

¿Podemos confiar?: confianza dada y confianza producida^a

Por Marie Cuillerai*

Introducción

¿Se puede confiar? ¿se puede tenerles confianza? Estas preguntas se las pudo plantear Luis XVI planeando su fuga a Varennes; marcaba así con su desafío al evento que marcó, en la historia del gobierno de los hombres, el divorcio entre lo que se puede llamar una lógica de lo arbitrario del poder y una lógica del político democrático; es decir, la lógica de la naciente república. La pregunta por la confianza, que aún hoy día se inscribe en nuestras instituciones legislativas, recuerda el lugar central de la confianza en las instituciones de la democracia. El Rey desafiaba a los portadores de esta invención, desafiaba a aquellos que hacían escuchar la voz de los sujetos del soberano, desafiaba a aquellos que tomaban la palabra en el espacio público político y que con tal gesto inauguraban la representación de sí mismos como ciudadanos.

Luis XVI no tuvo confianza en la palabra de ellos. De manera que tuvieron que ir más allá de la confianza del Rey. De ese modo reactivaron la vieja noción de la *fides publica* romana; la *fides* — raíz etimológica de la confianza—, la confianza pública objeto de la mayor alianza, de un pacto indefectible. Plutarco cuenta de la *fides publica* que es una emanación de *Fides*, la diosa creada por Numa, el padre de las leyes, o el rey-sacerdote que la leyenda coloca entre los fundadores posteriores a Romulus. Numa consagra un templo a *Fides*, inspirada por las musas y la ninfa Egeria. Y, dice Plutarco, “dio a entender a los romanos que el mayor juramento que habían prestado era el de jurar su fe”¹.

* Traducción de Jorge Dávila

* CELSA, Universidad de París IV, París - Francia.

¹ Citado por THIVEAUD, J. M.: “De la foi publique” en *Cahiers Finance, Ethique, Confiance*, Association d'économie financière, Paris, 1996.

La *fides* es esta confianza que le inspira a su interlocutor aquel que habla. En cuanto venida de lo alto, otorgada por la divinidad, *Fides*, como lo precisa Benveniste, no es la confianza de las relaciones interpersonales; se distingue de ellas por el hecho de ser dada unilateralmente². En cuanto diosa del pacto, de la alianza y del contrato, *Fides* es la garantía dada de manera absoluta y a la que recurren los mortales al dirigirse a los dioses. De ese modo la religión de *Fides* organizaba la unión del pueblo y llegó a ser el signo del reconocimiento de la comunidad romana. Al descender del panteón arcaico, *Fides* devino *fides publica*, principio que dicta lo que tanto extranjeros como ciudadanos romanos están en derecho de exigir del Pueblo, su propia protección.

Después de la muerte del rey la verticalidad de la confianza se inclinó. El pacto de la fe pública ya no concierne a la soberanía proveniente del principio invisible de la elección divina. La confianza deberá ser producida por la naciente República; confianza de la soberanía democrática que contrae el pacto en su nombre y para su nombre; confianza que la república honraría necesariamente dándose así la única palabra que no podía dejar de tener, la suya propia.

A fines del siglo XVIII, el tema de la fe pública es constante en los discursos y aparece plenamente ligado a los fracasos financieros de la realeza y del Estado. Si Toqueville pudo decir de los responsables de finanzas que eran los primeros instigadores de la Revolución, es porque a través de los Parlamentos, el Pueblo —y ya no *pueblos* en el sentido de la realidad que se nombra de manera contable y crediticia— llegó a ser un copartícipe financiero del Estado.

La confianza pública de los romanos les estaba dada por la divinidad de *Fides*; ¿cómo puede sernos dada en nuestras democracias? Confianza dada, confianza producida, ¿podemos tener confianza? En esta cuestión se juega la ambigüedad de la confianza. Por una parte, una confianza que guarda de su tutela transcendente la facultad de ser retomada tan pronto como se entrega, por un gesto, en un instante. Por otra parte, una confianza certificada por los años de pruebas, esos años de lo que ha sido sometido a prueba en la paciente elaboración del tiempo. Esta ambivalencia entre una confianza de la inmediatez y una confianza madurada por la

² BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, T. I, Paris, Minuit, 1969.

experiencia se encuentra de nuevo en la pregunta misma ¿puedo tener(te) confianza? Y si uno tiene confianza, no hay necesidad de interrogar al respecto, uno puede cerrar los ojos sin riesgo.

Lo que así está en juego en el entre dos de un cara a cara, ¿está convocado para “remoralizar” nuestras sociedades contemporáneas? ¿qué parte de indivisible queda en esta confianza que se quiere “restaurar” para reforzar un lazo social que se “disuelve”?

Una crisis de confianza

En todos lados se diagnostica una crisis. Crisis política de los modelos estatales tradicionales frente a los trastornos económicos engendrados por la internacionalización intensiva de las economías nacionales. Crisis, también, de las instituciones de regulación económica igualmente consecutiva de la revolución tecnológica de la informática que pulveriza las demarcaciones espacio temporales tradicionales de la decisión financiera, modificando, en consecuencia, profundamente la función reguladora de colocación de la circulación de capitales. Finalmente, crisis del trabajo, de sus virtudes integradoras y de su posición central en la estructura de la cohesión social. Esas nuevas tecnologías desmultiplican la movilidad de los capitales y su capacidad de producir riqueza, contribuyendo así a forjar un universo de abstracciones desconectado de la economía “real”. Al mismo tiempo, ellas construyen el tejido mundial de las redes de comunicación; pero allí también, la humanidad conectada parece muy alejada de la imagen de una humanidad “puesta en comunicación consigo misma” tal como pudieron haberlo soñado los intelectuales cosmopolitas y los soberanos “ilustrados” del siglo XVIII. Tres crisis: crisis de la representación, crisis de la ciudadanía, crisis de la participación. Parece que en todas las instituciones en que el colectivo se refleja, nos hemos abandonado a la resignación y a la desconfianza; hasta en la intimidad de un sujeto “víctima de los efectos destructores del individualismo moderno”³. Cruzando los campos semánticos de la economía y de la política, la confianza es evocada como remedio casi en cada lugar. La confianza parece poder paliar las distorsiones que la lógica de lo político soporta de parte de la lógica económica del interés individual; disfuncionalidades entre las que, por ejemplo, la corrupción sería una de las formas más visibles. ¿Es esta confianza tan diferente de la *fides publica* romana?

³ ROSANVALLON, P., FITOUSSI, J. P.: *Le nouvel âge des inégalités*, Seuil, 1997, p.6.

¿No es a la manera de esta antigua divinidad que se le invoca como último recurso contra todas las crisis? El desafío engendrado por la incertidumbre actual parece movilizar sin contradicción, y en los mismos discursos que la diagnostican, a la confianza. Se invoca la confianza a la manera encantadora de lo que habría debido y deberá aún impedir la degradación de un lazo social que la moda ha consagrado al altar de *Fides*.

La confianza es la substancia del lazo social; lo que cada uno trenza con los otros, sin darse cuenta de ello, casi naturalmente y al filo de las interacciones regidas por el derecho y la ética, en lo que Hegel llamaba la sociedad civil, el espacio público de la "vida ética" de hoy. ¿Habrá que subsumir la confianza bajo el género de esas instituciones —pero como institución "invisible" como la llama el economista K. Arrow—⁴ designando así todos los aspectos informales del lazo social? Se diagnostica una pérdida de confianza y se propone como medicina el retorno de la confianza; estado de salud y remedio a la vez, objetivo y medio. Es un extraño discurso que nos hace pensar que la pérdida de confianza no es el exacto contrario de la desconfianza.

La desconfianza podría, a primera vista, llevar la atribución del efecto natural de las disfuncionalidades de las mediaciones institucionales que había planteado el pacto de la fe pública. Se trata de diversas mediaciones. Mediación de los sistemas jurídicos instituidos por el estado de derecho, por el que regulamos cada día los conflictos eventuales en nuestras interacciones. Mediación de los sistemas éticos heredados, y luego pasados por el filtro de una discusión racional argumentativa por la que regulamos cotidianamente nuestros conflictos personales en la intimidad de confianza en nuestros próximos. Mediación superior, pues, del logos, diálogo razonado, palabra dotada de un sentido que es posible compartir; esta idea reguladora de una palabra conductora de una discusión de la opinión pública consigo misma, sin restricción y normada por el principio del mejor argumento⁵. Mediación universal, por la que tenemos buenas razones para continuar teniendo confianza en la orientación cada vez más democrática de nuestras instituciones.

⁴ BELLEY et al: "Contrats et pratiques contractuelles" en *Sociologie du travail*, Vol. XXXVIII, 4, 1996; ARROW: *The limits of organization*, N.Y., Norton Cye, 1974.

⁵ HABERMAS, J.: *L'espace public*, Payot, 1978.

Todas estas mediaciones aparecen como entradas posibles de las disfuncionalidades susceptibles de alimentar la desconfianza lúcida o la vigilancia crítica. Pero de eso no se habla tanto. Pareciera que se quiere hacernos rencontrar algo que nos fue dado pero que hemos perdido. Sin pretender sustituirlas, el desafío actual parece más fuerte que esas posiciones atentas a la promesa democrática. Parece que la des-confianza actual tiene que ver con la apuesta misma de esta promesa que ya no parece convencer al número creciente de quienes rompen cotidianamente el contrato social, de manera calma o no, por su violencia colectiva o individual.

¿Podemos tener confianza en la confianza?

Una de las razones para tener confianza sería la de asegurar efectivamente que la confianza es la naturaleza misma del lazo social por el que cada uno de nosotros cotidianamente establece pactos, anuda alianzas, firma contratos. El optimismo de la confianza que se puede tener, producir y reproducir consistiría en convocar un principio objetivo del lazo social.

Podemos entonces buscar en Durkheim una base de la confianza social en el concepto de solidaridad orgánica. ¿Acaso no forman pareja la solidaridad y la confianza? La solidaridad en Durkheim designa la naturaleza del lazo social; ella tiene muy poco que ver con una representación que los miembros de la sociedad tendrían de su pertenencia a una comunidad. La solidaridad orgánica no designa el sentimiento de solidaridad por el que los miembros de una comunidad aseguran la perennidad de su grupo. Ella es el resultado de una evolución histórica del trabajo que se divide socialmente especificando e individualizando cada vez más las tareas. Ese movimiento de la división social del trabajo transforma así los individuos que ella hace interdependientes unos de otros y solidarios con el conjunto del cuerpo social. De manera esquemática, la solidaridad se puede representar bajo la forma de una interacción entre dos personas animadas por intereses convergentes y recíprocos. ¿Puede cada quien contar con la cooperación del otro? ¿puede cada quien tener confianza en esta cooperación? Con tales restricciones de convergencia, la cooperación no puede dejar de producirse puesto que su principio descansa por entero sobre el beneficio común que cada quien sacará y que es suficiente para impulsar uno al otro. Esas restricciones de convergencia no pueden dejar de producirse puesto que la

complementaridad de las posiciones individuales es una consecuencia de la especialización de las tareas. Esta complementaridad hace a cada quien objetivamente solidario del otro, del grupo, de la sociedad. Si la solidaridad orgánica exhibe una dependencia objetiva de cada quien que asegura a todos la cooperación del otro, ¿será suficiente para pensar la cohesión de la sociedad?

El esqueleto de este argumento muestra una dependencia objetiva de cada quien que asegura a todos un concurso mutuo. Se puede tener confianza en el otro porque el beneficio de cada quien es la garantía para el otro de la solidaridad del compromiso. Ahora bien, este beneficio no puede objetivamente dejar de producirse. Siendo la interdependencia objetiva, la confianza no depende en nada de la subjetividad de alguno de los partícipes. Aquí, nada de interior, nada de invisible en lo que se reduce a la "previsibilidad" de los cálculos de interés.

La confianza aquí representaría como un meta-cálculo enclavado sobre el concepto de interés. El interés permite extirpar el máximo de promesas de un individualismo consecuente: permite articular la acción individual y la especialización de las tareas. Pero Durkheim no articula sus análisis de la solidaridad orgánica con el principio del interés recíproco. La dependencia objetiva que crea entre los hombres la división del trabajo no implica, a sus ojos, que el interés sea una forma social estructurante. Para Durkheim el interés no puede ser suficiente para fundar de manera concreta las complementariedades reales que estructuran las organizaciones de la sociedad. El interés es la inconstancia misma y no puede dar lugar más que a asociaciones de un día. Es así que él hace comprender la génesis de esta solidaridad orgánica, oriunda de otra forma de cohesión más original sobre la que la sociedad moderna se constituyó y a partir de la que pudo efectuarse la división del trabajo. Es entonces en el origen comunitario de la sociedad, en la "solidaridad por semejanza", donde recae el sostén del todo social. Esta última solidaridad, llamada también "mecánica", consiste perfectamente en una cohesión por las representaciones, las imágenes y los estatutos que (co)ordenan los individuos unos con otros. Para Durkheim, quien busca reactivar la esencia de esa solidaridad en las nuevas instituciones de la sociedad moderna⁶, el concepto de "solidaridad por semejanza" es el fondo sobre el que

⁶ DURKHEIM, E., *De la division du travail*, Prefacio de la segunda edición.

vienen a apoyarse todas las formas de cooperación. Las reglas e instituciones morales que reúnen en federación estas formas institucionales nuevas (las corporaciones como órganos intermediarios) son el fruto de esta forma de "solidaridad por semejanza" que hoy día podría comprenderse más favorablemente como substrato del lazo de confianza por el apego comunitario que ella compromete.

Es por esto que, sin que nos resulte necesario desarrollar el aspecto comunitario que compone la confianza social, se nota ya cómo los análisis de Durkheim delimitan el marco de proximidad entre la confianza y una forma objetiva del lazo social. Indican, por lo demás, el empobrecimiento que significaría la reducción de la confianza al cálculo razonado de los intereses recíprocos. La confianza, en este caso puramente subjetivo, se desprendería de lo natural de los unos y los otros. Pero entonces, la respuesta a la pregunta ¿podemos tener confianza? caería por sí misma en la descripción de una tipología determinista. Tendrían confianza, en ese caso, aquellos que por naturaleza confían. Quedarían descalificadas entonces las perspectivas psicológicas que han querido apegar la producción de la confianza al intercambio simbólico y a la facultad comunicativa⁷. Pero, además, ellas indican la circularidad de un razonamiento que quiere mantener a la vez tanto una concepción "utilitarista" de la humanidad como la existencia de hechos sociales irreductibles como la confianza, dejando completamente opaco el proceso de tal circularidad. La confianza en esta perspectiva es, en el mejor de los casos, el meta-cálculo espontáneo que hemos dicho, el punto de vista del sociólogo consciente de la estructura y de sus efectos. La confianza está entonces condenada a desaparecer en cuanto tal o bien a permanecer como un misterio. Puesto que se puede mostrar que hay "buenas razones para creer"⁸ en la confianza exhibiendo estas razones, es decir, el cálculo que las sostiene; ¿no es eso mismo dejar cerrada la pregunta? ¿Cuál buena razón vendrá a explicar, y por tanto a garantizar, la existencia misma de esta buena razón que nombramos con el nombre griego de *koinoné*? El origen y el fundamento ateniense parecen, en una denegación poética, quedar aislados pidiendo el auxilio de una petición de principio. Nos encontramos así condenados a la tautología (se tiene confianza

⁷ Cf. El artículo de BIROUSTE, J. en AGLIETTA, M. y ORLÉAN, A. (eds.): *Cahiers, Finance, Ethique, Confiance*, Paris, Association d'économie financière, 1996.

⁸ BOUDON, R., *Du juste, du Vrai*, Fayard, 1996.

puesto que uno tiene confianza), pero sin incluso haber mostrado una propiedad quizás característica de la confianza, a saber, que ella es autofundadora, creadora de sí misma.

Tener confianza en lo incierto

Podemos salir de ese círculo si se considera, como el filósofo y sociólogo alemán Georg Simmel, que nuestras sociedades modernas grandes y complejas son sociedades de confianza, sociedades que producen y al mismo tiempo reposan sobre la confianza.

En el punto de partida del razonamiento de Simmel⁹ se encuentra una proposición axiomática: “toda relación entre los hombres hace nacer en el uno la imagen del otro”. Los hombres se aparecen unos a otros en la vida social “y en consecuencia toda relación consiste en saber con quién tiene uno que ver”. Estos conocimientos están, por tanto, siempre delimitados por el punto de vista específico de cada quien.

En términos de la teoría de la decisión, la escogencia racional de comprometer la cooperación es una escogencia por una racionalidad limitada frente a una información que puede ser compartida de manera asimétrica. “La confianza es un estado intermediario entre saber y no saber”, dice Simmel. Estos saberes nacidos de la sobre-impresión de imágenes son inductivos, pero también recíprocos. Cada quien sabe que el saber es limitado, y cada quien sabe que el otro lo sabe. Saber y no saber son como el error y la verdad. Uno sabe cosas verdaderas y cosas falsas de los otros, pero igualmente uno sabe que cada uno puede mentir. El azar moral es una variable tomada en cuenta por la racionalidad que calcula riesgos y garantías. La confianza no es por tanto, en absoluto, un asunto de moral; no está confinada a una comunidad de santos, sino que es totalmente compatible con la existencia de la mentira, que para Simmel es una condición indispensable para la sobrevivencia en las sociedades modernas en las que las individualidades son extremadamente interdependientes. No es tampoco un asunto de moral, de disposición personal. La confianza en Simmel es una propiedad cognitiva, es “una hipótesis sobre una conducta futura bastante segura para fundamentar sobre ella la acción práctica”. La confianza es pragmática, no es moral. ¿En qué difiere, entonces, de un cálculo de interés?

⁹ SIMMEL, G., *Philosophie de l'argent*, PUF, 1948.

Por el lugar que ocupa. "Sin la confianza de los hombres unos hacia otros, la sociedad entera se dislocaría; en efecto, son raras las relaciones fundadas únicamente sobre lo que cada quien sabe del otro de manera demostrable, raras aquellas relaciones que durarían aunque sea poco si la fe no fuese tan fuerte e incluso más fuerte que las pruebas racionales". Paradójicamente, es porque la confianza es ante todo una cuestión relativa al estado del saber que no puede ser reducida al cálculo. El cálculo supone una solución exacta de sus probabilidades; la confianza, de modo más suave, viene a crear en la imaginación la presencia misma de una probabilidad pertinente. "Toda relación entre los hombres hace nacer en uno la imagen del otro" y esta condición que exigiría la confianza aparece de hecho como el proceso mismo que viene a instalar la mediación que la confianza buscaba remplazar. Esta especie de causalidad circular la muestra Simmel claramente en base a la comparación de un hombre ordinario que paga en efectivo y del *gentleman* a quien uno da crédito. El *gentleman* aparece como solvente porque él está seguro de sí, precisamente por su condición de *gentleman*. No se trata, para él, de dar prueba de su valor moral; le basta presuponer la creencia de los otros en ese valor moral. No se da préstamo sino a los ricos y, finalmente, lo que prueba que son ricos es que se les otorga préstamos.

La relación de confianza aparece como una relación de interacción irreductible al solo cálculo de intereses recíprocos. Lo que fuerza a los individuos a forjar esta "hipótesis sobre una conducta futura" es la fragilidad del potencial de certidumbre susceptible de ser dado por el cálculo de intereses recíprocos. La circularidad no desaparece del razonamiento, pero ella revela la significación esencial de la producción de la confianza y de su institución: la confianza engendra ella misma las razones de tener confianza, ella es autofundante.

Para Simmel, vivimos en sociedades de confianza porque las interacciones sociales se desarrollan en la medida en que se intensifican las instituciones susceptibles de co-ordenarlas. En la tradición organicista a la que pertenece Simmel, es la sociedad misma la que viene a alimentar y a reproducir la confianza: confianza pública, confianza social, confianza en Nosotros. Siendo imposible de asignarla a un elemento del Todo, la confianza sería la nostalgia de la comunidad perdida por nuestras sociedades modernas y que han sido construidas, precisamente, sobre la

emancipación de lo invisible, de la presión comunitaria de la tradición.

Este retorno de la dimensión superior de la totalidad social, sobre el que reposa un argumento de un procedimiento casi-natural de la confianza, viene a recordar extrañamente el papel de la “mano invisible” del mercado que se encarga de asegurar la armonía espontánea del orden mercantil. Separada de aquellos orígenes arcaicos, *fides* devino *fides publica*; ¿se vuelca ella hoy día a la *fides económica*?