero, Milano 2003, pp. 49-64.

¹⁷ Anche attraverso una lettura delle *Lettere paoline*, pure Luisa Muraro afferma «la superiorità della fede-fiducia sulla legge». Con questa tesi intende sottolineare la precedenza e la fonda mentalità, sull'ordine e la regolazione prodotti attraverso l'imposizione di leggi e regole, dell'ordine che è dato dall'articolatezza del tessuto dei rapporti (l'ordine dei legami). Le maglie di questo tessuto possono essere trasformate attraverso una contrattazione che non è uno scontro di forze, ma dipende dall'invenzione della parola giusta, quella che produce uno spostamento dello sguardo altrui e dunque poi una risposta diversa alle situazioni. Rispetto a quest'ordine, quello disegnato dalle leggi

4. Sulla struttura dell'atto di affidarsi

Esistono usi del verbo “fidarsi” (e delle locuzioni che condividono la stessa radice) in cui esso è riferito ad oggetti inanimati, si pensi ad esempio alla frase: “non mi fido di questa scala”. Non mi occuperò di questi casi, ma solo di quelli in cui il termine del fidarsi è un'altra soggettività (sospetto, d'altronde, che tra gli usi appena evocati e quelli che considererò esistano solo delle somiglianze e analogie, e non un'identità generica; ad ogni modo, anche questa tesi può essere messa tra parentesi, insieme ai casi di “fiducia” verso gli oggetti).

In rapporto al fidarsi di qualcuno, occorre ricordare una distinzione importante sottolineata da Henry Price. Il contesto introduce questa distinzione è una lezione volta a mostrare l'irriducibilità del *credere in* (qualcuno) al *credere che* (qualcosa è il caso)¹⁸. Price mostra come il credere in qualcuno comporti senz'altro una serie di credenze e impegni proposizionali riguardanti in particolare colui in cui si crede (ad esempio, il credere nel proprio medico comporta che si creda che è capace di curare), ma aggiunge che non si riduce a, e dunque non è analizzabile solo nei termini di, questa sequenza di credenze fattuali, neppure nel caso in cui alcune di esse siano condizionali che ipotecano il futuro (per stare allo stesso esempio, neppure se una delle credenze intrattenute riguarda il fatto che, se dovessi ammalarmi, riceverei dal mio medico le cure sperate, proprio come è accaduto in passato). Secondo Price, se si crede in qualcuno, ad esempio nel medico, allora si ha anche la disposizione pratica (o *pro-attitude*) a rivolgersi a lui: non solo cioè, tra le proposizioni che si credono, c'è quella che riguarda il proprio esser disposti a rivolgersi a lui, ma c'è anche tale disporsi, che appunto non è a sua volta una credenza proposizionale. Ebbene, questo che nel caso del medico è un esser disposti a rivolgersi a lui è, in generale, un *fidarsi* (*trusting*); ecco perché Price può concludere affermando che «il fidarsi è un fattore essenziale

positive è sempre subordinato, infatti, per orientarsi su una legge (= ordinare attraverso di essa il proprio agire) occorre aver imparato a tradurla in pratica e questo apprendimento non può, pena un regresso all'infinito, che essere ordinato in maniera differente; cfr. L. MURARO, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Mondadori, Milano 2009, pp. 61-78, la cit. è a p. 74. Il nucleo di quest'argomentazione si trova nelle celebri osservazioni di Wittgenstein sul seguire una regola, ma in Wittgenstein la dimensione che precede la legge è descritta con queste parole «abitudini (usi, istituzioni)» e non è considerato il suo rapporto con i legami di fiducia; cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. di R. Piovesan – M. Trinchero, Einaudi, Torino 1995, p. 107 (§ 199).

¹⁸ Cfr. H.H. PRICE, *Belief. The Gifford lectures delivered at the University of Aberdeen in 1960*, Allen & Unwin, London 1969, pp. 426-454 (si tratta del capitolo: "belief in and belief that").

di ogni credere-in valutativo»¹⁹. A questo punto, però, arriva la distinzione che ora ci interessa: Price evidenzia infatti la differenza tra il caso in cui si crede in qualcuno, e dunque ci si fida di lui, *relativamente a qualche ambito delimitato o sotto un certo rispetto* (ad esempio, appunto la sua abilità e cura nell'esercitare la professione medica) e il caso in cui si crede in qualcuno nella sua singolarità, cioè ci si affida a lui in un modo che raccoglie tutte le sue caratteristiche e anche le sopravanza (in questo affidamento, infatti, l'altro non è ridotto neppure alla totalità dei caratteri in cui si esprime, ma si fa spazio al fatto che può, in qualche modo, riposizionarsi rispetto ad essi)²⁰. Nel presente lavoro ci concentreremo sulla prima forma di affidamento, che è quella che ciascuno instaura con il maggior numero di persone e dunque *per lo più*; è vero che la seconda forma si instaura nei legami che per ciascuno sono i più importanti (ad esempio nell'amicizia profonda o nell'amore), ma proprio per questo essa merita un'analisi a parte; e, tra l'altro, solo questa effettiva analisi potrà stabilire se e quanto di ciò che metteremo in evidenza a proposito del fidarsi di qualcuno relativamente ad un certo ambito dovrà essere recuperato per delucidare la struttura dell'affidarsi totale²¹.

Come detto, ci occuperemo di quell'accordare fiducia a qualcuno, che è *parziale*. Questa parzialità non ha a che vedere col fatto che qui la fiducia sarebbe accordata condizionalmente: in realtà, come vedremo, ogni fidarsi possiede una certa incondizionatezza nella misura in cui è connesso al rischio (e ad un'idea di rischio che prescinde dalla gradualità). Piuttosto, l'accordare fiducia a qualcuno è *parziale* quando ci si fida di lui o di lei sotto un certo rispetto, ad esempio, quanto al suo far bene il mestiere di avvocato, oppure relativamente ad un certo ambito, ad esempio, quanto al fatto che saprà conservare a dovere il libro prestatogli. Questo fidarsi ha dunque una struttura triadica: *Io* mi fido di *Te*, quanto al *fatto che Farai X*. E il "fare X" può essere tanto il farlo in un modo quale che sia o il farlo a regola d'arte o il farlo con la massima attenzione ecc.: queste non sono variabili ulteriori, ma possono essere trattate come corrispondenti a diversi X, per cui, al posto di

¹⁹ *Ibi*, p. 449. Ciò che Price chiama "credere-in *valutativo*" è il caso prototipico di credere in, che però lui distingue da alcuni altri testimoniati da alcuni usi linguistici, ma su cui noi possiamo soprassedere.

²⁰ Un'analisi dell'argomentazione di Price su *belief in* e *belief that* e alcune osservazioni e commenti sulla sotto-distinzione tra il credere in qualcuno *sotto un qualche rispetto* e il credere in qualcuno *totale*, le ho offerte nelle pagine 259-263 del volume citato sopra nella nota 5.

²¹ Price, che di fatto rinuncia ad esaminare l'affidarsi totale, sembra suggerire che esso si colleghi all'altro in questo modo: nel fidarmi di un amico gli starei attribuendo l'affidabilità, non solo relativamente ad alcune, ma in *tutte* le sue attività. In realtà, le cose sono più complesse e non si tratta di passare dalla parte ad un tutto pensato come *somma di tutte le parti*.

X sta prima, ad esempio, il curarmi delle piante che mi hai affidato, in un modo quale che sia, poi sta il curarmi delle piante che mi hai affidato, nel modo più attento e preciso. (E l'esempio appena descritto consente anche di capire come lo schema triadico possa anche render conto dei casi in cui non mi affido a te in merito al fare X, ma ti affido l'oggetto Y: ebbene, ciò che qui accade è il mio affidarmi a te in merito al tuo prenderti cura di Y).

Secondo Annette Baier, questo *accordare fiducia a qualcuno* è un atteggiamento (*attitude*) di una specie che appartiene al genere: *contare su*. Pur accettando questa tesi generale, Richard Holton ha persuasivamente criticato il modo in cui la Baier l'ha sviluppata: il resoconto che egli offerto in alternativa farà da palinsesto alle seguenti osservazioni²². Holton procede dunque così: innanzitutto isola la forma più semplice di *contare su* (*relying on*), illustrando il suo rapporto con l'agire e poi distinguendola in particolare dall'atteggiamento della *credenza*²³; in secondo luogo, introduce progressivamente nuove determinazioni in questa forma semplice, fino ad arrivare ad un complesso che possa meritare il nome di *fiducia* (*trust*): la fiducia infatti non è un semplice caso di contare su, ma è un contare su di un certo tipo, cioè con caratteristiche aggiuntive.

La specie più semplice del genere "relying on" è data dal *contare sul fatto che qualcosa accada*: la forma di questo è come la forma base di ogni altro *contare-su*. La prima caratteristica di questo tipo di atteggiamento è che esso ha immediate conseguenze sul comportamento, cioè che è un atteggiamento pratico. Non avrebbe senso contare sull'accadere di qualcosa se il suo accadere fosse del tutto indifferente ai progetti pratici e alla sfera dei comportamenti. Detto altrimenti, contare o no su qualcosa deve fare differenza a livello della deliberazione pratica di colui che, appunto, conta o non conta su qualcosa²⁴. Da questa prima caratteristica già conseguono

²² Cfr. R. Holton, *Deciding to trust, coming to believe*, «Australasian Journal of Philosophy», 72/1 (1994), pp. 63-76.

²³ Conviene sottolineare fin d'ora che la credenza, più che un atteggiamento mentale, è uno stato mentale e uno stato che può esistere anche solo come disposizione ad un certo comportamento (ad esempio, la credenza che il terreno non ci frani sotto ai piedi si realizza raramente come giudizio esplicito, ma sempre nella nostra disposizione a camminare). Nella discussione dell'analisi di Holton, per "credenza" si deve intendere quella classe di stati di credenza connessi (o perché hanno avuto inizio in essi o perché sono stati da essi ribaditi) ad espliciti giudizi di assenso aventi per contenuto le stesse proposizioni che fanno da contenuto a quegli stati. Uno sviluppo di queste distinzioni e la discussione di una parte della letteratura sul tema si trovano nel quarto capitolo del volume: R. FANCIULLACCI, *La misura del vero. Un confronto con l'epistemologia contemporanea sulla natura del sapere e la pretesa di verità*, Orthotes, Napoli 2012.

²⁴ Contare sull'accadere di qualcosa è quell'atteggiamento per cui, *nelle proprie deliberazioni pratiche*, si tiene la possibilità che quel qualcosa accada come una verità: nel

alcune differenze tra il contare sull'accadere di qualcosa e il credere-che. Innanzitutto, il credere-che può riguardare anche proposizioni che non hanno rilievo per l'agire. In secondo luogo, sebbene un credere-che riguardante fatti rilevanti per l'agire determini per lo più un atteggiamento materialmente indistinguibile dal contare-su (ciò che si crede a proposito di quanto è praticamente rilevante, infatti, conta nelle deliberazioni pratiche), tra i due c'è questa differenza importante: mentre può accadere che il peso di una credenza per l'agire sia messo tra parentesi senza che la credenza sia annullata (ciò si verifica, ad esempio, se in una circostanza si decide di agire ben precisa sulla base di assunzioni che contraddicono le proprie credenze: ciò può accadere al negoziante che si comporta *comunque*, cioè a prescindere dalle sue credenze, come se il cliente avesse ragione), non è possibile sospendere un contare-su senza con ciò annullarlo²⁵.

Il contare sull'accadere di qualcosa non si distingue dalla credenza solo per il loro diverso rapporto all'agire, ma anche per il loro diverso rapporto alla pretesa di verità. La credenza è definita dalla pretesa di verità, cioè credere una proposizione è un tenerla-per-vera, un pretendere che sia vera; posto questo, bisogna osservare che il contare sull'accadere di p non richiede il credere che p, ma consiste nel *supporre* che p (cioè nel supporre che p sia vero). A differenza dell'assunzione di p, la supposizione di p è incompatibile con il credere che p sia falso²⁶, però, proprio come l'assumere o anche

deliberare si conta sul fatto che quel qualcosa accadrà. John Bishop ha descritto un atteggiamento che mi pare identico, nei termini di un «practical commitment to the truth of [a proposition]», all'interno di una ricerca sulla struttura della fede religiosa: cfr. J. BISHOP, *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Clarendon Press, Oxford 2007. (Ho esaminato e discusso la proposta di Bishop alle pagine 249-253 del volume citato sopra alla nota 5)

²⁵ Detto altrimenti, quando una credenza come il credere che p determina l'agire, lo determina esattamente come lo determina il contare su p; tuttavia, il determinare l'agire da parte del credere che p può essere sospeso senza cancellare il credere che p (e ciò accade quando si agisce tenendo *come se fosse vero* non-p), mentre il determinare l'agire da parte del contare su p è essenziale al contare su p e quindi non può essere sospeso senza annullare il contare su p.

²⁶ L'incompatibilità citata va intesa così: è impossibile *affermare* di supporre che p e di credere che p sia falso. Dato il fenomeno dell'isolamento funzionale degli stati doxastici nella mente umana, è invece possibile che nella *beliefs box* di un soggetto che suppone che p vi sia la credenza che p è falso (e non occorre che sia una credenza inconscia, è sufficiente che sia isolata dal supporre, nel modo per cui quando quel soggetto riconosce di supporre che p, non ha in vista la credenza che non-p, mentre quando riconosce tale credenza non ha in vista quel supporre). Naturalmente, un soggetto che si trovasse nella condizione appena descritta, sarebbe in una condizione possibile, ma difettiva (o razionalmente negativa – e infatti tale da non poter essere coscientemente riconosciuta senza essere superata). Di questo tipo di fenomeni e delle distinzioni che qui uso senza introdurre a

l'adottare e a differenza, ad esempio, del congetturare, non richiede particolari ragioni evidenziali a favore di *p*: il supporre che *p* è indotto da ragioni pratiche, che possono andare dalla convenienza di agire contando su *p*, all'essere, tale contare, l'unica cosa da fare (come uno scalatore che si regge ad una roccia non può far altro che contare sul fatto che lo reggerà, per lo meno fino al prossimo passo).

Quella appena isolata attraverso queste distinzioni è dunque la forma base del contare-su: essa non corrisponde però al fidarsi, che ha una struttura più complessa; per cominciare ad approssimarci a questa struttura, dobbiamo innanzitutto introdurre il riferimento ad un'altra soggettività. L'introduzione minimale di questo riferimento è quella che fa passare dal contare sull'accadere di qualcosa al *contare sul fatto che qualcuno farà qualcosa*. Evidentemente, si tratta di una variazione ancora troppo poco significativa: qui è tutto come prima, con la sola differenza che il qualcosa che ha da accadere è semplicemente il comportamento di qualcuno. Più rilevante è il secondo passaggio, quello che conduce al *contare su qualcuno a proposito del suo fare qualcosa*. Qui non si conta solo sul fatto che costui farà quella cosa, ma anche sul fatto che ha la motivazione appropriata per fare quella cosa. Come spiega Holton, non si sta contando sul fatto che una certa persona non avvelenerà gli omogeneizzati al supermercato se si ritiene che non lo farà solo per paura di essere scoperto e mandato in galera, ma se si ritiene che non lo farà perché ripugnato da un simile progetto criminale. Oppure, per prendere un esempio in positivo: si conta sul fatto che qualcuno farà una certa cosa se si hanno ragioni per attribuirgli una delle possibili motivazioni adeguate per farla, ad esempio, se si sa di qualcuno che è molto premuroso con gli amici, si potrà contare su di lui quanto al fatto che aiuterà un suo amico qualora lo scoprisse in difficoltà.

Ma anche questo contare su qualcuno non è ancora il fidarsi di lui, infatti può essere realizzato *senza* entrare in relazione con la persona, bensì osservandone i comportamenti e calcolandoli, come dall'esterno. Com'è noto esiste l'aneddoto secondo cui Kant era così preciso nell'uscire sempre alla stessa ora del pomeriggio per fare la sua passeggiata, che gli abitanti di Königsberg che lo incontravano regolavano i loro orologi su di lui: ebbene, nel fare così, quelle persone contavano su Kant, ma non instauravano con lui una relazione di fiducia, non si rapportavano a Kant come a qualcuno cui ci si è affidati, neppure relativamente al solo suo uscire con puntualità. Il

dovere, mi sono occupato a lungo nel capitolo IV (in particolare §§ 2 e 3) del volume su *La misura del vero* (si veda, *supra*, nota 23). Una classificazione sistematica dei vari atteggiamenti simili, ma distinti dal credere (congetturare, supporre, presumere, ipotizzare ecc.), l'ho invece offerta, discutendo altre che sono a disposizione, nel capitolo VII del volume su *Volontà e assenso* (si veda, *supra*, nota 5).

fidarsi di qualcuno richiede anche l'entrare in un'interazione con lui, per cui non solo lo riconosciamo come una soggettività, ma anche gli chiediamo di riconoscerci come soggettività, cioè ci mettiamo in gioco, rapportandoci direttamente a lui. Sostiamo un poco sulla natura di questa interazione senza la quale non si può ancora parlare di fiducia.

La condizione che ha da realizzarsi affinché si realizzi l'interazione richiesta dalla fiducia è definibile nel modo seguente: ho interagito con colui o colei sul cui fare qualcosa conto, solo se sono pronto a realizzare certe *reazioni* al suo effettivo comportamento, ad esempio il sentirmi offeso o tradito (o anche disposto a perdonare o ad attenuare la negatività del fatto immaginando scusanti) di fronte al suo non fare ciò per cui conto su di lui o lei²⁷. Per tornare alla passeggiata di Kant: non avrebbe avuto senso che gli abitanti di Königsberg si fossero sentiti offesi da un'eventuale mancata puntualità del filosofo; diversamente, se uno chiede al conducente dell'autobus su cui sale di segnalargli la tal fermata, se il conducente accetta l'accordo e se poi, però, si dimentica di dare il segnale, allora colui che aveva fatto la richiesta è legittimato a sentir tradita la sua fiducia: è legittimato appunto perché era accaduto un fidarsi e questo non ha poi ottenuto la risposta appropriata²⁸.

Nel chiarire questo punto, Holton recupera la nozione elaborata da Peter Strawson di *participant attitude* (che Holton modifica opportunamente parlando di *participant stance*, postura partecipativa). Ecco la descrizione offerta da Strawson: "L'evidenza comune, ma centrale, su cui vorrei insistere è la grande importanza che attribuiamo alle attitudini e alle intenzioni che ci riguardano e che sono di altri esseri umani e la grande misura in cui i nostri personali sentimenti e le nostre reazioni dipendono da, o coinvolgono, quel che crediamo a proposito di quelle attitudini e intenzioni. [...] Conta molto per noi se le azioni di altri – in particolare di *alcuni* altri – riflettono attitudini verso di noi di buona volontà, di affezione o di stima, da una parte, oppure di disprezzo, indifferenza o malevolenza, dall'altra. Se qualcuno mi calpesta accidentalmente la mano, mentre cerca di aiutarmi, il dolore può essere non meno acuto di quello che sentirei se la calpestasse con insolente disprezzo per la mia esistenza o con il malevolo desiderio di offendermi. Però, nel secondo caso sentirei un tipo e un grado di risentimento che non sentirei nel primo. Se le azioni di qualcuno mi aiutassero ad ottenere alcuni benefici che desidero, alla fine sarei beneficiato in ogni caso; tuttavia,

²⁷ Si noti: non le reazioni, ma la postura da cui scaturiscono è il punto; ho interagito con l'altro già solo se sono *pronto* a reagire in certo modi ai suoi vari possibili comportamenti.

²⁸ Quest'ultimo esempio è una variante di un caso discusso da PETTIT, *The Cunning of Trust*; cit. pp. 204-205.

se costui avesse inteso realizzare quelle azioni per beneficiarmi, io, ragionevolmente, sentirei gratitudine per le sue buone intenzioni nei miei confronti, mentre non sentirei affatto questa gratitudine se il mio beneficio fosse una conseguenza incidentale, non ricercata (o addirittura una di cui quello si rammarica) di qualche piano d'azione avente una mira differente²⁹.

L'adozione di questa postura nei confronti di un altro è la prima e più basilare *forma di riconoscimento del suo essere una soggettività*. Per chiarire meglio questa postura e dunque com'è che, chi la prende, è disposto a reagire ai comportamenti altrui, possiamo distinguere la *postura obiettiva*. La postura obiettiva, che può essere adottata non solo nei confronti di oggetti inanimati, ma anche di piante, animali e persino esseri umani, è compatibile con il provare certe emozioni verso ciò in rapporto a cui la si prende: ad esempio, si può temere questo qualcosa o provare repulsione per esso, oppure pietà; la postura obiettiva, però, «non può includere il ventaglio delle emozioni *reattive* o le attitudini che appartengono al *coinvolgimento* con altri e alla *partecipazione* alle relazioni interpersonali; non può includere il risentimento, la gratitudine, il perdono, l'ira o il tipo di amore di cui talvolta si dice che due adulti lo provano reciprocamente l'uno per l'altro»³⁰.

L'adozione della postura partecipativa, di cui ho qui richiamato solo *alcune* caratteristiche, è un ingrediente che deve essere posto in sintesi con il contare su qualcuno quanto al suo fare una certa cosa, per giungere ad un ritratto soddisfacente dell'accordare fiducia, almeno di quello parziale. Questo ritratto soddisfacente può dunque essere formulato così:

Mi fido di S a proposito del suo fare X, solo se:

- (a) conto sul fatto che S farà X,
- (b) credo che lo farà per l'appropriata motivazione
- (c) assumo nei confronti di S la postura partecipativa, cioè *mi dispongo* rispetto ad S in quel modo per cui mi sentirei, a qualche grado, tradito dal suo non fare X e proverei, a qualche grado, un senso di gratitudine per il suo fare X.

²⁹ P. STRAWSON, *Freedom and Resentment* (1962), in Id., *Freedom and Resentment and other essays*, Methuen & Co., London 1974, pp. 1-25; cit. p. 5.

³⁰ *Ibi*, p. 9 (corsivi miei). Naturalmente, il discorso dovrebbe essere complicato tenendo conto della forza che l'immaginazione, e dunque anche la capacità di *personificare* il mondo inanimato, può avere nella vita umana; così, se è vero che è possibile *non* adottare la postura partecipativa con altri esseri umani, è altresì possibile adottarla, perlomeno in una certa misura, anche con ciò che non è una soggettività. E quest'ultimo caso dovrebbe a sua volta essere complicato distinguendo il gioco del fare finta (o *make-believing*) in cui un membro delle società occidentali può entrare e la concezione animistica del mondo che appartiene ad altre culture o epoche.

Potremmo anche dire che mi sono fidato di S, solo se l'astratta possibilità che egli non faccia X si offre a me come l'astratta possibilità di essere tradito da S (oppure: solo se la possibilità che egli faccia X si offre a me come la possibilità di aver da essere grato ad S). Delle tre condizioni "a", "b" e "c"³¹, la prima l'abbiamo considerata a sufficienza, mentre conviene sostare ancora un poco sulle altre due, a cominciare dall'ultima.

5. *Che cosa non si può non attribuire a colui o colei cui si accorda fiducia*

Abbiamo detto che se mi fido di S a proposito del suo fare X, allora assumo la postura partecipativa nei confronti di S, cioè mi preparo a contro-rispondere in certi modi alla sua risposta al mio atto di affidamento. Ecco dunque che, affinché qualcuno adotti la postura partecipativa nei confronti del comportamento di qualcun altro, S, occorre che inquadri da subito il comportamento di S come una risposta a lui: non posso prepararmi a contro-rispondere a qualcosa che non concepisco essere una risposta. Questo fatto è molto importante per comprendere la meccanica della fiducia, dunque conviene esaminarlo con più precisione.

Se, nel fidarmi di S quanto al fare X, ammettessi la possibilità che S faccia X nella totale indifferenza verso il mio fidarmi di lui, allora non starei davvero fidandomi: fidarsi di qualcuno comporta innanzitutto attribuirgli una *responsività* alla fiducia accordatagli. Può sembrare una forzatura sulla libertà dell'altro, ma è l'unico modo per realizzare l'offerta di un rapporto: occorre non considerare, ma anzi rigettare praticamente, la possibilità logica che egli sia totalmente indifferente all'offerta. Detto altrimenti, non tutte le possibilità logiche che possono essere contemplate dall'esterno del rapporto possono essere considerate da parte di chi si colloca nel rapporto: non perché costui non abbia più l'intelligenza per farlo, ma perché farlo è incompatibile con il farsi coinvolgere nel rapporto. È qualcosa di simile a ciò che accade con lo scetticismo sulle altre menti: è ben possibile trastullarsi in questo dubbio, ma non quando ci si rapporta agli altri; quel dubitare è incompatibile col partecipare al rapporto; chi dubita si sta ritraendo da quel coinvolgimento minimale, chiamato da Stanley Cavell "riconoscimento", che è la base di ogni legame³². Allo stesso modo, chi si fida di un altro, non può che considerare

³¹ Come precisa anche Holton, le condizioni "a", "b" e "c" sono qui presentate come condizioni individualmente necessarie al darsi della fiducia, ma *non* anche come *congiuntamente sufficienti* ad esso; cfr. HOLTON, *Deciding to trust, coming to believe*; cit. p. 67.

³² L'originale lettura che Cavell offre dello scetticismo sulle altre menti è sviluppata innanzitutto in: S. CAVELL, *Knowing and Acknowledging*, in Id., *Must We Mean What We*

possibile queste due alternative: che l'altro accetti e risponda appropriatamente alla sua fiducia, oppure che si rifiuti di farlo; entrambe si configurano come una risposta inter-personale. Questa linea di ragionamento, comunque, deve essere ulteriormente sviluppata.

Se è vero che quelle appena citate sono le due uniche alternative che mi è possibile (*non*: che mi è permesso) considerare *quando mi affido ad un altro*, è vero altresì che accordare tale fiducia significa esattamente *attendere solo la prima*. Chi si fida, si espone ad entrambe e dunque anche alla seconda, ma non la teme: qui sta il fondamento del particolare legame tra la fiducia e il *rischio*. La fiducia porta in sé, come segnala anche il suo legame etimologico con la parola latina "confidens", un nucleo di coraggio: il coraggio di fidarsi nonostante il rischio di veder rifiutata e tradita la propria fiducia. Si noti: la fiducia non toglie la possibilità negativa, ma la paura di essa; è questa paura ad esser vinta dal coraggio della fiducia. La possibilità negativa resta in vista, ma come possibilità non temuta; e questo non temerla è il fidarsi dell'altro. Detto altrimenti: quella possibilità esiste, si potrebbe temerla, ma chi si fida è appunto chi non la teme. Ecco dunque l'essenza del nesso fiducia-rischio³³. Se la possibilità del rifiuto della fiducia fosse temuta tanto quanto è

Say?, Cambridge University Press, Cambridge 1976, pp. 238-266; S. CAVELL, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico* (1979), trad. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2001. Ciò che Cavell chiama riconoscimento è una struttura minimale, che precede l'opposizione tra rispetto e non rispetto (e a maggior ragione quella tra amore e odio): lo sottolinea opportunamente anche A. HONNETH, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento* (2005), trad. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Roma 2007. Una valorizzazione etica del discorso cavelliano è stata sviluppata da D. SPARTI, *L'importanza di essere umani. Etica del riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2003.

³³ «Virtualmente, tutti coloro che hanno scritto sul soggetto concordano: fidarsi comporta dare all'altro la discrezione di incidere sui propri interessi. Questa dinamica è strutturalmente soggetta al rischio che l'altro abusi del potere di discrezione», R. HARDIN, *The Street-Level Epistemology of Trust*, «*Politics and Society*», 21 (1993), pp. 505-529; cit. p. 507. Se qui sta il nucleo del rapporto tra fiducia e rischio, invece, il fatto che, a seconda delle circostanze, la possibilità rischiosa sia più o meno probabile è (dal punto di vista dell'analisi strutturale, non da quello della deliberazione pratica ragionevole) secondario: il rischio c'è sia nel fidarsi del proprio migliore amico che ha dato così tante prove della sua affidabilità, sia nel fidarsi di una sconosciuta o semisconosciuta al momento di assumerla come baby-sitter. Come spiega anche Pettit, il rischio accompagna sempre il fidarsi non nel senso che tutti i casi vadano (irragionevolmente) assimilati a quello della baby-sitter sconosciuta o a casi ancora più incerti, ma nel senso che fidarsi «sarà sempre rendersi vulnerabili all'altra persona in una qualche misura, mettersi in una posizione in cui è possibile all'altra persona, nella misura in cui è un agente libero, far del male a te o ai tuoi. Io posso non correre alcun rischio nell'affidarmi a te per fare A, però, devo riconoscere che tu sei un agente libero e che il mio benessere è nelle tue mani», PETTIT, *The Cunning of Trust*; cit. p. 208.

atteso l'accoglimento (o addirittura più dell'accoglimento), allora non ci si starebbe davvero fidando dell'altro. Fidarsi dell'altro è rendersi vulnerabili al suo rifiuto, ma non temerlo o attenderlo, bensì attendere solo l'accettazione³⁴.

Fidarsi non è pretendere la risposta positiva, meno ancora imporla o estorcerla: tuttavia, non è neppure presentare all'altro, in maniera neutrale, due alternative. Come osserva anche Partha Dasgupta: «il semplice fatto che qualcuno abbia riposto in noi la sua fiducia genera spesso in noi un obbligo e rende più difficile tradire quella fiducia»³⁵. Fidarsi dell'altro significa dunque attribuirgli quella responsabilità per cui lo si immagina non indifferente al fatto che una delle due alternative tradirebbe la fiducia accordatagli, mentre solo l'altra la rilancerebbe mettendo in moto il circolo della fiducia. Detto altrimenti: se mi fido di te, mi impegno innanzitutto sul fatto che per la tua deliberazione non sarà un dettaglio indifferente il mio essermi fidato, bensì una variabile significativa e, in secondo luogo, che sarai motivato a corrispondere alla mia fiducia. E con ciò torniamo alla condizione "b" del fidarsi, quella per cui se mi fido di S, allora conto sul fatto che risponderà positivamente *per una motivazione appropriata* e dunque, ad esempio, non strumentalmente o per catturarmi e trascinarli in un circuito che non è quello della fiducia reciproca, ma quello del suo proprio tornaconto (reale o immaginario).

Qual è la lista dei possibili motivi appropriati tra cui riteniamo vi sia quello che guiderà S nel rispondere al nostro fidarci di lui a proposito del suo fare X? Ecco un elenco che non pretende di essere completo: S potrebbe corrispondere alla fiducia per una benevolenza nei nostri confronti (dovuta ad esempio al fatto che è nostro amico o che siamo suoi figli), oppure per una buona disposizione verso il fare X³⁶; oppure S potrebbe corrispondere alla fiducia accordatagli quanto al fare X per il rispetto di una qualche norma che chiede che si faccia X³⁷; oppure S potrebbe corrispondere alla fiducia accordata per una disposizione morale favorevole nei confronti di chi si espone, chiunque sia; oppure S potrebbe corrispondere alla fiducia

³⁴ È questa la tesi centrale del resoconto della fiducia offerto da BAIER, *Trust and Antitrust*.

³⁵ P. DASGUPTA, *La fiducia come bene economico*, in D. Gambetta (a cura di), *Le strategie della fiducia. Indagini sulla razionalità della cooperazione* (1988), trad. it. di D. Panzieri, Einaudi, Torino 1989, pp. 63-93; cit. p. 68.

³⁶ Si pensi a questo caso: pur avendo divorziato da S1, S2 gli affida il figlio per il week end; S2 conta sul fatto che S1 non tradirà la sua fiducia, ma lo fa unicamente perché gli attribuisce un amore per il figlio (cioè una buona disposizione verso il prendersene cura).

³⁷ Si pensi a questo caso: l'esercito nemico che non spara su quello che si è arreso (e che dunque si è fidato a proposito del fatto che il primo non avrebbe sparato), ma non lo fa né per amore dei nemici, né per amore del non sparare, ma per rispetto delle leggi marziali; cfr. HOLTON, *Deciding to trust, coming to believe*; cit. p. 65.

accordatagli perché attratto dall'idea di cogliere l'occasione offertagli per instaurare un nuovo rapporto di fiducia proprio con noi; oppure S potrebbe corrispondere alla fiducia accordatagli per estendere il circolo della fiducia, a prescindere dal fatto che siamo noi ad esserci fidati, ma consapevole che «qualunque cosa conti per gli esseri umani, la fiducia è l'atmosfera in cui può prosperare»³⁸; oppure S potrebbe corrispondere alla fiducia perché tiene ad apparire ai nostri occhi o a occhi terzi come affidabile e degno di fiducia (in effetti, data la centralità della fiducia nella vita sociale, l'essere degni di fiducia costituisce un capitale simbolico importante, prova ne sia che anche il politico più infingardo mostra, attraverso l'adozione di comportamenti ipocriti e mascherature, di non poter disconoscere il valore dell'essere affidabili)³⁹.

Questo elenco di possibili motivazioni che colui che si fida può appropriatamente immaginare guideranno la risposta che si aspetta da colui a cui si affida è costruito in modo tale che, tanto più si procede nella lettura, meno le motivazioni citate fanno riferimento a qualcosa di essenzialmente legato alla singolarità delle due soggettività coinvolte: all'inizio c'è un qualche tipo di benevolenza che lega chi è investito dalla fiducia e chi si è fidato, alla fine c'è solo il desiderio di risultare (non ingannevolmente) affidabili e degni di fiducia. Naturalmente, tanto più ci si avvicina a queste motivazioni non radicate nella singolarità di chi si fida, tanto più alto è il rischio del tradimento della fiducia, tuttavia, c'è qualcosa di più significativo da notare nella struttura di questo elenco: le ultime quattro motivazioni possono operare anche là dove chi è investito dalla fiducia non è già in rapporto con chi si fida e dunque sono invocabili per spiegare il sorgere di nuove relazioni di fiducia. Si tratta dello straordinario fenomeno per cui il mio semplice accordare fiducia all'altro può motivarlo a rispondere con la fiducia e dunque a dare avvio a quel circolo che si potenzia progressivamente, già più volte evocato⁴⁰.

³⁸ Quest'affermazione è una mia traduzione della frase di Sissela Bok: «*Whatever matters to human beings, trust is the atmosphere in which it thrives*», che, nella traduzione italiana del libro, è (malamente) resa così: «*Qualsiasi cosa riguarda i rapporti umani, ha le sue basi sulla fiducia*», BOK, *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, p. 39 n.

³⁹ Cfr. PETTIT, *The Cunning of Trust*; cit. pp. 214-215. Cfr. pure, BOK, *Mentire. Una scelta morale nella vita pubblica e privata*, p. 33.

⁴⁰ Per descrivere la «possibilità che un esplicito atto di fiducia possa, già di per sé, indurre o elicitare una risposta affidabile», Vittorio Pelligra afferma che la fiducia è caratterizzata dal meccanismo dell'autoavveramento (*self-fulfilling trust*); cfr. PELLIGRA, *I paradossi della fiducia, Scelte razionali e dinamiche interpersonali*, pp. 170, e, in generale, pp. 167-197. Una sintetica, ma intelligente considerazione di questo e di altri fenomeni di autoavveramento è quella realizzata da L. JUSSIM, *Self-fulfilling Prophecies. A theoretical*

6. *Ciò che precede l'affidarsi: la fiducia oltre l'affidabilità*

Nei due precedenti paragrafi, abbiamo esplorato la struttura dell'atto di affidarsi a qualcuno, S, in merito al suo fare una certa cosa, X. Abbiamo visto che tale atto è un certo contare-su, ma non si riduce al semplice contare sul fatto che S farà X. Se accordo la mia fiducia ad S quanto al suo fare X, allora non solo, quando delibero, conto sul fatto che S farà X, ma conto anche sul fatto che il mio atto non sarà indifferente ad S e che dunque il suo sarà un *corrispondere* ad esso. Fidarsi di S è dunque contare sul fatto che S corrisponderà positivamente alla mia fiducia e che lo farà per un qualche motivo appropriato (cioè un motivo che posso attribuirgli senza contraddire il fatto che mi sto fidando di lui). Per sviluppare ulteriormente l'esame dell'atto di affidamento dobbiamo ora soffermarci un poco anche su ciò che lo circonda, ossia, su quel che lo precede e su quel che lo segue. Cominciamo da ciò che precede.

Al di là di ciò che attualmente accade prima di un certo atto, ciò che strutturalmente lo precede sembrano essere le ragioni poi adottate come motivazioni per cui lo si compie. Se accordo fiducia ad una persona, perlomeno se lo faccio con piena consapevolezza, allora avrò delle motivazioni e delle ragioni per farlo. Ebbene, quali che siano specificatamente tali ragioni di volta in volta, si potrebbe credere che sempre e comunque esse ammontino ad un considerare affidabile la persona cui si dà fiducia. Non è così, la credenza nell'affidabilità dell'altro, e a maggior ragione l'affidabilità stessa dell'altro, non sono ragioni né necessarie, né sufficienti per l'atto di fiducia che gli è rivolto. Consideriamo innanzitutto perché non sono ragioni sufficienti, o meglio, perché non è una ragione sufficiente la credenza nell'affidabilità dell'altro, giacché il fatto che non lo sia l'affidabilità dell'altro è ovvio: l'eventuale affidabilità dell'altro, se non mi è nota non può motivarmi; all'inverso, se l'altro è inaffidabile, ma io lo credo affidabile, questa credenza può avere peso nella mia deliberazione – anche se, come vedremo ora, non uno sufficiente a risolverla.

Il punto è molto semplice: nella misura in cui l'atto che accorda fiducia, a differenza ad esempio dell'atto di assenso che dà luogo ad un giudizio dichiarativo, è un atto sotto il controllo diretto della volontà, allora nessuna

and integrative review, «Psychological Review», 93 (1986), pp. 429-445. Allo stesso tema, Paul Watzlawick ha dedicato il saggio: *Le profezie che si autodeterminano*, che si trova in: P. WATZLAWICK (ED.), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo* (1981), trad. it. di U. Lipka, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 87-104. Classico è poi il capitolo XIII, *La profezia che si autoadempie*, di R.K. MERTON, *Teoria e struttura sociale* (1968), trad. it. di C. Marletti – A. Oppo, vol. II (Studi sulla struttura sociale e culturale), Il Mulino, Bologna 2000.

ragione a suo favore è sufficiente a determinarlo⁴¹. E che si possa decidere se fidarsi o meno di qualcuno è attestato dall'esperienza comune: Richard Holton, comunque, lo ribadisce attraverso un esempio intelligente, quello del cosiddetto *gioco della fiducia*, il gioco in cui una persona deve lasciarsi cadere all'indietro fidandosi che l'altra la sosterrà e le impedirà di cadere e farsi male. Ebbene, osserva Holton, c'è un momento in cui si decide se lasciarsi cadere o no: questo momento è quello in cui si decide se fidarsi o no⁴². In questo gioco, molto semplice, la decisione che produce l'affidamento (o meglio: che fa dell'affidamento un atto volontario) si presenta con particolare chiarezza, come un elemento isolato in laboratorio.

Naturalmente (e come abbiamo visto nel paragrafo 4), neppure il controllo volontario dell'affidarsi è privo di condizioni: ad esempio, non ci è possibile decidere di fidarci di qualcuno quanto al suo fare una certa cosa, come sostenerci se ci lasciamo cadere, là dove crediamo (non importa se a ragione o a torto) che costui non farà quella cosa⁴³. Si noti che non occorre sapere (con ragioni più o meno forti) che farà quella cosa, avere evidenze per sostenere che senz'altro o molto probabilmente accadrà il suo fare quella cosa, ma occorre non sapere (o perlomeno non riconoscere di sapere) che non farà quella cosa.

Per capire poi in che senso la credenza sull'affidabilità di colui o colei di cui ci si fida non sia neppure una condizione necessaria all'atto di affidarsi, possiamo muovere da un secondo esempio inventato da Holton. Questo esempio ci chiede di immaginarci a capo di un negozio: scopriamo che la persona che stiamo decidendo se assumere o meno è stata condannata per piccoli furti; ebbene, possiamo fidarci e assumerla, oppure non fidarci e non assumerla⁴⁴. La plausibilità del caso ci suggerisce che la possibile decisione di fidarsi non è vincolata alla valutazione dell'affidabilità della persona: possiamo fidarci di questa persona anche se non abbiamo ragioni per crederla affidabile (e dunque non abbiamo in noi la credenza il cui contenuto è: "questa persona è affidabile" – il che non significa che crediamo che sia

⁴¹ Che l'atto di assenso non sia sotto il controllo della volontà (e possa esser detto "volontario" solo in un altro senso, non quello per cui, presa a caso una proposizione, si può decidere se assentirvi o meno), l'ho dimostrato, sulla scia di un noto argomento di Bernard Williams, ma anche al di là di alcuni limiti che in questo sono stati riscontrati, nel volume citato sopra nella nota 5 – volume da cui traggio (esattamente, dalle pagine 265-269) i materiali usati nella parte restante di questo paragrafo del presente saggio. L'argomento di Williams si trova in questo saggio: B. WILLIAMS, *Decidere di credere* (1970), in Id., *Problemi dell'io* (1973), trad. it. di R. Rini, Saggiatore, Milano 1990, pp. 167-185.

⁴² Cfr. HOLTON, *Deciding to trust, coming to believe*; cit. p. 63.

⁴³ Cfr. *ibi*, pp. 69-71.

⁴⁴ Cfr. *ibi*, p. 63.

inaffidabile). Il fatto è che fidarsi di una persona non è registrare o attestare la sua affidabilità. Ed è per questo che tale atto può investire anche chi non appare affidabile o, addirittura, appare per più versi inaffidabile: il giudizio sull'affidabilità non vincola la fiducia. Il giudizio sull'affidabilità di S si fonda su fatti riguardanti il passato (sebbene in se stesso riguardi il presente della disposizione di S e il futuro in cui tale disposizione potrebbe passare all'atto) e per questo non vincola un atto che riguarda il futuro qual è appunto il mio atto di fidarmi di S. Alla persona che in passato ha tradito chi si è fidato di lei e che per questo appare inaffidabile, si può decidere di offrire ancora e ancora una possibilità. Con ciò le si sta offrendo la possibilità di emanciparsi da quel passato. Fidandosi del fatto che farà questa o quella certa cosa, si dà fiducia a questa persona quanto al fatto che saprà sciogliersi da quel passato di inaffidabilità.

La credenza nell'affidabilità di una persona non è uno stato mentale sufficiente al prodursi dell'atto di fiducia, giacché questo è un atto libero⁴⁵. Quella credenza può invece essere *un* motivo per risolversi a compiere questo atto; tuttavia, non è necessario che si dia tale motivo, al suo posto possono essercene altri. Per non fare che un esempio, partendo dal caso appena descritto: possiamo fidarci e assumere quella persona perché riteniamo che questo sia il giusto modo di rapportarsi a chi, pur avendo trasgredito la legge, ha scontato la sua pena, a prescindere da quello che crediamo della capacità riabilitativa del sistema penale. Ora, tra le altre possibili motivazioni ce n'è una di notevole interesse: possiamo fidarci di costui perché desideriamo che rientri nel circolo della fiducia e sappiamo che non c'è modo migliore per favorire questo fatto che offrirgli per primi la nostra fiducia, sperando che l'attrattiva intrinseca al rientrare nel circolo faccia, nel suo cuore, il resto. Tra un momento ci soffermeremo sul principio fondamentale che opera in questo caso: fiducia chiama fiducia.

7. Il circolo della fiducia e le sue condizioni prime di possibilità

Dopo aver sostato su ciò che precede un atto in cui viene accordata fiducia a qualcuno, osserviamo ciò che lo segue, a cominciare dalla risposta di chi, S, è stato investito da tale affidamento e dal significato che tale risposta ha.

Naturalmente, se S corrisponderà positivamente alla mia fiducia e lo farà per una delle possibili motivazioni appropriate (e, ad esempio, non per un suo

⁴⁵ Detto altrimenti: il non temere il tradimento da parte di S della mia fiducia non è mai un semplice effetto del registrare l'affidabilità di S (che riguarda comunque solo il passato), è il prodotto di una decisione libera.

calcolo), allora il mio atto di affidamento sarà felice. Si noti: la *riuscita* del mio atto di affidamento non dipende dalla risposta che otterrà (anche se per riuscire deve immaginare di ottenere una certa risposta), ma la sua *felicità* sì. E se un affidamento felice è innanzitutto un affidamento non tradito, allora le due possibili risposte di S, quella che non tradisce la fiducia e quella che la tradisce, assumono questo ulteriore significato: atto che rende felice l'affidamento cui risponde / atto che rende infelice quell'affidamento.

Un affidamento felice, però, è anche un'interazione che apre ad ulteriori atti di affidamento. In effetti, quando si accorda fiducia a qualcuno, lo sta invitando a entrare in un circolo di fiducia: ebbene, se costui ha accolto l'invito e vi ha risposto nel modo migliore, a questo punto sembra non siano necessarie ulteriori motivazioni per mantenerlo nel circolo (cioè per continuare a fidarsi); semmai, ne devono emergere per escluderlo. La risposta che non tradisce la fiducia è dunque immediatamente occasione di rilancio del circolo della fiducia.

E ancora: se è vero che chi si affida si espone, è vero altresì che anche chi corrisponde positivamente ad un affidamento fa lo stesso. Nel rispondere positivamente, si fida di chi si è fidato di lei, conta fiduciosamente sul fatto che il gesto da cui è stata investita non sia una trappola; si espone nel mostrare di tenere al rapporto, di non voler tradire la fiducia accordatagli. Quando S corrisponde positivamente al mio essermi fidato di lei a proposito del suo fare X, allora non fa semplicemente X, ma fa X *nella non indifferenza al mio essermi fidato di lei*, cioè risponde con una fiducia che oltrepassa il fare X. Ecco dunque che la risposta positiva ad un atto di fiducia è a sua volta un atto di fiducia.

Torniamo ora a rivolgere la nostra attenzione alle possibili motivazioni a disposizione di S per corrispondere positivamente alla fiducia accordatagli. Nel paragrafo 5 le abbiamo considerate in quanto sono le uniche motivazioni che si possono attribuire ad S nel momento in cui ci si fida di lui e dunque si attende da lui una risposta positiva: se si attende una simile risposta, allora la si attende come guidata da motivazioni appropriate e non ad esempio come una risposta "calcolata". Se ora lasciamo la considerazione di ciò che, chi si fida, deve attribuire a colui cui si fida per fidarsi effettivamente, e passiamo ad osservare colui che risponde positivamente alla fiducia accordatagli, non dobbiamo modificare di molto il discorso già fatto: se la risposta di S è effettivamente un corrispondere positivamente alla fiducia accordatagli, allora è un atto guidato da una di quelle motivazioni appropriate. Ora, tra le motivazioni che possono guidare la risposta positiva di S, alcune sono fornite ad S dal mio stesso atto di affidamento e dunque possono motivare anche a prescindere dal tipo di rapporto che in precedenza esisteva tra me e S (rapporto che poteva dunque essere anche il non

conoscersi affatto). Può accadere che mi affidi ad S, senza saper nulla della sua affidabilità e S può corrispondere positivamente alla mia fiducia, solo perché colpito o colpita dalla mia apertura fiduciosa. Questa possibilità che si instauri uno scambio di fiducia, più sopra (al termine del paragrafo 5) l'ho definita *straordinaria*. In effetti, è la possibilità di un'interazione che nasce e cresce da se stessa: più si pratica la fiducia, più questa cresce, in un circolo di potenza illimitata.

Questa interazione non è come una rondine che non fa primavera: è invece socialmente ben testimoniata. Tuttavia, dipende dall'iniziativa dei singoli soggetti. O meglio, dipende e non dipende dalla loro sola iniziativa. Ne dipende perché solo un vivo e concreto e libero affidarsi, realizzato in presenza dell'altro, può veramente motivare costui a rispondere con la fiducia. Non ne dipende perché questo stesso atto, seppure frutto di una coraggiosa decisione di esporsi all'altro, è, come ogni atto che riesce ad incidere nella realtà effettuale del vivere, un atto alla cui realizzazione partecipa anche la società tutta fornendo ad esso alcune pre-condizioni⁴⁶. Tra queste precondizioni, sottolineo la seguente: l'accordare fiducia è per ogni essere umano possibile solo in quanto costui o costei è stato prima di tutto investito da un gesto che gli o le ha offerto la possibilità di affidarsi. Insomma, non solo occorrono esempi di fiducia valorizzati socialmente e dunque resi esemplari⁴⁷, ma occorre anche essere stati accolti e introdotti da altri nella corrente della fiducia. La fiducia, insomma, è per ciascun essere umano innanzitutto qualcosa che si può solo *restituire*. La si può accordare ad altri solo riconoscendo di non disporne, di averla essenzialmente ricevuta e dunque di stare solo rilanciandola.

Tale venire introdotti nell'ordine dei legami di fiducia è, per ciascun essere umano, accaduto innanzitutto grazie a sua madre. Questa, prima di tutto lo ha atteso (o l'ha attesa) e con ciò ha *particolarizzato* e a lui (o lei) dedicato lo spazio simbolico socialmente aperto per qualunque nascituro⁴⁸; in secondo

⁴⁶ Su questo insiste anche Niklas Luhmann: cfr. la nota seguente.

⁴⁷ Sulle forme attraverso cui si apprende la fiducia, si sofferma un poco Luhmann, che scrive, ad esempio: «I modi in cui ci prepariamo alle relazioni basate sull'amore, e, più generalmente, a tutti i tipi di legame personale e di conoscenza approfondita possono essere interpretati come strumenti con i quali mettere alla prova e apprendere le relazioni di fiducia»; LUHMANN, *La fiducia*, p. 41.

⁴⁸ Questa della necessaria particolarizzazione, compiuta liberamente da ogni madre, di uno spazio che la società apre, ma che apre in maniera generica, è la tesi lungamente argomentata da Luc Boltanski, in un volume del 2004, ma che io sono riuscito a cogliere, in un dettato non sempre lineare, solo grazie all'analisi che di questo testo ha offerto Stefania Ferrando all'interno del workshop organizzato a Parigi dal *Groupe de sociologie morale et politique* (GSPM), presso l' *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, il primo

luogo, lo ha nutrito (o l'ha nutrita) col corpo e la parola, almeno ciò accade di solito, cioè salvo eventi accidentali⁴⁹. L'opera della madre introduce il figlio o la figlia nello spazio della fiducia, certamente in quanto è un dargli o darle fiducia (ad esempio a proposito del fatto che saprà trovare le parole per rispondere a quelle materne), ma, prima di tutto, in quanto è un offrirgli o offrirle la possibilità di affidarsi. Non che la madre si presenti come affidabile, quasi che nel figlio o nella figlia sia già operante il dispositivo grazie a cui l'affidabilità è vagliata e valutata. Piuttosto, la madre presenta e pratica i propri gesti inaugurali *come se già fossero risposte positive ad affidamenti*. Con ciò il figlio o la figlia familiarizzano sia con la possibilità di affidarsi, sia con la responsabilità implicita nell'affidarsi (se dono fiducia chiedo sì che non sia tradita, ma anche mi impegno a non trasformare il mio dono in una trappola per l'altro o l'altra e di questo impegno mi si può chiedere di rispondere, la madre lo fa per prima).

Dobbiamo osservare che questo dell'opera materna non è un fatto contingente tra gli altri. Poiché non c'è essere umano che non sia nato da sua madre, e nel modo non solo naturale o biologico, ma anche sociale e simbolico, appena accennato, allora abbiamo qui un luogo in cui l'universale si annoda al contingente. L'universale dei significati spirituali e noetici, che diventano per ciascuno accessibili grazie ai rapporti di fiducia in cui tutti impariamo a parlare e acquisiamo gli abiti intellettuali e percettivi, si annoda con il contingente che il corpo e la storia portano in sé⁵⁰.

D'altro canto, il riferimento alla contingente opera materna, sebbene non possa essere saltato neppure nell'esposizione speculativa della struttura del

di luglio 2011; cfr. L. BOLTANSKI, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto* (2004), trad. it. di L. Cornalba, Feltrinelli, Milano 2007.

⁴⁹ La decisività del rapporto madre-bambino è stata indagata e concettualmente articolata, ad esempio, da M. KLEIN, *La psicoanalisi dei bambini* (1932), trad. it. di G. Todeschini – C. Carminati, Martinelli, Firenze 1970; D.W. WINNICOTT, *Gioco e realtà* (1971), trad. it. di G. Adamo – R. Gaddini, Armando, Roma 2005; D.W. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo* (1965), trad. it. di A. Bencini Bariatti, Armando, Roma 1997. Sulla centralità della relazione madre-figlio per comprendere la struttura dell'affidarsi e le pre-condizioni della esplicita decisione di affidarsi, insiste con decisione anche W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica* (1983), trad. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1987, pp. 264-267 ad esempio.

⁵⁰ Sull'affidarsi alla madre (e sulla possibilità, da lei donata, di tale affidarsi) come condizione prima, *quoad nos* dell'accessibilità dell'essere, ha lavorato a lungo Luisa Muraro: cfr. L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre* (1991), Editori Riuniti, Roma 2006². Su questo tema, si vedano inoltre: L. IRIGARAY, *Sessi e genealogie* (1987), trad. it. di L. Muraro, La Tartaruga, Milano 1989; A. RICH, *Nato di donna* (1976, 1986), trad. it. di M.T. Merenco, Garzanti, Milano 1977, 2000; D. SARTORI, *Dare autorità, fare ordine*, in Diotima (a cura di), *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano 1992, pp. 123-161.

circolo della fiducia, non può coincidere con l'esposizione completa di questa struttura. (E la completezza non si raggiunge neppure introducendo il riferimento a chi collabora all'opera materna e poi la prolunga e articola in vari modi: penso alle altre figure familiari, come il padre in molte configurazioni dei legami di parentela, oppure il fratello della madre, in altre, e poi, più in generale, alle altre persone che occupano un ruolo simbolico riconosciuto). Il fatto è che la sequenza interumana della fiducia funziona proprio perché non c'è qualcosa come una prima madre (o un primo padre, è ovvio), cioè una madre che sia insieme una delle madri (immanente alla sequenza genealogica) e però anche la prima: una siffatta prima madre sarebbe solo la prima di una serie numerabile, sarebbe prima solo nel senso della sequenza cardinale. Ma se non c'è qualcosa come una prima madre o un primo padre, allora la sequenza interumana non può essere il fondamento ultimo.

A questo punto, la presente indagine sulla fiducia deve sfociare in, ma anche lasciare il passo a una indagine di più ampio respiro, "metafisica" potremmo dire, che sia capace di saggiare la consistenza interna delle ipotesi di sviluppo che ora si profilano e dunque poi di decidere tra esse. In particolare, la prima alternativa è tra l'ipotesi per cui un fondamento ultimo alla sequenza degli scambi fiduciali non ci sarebbe e l'ipotesi per cui esso c'è ma sta al di fuori del piano in cui si susseguono tali scambi. Sul contenuto della prima ipotesi si trova impegnata la tesi per cui il fidarsi reciproco si sarebbe ad un certo, casuale, momento verificato tra esseri che fino ad allora interagivano come animali. Quanto alla seconda ipotesi, essa cerca il fondamento in un'istanza prima che riesca a non essere "prima di una serie", ma, paradossalmente, terza rispetto a coloro che si scambiano la fiducia reciproca. Ovviamente, non si tratta di un terzo da loro generato, come è generato un contratto dall'incontro tra i contraenti, ma di un terzo che precede coloro che partecipano al rapporto e apre per loro la possibilità del reciproco affidarsi (come, nell'esempio del contratto, sarebbe la normatività insita nello scambio di fiducia, cui i due contraenti si appoggiano per stipulare il loro accordo). Ma che cos'è questa istanza prima che sta in posizione di terzo, cioè che apre lo spazio in cui può circolare la fiducia (e che è lo stesso spazio della normatività insita nello scambio di fiducia)? La società, si risponderà; la società infatti è quello spazio che rende possibili gli scambi di fiducia offrendo il linguaggio e le forme di rapporto grazie a cui quelli possono instaurarsi. Ma, subito dopo aver dato questa risposta, ci si trova innanzi la seconda alternativa, quella tra l'ipotesi per cui il riferimento alla società è effettivamente l'ultima risposta alla domanda sul fondamento e l'ipotesi per cui ciò che è appena stato chiamato "la società", pur mantenendo una trascendenza rispetto ai singoli legami cui fa spazio,

comunque, nella misura in cui indica sempre questa o quella società storica, ha bisogno a sua volta di un fondamento, un fondamento che trascenda la sua “*trascendenza* (rispetto alla sequenza dei legami) *immanente* (rispetto alla contingenza e alla storia)” e impedisca che la sua insorgenza, cioè l’insorgenza delle società, si riduca a una nuova casualità.