

FIDUCIA, DIRITTO, ETICA

ALICE PUGLIESE

Dipartimento di Scienze Umanistiche

Università di Palermo

alice.pugliese@unipa.it

ABSTRACT

The article attempts to set up a dialogue between Tommaso Greco's analysis of the relationship between law and ethics starting from the experience of trust and the perspective provided by phenomenological philosophy. The paper identifies three dimensions, one epistemic-epistemological, one ontological, and one ethical-normative as the philosophical backgrounds of Greco's discourse. It is thus clarified how the rethinking of the relationship between law and ethics is further based on a revision of the fundamental concepts of reality and subjectivity.

KEYWORDS

Reality, Subjectivity, Ethics, Bioethics.

1. INTRODUZIONE

Una delle ricchezze del libro di Tommaso Greco consiste a mio parere nel trattare con intelligente e raffinata semplicità un nodo concettuale in cui si intrecciano molte dimensioni. La fluidità della scrittura e della concatenazione argomentativa, se da un lato rendono il libro accessibile e attrattivo per studiosi di diverse discipline, possono però ingannare sull'effettivo peso del ragionamento proposto. La riscoperta del legame tra il diritto e la fiducia non serve qui infatti solo come grimaldello per scardinare una particolare visione del diritto che, affermatasi nella modernità e radicatasi nell'antropologia negativa dominante nella filosofia moderna, è diventata, più che un paradigma, un cliché comunemente accettato. Tornare a valorizzare il legame tra diritto ed etica e mettere a fuoco la fiducia come sfondo inespresso ma indispensabile per la lucida struttura del diritto è piuttosto un'operazione che sopravanza i limiti di un dibattito interno all'interpretazione filosofica del diritto stesso.

Si incrociano qui infatti almeno tre dimensioni fondamentali della filosofia che vanno messe a fuoco per valutare appieno la portata della tesi di un rinnovato sodalizio tra fiducia e diritto. Le dimensioni a cui faccio riferimento sono a) quella della riflessione epistemico-epistemologica intorno al concetto di realtà; b) quella ontologica che riguarda l'auto-fondazione del sistema fondativo o la sua dipendenza

dal polo della soggettività; e infine c) quella più propriamente etica che si incentra sul rapporto tra norma e motivazione.

Nel mio intervento intendo schizzare brevemente questi tre distinti ma intrecciati sfondi del discorso proposto da Greco, per provare ad indicare, in conclusione, come l'approccio del filosofo del diritto e quello, da me tentato in *Fiducia ed etica pubblica* (2021), di una fenomenologia della fiducia come esperienza etica possano incontrarsi e arricchirsi vicendevolmente.

2. LO SFONDO EPISTEMOLOGICO: REALTÀ O ESPERIENZA?

Il primo e forse più sfuggente ostacolo contro cui la tesi del rapporto necessario tra diritto e fiducia deve scontrarsi è quello di un senso comune che considera esattamente il contrario, ossia la separazione e opposizione tra la norma e le relazioni di fiducia, non semplicemente come vero, ma come un'ovvia realtà. La necessità di compensare con la precisione e la coercizione della norma la vaghezza, contraddittorietà e inaffidabilità dei rapporti umani è assunta come un dato di fatto onnipresente nel dibattito pubblico a tutti i livelli. Sembra persino che rimarcare questa ovvietà ci faccia sentire più intelligenti degli altri, più acuti, più in presa sul reale. Ci sentiamo smaliziati, capaci di rinunciare a facili consolazioni per guardare in faccia *la realtà*.

La riflessione filosofica può aprire una prospettiva diversa e arrivare a conclusioni inedite, non semplicemente smentendo il senso comune, ma scegliendo la via lunga di una diversa intelligenza dei fatti. Alla veloce soddisfazione dell'arguzia smaliziata, la filosofia oppone la fatica del concetto, la via paziente dell'interrogare. Il termine cruciale da mettere in questione in questo caso è proprio quello di realtà.

Con la sua valorizzazione del fenomenico, la fenomenologia si è sviluppata sin dall'inizio come una sottile riflessione sul termine "reale" e ha progressivamente indicato vie per differenziarne il significato. I testi husserliani che possono venirci in aiuto sono in questo caso la *Quinta ricerca logica* e la III sezione di *Ideen I*. Nelle *Ricerche logiche* Husserl è esplicitamente alla ricerca di uno statuto intermedio, proprio degli stati di coscienza. Per la nascente fenomenologia all'inizio del Novecento è chiaro che quando parliamo di fenomeni umani, come "percezioni, fantasie, immaginazioni, atti del pensiero concettuale, supposizioni, dubbi, gioie e dolori, speranze e paure, desideri e volontà"¹, ossia di tutto ciò che non solo ci rende umani, ma ci permette di entrare in rapporto con altri, comunicare, costruire culture e civiltà, ecco quando cerchiamo di occuparci di ciò che siamo, singolarmente o con altri, ha luogo un impercettibile slittamento. Si tratta dello slittamento che Husserl cerca di nominare variando il termine per "realtà" e introducendo gli aggettivi "*real*" e "*reell*". *Real* sono gli eventi nel mondo spazio-temporale. I fatti

¹ Husserl E., *Logische Untersuchungen*, Bd. II/Teil I, Martinus Nijhoff, The Hague 1984, p. 357.

umani, presi come *real*, descrivono un orizzonte molto ristretto e soprattutto circoscrivono il campo della riflessione a ciò che è visibile, misurabile, determinabile univocamente e causalmente. Ma questi stretti confini non permettono di cogliere i vissuti umani “nella loro totalità e concreta pienezza (*Ganzheit und konkrete Fülle*)”². Questi, infatti, sono reali contenuti della coscienza, essi sono *la realtà* della coscienza, ma nel senso del *reell*. Essi sono dunque pienamente reali e significativi per la coscienza e per i rapporti umani, hanno effetti, producono relazioni, scatenano eventi, intramano storie, pur non essendo riconducibili a oggetti nello spazio.

Si tratta di uno scivolamento essenziale del concetto di realtà, di un movimento sul posto che apre una dimensione di riflessione inedita. Per il padre della fenomenologia ne andava della possibilità di ricavare uno spazio specifico per l’esperienza umana al di là della psicologia empirica, statistica, comportamentale. Egli cerca uno spazio in cui l’esperienza possa essere riconosciuta per ciò che è, senza essere ridotta alla sua mera misurabilità esteriore o al campo del meramente soggettivo, dell’effimera impressione, di sensazioni che non si possono condividere e su cui non si può costruire alcun discorso complesso. E nel discorso pubblico su etica e diritto che diritto di cittadinanza e che utilità può avere questa sottile distinzione fenomenologica?

A mio avviso questo è uno dei punti teorici in cui gli strumenti epistemologici messi a punto da Husserl all’inizio del Novecento non hanno ancora smesso di dare frutti importanti. Proprio nelle prime battute del suo ragionamento, infatti, Tommaso Greco sembra avvertire un’esigenza simile a quella inseguita da Husserl: ricavare un’idea di realtà in cui ci sia spazio per un’esperienza non scontata del diritto e delle sue interazioni con l’etica. “Per eccesso di realismo” scrive “rischiamo di perdere la realtà”³. Non si tratta solo di una battuta. In questo passaggio si rivela piuttosto uno delle condizioni di possibilità della sua analisi. La ricerca di una circolarità non asfittica tra diritto e senso comune, tra la norma e l’esperienza quotidiana e condivisa si fonda su un presupposto epistemologico fondamentale: il ripensamento del realismo come modello unico di comprensione della realtà e l’allargamento di quest’ultima ad includere le pieghe dell’esperienza.

Nel dibattito filosofico contemporaneo così come nel confronto pubblico, il realismo nella sua versione naturalista costituisce il paradigma dominante⁴. Esso contiene una prescrizione chiara dei limiti della verità che è ricondotta ai risultati

² *Ibid.*

³ Greco T., *La legge della fiducia. Alle radici del diritto*, Laterza, Bari-Roma 2021, p. X (d’ora in poi LF).

⁴ Armstrong per esempio sostiene che corpo e mente sono sottoposte ad esattamente le stesse “leggi” includendo così implicitamente anche la dimensione normativa nella spiegazione naturalista (Armstrong, D.M. 1981. *The Nature of Mind*, Brighton: University of Queensland Press, 19.)

ottenibili con i metodi delle scienze naturali⁵. La sua controparte politico-sociale è un realismo del dato di fatto dall'effetto tanto autolegittimante quanto di parzialità, in quanto taglia fuori la possibilità di variazione, di immaginazione politica e morale, occludendo ogni spazio per l'utopia o anche solo per il cambiamento.

In questo modo però il realismo manca di riconoscere l'essenza stessa della realtà umana, ossia che essa è in costante trasformazione e che il motore di tale movimento costante è proprio la capacità umana di fare esperienza, di rielaborare i fatti del reale all'interno della coscienza individuale e collettiva. La realtà umana, quella in cui si delineano i confini del codice, i paesaggi della cultura, i piani sovrapposti della storia, è, fenomenologicamente, *reell*, ossia pienamente effettiva, esperibile, condivisibile, e non semplicemente *real*, ossia fatta di oggetti ed eventi misurabili. Questo è a mio parere il primo epistemologico presupposto, indispensabile per valutare la piena portata della scelta teorica di porre l'esperienza della fiducia al centro della produzione di diritto.

3. LO SFONDO ONTOLOGICO: SOGGETTO DEL DIRITTO O DIRITTO PER I SOGGETTI?

Se per comprendere il rapporto tra diritto ed etica la realtà va rivista alla luce della peculiarità dell'esperienza umana, a maggior ragione va posta la domanda relativa al soggetto del diritto. Nei suoi termini più radicali, la domanda riguarda l'essenza stessa del diritto. Pertanto mi sembra che tale punto della discussione traghetti la dimensione epistemologica in una propriamente ontologica. Va indagato, di conseguenza, se sia possibile osservare e studiare il diritto come un sistema che risiede e si fonda su se stesso, centrato sulla sua logica immanente, come un sistema internamente coerente che si impone o si offre ai cittadini come uno strumento, una guida, una costrizione, ma in ogni caso come un oggetto a se stante. O se al contrario ogni ragionamento sul diritto non si possa considerare come auto-fondantesi, ma contenga sempre un rinvio, uno spostamento indietro al soggetto di tale diritto. E come naturalmente un tale soggetto sia da concepire.

Il libro di Greco non lascia dubbi sul fatto che un ripensamento del fondamento del diritto è prima di tutto un ripensamento del modello antropologico che informa il modo in cui una società pensa se stessa. Lo strumento fenomenologico invita a guardare ancora oltre in questa dimensione e a cercare, nella filigrana delle immagini di uomo date culturalmente, il funzionamento trascendentale, ossia meta-empirico, operativo della soggettività. Non si tratta quindi soltanto di evidenziare un altro tipo d'uomo, alternativo a quello presupposto dal paradigma dominante, ma

⁵ Un'importante variazione di tale modello ispirato a una liberalizzazione dei confini di verità e di metodo implicati dal naturalismo classico è quella proposta in De Caro, M. and Macarthur, D. (eds.) 2004. *Naturalism in Question*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

di osservare le funzioni costanti del soggetto, la sua dinamica relazionale e di contatto con il mondo.

L'indicazione fondamentale fornita da Greco deriva dalla sua critica al diritto moderno, incentrato sulla pena. La distorsione operata dall'idea del diritto come coazione e costrizione consiste proprio nell'espungere i soggetti dal funzionamento del diritto, nel tentativo di trattare quest'ultimo alla stregua di leggi naturali. Si tratta quindi di un prolungamento della questione epistemologica che riduce il reale al naturale, ignorando il fatto che "idee e concetti [impiegati nella scienza giuridica] non appartengono al regno delle verità naturali, ma si collocano nel regno di quelle verità che sono inevitabilmente condizionate dal tempo e dalla storia"⁶.

Si può dare di questo passaggio un'interpretazione storicistico-ermeneutica, sottolineando la caducità e mutabilità delle verità del diritto. Vorrei suggerirne però una lettura fenomenologica. Il tempo e la storia non sono in questo caso solo fattori empirici di mutabilità. Essi piuttosto identificano dei tratti trascendentali, permanenti, necessari della soggettività implicata dal diritto. Il soggetto del diritto è un soggetto intrinsecamente temporale, ossia strutturato secondo il fluire stratificato della temporalità vissuta, ed è un soggetto storico, ossia comprensibile solo sulla base del suo costante sviluppo e della storia delle sue esperienze.

In chiave fenomenologica, l'intrinseca temporalità fluente del soggetto implica che questo non possa essere soltanto un passivo ricettore del diritto, come di nessun evento o esperienza umana. Il soggetto trascendentale è infatti per la fenomenologia un soggetto che costituisce il mondo, ossia un soggetto che con le sue esperienze dà forma, orientamento, coerenza sempre cangianti al mondo che lo circonda. Propriamente, è l'agire costitutivo del soggetto che trasforma in mondo, ossia in orizzonte coerente, comprensibile, abitabile, il mero spazio occupato da oggetti che si darebbe a una percezione disincarnata. Questo è il significato dell'idealismo fenomenologico, riassunto, a titolo esemplificativo, in un testo husserliano recentemente tradotto in italiano: "i soggetti devono dapprima essere e svilupparsi, affinché si possa parlare di un mondo che si costituisce in essi"⁷.

Significativamente, Husserl utilizza in questo contesto il linguaggio della norma. Per lui, quando "nasce qualcuno" emerge "una regola (*Regel*) secondo cui un nuovo soggetto fa il suo ingresso"⁸ nel mondo. Il soggetto è strutturalmente la fonte di una regola, un principio di regolamentazione del mondo. Allo stesso tempo, tale regola e tale principio non sono fissi. Essi piuttosto sono la cifra di un costante sviluppo. Con l'ingresso di un soggetto nel mondo "inizia un flusso di sviluppo (*Entwicklungsstrom*)"⁹ e uno sviluppo caratterizzato da "un'infinita plurivocità"¹⁰,

⁶ LF, p. 17.

⁷ Husserl, *Fenomenologia dell'inconscio*, Mimesis, Udine 2021, p. 105.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

da una molteplicità di sensi e dimensioni. Il soggetto costituente, del reale e in esso di quella realtà umana che è il diritto, è un soggetto poliforme, generativo, creativo. Una fonte di senso. Radicalmente diverso dall'automa che si muove solo se spinto, costretto, causato che sembra esser e il modello del diritto nella modernità e trova la sua raffigurazione nell'automa pensante descritto dalle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio¹¹.

La temporalità e il continuo sviluppo di tale soggetto implicano altresì una sua profonda vulnerabilità¹². È chiaro che il soggetto capace di generare diritto si espone al mondo e percepisce la sua vulnerabilità a più livelli. Non si tratta solo della sua fragilità fisica, della sua finitezza temporale, ma anche delle mille frustrazioni cui è esposto chi crea cultura, chi immagina mondi, chi cerca di condurre la storia. È il tale polimorfa vulnerabilità che rende impensabile un mondo composto da soli *free riders*.

Greco aggiunge la sua voce alla critica del paradigma utilitarista che fa dell'uomo un mero opportunist, un *free rider* pericoloso per gli altri e imprevedibile nel suo egoismo, già portata avanti dai sostenitori del paradigma del bene comune. La popolare tesi di Garrett Hardin in *The tragedy of the commons* (1968) sostiene che ogni forma di godimento comune dei beni è destinata a fallire, scontrandosi contro l'individualismo incontrollabile che induce ciascuno a massimizzare il proprio profitto a spese degli altri. Contro questa visione assolutizzante del free rider come modello antropologico esaustivo si sono levate diverse voci nell'orizzonte di una crescente critica delle strutture neoliberali. In particolare in *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*¹³ Dardot e Laval forzano i limiti del soggetto neoliberale, rivalutando la varietà dei bisogni della persona, non tutti soddisfacibili in chiave individualista. Mi sembra che lo sforzo di reintegrare la logica della fiducia nella logica del diritto vada iscritto nel medesimo riconoscimento di una natura plurima del soggetto. Invece di fissare la soggettività ad un'identità statica, va rivalutata la sua capacità di auto-definirsi e individuarsi continuamente in un processo temporale, storico e relazionale, in cui il tratto di multidimensionale vulnerabilità si intreccia alla generatività, al potere costituente che rende il soggetto non il fondamento statico, ma la fonte primaria del diritto, prima di esserne il recettore o il sottoposto.

¹¹ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2007.

¹² Il termine si è diffuso nell'etica contemporanea e include varie dimensioni di significato: dal riconoscimento della natura corporea, emotiva, passionale della persona, agli sviluppi del pensiero ecologico che vedono nella sofferenza il punto di connessione che può salvare il rapporto tra l'uomo e la natura (cfr. A. Naess XXX) sino ai suoi risvolti nella filosofia postpolitica (R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002). Nei limiti del nostro discorso la vulnerabilità è assunta come un tratto di apertura al mondo circostante che coinvolge il soggetto nella sua totalità.

¹³ Dardot, L., Laval, C., *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, trad. it. di A. Ciervo, L. Coccoli, F. Zappino, Derive Approdi, Roma 2015 (2014), p. 79.

4. LA DIMENSIONE NORMATIVA

La rivalutazione della dimensione epistemologica e di quella ontologica che siamo andati delineando esprime il suo pieno potenziale per il discorso sul diritto quando tocca la dimensione più propriamente normativa. Dopo aver riassetato il concetto di realtà e quello di soggettività, l'argomentazione esige un ripensamento del concetto di norma. Lo scopo principale del libro sembra infatti essere uno switch gestaltico che ci permetta di mettere a fuoco della norma non solo l'ovvia funzione obbligatoria, ma anche il ricco sfondo necessario affinché l'obbligatorietà sia efficace.

Lo sfondo gestaltico della norma è dato da un peculiare movimento: il movimento grazie al quale quest'ultima attinge significato e forza alla fluida struttura costituente, relazionale, temporale, vulnerabile del soggetto, per poi restituirgli questo stesso significato in una forma condensata e stabile. Il processo da cui la norma emerge condensa una specifica rete di relazioni individuali. È questa specifica forma di relazione che è concentrata, riassunta in una norma e resa condivisibile. Naturalmente in questo processo di raccoglimento, le relazioni empiriche vengono mediate, riscritte, nel migliore dei casi purificate dagli errori e dalle ingiustizie.

Ciò non rende la norma qualcosa di astratto o ideale, tenuto insieme solo dalla forza coercitiva. Essa è piuttosto una forma di espressione, per riprendere un concetto caro alla storiografia diltheyana¹⁴, del contesto storico e sociale da cui emerge. Allo stesso tempo, il processo di costituzione della norma non procede in un'unica direzione. La norma ha infatti importanti ricadute sul contesto da cui si distacca. Essa condensa in sé le prassi dei soggetti coinvolte, per poi tornare a guidare, ispirare, migliorare, ridefinire quelle stesse prassi. Reagendo a un bisogno di riflessione sulla prassi, la norma fornisce una risposta, per quanto rivedibile.

Se collocata in questo doppio movimento di emersione e ricaduta rispetto al contesto sociale, la norma si configura come qualcosa di non naturale ma allo stesso tempo di non innaturale. Lungi dall'essere un mero strumento, essa è un'espressione tipicamente umana.

Un buon esempio di questa dinamica che mi sembra compatibile con il discorso di Greco deriva dal campo dell'etica medica. Si tratta di un orizzonte di problemi di crescente attualità e urgenza che ha trovato una sponda necessaria nello sviluppo del biodiritto¹⁵. In questo campo è evidente come il legislatore si trovi costretto in

¹⁴ Cfr. Pugliese A. (2016) *Der Ausdruck als die Lebendigkeit der Moral. Diltheys System der Ethik*, "Gestalt Theory" –, Vol. 38, No.2/3, pp. 163-176.

¹⁵ Valdes, Erick & Lecaros, Juan Alberto (a cura di), (2019), *Bioworld and Policy in the Twenty-First century. Building answers for new questions*. Dordrecht: Springer; Beylveled, Derick & Brownsword, Richard, 2001. *Human Dignity in Bioethics and Bioworld*. Oxford: Oxford University Press.

molti casi ad inseguire gli sviluppi della tecnologia e le trasformazioni che queste imprimono sul tessuto sociale, dunque a riflettere *ex post* su prassi di ricerca e di cura spesso molto avanzate. Un esempio recente può essere fornito dalla legge in materia di *Disposizioni Anticipate di Trattamento* (legge 219 del 22 dicembre 2017). Qui il legislatore interviene nel difficile equilibrio che si crea nella situazione di una malattia cronica e dall'esito infausto tra il paziente, che a poco a poco si trasforma in morente, lo staff medico, che è spesso privato della funzione di guarire e riceve invece il compito di accompagnare nella morte, e infine i familiari e la rete sociale del soggetto.

La norma cerca un punto d'equilibrio in questo nodo molto complesso di relazioni intendendo operare una restituzione delle relazioni stesse, una ricaduta in cui l'assistenza, la cura, la vicinanza siano compatibili con l'autonomia e l'auto determinazione del soggetto. Le *Disposizioni Anticipate di Trattamento* intendono offrire un dispositivo che prometta una forma di recupero ed espressione di autonomia a *tutti* i soggetti coinvolti. Esse cercano di creare una piattaforma di incontro, di scambio tra il paziente, l'equipe medica e le persone vicine, facendo convergere le relazioni già esistenti e rilanciandole in una prassi nuova, condivisibile, frutto di una riflessione comune.

L'esempio porta con sé un ulteriore elemento che ci aiuta ad approfondire e allo stesso tempo condurre a compimento la nostra discussione. Le norme di biodiritto possono offrire a mio parere un esempio paradigmatico per mostrare la centralità della fiducia come condizione indispensabile per poter concepire una legislazione sostenibile, in particolare su temi che intercettano i bisogni e le paure primarie delle persone. Data la forza e pervasività dell'argomento del piano scivoloso (*slippery slope*) che fa temere una perdita di controllo potenzialmente disastrosa sulle possibilità della tecnica e gli stravolgimenti sociali connessi, ogni possibile norma sarebbe messa all'angolo. Misurata sull'astratta possibilità distruttiva dell'egoismo, del consumismo, dell'individualismo, nessuna norma sarebbe abbastanza restrittiva da poter prevedere, anticipare e includere ogni caso possibile. Normare le questioni che hanno a che fare con la vita è possibile solo mettendo al centro la fiducia che, non a caso, è il cardine della medicina moderna, basata non solo sull'evoluzione tecnologica, ma sull'alleanza terapeutica come strumento flessibile, relazionale, condiviso per governare la tecnica stessa¹⁶.

Il nesso tra etica, diritto e fiducia si rivela dunque cruciale per affrontare una delle sfide centrali della civiltà contemporanea in cui la salute è per definizione una

¹⁶ Il concetto dell'alleanza terapeutica, di origine psicoanalitica, si è dimostrato utile in tutti i campi della medicina ed è oggi al centro del dibattito bioetico (cfr. Bordin, Edward S. (1979). "The generalizability of the psychoanalytic concept of the working alliance". *Psychotherapy: Theory, Research & Practice*. 16 (3): 252-260).

questione pubblica e di frontiera¹⁷. Mi sembra questa un'angolatura utile ad esplorare ulteriormente l'idea proposta da Greco secondo cui la funzione guida e generativa del diritto si incentra sull'idea della cura del soggetto e per il soggetto¹⁸. La fiducia che prende corpo in queste pagine non è un'esperienza necessariamente sentimentale. Essa non equivale all'empatia, alla risonanza emotiva. Si tratta piuttosto di una modalità primaria di relazione, una forma di apertura. Nei termini che ho cercato di sviluppare dal punto di vista della fenomenologia genetica, si tratta persino di una forma di percezione. La fiducia che fa da sostrato alle relazioni sociali incarna prima di tutto la capacità di percepire la realtà come una realtà umana, fragile, esposta alle oscillazioni del nostro fare; in secondo luogo di esperire e riconoscere l'altro non solo come un pezzo di mondo, ma come un soggetto temporale, storico e vulnerabile; in terzo luogo, essa è la capacità di assecondare il movimento circolare che lega le prassi umane alla produzione delle norme. Nella fiducia convergono insomma le tre dimensioni che siamo andati esplorando. Essa si presenta come una peculiare forma di sensibilità che impedisce la cristallizzazione dei rapporti umani e dei rapporti con il mondo.

In questo senso, si tratta certamente, come sostiene Greco, di un indice della salute della democrazia, ma non solo. A mio parere la fiducia è in primo luogo una forma della *vitalità* propria della dinamica pubblica. Questo risvolto esige una precisazione. La fiducia che è in discussione in questi termini non è un sentimento privato, non è l'esperienza che può legare gli individui tra loro. È necessario piuttosto mettere a fuoco una dimensione specificamente pubblica della fiducia, intesa più che come un legame tra individui, come un canale aperto tra i cittadini e le istituzioni. Più che di un'esperienza o un sentimento personale, la fiducia che può far da cardine nel rapporto tra etica e politica è una forma non verbale di comunicazione tra la sfera delle decisioni private e l'orizzonte pubblico in cui queste sono accettate o respinte. La fiducia in questo senso non è più solo un sentire privato, e pertanto contingente, variabile nel corso della vita del singolo, ma è una condizione di possibilità strutturale del vivere in società. Essa rappresenta la possibilità stessa di attivare il movimento generativo di andata e ritorno che, come abbiamo visto, permette alla norma di condensare le prassi umane e di rilanciarle.

La fiducia è allora non un fondamento o un collante sociale, ma un movimento, una peculiare fluidità propria di quelle società in cui il rapporto tra gli umani e il loro mondo sociale e culturale non è ostruito. La vitalità di una società dipende dalle possibilità di cambiamento, e di miglioramento, che offre, ma anche dalla risonanza che i cittadini possono aspettarsi da parte delle istituzioni. La fiducia va intesa, dunque, a mio parere non come un fattore di stabilizzazione sociale, ma

¹⁷ Giovanni Berlinguer, presidente della Consulta nazionale di Bioetica, ha coniato la distinzione tra bioetica quotidiana e bioetica di frontiera cfr. Berlinguer G., *Bioetica quotidiana*, Giunti, Milano 2000.

¹⁸ Cfr. LF, p. 62.

come un elemento trasformativo che consente una costituzione reciproca del soggetto e del destinatario della fiducia.

È tale movimento trasformativo non unidirezionale che ci permette di intendere il circolo che lega etica e diritto non come una semplice ripetizione, ma come un motore. Si tratta di un motore che ha subito molti rallentamenti e interruzioni nella storia recente e che certamente ha bisogno di una manutenzione profonda e consapevole, che purtroppo non sembra in vista. Il primo passaggio di una tale manutenzione passa attraverso la presa in carico di un nuovo modello antropologico che non accetti facili semplificazioni e faccia spazio agli elementi di incertezza, insieme all'intuizione morale di cui il soggetto umano è portatore.