

# LA LEGGE DELLA FIDUCIA E LA QUESTIONE DEL PRIVILEGIO

**FABIO MACIOCE**

*Dip. GEPLI - Giurisprudenza, Economia, Politica e Lingue*

*Università Lumsa, Roma*

f.macioce@lumsa.it

## **ABSTRACT**

The article comments on Tommaso Greco's book on trust, and specifically analyzes law's ambivalent relationship with trust. The article connects the issue of trust to some concrete cases, such as the relationship between the parties in the trial and informed consent in health care. Finally, the article explores a research perspective from Greco's book, concerning the relationship between privilege, oppression, and willingness to trust.

## **KEYWORDS**

Trust; Informed consent; trial; privilege; oppression.

## 1.

Commentare il libro di Tommaso Greco sulla fiducia è, per me, un compito non banale. Da un lato, perché mi manca quello ‘sguardo da nessun luogo’ che è tipico ad esempio dei processi di blind review: conosco il libro e conosco l'autore, e il pregiudizio positivo che nutro verso entrambi rende faticoso il lavoro di commento che mi è richiesto. Dall'altro, perché viene più facile commentare qualcosa con cui *non* si è in accordo, qualcosa che si critica, qualcosa insomma che – ad una lettura attenta – riveli profili di debolezza e inadeguatezza. Così non è, in questo caso, e dunque ancor più faticosa è l'opera di commento.

Proverò allora, in una prima parte, a dire perché trovo fundamentalmente convincente l'analisi di Greco, e a sostanziare con un paio di esempi questa adesione alle tesi che nel libro sono sostenute in modo convincente. In una seconda parte cercherò di mostrare una tra le molte prospettive di ricerca che questo libro apre di fronte al lettore, pur non conducendo l'analisi fino in fondo. In tal senso, cercherò di analizzare quello che nel testo non è analizzato fino in fondo, pur nella consapevolezza che ciò possa essere qualificato come un limite: non avrebbe senso, perché le dimensioni contenute del volume di Tommaso Greco, e l'intenzione di rivolgersi ad un pubblico di lettori non esclusivamente tecnico, spiegano ampiamente la scelta di non approfondire ogni possibile dimensione della fiducia. Interpreto pertanto

questa ‘assenza’ come un’apertura, un suggerimento per ulteriori ricerche che – come sempre succede con i buoni libri – possono essere sviluppate a partire dalle riflessioni dell’Autore.

## 2.

Tra le molte cose interessanti e notevoli del libro di Greco c’è il rapporto ambivalente del diritto con la fiducia. A dirlo in tal modo può sembrare un paradosso, dato che il testo è molto esplicitamente teso a dimostrare come la fiducia sia un elemento “strutturale” del diritto (p. 11), e che al contrario le teorie che fondano la giuridicità sul conflitto, sul sospetto e l’inimicizia siano sostanzialmente miopi. In parte il paradosso c’è, senza dubbio; ma non credo che la mia lettura del libro di Greco sia scorretta. A mio parere l’opposizione tra il paradigma fiduciario e quello sfiduciario – per usare l’efficace scelta terminologica dell’Autore – non è una opposizione fra verità ed errore, ovvero una opposizione da intendersi nel senso dell’incompatibilità. Mi parrebbe riduttiva, questa lettura del discorso sviluppato nel testo, perché lo ridurrebbe ad una analisi di molte teorie giuridiche e politiche, e al tentativo di collocarne alcune fra quelle “corrette”, e altre fra quelle erronee, fallaci, scorrette. Non mi pare che sia così; al contrario, ho inteso l’opposizione delineata nel testo come una sorta di alternanza, una *actio finium regundorum* fra due piani che, nell’esperienza giuridica, sono entrambi presenti e non eludibili.

L’errore che Greco stigmatizza, in effetti, sta nel voler assolutizzare una prospettiva sull’altra, nel voler riconoscere *esclusivamente* la fiducia o la sfiducia come fondamenti antropologici del diritto; entrambe queste dimensioni, al contrario, sono presenti nel diritto, ed entrambe hanno le loro buone ragioni. Quando Greco, commentando Ferrajoli e la sua teoria dei diritti soggettivi, parla di due “momenti” dell’esperienza giuridica (p. 61), mostra precisamente come fiducia e sfiducia siano entrambi elementi presenti nell’architettura del diritto, e che non si possa assolutizzarne uno a scapito dell’altro, pena la non comprensione delle dinamiche fondamentali dell’esperienza giuridica. La fiducia entra nel diritto come movente degli obblighi che assumiamo reciprocamente, e quindi come elemento strutturale senza il quale la relazione giuridica non potrebbe né sorgere né funzionare; ma la sfiducia – la possibilità cioè che le attese siano deluse – giustifica l’elemento coercitivo e sanzionatorio del diritto stesso, che allo stesso modo non può essere ridotto a qualcosa di contingente e meramente eventuale.

Tuttavia, nella prospettiva di Greco – a differenza di quel che avviene nel filone sfiduciario, nel quale l’A. mette giustamente Hobbes, Machiavelli, Rousseau, e tanti altri – la fiducia assume una priorità logica e assiologica sulla sfiducia. È vero infatti che entrambe, come due facce della stessa medaglia, appartengono in modo strutturale al diritto, ma la fiducia ha una certa inequivocabile priorità. I teologi potrebbero facilmente trovare una analogia fra questa prospettiva e alcuni argomenti a loro

noti: il bene ha una priorità sul male, perché il bene è, e il male non è, e in quanto mancanza-di-bene il male ha uno statuto ontologico secondario. Beh, *si parva licet*, la stessa cosa potremmo dire con la fiducia, se prendiamo sul serio le argomentazioni di Greco. Se fiducia e sfiducia fanno entrambe parte dell'orizzonte del diritto, e se ne fanno parte in modo strutturale, non possiamo collocarle sul medesimo livello: la fiducia viene prima, ha una priorità logica (non possiamo pensare la sfiducia se non a partire da una fiducia presupposta) e ontologica (dobbiamo tematizzare la sfiducia come un tradimento della fiducia, come una negazione di un qualcosa che invece assumiamo come dato intrinseco alla relazione umana).

Di conseguenza, anche sul piano del diritto la fiducia ha una priorità che questo libro, meritevolmente, sottolinea e richiama. Possiamo pensare le strutture dell'ordinamento, gli istituti di diritto positivo, anzitutto a partire dall'ipotesi della fiducia: ovvero anzitutto come istituti pensati per dare una forma alla fiducia interpersonale, anziché come istituti costruiti per rimediare al tradimento della fiducia stessa. Le forme del diritto (civile, processuale, tributario, ecc...) sono strutture che formalizzano e sostengono la fiducia fra estranei, e solo secondariamente forniscono rimedi per quei casi in cui la fiducia viene tradita.

### 3.

Come detto, mi vengono in mente due esempi che ben illustrano questo doppio livello (fiducia data - fiducia tradita) e questo rapporto di antecedenza fra fiducia e sfiducia. Entrambi, me lo si perdonerà, li tratto da contesti dei quali mi sono occupato nel passato, quindi non sono *di per sé* più significativi di altri, ma lo sono certamente per me come lettore di questo libro. Il primo esempio - che peraltro Greco sfiora nel suo volume - viene dal diritto processuale, e in particolare dall'obbligo di lealtà e probità che il codice impone alle parti nel processo civile (art. 88 c.p.c.)<sup>1</sup>. Tale obbligo, lungi dal rappresentare un mero richiamo al fair play e alla correttezza formale, impone che l'azione delle parti non sia semplicemente in sé razionale o ragionevole, né meramente persuasiva e tanto meno manipolatoria; garantisce invece che attraverso il processo possa originarsi un *discorso comune*<sup>2</sup>, ovvero che l'obiettivo di ciascuno (veder riconosciute le proprie ragioni) non possa essere raggiunto se non veicolandosi attraverso modalità specificamente comunicative, attraverso cioè un'interazione che non si ponga sul piano della forza ma del confronto

<sup>1</sup> Rinvio a F. Macioce, *La lealtà. Una filosofia del comportamento processuale*, Giappichelli, Torino 2005.

<sup>2</sup> Sulla nozione di discorso comune vedi F. Cavalla, *La prospettiva processuale del diritto, Saggio sul pensiero di E. Opocher*, Cedam, Padova 1991, p. 49, ove nell'invenimento di un discorso comune si identifica anche il fine della controversia. Si veda anche F. Jacques, *Dialogue exige: communicabilité et dialectique*, in « Archives de Philosophie du droit », 29, 1984, p. 9.

argomentativo pacifico e razionale<sup>3</sup>. Nella controversia, insomma, le parti si impegnano a determinare il valore che cercano di affermare, e a farlo dialetticamente, attraverso l'interazione con quel medesimo "altro" che pure aveva impedito che la loro pretesa, come tale, ottenesse un riconoscimento immediato come valore. Da un lato, questa opera di continua e reciproca contra-dizione si rivela alternativa alla violenza<sup>4</sup>, perché tramite essa la controparte non è più semplicemente un ostacolo alla piena realizzazione delle pretese individuali, ma è il soggetto con cui si instaura un rapporto di cooperazione. Dall'altro, il processo si costruisce come una interazione in cui il dire si fa argomentazione e dialogo, ricostruzione dei vincoli che il danno (solo lamentato o effettivo) ha spezzato, superando l'originaria contrapposizione tra i discorsi individuali.

Ora, mi pare che la priorità della fiducia si manifesti in questo aspetto: non ci può essere un discorso comune ove l'atteggiamento delle parti, al di là del rispetto della procedura, sia manipolatorio e orientato alla sopraffazione, dimentico completamente della necessità dell'ascolto e dell'apertura - ancorché finalizzata alla contestazione - alle ragioni dell'altro. Il dovere di lealtà è il corrispettivo processuale di una fiducia che non possiamo non presupporre fra le parti, perché condizione fondamentale affinché il processo possa produrre questo discorso comune anziché un agire meramente strategico. In altre parole, è il presupposto perché la fiducia si traduca in azioni concrete, e perché possa dispiegare tutti i suoi effetti positivi e socializzanti. La lealtà, e la fiducia fra le parti, sono il presupposto perché il processo sia il luogo del confronto di ragioni e del riconoscimento, e non si muti in un'arena nella quale i litiganti usano i loro argomenti come armi, secondo certe regole, certi tempi e certe modalità<sup>5</sup>; senza affermare, al di là del conflitto stesso, il legame coesistenziale che li unisce.

#### 4.

Il secondo esempio lo tratto dal contesto sanitario, e in particolare dalla disciplina della relazione medico-paziente. Una disciplina, questa, che come è noto tende oggi a tutelare l'autonomia individuale, contro una risalente prassi paternalistica che schiacciava la volontà del paziente in nome del suo ipotizzato bene oggettivo. Ora, tale disciplina - in tutto il mondo occidentale - si costruisce intorno al

<sup>3</sup> C. Perelman - L. Olbrechts-Tytecha, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1988 (tr. it., *Trattato dell'argomentazione: la nuova retorica*, Torino, Einaudi 2001), p. 73: "Le recours à l'argumentation suppose l'établissement d'une communauté des esprits qui, pendant qu'elle dure, exclut l'usage de la violence. Consentir à la discussion, c'est accepter de se placer au point de vue de l'interlocuteur",

<sup>4</sup> E. Weil, *Logique de la Philosophie*, Vrin, Paris 1996, p. 24.

<sup>5</sup> P. Calamandrei, *Il processo come giuoco*, in *Scritti giuridici in onore di Francesco Carnelutti*, vol. II, Padova, 1950, pag. 487; anche in "Riv. Dir. Proc.", 1950, I, p. 23.

principio del consenso libero e informato, e alle procedure per acquisirlo. Il consenso informato è in effetto lo strumento giuridico che consente all'individuo di prendere una decisione (di accettare o rifiutare i trattamenti sanitari) liberamente, senza alcuna forma di coercizione o costrizione. Più precisamente, si tratta di un processo (cioè non di un singolo evento) che consente al paziente di compiere una scelta informata e autonoma tra le opzioni sanitarie disponibili, compresa la possibilità di rifiutare il trattamento<sup>6</sup>.

È interessante notare che secondo alcuni il modello del consenso informato è criticabile sia per la sottostante concezione individualistica dell'autonomia personale – poiché non terrebbe adeguatamente in considerazione i fattori sociali, economici e relazionali all'interno dei quali si esercita tale autonomia – ma anche perché è in contrasto con l'obiettivo, ritenuto cruciale, di rafforzare la fiducia all'interno della relazione medico paziente. In tale seconda critica, mi pare, si riflette l'alternativa fra paradigma fiduciario e sfiduciario delineata da Greco: chi critica il modello di relazione medica basato sul consenso informato lo fa perché ritiene – con qualche buon argomento – che esso sia costruito sulla sfiducia e sul sospetto, che abbia cioè una finalità strutturalmente *difensiva* nei confronti di una medicina ritenuta invasiva e manipolatoria, e che pertanto abbia l'effetto di consolidare un modello contrattualistico della prassi medica anziché un modello basato sull'alleanza e la fiducia<sup>7</sup>.

Il discorso è troppo lungo per essere affrontato qui con la dovuta precisione<sup>8</sup>. Ai fini della discussione condotta in queste pagine, tuttavia, mi preme sottolineare come la questione non sia tanto quella dell'alternativa tra modelli fondati sul consenso informato e modelli paternalistici (alternativa irrealista, in effetti, e antistorica) quanto l'alternativa fra un modello di consenso costruito in modo difensivo sulla diffidenza, e un modello costruito per consolidare una relazione di fiducia e di alleanza terapeutica. Entrambi i modelli sono possibili, in effetti, ed entrambi tutelano l'autonomia dei pazienti, ma l'uno – per usare la terminologia di Tommaso Greco – si fonda su un paradigma fiduciario, e l'altro no.

In un libro giustamente famoso, Neil Manson e Onora O'Neill hanno rilevato come l'attuale modello di consenso informato si basi su una nozione di 'informazione' piuttosto astratta e scarsamente giustificata. Effettivamente, le procedure di consenso informato sono spesso concepite come un trasferimento astratto di informazioni tra medici e pazienti, secondo linee di condotta e comunicazione standardizzate (moduli, formulari, ecc...). In questa prospettiva, fornire al paziente informazioni pertinenti e adeguate mediante formulari precompilati si traduce nell'idea

<sup>6</sup> T.L. Beauchamp, *Autonomy and Consent*, in F.G. Miller, A. Wertheimer (eds.), *The Ethics of Consent: Theory and Practice*, Oxford, 2010, p. 57. R.R. Faden, T.L. Beauchamp, *A history and theory of informed consent*, Oxford, 1986.

<sup>7</sup> N.C. Manson, O. O'Neill, *Rethinking Informed Consent in Bioethics*, Cambridge, 2007.

<sup>8</sup> Rinvio tuttavia a F. Macioce, Fabio. *Between autonomy and vulnerability: rethinking informed consent in a relational perspective*. *Notizie di POLITEIA* (2019): 111-128.

- astratta, appunto - che le informazioni possano essere classificate, e che tale classificazione sia in qualche modo oggettiva, e dipendente da fattori clinici o protocolli terapeutici<sup>9</sup>. Non è così, in effetti: le informazioni rilevanti per una donna non sono le stesse che rilevano per un uomo, e così quelle che rilevano per un adulto non sono quelle che rilevano per un minore. Ma v'è di più: le informazioni che rilevano per un soggetto dipendono dal contesto relazionale in cui si trova, dai mezzi che ha a disposizione, dalla presenza o dall'assenza di un sistema di sostegno e supporto affettivo, dal grado di integrazione nel contesto culturale, e così via. Il paradigma "informativo" del consenso presuppone che le informazioni siano "cose", che qualcuno dà e qualcuno ottiene, e che abbiano una consistenza oggettiva; al contrario, le informazioni possono essere date, e richieste, per scopi del tutto differenti, e tali scopi (ad esempio, evitare controversie, ridurre i profili di responsabilità, ecc...) influenzano profondamente il tipo e il valore delle informazioni scambiate.

Le informazioni alla base del consenso, pertanto, vanno pensate *nel contesto* della relazione fra medico e paziente: non sono qualcosa che viene trasferito da un soggetto ad un altro - e che, perciò, pre-esiste alla relazione, ma sono ciò che viene prodotto all'interno della relazione stessa, in ragione delle caratteristiche e delle finalità dei partecipanti all'interazione. Le informazioni non sono pertanto adeguate e rilevanti in astratto, o in relazione esclusivamente alle condizioni cliniche del paziente, ma sono adeguate in ragione di ciò che i partecipanti all'interazione fanno, pensano, si aspettano, valutano come importante, e in ragione del contesto più ampio all'interno del quale si collocano (dal punto di vista clinico, certamente, ma anche sociale, economico, e giuridico). E per di più sono prodotte in un contesto nel quale le capacità ermeneutiche sono - o tendono ad essere - davvero profondamente differenti: i parlanti (medico e paziente) non parlano la stessa lingua, non hanno le medesime conoscenze di base, non si muovono all'interno del medesimo orizzonte.

Ciò che garantisce la persona, e ne riduce la vulnerabilità, non è insomma la quantità o la qualità di informazioni che riceve (elemento comunque importante), ma la relazione dialogica con l'altra persona, con il medico o il personale sanitario, che costituisce la base per un rapporto di fiducia all'interno del quale la persona manifesta il proprio consenso. La fiducia, e non l'informazione, è l'alternativa alla sopraffazione o al paternalismo, ed è il dialogo che garantisce il singolo e la sua libertà.

Se dunque si vuole che il consenso informato sia effettivamente lo strumento per garantire l'esercizio (e non la mera possibilità) dell'autonomia, bisogna ripensare il processo di acquisizione del consenso all'interno di un paradigma fiduciario, come esito di un dialogo fondato sulla fiducia, più che come scambio ed elaborazione di una serie di informazioni. Pertanto, il processo per l'acquisizione del consenso deve certamente veicolare informazioni rilevanti e appropriate, ma deve anzitutto far sì

<sup>9</sup> Manson, O'Neill, *Rethinking Informed Consent in Bioethics*, cit., p. 28.

che tali informazioni siano intelleggibili e correttamente interpretabili dalla persona cui ci si rivolge. È allora necessario integrare il modello attuale superando tanto il suo estremo proceduralismo, quanto l'essere fondato su un paradigma eticamente neutrale<sup>10</sup>, secondo il quale individui perfettamente autonomi, una volta forniti di informazioni adeguate e di un tempo necessario all'elaborazione delle scelte, possono prendere decisioni in relazione ad atti terapeutici, o alla partecipazione a trials, o alla gestione, conservazione e utilizzabilità dei propri dati, che saranno in grado di riconoscere come *proprie*. A tal fine, è fondamentale collocare la manifestazione del consenso all'interno di contesti comunicativi, la cui forma, modalità, incidenza siano adeguatamente tenute in considerazione. Il processo del consenso informato, insomma, richiede di essere tematizzato tenendo conto, oltre che dei suoi contenuti informativi, del contesto all'interno del quale è attuato, delle relazioni di potere, dei contesti simbolici e di discorso che lo sostengono e lo modellano,<sup>11</sup> poiché tutto ciò dà forma alle effettive possibilità di scelta della persona, e alle sue effettive possibilità di esercitare la propria libertà.

Di tale necessità di collocare l'acquisizione del consenso informato nell'ambito di una relazione dialogica, sembra essersi accorto – per fortuna – il legislatore italiano, che in una norma tanto importante quanto scarsamente commentata stabilisce che “il tempo della comunicazione tra medico e paziente costituisce tempo di cura”<sup>12</sup>, ritenendo dunque che il tempo dedicato a costruire e consolidare una relazione di dialogo e fiducia col paziente sia funzionale, ed irrinunciabile, per l'acquisizione del consenso informato. Questa norma sembra insomma muoversi nella giusta direzione, poiché impone al medico non soltanto un onere informativo, ma chiede di collocare tale processo informativo all'interno di un contesto relazionale, nel quale si possano costruire quei legami di fiducia necessari alla tutela dell'autonomia della persona. La fiducia, anche in tal caso, è il presupposto della relazione giuridica, che al diritto spetta riconoscere e tutelare.

## 5.

Nel libro di Tommaso Greco, come detto, ci sono argomenti e temi non sviluppati compiutamente, questioni che l'Autore presenta o menziona, e che lascia aperte e suscettibili di ulteriori approfondimenti. Tra questi temi, uno ha attirato la mia attenzione – anche in tal caso, in modo del tutto soggettivo e contingente: si

<sup>10</sup> Il consenso informato si fonda oggi su una “empty ethics”, con le parole di O. Corrigan, *Empty ethics: the problem with informed consent*, *Sociology of Health & Illness*, Vol. 25 No. 3, 2003, p. 770.

<sup>11</sup> Corrigan, O. (2003), *Empty ethics: the problem with informed consent*, *Sociology of Health & Illness*, 25(3): p. 771: “this process is not situated outside the realm of power, but rather such decisions are made in contexts where prevailing discourses and norms shape the field of freedom and choice”.

<sup>12</sup> L. 219/2017, art. 1, comma 8.

tratta del legame tra l'effettiva operatività della fiducia all'interno del diritto, e il carattere egualitario e non oppressivo del diritto stesso (p. 75). La fiducia è certamente un carattere strutturale del diritto – di ogni diritto, sembra dire Tommaso Greco – ma *funziona* pienamente quando il diritto non è veicolo “di discriminazione, di disparità, di sfruttamento”. Il riconoscimento reciproco e la fiducia sono in una relazione di circolarità, e pertanto da un lato relazioni di riconoscimento sono il presupposto perché la fiducia possa effettivamente darsi, e dall'altro la fiducia è una risorsa dell'interazione sociale che può favorire relazioni positive di riconoscimento e rispetto.

Il rischio che Greco individua, e che mi pare molto reale, è che tale circolarità non funzioni quando il diritto sia espressione di rapporti di forza sbilanciati e oppressivi. Legami di sottomissione e sfruttamento, negando l'eguaglianza, impediscono che la fiducia possa sorgere o che possa permanere; e quando il diritto si schiaccia sull'elemento coercitivo e sull'esercizio della forza, il ‘momento’ della fiducia non può che retrocedere in secondo piano, fino quasi a scomparire (p. 78). Ed è un rischio, questo, dal quale le società democratiche non sono immuni: non è soltanto laddove i diritti fondamentali sono calpestati che la fiducia regredisce, ma in ogni contesto nel quale il diritto sia considerato “uno strumento di governo di coloro che hanno vinto” (p. 79).

Il testo di Greco si ferma qui, e già non è poco. Ma la questione merita, a mio parere, approfondimenti ulteriori, perché tanti aspetti e tante questioni si collocano all'intersezione fra fiducia e potere. In particolare, mi sembra urgente mettere in relazione il tema della fiducia con quello del privilegio, che è in effetti il correlato – vantaggioso – dell'oppressione, e che come questa può avere una dimensione sistemica, e dunque tradursi in norme, istituzioni e forme giuridiche senza per questo apparire fonte di discriminazioni e diseguaglianze.

Anche in tal caso, non si può in questa sede dedicare lo spazio necessario all'analisi del tema. In modo molto sintetico si può ricordare che il fenomeno dell'oppressione ha ormai cessato di essere riferibile all'ambito della politica, in cui qualificava un certo modello di relazione tra governanti e governati e di esercizio del potere, e viene inteso come un fenomeno sociale, riguardante le relazioni tra gruppi sociali anche all'interno dello stesso corpo politico. In altre parole, è ormai condivisa l'idea che alcuni gruppi sociali possano trovarsi in condizioni di oppressione in ragione delle relazioni di potere tra loro, delle norme e dei costumi morali, dei rapporti economici e con riferimento alla distribuzione delle opportunità all'interno della società. L'oppressione viene quindi intesa come una questione di riconoscimento e di distribuzione di risorse materiali e sociali, oltre che di diritti, e si possono pertanto interpretare in questa prospettiva i danni associati al sessismo, al razzismo e al capitalismo, oltre che a certe manifestazioni di dominio culturale. Questo spostamento è peraltro significativo: quando il concetto di oppressione viene ampliato per includere i fenomeni culturali, vengono riconosciute e legittimate le rivendicazioni e le

richieste di riconoscimento da parte delle persone e dei gruppi oppressi, anche quando si verificano all'interno di regimi liberali e democratici (Taylor 2016, 522).

Ai fini del discorso sulla fiducia come elemento strutturale nelle relazioni giuridiche, è interessante sottolineare che l'oppressione si produce in modo sistemico, oltre che intenzionale; può cioè determinarsi, oltre che in ragione di un abuso di potere da parte di un gruppo su un altro, a causa del funzionamento proprio di alcuni sistemi sociali e di alcune strutture. L'oppressione, in questo senso, opera attraverso sistemi sociali, politici, economici, che allo stesso tempo limitano le opportunità per i membri di alcuni gruppi, e li penalizzano in modi differenti ma inevitabili. Con una metafora efficace<sup>13</sup>, l'oppressione è stata descritta come una gabbia il cui potenziale limitante non dipende dalla singola sbarra, ma dall'insieme delle sbarre nel loro intrecciarsi e sommarsi. Norme giuridiche, sociali e culturali, meccanismi istituzionali, prassi e abitudini, simboli e meccanismi della comunicazione di massa, ciascuna di queste forze può rappresentare un veicolo di oppressione, in una prospettiva strutturale, e indipendente dalla volontà dei soggetti coinvolti in tali meccanismi<sup>14</sup>. In questo senso, ad esempio, non si può comprendere il portato oppressivo dell'antisemitismo (o del sessismo, o della cultura abilista, o del razzismo, ecc...) se non lo si comprende in prospettiva sistemica, come il prodotto *macroscopico* di un insieme di ingiustizie, ma lo si riduce in modo *microscopico* alla singola discriminazione, al singolo insulto, alla singola limitazione; l'antisemitismo è una dimensione dell'oppressione perché prodotto in modo strutturale da sistemi culturali che alimentano il pregiudizio, da prassi sociali che producono emarginazione, da simboli e meccanismi della comunicazione, e così via<sup>15</sup>.

In modo simmetrico, all'oppressione di un gruppo corrisponde una condizione di privilegio per un altro gruppo: non nel senso che un gruppo è dominante sull'altro, ma nel senso che può godere di risorse e opportunità che sono negate all'altro gruppo, e goderne in modo altrettanto sistematico e non dipendente dai propri meriti. Questa asimmetria di potere e risorse può essere ignorata, o passare inosservata,

<sup>13</sup> M. Frye, *The politics of reality: Essays in feminist theory*, The Crossing Press, NY 1983, p. 3: "Consider a birdcage. If you look very closely at just one wire, you cannot see the other wires. If your conception of what is before you is determined by this myopic focus, you could look at that one wire, up and down the length of it, and be unable to see why a bird would not just fly around the wire... it is only when you step back, stop looking at the wires one by one, microscopically, and take a macroscopic view of the whole cage, that you can see why the bird does not go anywhere; and then you will see it in a moment".

<sup>14</sup> I.M. Young, *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton 1990, p. 41: "the tyranny of a ruling group over another (...) must certainly be called oppressive. But oppression also refers to systemic constraints on groups that are not necessarily the result of the intentions of a tyrant. Oppression in this sense is structural, rather than the result of a few people's choices or policies. Its causes are embedded in unquestioned norms, habits, and symbols, in the assumptions underlying institutional rules and the collective consequences of following those rules".

<sup>15</sup> A. Bayley, Privilege: Expanding on Marilyn Frye's 'Oppression', *Journal of Social Philosophy*, 2008, 29(3), p. 105.

solo perché deriva da un privilegio, e solo perché alcune persone sono talmente privilegiate da non doversi preoccupare di fattori che per altre persone sono alla base dell'oppressione. Ad esempio, il fatto di essere bianchi permette ad alcune persone di non preoccuparsi della questione del "colore" della pelle e di considerarla una questione irrilevante (per loro), perché il sistema sociale e culturale nel quale vivono *funziona* nel senso di attribuire loro, in quanto bianchi, il privilegio dell'ignoranza, di cui non godrebbero se fossero nati con un diverso colore della pelle. Posso ignorare la questione della razza, nella mia vita di relazione, perché vivo in un mondo che è stato pensato per i bianchi, e che funziona perfettamente e a tutti i livelli per chi, come me, è bianco: chi è in una condizione di privilegio, fatalmente, tende a "ignorare attivamente l'oppressione degli altri e il proprio ruolo in tale sfruttamento"<sup>16</sup>.

Il privilegio, in questo senso, è una sorta di schema preformattato che si adatta perfettamente alle esigenze delle persone: esse possono agire e operare nel mondo senza doversi preoccupare di questa asimmetria di potere, perché il mondo in cui vivono funziona in modo perfettamente compatibile con essa. Tra le tante assi del privilegio, ad esempio, il "privilegio bianco, maschile ed eterosessuale" rappresenta un nucleo di posizioni di potere *ignorabili* proprio perché nel nostro mondo funzionano come posizioni predefinite, *di default*<sup>17</sup>: il mondo in cui viviamo è strutturato per funzionare al meglio per persone che occupano tali posizioni, e meno bene, o malissimo, per chi (donna, persona non bianca, migrante, persona trans, ecc...) si trovi al di fuori di esse. Posso scegliere di essere consapevole di queste posizioni predefinite o posso ignorarle, ma esse giocheranno sempre a mio favore.

La questione che mi parrebbe necessario sviluppare è, come detto, quella del nesso tra queste assi del privilegio e la fiducia nel diritto, o tra esse e il diritto della fiducia (anche qui, riprendo una felice espressione di Greco). Ho idea che la posizione dei soggetti all'interno del contesto sociale, rispetto alla possibilità della fiducia, non sia *neutra*, ma sia condizionata dalla loro collocazione fra coloro che godono di qualche forma di privilegio, o fra coloro che sono oppressi. Dire che la fiducia è un carattere strutturale dell'esperienza giuridica, perché senza di essa non capiremmo perché e come le persone fanno affidamento le une sulle altre, o perché e come costruiscono aspettative sul comportamento altrui, assumono obblighi e vantano crediti reciprocamente, significa fotografare il sistema sociale e giuridico in modo corretto. Però è una fotografia fatta con un teleobiettivo, in qualche modo, perché fotografa l'insieme ma non scende nei particolari. Nella particolarità dell'esistenza non si incontrano *soggetti giuridici* astratti che si fidano o che fanno affidamento su aspettative di comportamento reciproche, né concittadini (egualmente astratti) che fondano la loro obbedienza sulla reciprocità e sulla solidarietà tra pari.

<sup>16</sup> Tuana, N. (2006). *The speculum of ignorance: The women's health movement and epistemologies of ignorance*. *Hypatia*, 21 (3), p. 11.

<sup>17</sup> Bailey, *Privilege*, cit., p. 113.

Si incontrano persone concrete, posizionate sulle assi del potere, del privilegio e dell'oppressione, e posizionate in modo molto diverso tra loro.

Ora, che tale posizionamento non abbia alcuna ricaduta sulla fiducia che siamo in grado di dare o ricevere, sulla nostra propensione a fare affidamento sugli altri o meno, sulla nostra stessa capacità e disponibilità a conformarci alle aspettative altrui, mi sembra difficile da sostenere. È più probabile, al contrario, che la nostra capacità di affidarci sia positivamente influenzata dalla nostra vicinanza alle cd. posizioni di default: la nostra esperienza di privilegio ci rende più disponibili alla fiducia, non tanto da un punto di vista psicologico (non avrei elementi per sostenerlo) quanto perché al privilegio corrisponde un funzionamento del sistema sociale, economico e giuridico che è strutturalmente favorevole alle mie aspettative. Al contrario, chi si trova al di fuori di tali posizioni di default, e non beneficia di una posizione di privilegio rilevante in un dato contesto, applicherà quello che Greco nomina come il diritto di coloro che hanno vinto (p. 79), e dunque una struttura normativa non pensata per i suoi bisogni. In tale condizione, è probabile che la disponibilità a fidarsi sia minima, e che l'obbligatorietà della norma sia vissuta in tutto il suo portato coercitivo, o al più come un sistema rispetto al quale non esistono alternative percorribili.

Sono solo suggestioni, o prospettive di ricerca, ma mi pare che tra i molti meriti del libro di Tommaso Greco ci sia anche questo: indicare vie di ricerca ulteriori, possibilità di analisi che, prima o poi, saranno esplorate e discusse.