

Mario Ricca

## Il diritto o il Paradiso?

### Un dialogo con Tommaso Greco sulla generatività della fiducia e sul significato *pro-fattivo* del diritto

#### Abstract

The essay addresses the issue of trust across the spectrum, as it were, of a recent book focusing on the role of trust in public life and, allegedly, within the legal experience. Using ‘trust’ as a sort of keyhole through which to take an oblique look at legal experience and its anthropological / ethical origin, it proposes to offer an approach to law centered on a reconsideration of both the categorization and the relationship between meaning and time that categories encapsulate genetically. Throughout the text the idea and practice of ‘trust’ are interpreted and declined in an agentive and generative direction. This anthropologically rooted understanding of trust makes its meaning entirely distinct from the logic of retribution that is nestled at the heart of the exchange. Such distinction makes it possible to distinguish the presumed relationship between ‘trust’ and ‘right as it is’ from that—endowed with a (re-) generative meaning—between ‘trust’ and ‘right as it unfolds.’ Based on this generative relationship, I propose an analysis of the dramatic disaffection (if not alienation) of Italians for the law and the legalized forms of recognition of Otherness.

**Keywords:** Trust, Law, Categorization, Legal Positivism, Italy, Corruption.

#### Abstract

Il saggio affronta il tema della fiducia attraverso lo spettro-per così dire—di un recente libro dedicato al ruolo della fiducia nella vita pubblica e – in tesi – all’*interno* della vita del diritto. Utilizzando la ‘fiducia’ alla stregua di un *buco della serratura* attraverso il quale gettare uno sguardo *de-angolato* sull’esperienza giuridica e le sue matrici antropologico/etiche, esso tenta di proporre un approccio al diritto imperniato su una riconsiderazione della categorizzazione e della relazione tra significato e tempo che essa reca in sé come propria cifra genetica. Lungo il testo sia l’idea sia la pratica della “fiducia” sono interpretate e declinate in una direzione agentiva e generativa. Questa lettura antropologicamente fondata della fiducia rende il suo significato del tutto distinto dalla logica della retribuzione che è annidata al centro dello scambio. Questa distinzione permette di distinguere il presunto rapporto tra la ‘fiducia’ e il ‘diritto come è’ da quello, dotato di un significato (ri-)generativo, tra ‘fiducia’ e ‘diritto come esso si dispiega’. Basandosi sulla sussistenza di questo rapporto di tipo generativo, si propone un’analisi della drammatica disaffezione (se non alienazione) degli italiani nei confronti del diritto e delle forme legalizzate di riconoscimento dell’Alterità.

**Keywords:** Fiducia, Diritto, Categorizzazione, Positivismo giuridico, Italia, Corruzione.

**Sommario:** 1. Prologo. La legge della fiducia – 2. Difettività della diffidenza – 3. La fiducia e il riprodursi dell’esperienza giuridica nel tempo – 4. In principio era la fiducia: chiose finali sull’Italia odierna

## 1. Prologo. La legge *della* fiducia

È tempo di sfiducia – in Italia e altrove. Il più appropriato per parlare di fiducia. Del resto, se fosse la fiducia a dominare il campo della vita sociale, che senso avrebbe parlarne? Tempestivo come più non si potrebbe è dunque il volume scritto da Tommaso Greco dall'inequivoco titolo *'La legge della fiducia. Alle radici del diritto'*.

È un libro affascinante, breve ma incisivo. È un libro erudito anche se la trama dell'esposizione è condotta con mano leggera, aperta alla lettura anche dei lettori non giuristi. È un libro appassionato, sorretto da un'*affettività civile* che ha radici profonde, culturali ed emotive. È un libro che fa eco al tratto ispiratore di una vita, di una ricerca di senso, di un percorso di pensiero e di esperienza orientato da un *orizzonte in vista*. Di tutto questo – tratto ulteriormente apprezzabile – Tommaso Greco non fa mistero, a dispetto delle esigenze di algida neutralità, di non-compromissione, che sono imposte dal malinteso imperativo della avalutatività del ricercatore, troppo spesso confuso con un comodo alibi per il disimpegno. È un libro, infine, *senza peli sulla lingua*: rispettoso nei confronti delle opinioni di molti, che non lesina però critiche ben assestate nei punti focali di divergenza con gli autori con i quali il suo testo entra in dialogo.

Nel dare avvio al mio dialogo con Tommaso Greco, vorrei iniziare dal titolo. Più specificamente, vorrei prendere spunto dall'ambiguità presente in ogni genitivo, com'è quello che l'autore ha scelto per intitolare le sue riflessioni sul rapporto tra fiducia e diritto.

Nel leggere l'espressione *'La legge della fiducia'* viene subito da chiedersi se la fiducia soggiaccia a una legge, un paradigma che la regoli o che ne scontorni il significato, il *concetto*, l'*essenza*, e così via. Al tempo stesso, però, l'ambiguità del genitivo – cui accennavo – fa trasformare il senso del titolo nel momento stesso in cui lo si legge per la prima volta. È la legge, una qualche legge, che forgia la fiducia? Oppure è la fiducia che fa la legge? Come a dire che la legge *della* fiducia sia una legge specifica, che definisce un suo campo di competenza, la cui massima fonte di produzione è appunto la fiducia stessa? E se è così, è una legge in senso morale o etico? Oppure è una legge in senso giuridico, consustanziale al diritto, al manifestarsi storico-antropologico e istituzionale del suo essere esperita?

Tutta la trama del libro è riassunta nel titolo, nella domanda che esso suscita, nell'ambiguità che adombra. L'intero percorso argomentativo sviluppato da Tommaso Greco è orientato, ispirato, dall'intento di *mostrare* come la *legge* non possa evitare di specchiarsi nella fiducia e includerla in sé; simultaneamente, e in modo simmetrico, sembra voler far scorgere al lettore come la fiducia contenga nella sua fenomenologia la creazione di un universo sociale che le fa eco, che acquisisce forma recependola in strutture comunicative e pragmatiche in grado di corroborarla, di corrispondere al paesaggio di aspettative che essa delinea.

Il punto di partenza e di approdo delle riflessioni proposte da Tommaso Greco consiste in quel potrebbe definirsi il *teorema della co-implicazione tra diritto e fiducia*. Senza fiducia non potrebbero pensarsi obblighi – egli sostiene – e senza obblighi la fiducia rimarrebbe sguarnita del proprio oggetto. 'Senza obblighi' – sottolineo io – non senza 'sanzione'. Immaginare la sanzione senza obblighi, o ridurre l'obbligo a un effetto riflesso della sussistenza di apparati sanzionatori sarebbe come immaginare un'armatura per esseri incorporei; la categoria 'quanto' in un ambiente naturale che non conosca organismi dotati di mani. La pensabilità della sanzione, la sua ragion d'essere, consiste nell'esistenza, nella pensabilità dell'obbligo. Non si può porre rimedio alla violazione, all'alterazione di qualcosa che non c'è. Sarebbe come dire 'saranno puniti tutti i muti che si permetteranno di parlare!'. La sanzione

sarebbe solo esercizio di puro potere, proterva e assoluta violenza. Qualcosa che evoca la smaccata protervia del lupo e del suo aprioristico desiderio di divorare l'agnello – come narrato da Esopo.

Tommaso Greco mette in guardia contro ogni sbilanciamento ermeneutico e ricostruttivo nell'analisi della relazione tra obbligo e sanzione, considerati come momenti costitutivi del 'giuridico'. Tutte le interpretazioni della legge focalizzate sul momento della sanzione sembrano funzionare – sembra ammonire Greco – semplicemente perché l'esistenza dell'obbligo, l'esistenza del diritto come dato storico, è logicamente data per scontata. E se invece – ci si potrebbe chiedere – scontata non fosse? Dove può essere rintracciata l'esistenza, la pensabilità dell'obbligo e dei suoi contenuti, se non nella relazione orizzontale tra individui? Nel loro riconoscersi reciproco, nell'identificazione di un canone di mutua eguaglianza? In breve, nell'affidamento che ciascuno ripone nella misura del rispetto reciproco, e cioè nell'idea che a colui che rispetta l'altro, sarà simmetricamente portato rispetto, nel segno di un equilibrio che è garanzia del vivere comunitario. Se nessuno avesse fiducia, se nessuno fosse capace di disposizione alla fiducia, chi sarebbe disposto a impegnarsi in un gioco di mutuo dare e avere, di diritti e doveri, di obbligazioni reciproche? Sono queste le domande implicite che tessono la trama, che orchestrano l'incedere delle argomentazioni presentate nel libro di Greco. Esse, prese insieme, definiscono il suo tema centrale.

In un universo sociale dominato dalla diffidenza, prima ancora che esigere la sanzione per assicurarsi l'adempimento degli obblighi, non vi sarebbe spazio per la produzione di essi. Del resto, secondo l'immaginario occidentale, anche i doveri o l'obbligo nei confronti dello stato, dell'istituzione, hanno una matrice contrattuale, cioè riposano sulla libertà e, quindi, sull'auto-obbligazione. È appunto il mito del contratto sociale primigenio, fondativo, condizione della necessaria pensabilità dell'obbligo come proiezione della libertà. Anche il diritto contrattuale *derivato*<sup>1</sup>, in quanto assistito dalla forza conformativa e sanzionatoria dell'ordinamento (per intendersi, il dominio del *tipo contrattuale* o del *contratto innominato soggetto alla valutazione circa la meritevolezza di tutela dei suoi contenuti*), ripete da quella contrattualità originaria la sua deonticità, la sua vincolatività. Senonché quella contrattualità originaria non può essere immaginata come se fosse fondata su una sanzione che la preceda, posta lì a campeggiare in uno spazio orfano di contenuti, di significati, di senso. D'altra parte, chi accetterebbe di soggiacere a una sanzione senza responsabilità, senza colpa, senza perché? Identificare nella sanzione l'*Ur-element* del giuridico è un apriorismo antropologicamente insostenibile anche all'interno di una prospettiva dualista riguardo i rapporti tra diritto e morale. Il gioco degli apriorismi metodologici ed epistemologici non può essere condotto fino al punto di cancellare la dimensione – per dir così – *ecologica* dell'esperienza giuridica, il suo essere inserita in una rete di relazioni con altri circuiti simbolici e pragmatici e, quindi, il suo non essere auto-generata.

Lo snodo problematico con il quale si confronta Greco per buona parte del libro può essere ulteriormente sintetizzato in un'altra riassuntiva serie di domande, che sgorga dal confronto con i presupposti epistemologici e metodologici del positivismo giuridico. Eccole in sequenza: Fino a qual punto è possibile considerare come un *apriori* la relazione fiduciaria che innerva e nutre il contratto sociale posto alla base della istituzionalizzazione delle pratiche pre-giuridiche? La relazione fiduciaria può essere spostata nella *proto-storia* del giuridico? E così essere sfrattata dalla vita, dal farsi quotidiano del diritto? Come se la pre-condizione della relazione *fiduciaria* potesse essere considerata una partita chiusa una volta per tutte con la nascita dell'istituzione? Bastando soltanto la primigenia legittimazione

<sup>1</sup> Utilizzo qui un lessico che richiama quasi parafrasandola la distinzione di origine ockamiana tra *ius naturale* e *ius naturale derivativum*. Cfr., in proposito, Tierney (2002).

*omnibus* della possibilità di irrogare sanzioni a sorreggere, a far respirare, la miriade di relazioni interpersonali che *sostanziano* l'esistere attraverso il tempo degli apparati normativi e il dispiegarsi quotidiano della loro efficacia?

La risposta di Greco è negativa. E muove, in questa direzione, da un'analisi al tempo stesso sociologica e fenomenologica del rapporto tra diffidenza e legittimazione della sanzionabilità.

## 2. Difettività della diffidenza

Il diritto serve solo a placare la *giusta* diffidenza individuale? Come a dire che in *principio era la diffidenza*, quindi nacque il diritto per porle rimedio? Nel rispondere a questi interrogativi, Greco ripercorre senza tentennamenti il cammino del pensiero politico moderno. Risale a Machiavelli e Hobbes, e identifica in essi le matrici di un'antropologia negativa, punto di partenza simmetrico, opposto e sostitutivo identificato dal pensiero moderno nel suo sforzo di distinzione dal '*positivismo teologico*' – se è possibile utilizzare questa formula – del pensiero medievale. La legge, il diritto – osserva Greco – a partire dai padri fondatori del pensiero politico della modernità non sono più immaginati come una guida per sostenere l'esprimersi dell'innata qualità morale dell'essere umano. La sfera del *foro interno*, dove la retributività della pena si coniugava alla ricostituzione della piena condizione di figlio di Dio, esce dall'orizzonte della legge. Il mondo dei *fatti esterni* – da cui deriva l'*esteriorità del diritto moderno* intesa come suo tratto denotativo – dice di esseri umani votati ad atti di violenza, di sopraffazione reciproca. È a partire da questa condizione, dalla sua constatività empirica, che il diritto moderno trae origine; in essa radica la sua funzione. Così, l'esigenza di trovare un rimedio alla *giusta*, realistica diffidenza reciproca, fa germinare l'esigenza del diritto, della legge, dell'uso controllato della forza. Non altro. Questa è la cifra del diritto che conosciamo oggi – sostiene Greco. Di conseguenza, dopo aver posto il lettore di fronte a questa narrazione quasi a volerlo far navigare a ritroso nel tempo, Greco solleva un quesito indiretto che funziona da sorgente per tutte le riflessioni che seguono.

Il diritto, insomma, serve soltanto per costringerci a fare ciò che non vorremmo fare o che non facciamo spontaneamente, o quanto meno per farci fare le cose in una maniera diversa da come le avremmo fatte o da come vorremmo farle<sup>2</sup>.

Questa osservazione pone però un ulteriore dilemma. Se il diritto non può che essere violato, allora chi lo ha inventato<sup>3</sup>? Come si sa, non può plausibilmente darsi alcuna proposizione deontica se il suo

<sup>2</sup> Greco (2022: 30).

<sup>3</sup> A questo riguardo, anticipo qualcosa che proverò a esplicitare più nel dettaglio nel prosieguo. L'idea che gli esseri umani siano in grado di pensare la giustizia perché stimolati dalla sofferenza quando sono in condizione di debolezza, mentre sarebbero pronti a perderla di vista quando in posizione di forza, non mi sembra antropologicamente e forse neanche *etologicamente* plausibile. Il dolore non conduce automaticamente all'elaborazione di uno standard di razionalità/universalità etica, che è poi ciò che è necessario per dare sostanza e forma al diritto, alle proposizioni giuridiche. Esseri intrinsecamente inaffidabili perché dominati dall'istinto alla violenza, alla prevaricazione ecc., non sarebbero in grado di librarsi nell'empireo dell'immaginazione simbolica sino a prefigurare un mondo possibile centrato sulla reciprocità, la condivisione di proiezioni progettuali e l'oggettività del proprio agire e di sé stessi, della propria soggettività, all'interno di un universo d'esperienza proiettivamente generato dalle proprie condotte. Le diverse metafore dell'agente esente, dell'osservatore disinteressato o prognosticamente ignorante, come proposto dalla *scenografia* rawlsiana del *velo d'ignoranza*, danno per acquisito quel che

orizzonte perlocutivo non include anche la sua (potenziale) violazione: insomma, se la sua effettività non è a rischio. Tuttavia, simmetricamente, non appare plausibile neanche il *fatto* di un diritto che *non possa* (almeno potenzialmente) essere obbedito se non sulla scorta di una minaccia perché l'inaffidabilità umana e la tendenza a prevaricare l'altro costituiscono un dato antropologico che satura l'esperienza del convivere. Ammettendo per assurdo che esista un diritto *in-obbedibile* senza sanzione – quasi che la non-obbedienza sia un effetto deterministicamente causato – si presenta la difficoltà cui accennavo. Se il diritto (quel diritto immaginario) 'non può essere obbedito', allora 'chi è quell'essere che lo ha inventato, e perché lo ha fatto'?

Anticipo subito che a partire da questo interrogativo i percorsi di riflessione sulla fiducia che proporrò di qui in avanti si biforcano da quelli proposti da Greco. Preciso a ruota, però, che la mia distanza riguarda l'itinerario e la visione del 'luogo di partenza e dei conseguenti itinerari', non i motivi, cioè il motore ispirativo, direi persino la sorgente *patemica*, della sua indagine sul rapporto tra diritto e fiducia.

Nel tracciare attraverso una sequenza genealogico-fenomenologica l'inconsistenza di una relazione biunivoca tra diffidenza e obbligatorietà del diritto, Greco utilizza quasi come *pietre da guado* le posizioni espresse da molteplici autori, cimentatisi in tempi più o meno recenti con il tema della fiducia. Nel cogliere la contraddizione soggiacente al binomio (presuntivamente) costitutivo diffidenza/diritto nel paesaggio teorico tracciato da Luigi Ferrajoli, e implicitamente racchiusa nella formula 'Garantismo giuridico', Greco ne valorizza tuttavia un passaggio, che sembra funzionare come una sorta di *verme dentro la mela* dell'intero edificio argomentativo di questo autore. Per delineare al meglio la posizione di Greco, vale la pena riprodurre il passo di Ferrajoli da lui lodato, ancorché con esiti critici.

Le aspettative e i doveri corrispondenti [...] valgono a fondare [...] una rete fitta e complessa di rapporti deontici che formano la base delle diverse forme, giuridiche ed extra-giuridiche, di *reciprocità* e di *solidarietà*. Il senso di solidarietà, infatti, altro non è che il sentimento di doverosità con cui ciascuno avverte gli obblighi e i divieti corrispondenti alle aspettative altrui, e al quale fa riscontro il sentimento reciproco di affidamento nel doveroso soddisfacimento da parte degli altri delle proprie aspettative: che sono i due sentimenti intersoggettivi sui quali principalmente si basa l'effettività così delle modalità come delle aspettative<sup>4</sup>.

...ma così prosegue Greco:

Non si potrebbe dir meglio E mai come negli ultimi tempi abbiamo avvertito che ubbidienza alle norme e solidarietà reciproca sono non soltanto connesse ma addirittura coincidenti. Chi non rispetta le norme che tutelano la libertà e la salute di tutti mostra certamente una scarsa propensione alla solidarietà e nessuna dedizione al bene comune.

Dal mio punto di vista, non sono sicuro che 'non possa dirsi meglio.' A mio giudizio, né il *senso di solidarietà*, né la *fiducia* fanno rima con *doverosità*. A ragionare così, si finirebbe inevitabilmente per dar

---

l'esistenza e l'esercizio della capacità di giudizio da parte quell'agente/osservatore presuppone. Come dirò più avanti, *il lupo*, per quanto soffra se sconfitto o ferito dal proprio simile, *resta lupo* (ammesso, poi, che il lupo vero, quello esistente in natura, sia poi così feroce come l'essere umano: postulato già totalmente smentito dalla ricerca etologica).

<sup>4</sup> Ferrajoli (2007: 195-96).

ragione a Eligio Resta<sup>5</sup>, quando osserva che solidarietà e fiducia non possono essere ridotte al soddisfacimento delle aspettative come definite all'interno del discorso giuridico. Se esse sono coestensive al *diritto che già è*, allora il vincolo è la misura sostantiva di entrambe; e se c'è bisogno del diritto per stabilizzare questo vincolo, ciò significa che esso di per sé, per la forza intrinseca del suo contenuto, non è sufficiente ad autosostenersi, a garantire la sua effettività. Questa la non aggirabile conclusione. Al diritto, in tale scenario, rimane la funzione sanzionatoria, al limite deterrente; non altro. Certo, si potrebbe sempre asserire che mediamente la gente obbedisce perché si sente obbligata, perché riconosce la circolarità degli interessi<sup>6</sup>. Il punto è, però, che per tale affermazione non esiste contro-prova, dal momento che il diritto come struttura sanzionatoria coesiste o, meglio, si dà come fenomenicamente coevo alla definizione degli obblighi. Non si può sottoporre quell'asserzione – come si dice – al *doppio cieco*. Di contro, il diritto come struttura sanzionatoria sta lì, sotto gli occhi di tutti.

La solidarietà, però, è innovativa, così come il dono<sup>7</sup> e la fiducia, in cui ha la propria radice. Chi vuole moralizzare il diritto, rendendo coestensivi riconoscimento e fiducia, da una parte, e rispetto di

<sup>5</sup> Resta (1996: 204), che Greco cita (2022: 64, nt. 66), riferendo che l'A., “dopo aver ribadito che quando agiamo giuridicamente «dobbiamo aver fiducia perché non ne abbiamo, scrive che «stipuliamo contratti che abbiano il posto dello stringersi la mano e del fidarsi. Il contratto solleva la società dal rischio della fiducia tanto è vero che destina diritti ed obblighi, disegna poteri, competenze e responsabilità»” Tuttavia, osserva subito dopo Greco “non si capisce [...] perché tutte queste figure debbano escludere la fiducia anziché includerla, come pare più naturale”. Come proverò a esplicitare più avanti nel testo, a mio giudizio la posizione plausibile sta a *metà strada*, o forse, ancora meglio, *di lato rispetto al corso apparentemente principale*. La fiducia non sta né *dentro* il diritto, né completamente *fuori* – come vorrebbe Resta. Essa abita sul confine dinamico, sulla membrana comunicativo/esperienziale attraverso la quale il *diritto si etero-integra reiterando incessantemente* il processo che lo origina a partire dalla capacità generativa della fiducia. Capacità generativa non significa tuttavia *immanenza*; ...ma nemmeno *totale assenza* o *radicale eterologicità*, altrimenti non si comprenderebbe alla sfiducia in chi o in che cosa l'esistenza del diritto, il suo dire, il suo prescrivere risponderebbero offrendo le garanzie coercitive e/o sanzionatorie. In quest'ultimo aspetto della critica a Resta mi sembra di poter dire che Greco colga sicuramente nel segno.

<sup>6</sup> In proposito, Greco – che fa propria questa (apparente) constatazione, richiama una messe di scritti che non citerò in questa sede e per i quali rinvio alla lettura del volume qui in commento.

<sup>7</sup> Anche la donazione regolata dal diritto, seppure paradossalmente, ricade in questo schema di gratuità. Ne è prova l'enorme difficoltà incontrata dalla dottrina giuridica liberale nel dare giustificazione della necessità di *accettazione* come requisito di validità dell'atto del donare. In un universo basato sull'equivalenza economica, intesa come criterio guida nel calcolo della corrispettività delle posizioni all'interno delle relazioni intersoggettive, trovare una giustificazione alla necessità di *accettare* il vantaggio economico unilaterale derivante dagli atti di liberalità diviene una sorta di enigma (cfr., ad es., la soluzione formalistica, ma assai poco convincente, proposta da Roppo (2011: 11): che ravvisa il fondamento dall'accettazione della donazione nel principio liberale di *non-intrusività* nel patrimonio individuale). La questione acquista immediata nitidezza quando si consideri che non è il bene economico l'oggetto dell'atto di accettazione quanto piuttosto il nucleo della relazione di riconoscimento e la sua innovatività rispetto all'assetto generale della retributività inglobato nella già esistente regolamentazione normativa delle forme di giustizia commutativa. La donazione è fondata sulla gratuità ed è orientata non alla percezione del *tantundem* o di un *equivalente*, quanto piuttosto alla determinazione di una nuova soglia di significazione e oggettivazione delle possibilità offerte dalla relazione inter-soggettiva. Soglia che una volta raggiunta ri-determina *novativamente* e retrospettivamente anche la posizione delle parti di quella relazione. Accettare la donazione è fondamentale perché quella soglia acquisisca, tra donante e donatario, oggettività, perché il *donare da atto potenzialmente significante*, e perciò innovativo, si faccia *significato* (pagine intense scrive su questo tema, muovendo da uno sfondo di riflessioni d'ordine semiotico, Vaughan, 2014, 2015). Sulla irriducibilità della donazione alla dinamica della retributività – precisamente per l'innovatività simbolico-antropologica e comunicativa connessa alla sua gratuità rispetto alla corresponsione commutativa, e quindi anche al regime categoriale e comunicativo che predetermina i criteri di equivalenza tra beni, valori e, non ultimo, tra significati – cfr. Hyde (1998: 16-17): “la cessione di un dono crea un rapporto tra le parti coinvolte”, e *ibidem* nt. 1; cfr. *ibidem*, 58 “La crescita è il centro, il nocciolo del dono”; 88 ss.; 138 ss.; 182 ss. Per comprendere quanto tutto questo sia

aspettative e obblighi, dall'altra, rischia di non cogliere la differenza esistente tra la logica creativa del dono e il codice della retributività giuridica – quantomeno in linea con il modo in cui il diritto è compreso oggi. Tuttavia, se la solidarietà è l'origine, essa non può far parte dell'ordinamento, del linguaggio del diritto, almeno fino a quando questo sia inteso come assetto oggettivo e dato di norme e regole conformi a standard prefissati di aspettative e corrispettivi obblighi di soddisfazione di esse. Eppure l'essere dato dell'ordinamento, di ogni ordinamento, è la cifra costitutiva della giuridicità moderna. Ed è così a causa della necessità di pensarla come immanente a sé stessa, senza fonti di legittimazione esterne e/o trascendenti. Il discorso positivista nasce – questa la tesi di fondo del pensiero giuridico secolare moderno – quando (ed è un quando metafisico, più logico che cronologico) il diritto come istituzione e come discorso già 'è dato'. Come osservavo, però, esattamente l'essere già rende incompatibile il carattere generativo della fiducia con il discorso giuridico.

L'essere già è funzionale a un approccio, a una visione epistemologica, che perimetra il discorso scientifico, ogni discorso scientifico, all'interno di una cornice gnoseologica che assume l'oggettività di quel che ci si impegna a conoscere, la sua exteriorità, il suo essere là fuori, in attesa di un'interpretazione. Senza quell'oggettività non c'è scienza – questa la postulazione epistemologica di base. Si tratta, però, di un assunto decisamente discutibile poiché non vi è oggettività predicabile come tale che non sia già il frutto di una sintesi co-generativa intervenuta tra soggetto e oggetto; cioè, che possa immaginarsi al di fuori di una relazione che preesiste alla stessa identificazione dell'oggetto. Nondimeno, per quanto falsa, questa presupposizione epistemologica ancora oggi condiziona per molti versi le scienze sociali. Nel caso del diritto e della conoscenza giuridica, il *già stato*, l'*oggettività/esteriorità del proprio oggetto*, si traduce nella determinazione dei presupposti di questo 'essere precedente'. E si tratta di una precedenza cronologica, che si confonde con le genealogie della fondazione e della legittimazione, e che poi diventa logica e, quindi, gerarchico/sistemica. Tutto l'immaginario giuridico moderno, tutta la discorsività legale, galleggiano implicitamente su questo presupposto. Anche se – ribadisco – sul piano cognitivo si tratta di un assunto falso. Poiché, tuttavia, questa è la disposizione mentale diffusa e figlia di quello *scientismo dell'esteriorità*, bisogna prima contestare l'assunto sul quale essa si regge qualora si voglia ritraghetare la categoria della fiducia, della solidarietà intesa in senso generativo, all'interno del linguaggio e dell'esperienza giuridica *vivente*, cioè considerata nel *suo farsi*. Come a dire che se fiducia e diritto non possono essere considerati coestensivi, forse non è colpa della fiducia, del suo dispiegarsi fuori da ogni possibile rima obbligata, a mano libera, quanto piuttosto della *nostra* moderna idea di diritto (positivo).

L'implicita pre-esistenza del *diritto* rispetto all'identificazione della fenomenologia della fiducia rispetto al diritto stesso può cogliersi in ulteriori passaggi proposti da Greco nell'intessere il suo discorso in dialogo con altri autori. È interessante confrontare, in questo senso, il seguente *excerptum* da un testo di Salvatore Natoli:

'Contrariamente a quel che per lo più si ritiene, il *senso* delle norme è in prima istanza *cognitivo e orientativo*, mai repressivo: le norme sono fatte per indirizzare le azioni, non per costringerle, anche se, per consuetudine, vengono associate alla sanzione. Certo, senza la sanzione non esiste legge, ma il fine della legge non è affatto la sanzione e i sistemi normativi altro non sono che *dispositivi di relazione* predisposti per evitare

---

lontano sia dalla 'semiotica', sia dalla semantica *strutturale* della società liberale è sufficiente rinviare al noto saggio 'Economia e conoscenza' di Hayek (1937: 33 ss.).

fraintendimenti e rendere congruenti le reciproche aspettative senza che nessuno ci perda e tutti ci guadagnino<sup>8</sup>.

Nella stessa direzione, Greco afferma poco prima:

‘...si tratta essenzialmente di comprendere ciò che *dentro* il diritto richiede riconoscimento, rivendicando il suo spazio. Non abbiamo a che fare con un ‘oggetto’ che dall’esterno determina il contenuto del diritto, bensì con un elemento essenziale che ne condiziona la struttura e il funzionamento.’<sup>9</sup>

A mio modo di vedere, le cose non stanno come sostengono Greco e Natoli. Nel rispettare le aspettative degli altri sulla base di quanto già stabilito dalle norme giuridiche non c’è reale guadagno ma solo reiterazione. Né Greco, né Natoli, nonostante le loro buone intenzioni sembrano avere nel loro spettro di riflessione il carattere generativo di quella che Papa Francesco – richiamato dallo stesso Greco<sup>10</sup> – chiama ‘fraternità’. Il problema di fondo – ed è un problema culturale – forse consiste, almeno per alcuni versi, nell’influenza agostiniana sul ‘pensiero della giustizia occidentale’. Il *suum cuique tribuere* è di tipo ascrittivo e presuppone un’unità di misura ontologica della soggettività predeterminata teologicamente o cosmologicamente dalla *imago Dei*, a sua volta assunta come fondamento della dignità e del riconoscimento intersoggettivo. La misura del *suum* è stata poi determinata, lungo la storia, guardando più alla Terra che al cielo, più alla sfera mondana che a quella divina. L’infinità dell’immagine di Dio, del volto dell’Altro – direbbe Levinas – è stata sostituita dalla sintassi della dignità secolare presa come standard ascrittivo di essenzializzazione ontologica dell’essere umano. A tal riguardo, a dire il vero, il verbo *tribuere* scelto da Agostino si presta ad ambigue interpretazioni. Se per un verso indica qualcosa di dovuto, quasi come se si rivolgesse a (una) divinità, del resto in sintonia con l’adagio *homo homini deus*, dall’altro evoca una misura della retributività che sembra chiamare in causa l’equivalenza calcolata in modo quantitativo o, se non altro, in base a un ordine preesistente, dato e immanente nelle cose, nei rapporti sociali. Com’è noto, questa seconda visione fa il paio con l’interpretazione ciceroniana della *dignitas*, molto vicina al *decoro* sociale, al rispetto o al *rango* che ciascuno sia riuscito a conquistarsi nella società. Ancora una volta si rinvia a un parametro socio-comunicativo oggettivato e oggettivante, già dato, già scritto e presuntivamente riconosciuto o riconoscibile da tutti i membri di una comunità in ragione della sua già affermata legittimità. Un parametro che esprime *normatività* piuttosto che mettere in primo piano il *valore*.

La fiducia è però affidarsi. E affidarsi significa non solo sfidare la possibilità che l’Altro non faccia quel che è stato pattuito, a sua volta legittimato dalla corrispondenza di esso rispetto a un’unità di misura oggettiva (sia essa considerata come di origine convenzionale o ontologicamente data/conoscibile). Affidarsi vuol dire anche esporsi alla possibilità di trasformarsi e di essere trasformati dall’Altro<sup>11</sup>. In altre parole, scommettere sulla possibilità che l’Altro ci valorizzi con il suo agire e che noi possiamo fare altrettanto: gesto ed effetto che è già incluso nell’affidarsi poiché esso stesso è un atto di valorizzazione. La valorizzazione in sé è il vero guadagno reciproco. Questo perché il valorizzare altro non è se non portare a esistenza ciò che altrimenti non esisterebbe. È il profilo più profondo

<sup>8</sup> Natoli (2016: 107).

<sup>9</sup> Greco (2022: 88-89).

<sup>10</sup> Greco (2022: 74).

<sup>11</sup> Profonde e chiarificatrici implicazioni offre, in questo senso, l’approccio enattivista. Cfr., Di Paolo, De Jaegher (2022: 241 ss.).

dell'accudimento, che in ciò supera la *cura*, intesa sia come sforzo per ristabilire un ordine, sia come trasferimento del soggetto nell'oggetto. L'accudimento è – conformemente alla sua radice etimologica – affine al coniare (come fa il conio della moneta) ma, al tempo stesso, soffermarsi, nel dar valore, sulla soglia della libertà, e quindi della cooperazione generatrice attivata dall'Altro. L'accudimento genuino trasforma la relazione tra l'accudente e l'accudito nel focus della terzietà nascente dall'incontro bidirezionale tra valorizzazione e accettazione; poiché l'accettazione stessa dell'accudimento è in sé una manifestazione di valorizzazione. Quella terzietà, nella quale retrospettivamente diviene e acquista esistenza quel segno perennemente *in nuce* che è ogni Io, quella è il vero, direi l'unico guadagno, l'autentico accrescimento. Il nuovo che viene a esistenza, appunto. Qualcosa che, in quanto *nuovo*, non può stare dentro il normativo, dentro l'aspettativa già legittimata da una raggiunta oggettività, già data, anche se soltanto in termini ideali, metafisici, potenziali... qualcuno direbbe (ma non io) ontologici.

Per chiarire le implicazioni, per dir così, cosmo-sociali dell'idea di immanenza/coestensività della reciproca fiducia al diritto, Greco osserva:

'tutti sappiamo quanto sia vera l'affermazione di Jhering, secondo cui la nostra vita quotidiana è una continua «cooperazione per scopi comuni, nella quale ogni persona, agendo per gli altri, agisce anche per sé, ed in cui ogni persona, agendo per sé, agisce anche per gli altri» [Jhering, *Lo scopo nel diritto*, p. 75]. Non si tratta di mettere in campo una sorta di 'principio speranza' da contrapporre al 'principio di realtà': si deve soltanto prendere atto che il diritto include quel momento in cui ci attendiamo reciprocamente che ci si comporti nel modo prescritto'.<sup>12</sup>

E con riferimento alla circolarità della fiducia e alla sua relazionalità, poco più avanti,<sup>13</sup> lo stesso Greco pone l'accento sulla dimensione orizzontale, intersoggettiva, e ravvisa in essa l'architrave della coimplicazione tra rapporto fiduciario e rispetto delle norme giuridiche. Nel far questo, egli rende coestensiva la fiducia e il rispetto degli obblighi e dei doveri. L'intersoggettività – reitera ancora Greco citando Alessandro Levi<sup>14</sup> – è appunto *incarnata*, e in quanto tale include la reciprocità tra diritti e doveri. Il problema, tuttavia, sta proprio qui. Chi ha stabilito il criterio per misurare la corrispondenza tra diritti e doveri? La loro mutua com-misurazione – raffigurata solitamente e con enfasi retorica come in un incastro a nido di rondine – dipende dalla scelta della figura complessiva che nell'unirsi le due porzioni compongono. Quella scelta, quella figura, è dove abita il senso, la qualità dell'esperienza, ciò che è e viene a esistenza attraverso l'incontro generativo tra due soggetti. Se non conoscessimo la figura comprendente, non saremmo in grado di porre insieme le due parti combacianti anche perché il combaciare non basterebbe a formare la figura, che invece si nutre semanticamente dell'implicito, di ciò su cui galleggia. L'incastro formale, morfologico, è solo parte di un'unità di senso più grande. Da solo, l'incastro potrebbe non esprimere alcun senso, non avere un significato autonomo riconoscibile come tale. Il mondo è pieno di cose *incastrate* che tuttavia, quanto al loro significato, rimandano a qualcos'altro, alle loro relazioni con questo qualcos'altro. Le figure dell'enigmistica, che vanno colorate progressivamente in vista del riconoscimento dell'oggetto risultante dalla colorazione di tutte le parti contrassegnate, forniscono una buona metafora per rendere immediatamente percepibile cosa intendo

<sup>12</sup> Greco (2022: 90-91).

<sup>13</sup> Greco (2022: 94-95).

<sup>14</sup> Ecco la citazione riportata a pag. 94 del testo di Greco (2022): "Il diritto «è relazione» [...], «cioè disciplina complementare di contegni; tutela, e misura di interessi; imposizione, e misura, di obblighi»: così Levi (1923: 65).

dire sottolineando la difettività semantica dell'*incastrato*, e quindi della presunta corrispondenza *morfologica* tra diritti e doveri.

Queste osservazioni trovano conferma nella fenomenologia di due *grandezze*, due schemi *semiotico relazionali*, presenti nella dinamica della fiducia creatrice e del dono: *reciprocità* e *circolarità*. Nel riprendere l'espressione icastica di Jhering a proposito dell'equivalenza tacita tra agire quotidiano, da una parte, e irriflesso, non intenzionale agire per scopi comuni, dall'altra, credo vi sia da fare una precisazione. La circolarità in essa evocata *torna* verso il soggetto in termini di equivalenza: nell'agire per me agisco per gli altri, nell'agire per gli altri agisco per me. L'equivalenza è basata su una relazione di uguaglianza il cui lessico e la cui sintassi sono in qualche modo già stabilite, e quindi si presentano come immanenti alla relazione, alla sua forma. Una reciprocità che *torna* verso il soggetto sotto forma di *profitto* reciproco. La relazione derivante da questa fiducia può essere reciproca ma il suo metro, l'esistente sociale, il contesto ecologico che contiene l'individualità, non si trasforma, è già dato: l'equivalenza è calcolabile e il calcolo presuppone l'unità di misura. Viceversa la fiducia, come il dono, produce innanzi tutto una *crescita*, una *novità*, una *terzietà* che ri-genera i soggetti. Questo *novum* li risignifica lungo percorsi di circolarità che non sono scanditi dall'equivalenza ma dal coinvolgimento di tutti – potenzialmente dell'universo intero – nel cambiamento del mondo determinato dall'azione della fiducia creatrice. L'unità di misura dell'eguaglianza è *ri-scritta* di continuo. Questo andare *oltre*, questo non *tornare indietro* in termini di accrescimento immediato dell'Io secondo una misura e una cifra semantica già stabilite, distingue la *reciprocità positiva* propria della fiducia e del dono, dalla *reciprocità negativa* della corrispettività contrattuale, della retributività già fissata nei suoi contenuti e nei suoi significati. È questa la ragione per cui – contro ciò che riteneva Hayek<sup>15</sup> – nella logica dello scambio e nella determinazione dei prezzi reciproci di qualsiasi cosa sia merce non può esservi conoscenza genuina ma solo traslitterazione, trasformazioni pseudo-metaforiche di significati e corrispondenze tra valori già prefissati. E questo perché l'unica variazione prodotta coincide con il valore monetario, non con il *sensu* degli oggetti scambiati in relazione alla variazione del contesto complessivo di interazione, comunicazione ed esperienza. In fondo, è questo il limite della moneta come strumento di traduzione: essa commuta quantità, non qualità. E quando essa stessa è trasformata in merce, allora lo svuotamento di senso, il deserto della semiosi nei rapporti inter-soggettivi, raggiungono il loro apice perché la moneta/merce diventa l'unità di misura di se stessa. Si rende *forma pura autoreferenziale* che cresce nel valore nominale ma rimane inerte, insieme a tutto il resto del mondo che traduce e misura (comprese le persone), rispetto a una possibile progressione dei significati, all'accrescimento di senso, di mondo, intrinseci invece alla creatività della fiducia e del dono.<sup>16</sup> L'idea di circolarità non per equivalenti orizzontali ma secondo un'orizzontalità retrospettivamente ri-generativa è ben espressa in un passo di Lewis Hyde che vorrei riportare testualmente:

Nel secolo attuale [parlava del XX], l'opposizione tra reciprocità negativa e positiva ha assunto la forma del contrasto tra «capitalisti» e «socialisti». In realtà è un conflitto molto più antico, perché rappresenta la polarità basilare tra la parte e il tutto, tra l'uno e i molti. Ogni epoca deve trovare il proprio equilibrio tra questi due

<sup>15</sup> Hayek (1937).

<sup>16</sup> La distinzione tra scambio economico e scambio donativo, fondato sulla fiducia creatrice, consiste – come osserva Hyde (1998: 59), richiamando Sahlins, nel “vettore della crescita: nello scambio di doni la crescita è in continuo movimento e segue l'oggetto, mentre nello scambio di merci si arresta diventando profitto (queste due possibilità sono anche indicate come reciprocità positiva e reciprocità negativa)”. Per inciso, sottolineo come la visione della generatività, della dinamica di accrescimento del dono offerta da Hyde (1998) sia alquanto diversa dalla critica antiutilitaristica presentata da Caillé (1998).

poli, e in ogni epoca il predominio di uno sull'altro suscita il suo contrario. Da un lato, dove sia impossibile affermare l'identità nei confronti della massa, dove esista guadagno privato, perdiamo i tanto reclamizzati benefici di una società di mercato: le sue specifiche libertà, le sue particolari innovazioni, la sua varietà personale e materiale, e così via. All'altro lato, dove predomina unicamente il mercato, e soprattutto dove la ricchezza deriva dalla conversione del dono in merce, i frutti dello scambio di doni vanno perduti. A questo punto, il commercio si trova inevitabilmente associato alla frammentazione della comunità e alla soppressione della vitalità, della fertilità e del senso sociale. Se infatti non manteniamo l'istituzione della reciprocità positiva, ci scopriamo a non essere più partecipi di quegli «spiriti più ampi» cui ho appena accennato; incapaci di partecipare con garbo alla natura, incapaci di creare una collettività dalla massa, e infine incapaci di ricevere, accrescere e trasmettere i tesori collettivi che chiamiamo cultura e tradizione. Solo quando l'accrescimento del dono circola assieme al dono, la ricchezza pregresso dello spirito può continuare a crescere, in modo che ciascuno possa attingere a – e venire vivificato da – una vitalità che è al di là delle nostre forze individuali.<sup>17</sup>

Non può esservi rigenerazione del valore e soprattutto attività del motore di produzione dei valori, cioè esercizio della capacità di significazione, se i rapporti intersoggettivi si fondano sull'equivalenza. Questo perché l'equivalenza chiude le porte al futuro, alla variazione semantica connessa al tempo e, così, al senso stesso dell'espressione di ciò che ha valore. Senza domani, senza astrazione dal presente, dall'immanenza, parlare di *valori* non ha senso. Il *non essere presente*, così come la possibilità di *non essere* – che potrebbe essere definita come *dialettica dell'assenza* – è presupposto indispensabile, denotativo, della categoria 'valore'. Il valore si *rivolge* – e la sua pensabilità come la sua pratica è già in sé '*rivolta*'<sup>18</sup> – al domani. Nella logica dello scambio la *presenzialità* e la *simultaneità*, invece, dominano il campo. Tutto è compresente. D'altronde, chi scambierebbe qualcosa per qualcos'altro che *acquisirà valore* – qualsiasi sia l'unità di misura – solo nel domani? La logica di mercato rende le menti orfane di valori non solo perché il denaro diventa una *forma pura* – come ammoniva profeticamente Marx<sup>19</sup> – fine assoluto che trasforma tutto in muto e incolore mezzo, ma anche perché sottrae a quelle menti il futuro, il domani come elemento co-costitutivo della categorizzazione del presente. Esattamente il contrario di ciò che fanno il dono, la fiducia, che si *tuffano* invece nel domani nel tentativo di *farlo*, di *ri-generarlo* anche a rischio di affogare nella distruzione, nel collasso del presente, dell'esistente, del *già stato* o *avuto*.

Esprimendo il *di più* che accompagna la *fiducia* e la sua capacità di generare significato di là dalla reciprocità per equivalenti declinata in termini giuridici, potrebbe dirsi che la proprietà non corrisponde soltanto al 'non astenersi' dell'Altro. Il contenuto di questo astenersi, le sue modalità, dipendono da ciò in cui la proprietà consiste, nel suo uso e nelle sue parti implicite, che non coincidono né con un gesto, né con un altro, presi isolatamente. Piuttosto, ogni gesto esprime la proprietà in quanto parte di una relazione fini/mezzi, cioè un abito, che è plastico e si aggiorna, rimodellando entrambe le sue componenti (cioè sia il fine sia i mezzi) in ragione del procedere e del rinnovarsi dell'esperienza<sup>20</sup>. Sull'altra sponda della proprietà, ad esempio, non c'è soltanto il dovere di non

<sup>17</sup> Hyde (1998: 60-61).

<sup>18</sup> Il rinvio, pressoché necessario, è a Camus (2022).

<sup>19</sup> Marx (2017: 219 ss.). Sul rapporto tra categorizzazione e *scambio semiotico* nella configurazione delle categorie, del significato e della comunicazione sociale, cfr. Borrelli (2018: 86 ss.).

<sup>20</sup> Questa idea, espressa con riferimento alla giustizia intesa come *habitus* era già splendidamente espressa, nel fuoco della tensione tra ragioni divine e ragioni giuridiche immanenti alla dimensione terrena e contingente, in una glossa di Irnerio: 'accepta in habitu, quasi ex qua iustus dicitur; [de] singulis que iustitie sunt non est predicabilis', cfr. Irnerii gl. interl. iustitia in Dig. 1, 1 pr., Vaticano, Vat. lat. 1408, fo. 3va. Riferimenti a questa glossa possono trovarsi in Cortese (2020: II, 9), anche

turbarla ma anche le *proprietà* di altri, i corrispettivi modi di prospettazione, la loro incidenza sul contesto complessivo nel quale i gesti di espressione della proprietà e l'oceano del suo implicito trovano significazione. La combinazione di diverse sfere di proprietà muterà l'ecologia, l'ambiente complessivo, dell'essere proprietari, e quindi il senso della proprietà stessa e del suo *soggetto*. La reciprocità tra le proprietà consisterà, allora, nella capacità di riscrivere le coordinate semantiche dell'intera rete di relazioni ad essa connesse, riscoprendo di continuo nuovi livelli di senso e di esperienza. Ed è esattamente in questo continuo *riscoprire* che dover-essere e cognizione/invenzione trovano il proprio crocevia antropologico di convergenza e riproduzione<sup>21</sup>. Il dover-essere si fa esperienza, significato, ancorché solo possibile, quindi non necessario: condizione a sua volta perché possa essere identificato come un valore e un fine, e ancora come oggetto di un dover-essere, che per avere plausibilità presuppone la possibilità della propria non esistenza. Il che non esclude che non possa trasformarsi – attraverso l'interpenetrazione tra dover-essere ed essere, un po' come in un artefatto – in qualcosa che sia parte dell'esperienza e del suo divenire, qualcosa di *nuovo*.

C'è un momento generativo nella produzione del senso che in qualche modo è *svincolato*, è terzo rispetto ai diritti e ai doveri, al già scritto, al già categorizzato, al già oggettivato. A fornire al diritto la sua coestensività con la fiducia non basta la circostanza che possa essere violato, che dunque possa non essere. Il diritto non si limita a mappare l'orizzonte di quel che gli individui possono attendersi gli uni dagli altri (le c.d. aspettative); esso – nella concezione più diffusa, una sorta di archetipo tacitamente assunto – garantisce anche queste aspettative corrispondendo all'oggettività del discorso giuridico, espressa bene dall'*essere* ogni proposizione giuridica ordinariamente coniugata al presente indicativo. Un po' come se nel mondo artificiale, quasi inconsapevolmente *fantascientifico* della dimensione socio-culturale, la parola, il simbolo, l'immagine fossero già realtà: come accade nei c.d. contratti a effetti reali e come Hägerstrom, tra i giuristi moderni, ravvisava nel carattere magico del diritto romano arcaico. Il perdurante uso del presente indicativo nella formulazione delle leggi ci dice che non molto è cambiato. L'ordine sociale è assunto alla stregua di un ordine cosmico: in quanto tale più reale della sua violazione, rispetto alla quale l'azione giuridica o sanzionatoria si pone come null'altro che un mezzo 'inevitabile' di ristabilimento dell'*ordine delle cose*.

Si tratta di una finzione – potrebbe dirsi. La mia risposta è 'sì e no'. La ricostituzione del dover-essere istituzionale, il gesto che retributivamente fa da contraltare riequilibratore alla violazione dell'ordine, sono percepiti come elementi reali, di cui ci si fida nel senso che non si può ipotizzare che non siano oggettivi, che possano *non* accadere – anche se poi questo in alcuni, forse troppi casi, accade. Insomma, è una fiducia che confina con la certezza o la assicurazione, con l'oggettività pre-garantita

---

con riguardo alla nozione aristotelica e poi tomista di *iustitia* come *virtus* e *habitus* (Summa theol., IIa IIae, q. 58, art. 1, resp.). Nozione che, se rettamente intesa e distinta da quella di *abitudine*, consente di gettare un ponte tra sfera interna e sfera esterna, per alcuni versi relativizzando la tensione tra dimensione psicologico-soggettiva e dimensione oggettivo-universale della giustizia come del diritto; della virtù individuale e dell'ordine sociale; della religione e della legge umana. Di cruciale importanza, a mio giudizio, risultano le rielaborazioni dell'idea medievale di *habitus* elaborate dalla riflessione peirceana: cfr. Peirce (1980).

<sup>21</sup> Cfr. ancora Hyde (1998: 119), a proposito del rapporto tra dono e proprietà e della sua polarità rispetto all'antropologia negativa di matrice, ad esempio hobbesiana, da cui prende avvio il modo di concepire positivisticamente il diritto moderno come apparato coercitivo. In tal senso, osserva *ibidem*: "...sembra lecito parlare del dono come di una «proprietà anarchica», perché tanto l'anarchia quanto il dono condividono il presupposto secondo cui la comunità si manifesta non quando una parte dell'io viene inibita e limitata, bensì quando viene donata".

della ‘realtà’ del contenuto reso destinatario dell’aver fiducia. Con formula metaforica, potrebbe dirsi ‘una fiducia con la rete di sicurezza’, con ‘il paracadute’.

Eppure, la fiducia, quella genuina, è intrinsecamente connessa a all’assenza di qualsiasi rete di sicurezza, quasi un volo senza paracadute. Solo senza di esso, senza questa zavorra empirica, sarà possibile far venire alla luce qualcosa che prima non esisteva, un orizzonte semantico ed esperienziale *nuovo*. La fiducia, esattamente come il dono, si pone in contrasto con la retributività<sup>22</sup>. Questo perché donare non corrisponde mai a una misura di equivalenza intersoggettiva già stabilita. Il donare è gratuito nel senso che ha alla base un’invenzione, una produzione di senso, un’eccedenza intrinseca rispetto a qualsiasi standard di commutazione già esistente. Il donare costituisce il valore nel suo significato, non si limita a rispecchiarlo, a reificarne pragmaticamente lo standard già espresso e oggettivato comunicativamente. In questo senso, il donare, attraverso l’invenzione di valore, genera nuovi significati. Esso rompe l’equivalenza della parola e del suo scambio con la moneta. Il donare ri-classifica, ri-categorizza. Non è strumento di *co-munificazione* già cablato da una categoria preesistente, già contingentato. Questo è appunto il linguaggio della comunicazione categorizzata e presuntivamente capace di serializzare e controllare il mondo, di pre-vederlo e pre-ordinarlo. Qualcosa che somiglia molto alla gestione del significato e delle attività umane da parte del capitalismo. Il dono, invece, riscrive la gamma delle equivalenze comunicative, è de-classificante e propone nuove ri-classificazioni<sup>23</sup>. Esso riposiziona l’orizzonte del significato e quindi della soggettività, meglio del modello di soggettività che sgorga da una inter-soggettività che non *ripete* ma *ri-genera*.

È per le ragioni connesse al dono – inteso in termini genuini e non pre-calcolanti – che fiducia e retributività non possono condividere lo stesso spettro semantico e pragmatico. Il *suum* che sta dentro il dono e la fiducia coincide con l’adeguatezza frutto del procedere, dell’avanzare della conoscenza, non della ripetizione di un saputo, di un modello già dato od ontologicamente prefissato una volta per tutte. Il *suo* di ogni essere umano, paradossalmente rispetto al linguaggio ordinario, coincide con quello che ciascun Altro sarà in grado di conferirgli attraverso il coefficiente di inventività che è intrinseco alla valorizzazione generativa dei propri simili. Questa capacità di valorizzazione generativa è il *surplus*, il mondo non ancora avvenuto eppure generabile, di cui è capace l’essere umano, la più profonda sorgente della sua dignità. Una dignità che coincide con la capacità inventiva degli umani, con la loro potenziale attitudine a *fare mondo*. Si tratta di una dote *realmente* divina, nel senso di *iper-reale*, che si incrementa e prende consistenza in ragione del suo esercizio, del suo concorrere alla creazione di un mondo del quale lo stesso agente fa e farà parte. La misura del dono e della fiducia abita, paradossalmente, nel futuro, nell’unità di misura nuova che entrambi *saranno stati* in grado di generare.

Prima di procedere oltre nell’analisi del rapporto tra fiducia e ordinamento nello spettro delle teorie del diritto contemporanee, vorrei provare a riassumere e *rilanciare* alcuni argomenti presentati sin qui. La fiducia, il suo significato, non si basano sull’esperienza già fatta, tantomeno su un accordo, su una convenzione, di cui sia certo il contenuto e l’eventuale rimedio in caso di violazione. La fiducia

<sup>22</sup> Esemplificativamente, si consideri la seguente situazione interpretandola in base alla propria conoscenza implicita dell’agire sociale. Si immagini di essere invitati a cena dalla madre di un amico o di un’amica, di consumare e alla fine, nel congedarsi da chi ci ha ospitati, tirare fuori dalla propria tasca una busta e inserirvi una banconota da cinquanta euro, facendo seguire il gesto di consegnarla alla padrona di casa. Chi non è in grado di ‘vedere’ la scena prevedendo la pressoché sicura reazione di offesa da parte della madre dell’amico/a che ha inviato l’ospite ‘retribuente’? Lascio la ricerca circa il ‘perché’ antropologicamente profondo del senso di offesa percepito dalla madre al lettore, anche alla luce di quanto osservato nel testo.

<sup>23</sup> Riflessioni molto interessanti sulla de-classificazione possono trovarsi in Gutiérrez (2007; 2020; 2022).

non può essere continua o coestensiva a obblighi e diritti tutelati da un ordinamento giuridico semplicemente perché, in questo caso, essa non genererebbe nulla di nuovo, sarebbe priva di autentica capacità creatrice. L'obbligo e l'aspettativa sanciti dall'ordinamento sono – almeno secondo la visione positivista, ma non è granché diverso in quella giusnaturalista/razionalista moderna – già assestati nel contenuto, oggettivato comunicativamente e politicamente e/o ontologicamente. Inoltre, si tratta di un obbligo relativamente attendibile sia nel suo adempimento, sia nella sua eventuale protezione risarcitoria o, comunque, nella sua giustiziabilità. In altre parole, l'eventuale non affidabilità degli individui è surrogata dall'affidabilità dell'istituzione. In questo, il sistema socio-legale è assunto come relativamente attendibile, veridico. Senonché quale fiducia si dimostra – come osserva in pagine memorabili Hartmann<sup>24</sup> – nel fare affidamento in qualcuno o qualcosa che è considerato affidabile o comunque veridico in base all'esperienza già consumata. In fondo, ogni ordinamento giuridico certifica la attendibilità prognostica di quel che impone a tutti, forgiando così la grammatica delle loro relazioni intersoggettive e *orizzontali*.

La questione dell'irriducibilità della fiducia al diritto, della sua non immanenza al diritto, non coincide con la circostanza – evidenziata da alcuni studiosi<sup>25</sup> – che sia il diritto stesso, con la sua inerente forza coattiva, a incarnare la mancanza di fiducia. E questo perché se vi fosse fiducia, o meglio se la fiducia fosse bastevole a garantire l'effettività del suo oggetto, allora non vi sarebbe diritto. Nel criticare questa posizione, Greco – ribadisco – mi sembra assolutamente da condividere. Anche perché spostare la fiducia dagli individui all'istituzione non risolve il problema. Ad attivare la forza coattiva o la sanzione, capace di funzionare da deterrente o da rimedio riparatore alla mancata soddisfazione delle legittime aspettative, dovrebbero sempre essere, alla fine, essere umani. Ancorché terzi, non direttamente interessati, nulla può escludere che essi non abbiano ragioni o interessi per favorire coloro che hanno tradito i propri obblighi e frustrato le aspettative altrui.

In verità, tutta la trama politologica, la narrazione fondatrice del 'moderno' di matrice Hobbesiana<sup>26</sup>, ha in questo il suo tallone d'Achille. Se il diritto si fondasse sull'idea che non ci si può fidare di niente e di nessuno – ripeto – chi mai lo avrebbe inventato? Se il diffidare fosse la condizione reale, generalizzata, dell'esistenza umana, perché mai dovrebbe sorgere l'esigenza di dare potere a un'istituzione che imponga di non tradire la fiducia? Personalmente, ho sempre ritenuto che Hobbes sia stato frainteso. E questo nel senso che il suo *Leviatano* sia stato scritto – quantomeno nella sua premessa di base – come un'opera ironica, controfattuale. Una sorta di narrazione dell'assurdo. In ciò, devo dire, non mi sembra molto distante da Kafka. Solo che in Kafka la narrazione rimane coerentemente assurda sino alla fine. La contraddizione giace fuori dal racconto e coincide con le ragioni dell'autore, con il perché egli dia vita alla descrizione di un mondo alla rovescia dove il normale è assurdo e l'assurdo è normale. In Hobbes, il *lupo* si rivela in effetti un *lupo mannaro*. Fosse integralmente *lupo*, non troverebbe frustrante o insopportabilmente precaria la sua *vita bestiale*. Solo ammettendo che, almeno *ogni tanto*, esso si risvegli all'*umanità*, a un'umanità anche appena un po' meno *lupina* (poveri lupi, osservavo, in effetti assai meno feroci di *homo sapiens sapiens*), solo in questo caso

<sup>24</sup> Hartmann (1970: 280 ss.).

<sup>25</sup> Cfr., per l'incisività, Resta (1996).

<sup>26</sup> Non accoppio – a differenza di Greco – Machiavelli a Hobbes perché ritengo che tra i due vi siano profonde differenze sia epistemologiche, sia per quanto riguarda i rispettivi orizzonti etico-sociali. A unirli, secondo me, è la vocazione ironica, ridicolizzante, e per questo pedagogicamente orientata, delle loro 'narrazioni antropologiche'. In merito a Machiavelli, rinvio a Ricca (2018).

diverrebbe plausibile immaginare il percorso verso il contratto sociale. In effetti, il *Leviatano* si iscrive nella lunga storia dei bestiari e della loro funzione educativa. Da Esopo in avanti, e sebbene meno esplicitamente anche in Esiodo, l'animalizzazione degli umani è stata sempre utilizzata come strategia retorica per veicolare messaggi di contenuto pedagogico-morale<sup>27</sup>. È un peccato che la storia interpretativa delle parole di Hobbes le abbia spogliate della loro carica ironica, quasi ridicolizzante. La comprensione del testo ha seguito la direzione opposta tanto da saldarsi (almeno ermeneuticamente) a esso. Dal mio punto di vista, ciò costituisce una perdita. Anche perché se Hobbes avesse davvero creduto alla 'realtà' delle sue ferine descrizioni della specie umana, per chi mai avrebbe scritto? Ribadisco, nessun *lupo leggente* – ammesso che possa giungersi all'uso del linguaggio senza un livello di cooperazione sociale (persino) superiore a quello dei lupi – avrebbe minimamente potuto dar seguito alle istruzioni contenute nel *Leviatano* per uscire dalla condizione *lupina*.

Se le osservazioni appena presentate sono plausibili, allora esse costituiscono anche la miglior riprova retorica che almeno una parte della tesi complessiva di Greco è esatta. Un ordinamento giuridico che galleggi costitutivamente sulla diffidenza, renderebbe tutti diffidenti e, alla fine, delinquenti. Nella diffidenza più pervasiva e generale, in effetti, perché mai si dovrebbero rispettare le aspettative altrui. Se qualcuno diffida di me, *a priori*, perché mai dovrei sentirmi caricato dell'obbligo di rispettare le sue aspettative, *come se mi avesse dato fiducia*? Anzi, se mai pensassi di esserne degno, non potrei che sentirmi disprezzato a causa della diffidenza altrui e avrei buone ragioni per *dar ragione* di quella diffidenza. E ancora, in un mondo di diffidenti, chi mai elaborerebbe i contenuti delle norme da rispettare? Contenuti ispirati alla reciprocità, all'eguaglianza, a un modello di convivenza basato, per ragioni costruttive, sull'opera creatrice del reciproco fidarsi e non solo del difendersi? E questo anche perché evitare il male che viene dall'altro non equivale affatto a costruire insieme il bene reciproco. Piuttosto, è esattamente lo spendersi per ottenere il bene reciproco che espone ancor più al male altrui.

Eppure, la tesi dell'immanenza della fiducia al diritto non funziona per ragioni del tutto diverse da quella che potrebbe definirsi come l'aporia di un diritto fondato *sulla*, e indirettamente certificante *la*, diffidenza. La questione è che di fronte al diritto, e se accoppiata simmetricamente ai contenuti di esso, la *fiducia* è super-erogatoria poiché il suo intrinseco potere creativo avrebbe a oggetto qualcosa che già esiste a livello cognitivo, discorsivo, di pratiche diffuse e come oggetto di procedure di garanzia, sanzione e riparazione.

La fiducia trova il suo terreno d'espressione, la sua ragion d'essere, proprio lì dove nulla è dovuto. Non è esagerato dire che la sua più idiomatica manifestazione si situa dove non sia neanche conosciuto ciò che essa può produrre nell'Altro e in chi la offre. L'atteggiamento di fiducia è proprio di colui che si affida alla relazione con l'Altro investendo sulla possibilità che la *precarietà*, quindi l'indeterminazione del *canone* del rapporto, si schiuda a qualcosa di nuovo, persino inconcepibile, certamente non esigibile prima dell'atto fiduciario stesso. In breve, è la fiducia a generare il suo oggetto, ciò che da essa può germogliare. Il *fidarsi/affidarsi* regala all'Altro qualcosa che nessuno, se non il soggetto che si fida/affida, può certificare che l'Altro si meriti; dove l'Altro è appunto il destinatario stesso dell'atto di fiducia. Ecco perché la fiducia è valorizzazione e, più specificamente, valorizzazione innovativa. Se, dunque, si volesse parlare di una fiducia immanente alle relazioni giuridicamente regolate, allora bisognerebbe parlare di una fiducia difettiva, più decorativa, retorica, che altro.

<sup>27</sup> Sui bestiari e l'origine *ridicola* dei diritti umani rinvio a Ricca (2018a; 2016a).

Indubbiamente, anche le relazioni intersoggettive assistite dalla qualificazione e dalla tutela giuridica possono essere gestite dagli attori coinvolti in modo – per dir così – *esorbitante* rispetto al *minimo comunicativo e comportamentale* imposto dalle norme. In questo caso, la fiducia, quasi contrastivamente, risulterebbe tanto più dotata di potere creativo. Senonché il suo carattere *sucedaneo*, non *costitutivo* rispetto alla relazione presa nel suo complesso, rimarrebbe comunque presente all'interno della situazione complessiva agita dagli attori individuali, in quanto soggetti di diritto, e al suo significato. E ciò a meno che il diritto stesso – come anticipavo – non venisse pensato in modo del tutto differente rispetto a quanto prospettato dal paradigma epistemologico della modernità.

Quanto precede, in ogni caso, non è diretto a sostenere la tesi che la fiducia non abbia nulla a che fare con il diritto. Le mie considerazioni non sono una confutazione della visione proposta da Greco, tutt'altro. Io condivido profondamente il motore generativo – per dir così – delle sue argomentazioni. Piuttosto, non mi trovo in linea con la *portata* che egli concede a esse perché nonostante tutto prova a coniugarle con una visione del *giuridico* che non si discosta dall'impostazione positivista, seppure non declinata in modo radicale come proposto, ad esempio, da Kelsen e, con i dovuti distinguo, da Hart.

La visione del diritto che Greco fa salva è quella che ripone il suo asse di legittimazione nel passato, in qualcosa che precede l'agire dei soggetti e che predetermina il significato e l'oggetto delle loro reciproche aspettative. Ed è esattamente su questo fronte che io ravviso una sorta di evaporazione del rapporto costitutivo pure esistente tra fiducia e diritto. Dal mio punto di vista, la costitutività della fiducia rispetto al diritto non va colta con riferimento al diritto che già è o è stato prodotto. Viceversa, io penso che il reale legame tra fiducia e diritto riguardi la possibilità del sorgere stesso dell'esperienza giuridica, la sua genesi. La fiducia genera il *materiale esistenziale* da intendersi come orizzonte cognitivo e di possibilità, quindi il *piano discorsivo e oggettivo*, che nella cultura occidentale moderna siamo abituati a pensare come *diritto*. Tutto il positivismo giuridico si caratterizza invece per un ancoraggio fenomenico-temporale al sorgere del diritto come oggetto di conoscenza e, prima ancora, come fenomeno sociale *esteriore*, distinto dall'azione conoscitiva attuale e, soprattutto, relativamente distinto, in sé e per sé, dal soggetto di esso. La norma, in altre parole, è *fatta* e con essa anche il soggetto di diritto, a dispetto del carattere relazionale e co-generativo nella relazione ermeneutica tra testo e lettore dei testi giuridici.

In proposito, scrive Greco:

Si tratta invece di rendere evidente quanto (anche e persino) il diritto conti strutturalmente su relazioni improntate all'attenzione per gli altri. Un'attenzione che può aumentare o diminuire proprio in conseguenza del grado di fiducia o di costrizione di cui il diritto si fa promotore. Quando esso si fa tramite di una politica del rispetto e riesce a convincere i cittadini che è dai loro comportamenti che dipende la sua attuazione allora vuol dire che ci abbiamo guadagnato anche in termini di civiltà giuridica.<sup>28</sup>

...e cita, in nota, un'affermazione di Forti<sup>29</sup>:

“Ogni squilibrio nel rapporto tra norma e sanzione [...] implica uno spostamento antropologico, un deragliamento culturale di cui ogni società dovrebbe essere consapevole”.

<sup>28</sup> Greco (2022: 154).

<sup>29</sup> Forti (2018: 122).

Il punto di divergenza tra me e Greco riguarda l'idea che sia l'attuazione del diritto a dipendere dai comportamenti – e quindi anche dagli atteggiamenti mentali – dei cittadini. Io mi trovo a dover spingere più in là la frontiera della dipendenza del diritto dall'agire degli individui. Dal mio punto di vista, è l'esistenza stessa del diritto – in termini addirittura di possibilità cognitiva – che deriva dall'agire dei cittadini e dall'*eroica, creatrice fiducia* che ciascuno di essi può riporre negli altri; non solo la sua attuazione. Il diritto, in altri termini, deve i suoi contenuti a un 'accadere primigenio' che è antropopoietico, come una sorta di Big Bang. Esso coincide e include qualcosa che non gli preesiste. Tale è il potere smisurato della fiducia nell'Altro, la valorizzazione capace di generare mondo. Per questa stessa ragione il *diritto prodotto*, già oggettivato, non è in grado di assicurare la permanenza delle pre-condizioni della sua nascita; come non lo è alcun sistema politico<sup>30</sup>. Esse coincidono con un'attività di produzione dei significati che supera le condizioni di coerenza e non-contraddizione interna dei sistemi prodotti. Ed è così perché i sistemi politici e giuridici germinano da atti di libertà in senso profondo, e cioè generatori di significati, di nuove configurazioni dell'esperienza.

I sistemi giuridici e politici possono tentare di mantenere la propria forma ma non il proprio significato lungo il proprio dispiegarsi. E questo semplicemente perché il loro stesso 'aver preso forma' costituisce un evento che muta le condizioni contestuali del loro venire alla luce. Senza la libertà, senza la produzione di nuovi significati, anche gli standard di categorizzazione proattiva presenti nelle istituzioni politiche e giuridiche rischiano di trasformarsi in una causa di alterazione delle pre-condizioni della loro coerenza e del loro significato. Come a dire che solo il *movimento ermeneutico* può assicurare la stabilità dei *significati*, delle *cifre teleologiche* geneticamente costitutive ogni plesso categoriale. Un po' – per usare un esempio assai diffuso – come lo stare in equilibrio su due piedi o, ancora più evidentemente, su due sole ruote. Solo un insieme sinfonico e coordinato di flussi di energia, di micro-movimenti continuamente controbilanciati garantisce quella che appare come *immota stabilità*. È in questo senso, a mio modo di vedere, che la capacità generatrice della fiducia, intrinsecamente e inestirpabilmente radicata nella libertà, *non può essere espulsa* dall'ordinamento giuridico, dal suo *farsi*: pena la compromissione non soltanto della sua attuazione ma della sua stessa *esistenza*, della coincidenza di esso con la propria ragion d'essere.

Ai cittadini bisognerebbe far comprendere che il diritto non sta lì da qualche parte, in un insieme di regole, altre rispetto a essi: un *fatto deontico, istituzionalizzato, anankastico*, rispetto al quale la loro libertà abita *altrove*, in uno *spazio alternativo*. In breve, nessun ordinamento basta a sé stesso, né è un'*enclave* linguistico/spaziale autoreferenziale, una sorta di Eden auto-comprendentesi e isolato dal resto dell'Universo (dell'esperienza)<sup>31</sup>. La sua esistenza non può fare a meno di connettersi con il proprio *fuori*, come a dire che si *etero-alimenta*. Il carburante di questa *etero-alimentazione* è la libertà, da intendersi tuttavia non come rivendicazione indifferente di qualcosa già confezionato, dato (secondo il modello proto-liberale), appunto come un *diritto soggettivo* già scolpito nei suoi contenuti *dal Diritto oggettivo e oggettivato*. La libertà che alimenta l'*esistenza del giuridico* ha un nucleo generativo e quindi cognitivo. Esattamente per questa ragione non può che essere relazionale in senso dinamico e trasformativo, cioè a dire coestensiva a una relazione che determina in modo costantemente retrospettivo il *significato* degli elementi di cui si compone. Libertà e fiducia condividono questa capacità creatrice, che si genera appunto dalla relazionalità, dall'incontro tra soggetto e soggetto, così come tra

<sup>30</sup> Cfr. Honnet (2004). Al riguardo, per alcune considerazioni sul diritto moderno e sulle conseguenze della sua *esteriorità*, rinvio a Ricca (2020: 185 ss.).

<sup>31</sup> In proposito, rinvio Ricca (2020a).

soggetto e oggetto, e più in generale dalla trasformazione bidirezionale che è implicata da ogni rapporto tra segni. Questo perché ogni segno interpretante trasforma l'interpretato e ne è trasformato mediante la relazione interpretativo/traduttiva. Una trasformazione che è transazione, e che può raggiungere il massimo grado di reciproca trasformazione nella relazione tra essere umani, cioè tra *motori segnici*. Inoltre, la relazione segnica non è mai solo bidirezionale ma sempre reticolare. Poiché ogni segno riepiloga in sé e pro-attivamente contiene le relazioni con una pluralità di altri segni, proiettati nel tempo e nello spazio; una pluralità reticolare che a sua volta sovradetermina dinamicamente sia il segno interpretante, sia il segno interpretato<sup>32</sup>.

Come già osservato, la fiducia, se intesa in senso genuino, non dà vita a relazioni circolari improntate all'equivalenza; cioè a dire, che essa consiste nella transitività dei ruoli sociali e quindi in una relazione di traduzione neutra, senza aggiunte, tra le componenti della catena delle aspettative sociali già stabilite. La fiducia, come la libertà, è rischiosa perché innova, apre all'innovazione: e in questo genera un incremento cognitivo ed esperienziale. Naturalmente, l'incremento, la novità, esigono la presa in carico di un rischio che è consustanziale alla trasformazione e al sorgere del *nuovo*. Se fiducia e libertà corrispondessero a saperi e gesti già noti, già sperimentati, in cosa consisterebbero se non nel surrogato di sé stesse, vale a dire in una mera ripetizione di qualcosa già accaduto. Certo, la ripetizione (ammesso che di ripetizione possa mai parlarsi in senso stretto prescindendo dall'astrazione soggiacente alla determinazione dell'identico o dell'analogo<sup>33</sup>) potrebbe anche fallire. Si tratterebbe, tuttavia, di un rischio di secondo grado, dove forse la novità consisterebbe nel significato relazionale, contestuale, del mancato avverarsi della ripetizione e delle sue implicazioni.

Proverò, adesso, a ricondurre il discorso svolto sin qui alla genesi del diritto, così da conferirgli un po' di esemplarità e concretezza (almeno agli occhi dei giuristi – in genere volutamente miopi e tanto orgogliosamente quanto tragicamente chiusi a qualsiasi cosa odori di apertura culturale o interdisciplinare). Muoverò, in questo senso, proprio dalla critica alla *omni-diffidenza* proposta da Greco; e di essa vorrei fornire una versione ancora più radicale.

Gli ordinamenti giuridici – come osserva anche Greco – possono in alcuni casi essere piegati ad accogliere, o comunque essere matrici di, normazioni ingiuste. Tuttavia, un 'minimo di giustizia o equità' per poter essere obbediti spontaneamente devono pur sempre includerla. Un 'minimo di giustizia o equità' significa un minimo di universalità, un minimo di eguaglianza e un minimo di responsabilità, ovvero uguaglianza non solo *davanti alla legge* ma anche *dentro la legge*. Certo, vi sono ordinamenti che corrispondono a regimi totalitari. Tuttavia, anche in questi casi, nessun regime totalitario s'avventura mai nel fondare la propria legittimazione sulla propria autoqualificazione come 'regno del male'. In modo più o meno mistificatorio, tali regimi si auto-dipingono quali portatori del bene del popolo, magari anche contro quel che il popolo crede... errando. La formula ossimorica che circola da qualche tempo, e cioè 'democrazie illiberali', s'avvicina di molto all'esperienza di compagni istituzionali che pretendono di agire legittimamente in aperto contrasto con i fondamenti di quella legittimazione che pure invocano formalmente/retoricamente<sup>34</sup>. Non c'è quasi totalitarismo che oggi non si definisca direttamente o indirettamente *democratico*. L'idea che il diritto possa generarsi dalla

<sup>32</sup> Cfr., in tal senso, sia Deleuze (2014); Deleuze & Guattari (1997); Sebeok (2001); ma anche, in generale, le opere di Peirce e Dewey; e, in particolare, Dewey & Bentley (1949).

<sup>33</sup> Cfr., tal senso, Kirkegaard (2012); Deleuze (1997); rinvio, al riguardo, anche a Ricca (2022).

<sup>34</sup> Cfr. Zakaria (1997: 22 ss.); cfr. anche, per un'analisi della categoria con riferimento alla Russia e all'Ungheria contemporanee Delfino (2019).

totale diffidenza e quindi legittimarsi in termini totalmente repressivi – in questo ha ragione Greco – entra in un conflitto se non altro pragmatico con se stessa. Se tutti gli esseri umani fossero inaffidabili, come potrebbero autodefinirsi affidabili coloro che dovrebbero far valere le norme giuridiche? Questa è una delle linee di critica che Greco indirizza allo *sfiduciarismo antropologico e giuridico*. Vorrei provare, per essere più esplicito, a porre il nucleo della questione in termini più marcatamente metaforici.

Forse, potrebbe dirsi che il teorema dell'inaffidabilità totale funziona come il noto commento alle proprie disavventure metereologiche che chiunque, una volta o l'altra nella propria vita, si è trovato a formulare. Esso suona, in linguaggio gergale, pressappoco così: *com'è possibile che ogni volta che piove, non ho portato con m'è l'ombrello, mentre la maggior parte delle volte che lo porto, finisce per non piovere?* In effetti, la registrazione della frequenza statistica è viziata dalla circostanza che in genere siamo più inclini ad accorgerci di non avere l'ombrello solo quando piove. Viceversa, la maggior parte delle volte in cui non l'abbiamo, non piove; e molte volte in cui l'abbiamo, piove – ma di queste coincidenze 'positive' ce ne dimentichiamo quasi subito o, addirittura, non le annotiamo nel nostro taccuino della *sfortuna*. Ecco, in tal senso, Greco ha ancora ragione. Forse, abbiamo la percezione che le cose non vadano, che gli esseri umani siano inaffidabili, semplicemente perché partiamo dall'assunto che debbano esserlo e dall'esperienza che mediamente lo sono. Forse, però... Chiedo perdono al lettore. Su questo punto, almeno per quanto riguarda l'analisi empirica e giuridica, preferisco tornare tra breve, se non altro per la necessità di distinguere tra conoscenza acquisita per *abito* ed effettiva, cosciente presenzialità di essa nell'esperienza attuale.

Di preliminare importanza, a mio giudizio, è spendere qualche parola all'aspetto genetico e antropologico dell'atteggiamento epistemico coinvolto nella *fiducia*, e che forse – proprio con riguardo al suo manifestarsi – sarebbe opportuno definire *pistemico*, come proverò a esplicitare tra breve. Secondo quanto osservato sin qui, prima ancora che fare affidamento sul comportamento altrui in base ad aspettative che abbiano la propria fonte in eventi passati (siano essi corrispondenti a reiterazioni irriflesse o a strumenti stipulativi come convenzioni, patti, promesse ecc.), gli esseri umani sono capaci di *dare fiducia*. Se nel mondo esistono *artefatti* come le istituzioni, l'agire veicolato dal linguaggio simbolico e dalle sue proiezioni immaginarie, ciò dipende dalla circostanza che la mente degli umani riesce a dar vita a *quel che non c'è*. Il *dare fiducia* corrisponde a questa attività creatrice che si manifesta *attraverso l'Altro* e, in questo modo, si incammina verso la costruzione di un universo comunicativo ed esperienziale dotato di inter-soggettività. L'implicazione più eclatante del potere creativo della fiducia è data, probabilmente, dalla *certezza della propria morte* – sovente identificata come l'unica conoscenza affidabile nella vita di ciascuno. Tuttavia, non si tratta di una *certezza* di tipo, per dir così, auto-riflessivo ed empirico. Nessuno è morto e, dopo, *per esperienza*, ha potuto dire al suo Sé vivente: 'ecco è accaduto anche a me'. Varcata *quella* fatidica soglia, l'esperimento rimane ineluttabilmente orfano del soggetto incaricato di esprimere la proposizione di conferma. Nel caso della universale e personale mortalità di ogni essere umano, si tratta di un sillogisma che appare, se declinato in chiave personale, fatalmente e inesorabilmente incompleto per assenza dell'unica mente autorizzata a trarre l'inferenza finale: quella del Sé morto. La *certezza* della morte è piuttosto basata sul linguaggio, sull'attività di categorizzazione che sfocia nella categoria 'esseri umani' e, prima ancora, su un'astrazione basata sull'immedesimazione estetico/affettiva. La relazione Io/Altro preesiste alla distinzione dell'Io dall'Altro, se non altro perché questa presuppone il *distinguendum*, un suo grado di omogeneità. La nascita dell'Io, come la sua percezione come espressione di un'individualità simmetrica e tuttavia distinta da quella altrui, germogliano sulla percezione innanzi tutto esteticamente-qualitativa, ma fino a quel momento

logicamente infondata, della *continuità* tra l'unità mente/corpo *senziente* e quella *sentita*. Quando quella continuità si affaccia alla coscienza, l'unità mente/corpo senziente ne riesce modificata retrospettivamente. È questa la proiezione della terzietà intesa come risultato di una semiosi comunicativa ed esperienziale che *oggettivizza* tramite la trasformazione cognitiva dei suoi elementi costitutivi la relazione da cui essa stessa germina. La fede nel *fatto* – perché è *fatto* dalla unità mente/corpo umana – che l'altro sia almeno in parte me, genera qualcosa che, dal punto di vista antropologico, è senza tempo, poiché il tempo storico è nato con essa. Le conseguenze di quest'atto di fede sono incalcolabili, in un certo senso sono all'origine della storia dell'umanità. Una scoperta tragica, dalla quale il genere umano *non si è mai ripreso*, ma che nella sua esiziale perentorietà ha appunto prodotto la storia e ha fatto da motore all'immaginazione creatrice, trasformando l'umanità nell'artefatto di sé stessa.

La *fede* nell'appartenenza a una comune categoria e l'atto qualitativo/creativo a essa soggiacente sono manifestazione, in sequenza, della capacità: a) di immaginare quel che non c'è; b) di pensare l'Altro come più di quel che è stato finora; c) di comunicarglielo; d) di produrre così una reazione che, allo stesso tempo, e) può (ri-)generare sia il mondo, sia l'Altro, sia il Sé di colui che dà fiducia tramite il proprio atto di immaginazione imputativa e pro-attiva (per usare una formula sintetica). Senza quest'attitudine cognitivo/comunicativa, tutto il mondo nel quale crediamo in modo riflessivo non esisterebbe. Questo perché la preesistenza della capacità di categorizzazione rispetto alla coscienza riflessiva della propria *morte* si applica a ogni oggetto di conoscenza oggettiva. È la matrice di ogni *certezza*. Pensare che l'Altro sia un Altro-me, anche se prelude alla distinzione, non è frutto di un atto istantaneo e gelido di analogizzazione/astrazione. È possibile pensarlo in questi termini solo perché l'attitudine alla categorizzazione e all'astrazione simbolica mediante il linguaggio è entrata a far parte della cultura umana. La sua matrice è esperienziale<sup>35</sup>. L'Altro è come il Sé perché un *Io in nuce* lo ha fatto *Altro di Sé* e questo *Altro di Sé* ha corrisposto con un agire sintonico a questa *invenzione*, a quest'atto *creatore*, *valorizzante*, *innovativo*. In assenza di questa capacità di far nascere dalla relazione ciò che inizialmente non giace in essa, non potrebbe esservi mondo dell'oggettività e nemmeno quell'*artefatto* che è l'universo dell'esperienza autenticamente umana. In conseguenza di quanto osservato, la distinzione tra *credere in* e *credere (in) qualcosa* mi sembra affetta da eccessiva propensione analitica e dalla connessa tendenza a generare differenze costitutivo/ontologiche configurate a prescindere dai contesti effettuali, e talora persino causativi, dei fenomeni oggetto di distinzione<sup>36</sup>. Prescindendo dalla capacità creativa della fiducia, nessun affidamento rispetto a *qualcosa* potrebbe darsi. Il legame con l'originarietà generativa della fiducia non può essere oscurato cogliendone i risultati in modo assoluto e astratto. Così procedendo, cioè assumendo come implicito quel legame, le distinzioni in materia di agire fiduciario non servono a fare alcuna chiarezza nel linguaggio, riducendosi soltanto a esercizi arbitrari, caratterizzati da un'estetica della differenziazione fine a sé stessa e camuffata da tassonomia

<sup>35</sup> Considero importante sottolineare, qui, che la percezione *qualitativa* dell'Altro-da-me come un Altro-me, ancorché differente, non ha – nel mio modo di configurarlo – una matrice fenomenologica, assimilabile alla *Einfühlung* (empatia) husserliana o steiniana. Nella mia visione, l'esperienza qualitativa connessa all'emergere della terzietà è generativa e sempre aperta al cambiamento. Non vi è alcuna corrispondenza eidetica, alcuna essenza fenomenica, da 'scorgere' ma solo il manifestarsi di un'esperienza frutto della co-implicazione generativa e della traduzione reciproca tra segni, quali sono i costituenti la dimensione simbolica e quella materica, l'una per l'altra.

<sup>36</sup> Cfr. Price (2015: 426 ss.; ma cfr. anche 243 ss.); vedi altresì il precedente scritto di Price (1965: 5 ss.).

morfologica<sup>37</sup>. Viceversa, la connessione con l'originarietà generativa della fiducia non può mai essere lasciata nell'ombra, anche perché lo stesso *credere in* (persino quando considerato come un affidarsi totale) rischierebbe di risolversi semplicemente in un *credere che* rispetto a qualcosa di semplicemente più ampio, con conseguenze reificanti e persino alienanti del tutto incompatibili con il fenomeno *fiducia* e con la stessa *libertà* a essa intrinseca. In altre parole, il *credere in* qualcuno si ridurrebbe al *credere che* egli/ella farà un'enciclopedia data di *gesti presenti nel mondo delle cose già date, già significate*<sup>38</sup>. In breve, la negazione della fiducia.

La *società dei diffidenti* non può esistere, insomma, per ragioni genetiche. Senza *fiducia* e *libertà*, intese come agenzie creative, non si avrebbe di cosa diffidare; simmetricamente, mancherebbe l'oggetto di ogni possibile aspettativa. Ciò vale a livello antropologico elementare e, tanto più, con riguardo al diritto, all'esistenza di un forme di comunicazione e interazione stabilizzate istituzionalmente. In estrema sintesi, potrebbe dirsi che gli esseri umani possono infrangere la fiducia soltanto perché essa ha dato loro il materiale sul quale esercitarsi, il mondo nel quale agire come sabotatori (comunque parziali, perché se il loro agire sabotasse l'intero *artefatto* sociale, essi non avrebbero più contro cosa intraprendere la propria attività di sabotaggio).

### 3. La fiducia e il riprodursi dell'esperienza giuridica nel tempo

Le osservazioni svolte sinora consentono di seguire la pista tracciata da Greco giungendo al problema del rapporto tra ordinamento ed efficacia/effettività del diritto nel tempo. Si tratta di un problema cruciale per il positivismo giuridico e per la teoria dell'applicazione/interpretazione del diritto, che Greco affronta nel libro in due capitoli icasticamente intitolati 'La fiducia *dentro*<sup>39</sup> il diritto' e «Un fiorino!». La fiducia tra principi e regole'. I due capitoli potrebbero anche essere letti in ordine inverso e – dalla mia prospettiva – il discorso sviluppato da Greco acquisirebbe in tal caso ulteriore incisività. Si tratta comunque di due parti a mio avviso cruciali nell'ordine complessivo del volume.

Quanto esposto sin qui mi ha indotto a utilizzare il corsivo '*dentro*' nel riportare il titolo del capitolo 4 del testo qui considerato. Ciò ha una ragione specifica che esplicito immediatamente. Se il diritto positivo è inteso come un ordine semanticamente statico o, comunque, già riepilogato nei suoi sviluppi da una norma fondativa – sia essa la *Grundnorm* kelseniana o la *norma di riconoscimento* Hartiana

<sup>37</sup> Tutto ciò, peraltro, si estende ben oltre l'argomento 'fiducia'. E questo perché io penso che la fiducia generativa sia all'origine del mondo umano e con esso del linguaggio, cioè dell'accrescimento di *mondo* nel quale *gli animali umani* abitano.

<sup>38</sup> Alla luce di questa osservazione può essere fornita una lettura differente delle condotte, oggetto di analisi antropologica, diffuse nelle isole Tonga con riguardo alle dinamiche di affidamento reciproco. In un saggio abbastanza noto di alcuni anni fa, Korn & Korn (1983), osservavano come nelle isole Tonga la popolazione non prometta ma fondi gli impegni reciproci sulle relazioni e quindi sulla fiducia nelle persone. Una fiducia che include anche la prestazione di azioni o il conferimento di oggetti, da intendersi però come manifestazioni contingenti di un rapporto di solidarietà fondato sull'implicita assistenza in ciò di cui si ha o si potrebbe avere bisogno secondo le coordinate culturali locali. Tali coordinate sono comunque da intendersi in senso semanticamente dinamico, trasformativo, e non come un tentativo di cartografare la società e chiudere entro questa mappatura i percorsi possibili dell'intersoggettività. Quanto descritto ha a che fare, sempre secondo Korn & Korn (1983: 449), con l'idea dell'incertezza e non-dominio del futuro da parte degli umani. Affidarsi alla persona, alla sua capacità di produrre mondo, anziché a una topografia prefissata di gesti nel costruire inter-soggettivamente il domani, è una quindi una strategia per superare l'obsolescenza degli impegni e persino di regole fisse senza compromettere la stabilità delle relazioni tra *persone*, cioè il flusso di fiducia.

<sup>39</sup> Il corsivo è mio.

– credo che la fiducia non possa trovare dimora all'interno di esso. A mio modo di vedere, il dinamismo degli ordinamenti descritti da Kelsen (in modo più spiccato) o da Hart, e dai positivisti in genere, dipinge una dinamica solo di facciata. Esso cela, invece, una sorta di fede aprioristica nell'idea che il diritto possa aversi, come fenomeno istituzionale e analizzabile *scientificamente*, solo allorché il *gioco dei significati*, ovvero il *contratto sociale semantico*<sup>40</sup>, si sia chiuso una volta per tutte. In Kelsen, la delega creativa attribuita dalla costruzione a gradi dell'ordinamento (*Stufenbau*) a tutti gli attori istituzionali (fino ai soggetti contraenti) postula che il linguaggio del diritto sia assolutamente auto-referenziale e che la sua dinamica sia solo interna. Una tesi apparentemente accolta, dal punto di vista semiotico, anche da Greimas<sup>41</sup>. Il problema di fondo di questa posizione consiste tuttavia nella circostanza che il diritto non è affatto autoreferenziale ed è falso che esso sia in grado di 'produrre i suoi fatti'<sup>42</sup>. È così – a mio modo di vedere – per una duplice ragione, che ho provato a scandagliare e porre in evidenza altrove<sup>43</sup>. Essa può sinteticamente essere esposta con due proposizioni: a) il linguaggio giuridico è colmo di parti frastiche/descrittive che rimandano al linguaggio *naturale* o a linguaggi specialistici comunque non giuridici; b) il linguaggio empirico, così come ogni categorizzazione, è inerentemente costituito da elementi assiologico/teleologici che reagiscono dinamicamente sui presupposti di legittimazione del linguaggio giuridico e, quindi, anche sui confini categoriali delle sue parti frastiche o descrittive. In termini metaforici, potrebbe dirsi che il diritto non è un Eden nel quale i significati attribuiti al mondo da un ipotetico Adamo *onomoteta* e simultaneamente *nomoteta* siano in grado di neutralizzare ciò che resta fuori dai confini categoriali – la differenza tra il *bene* e il *male*. Quel che non è emerge, faticamente, nell'istante stesso in cui si provi a definire quel che è. E nel suo apparire mostra la relazione profonda, la comune radice che lega le due ali della distinzione dialettica. Questa comunanza, il *continuum* che esiste tra ciò che sta dentro e ciò che sta fuori ogni categoria, mina costantemente la tenuta dell'Eden linguistico<sup>44</sup> e i suoi circuiti pragmatici perché interroga senza sosta il *valore/fine*, il fondamento della distinzione. Interrogandolo, inevitabilmente spinge a *ri-conoscerlo*, a *ri-semantizzarlo*, così da incidere sulla tenuta dei confini morfologici di ogni categoria, sulla *plausibilità* dei suoi confini, dell'espulsione da essi di qualcosa che sovente rivela elementi in comune con ciò che vi è incluso<sup>45</sup>.

Nessuna costruzione a gradi, per quanto si tenti di restituirla in termini formali/procedurali, è in grado di sfuggire alla circolarità prima descritta, se non a patto di cedere alla suprema finzione di stampo hegeliano per cui ogni dialettica del significato e dell'esperienza è già riassunta nel concetto: un concetto la cui esistenza è pre-postulata come fondamento cosmologico della onnicomprensività della Ragione assunta come principio generativo dell'Essere in sé e per sé del mondo ovvero colto nell'effettivo dispiegamento delle sue potenzialità di senso. Nel caso del diritto, il concetto giacerebbe già nella *Grundnorm*, riepilogato – comunque sia – prima ancora di accadere<sup>46</sup>. Fuori da questa finzione per cui ogni trasformazione è ricondotta retoricamente a unità, la costruzione a gradi e la sua presunta proiezione dinamico-ordinamentale si arena sulla riflessività, sulla retroazione dei contenuti sulla forma, così come sul carattere traduttivo/transattivo della costruzione del termine medio di ogni

<sup>40</sup> Greimas (1984, 101 ss.).

<sup>41</sup> Cfr. Greimas (1991: 79 ss.); ma vedi, di contro, anche Greimas (1984: 101 ss.); in proposito, rinvio a Ricca (2018b).

<sup>42</sup> Cfr., nel mondo del positivismo giuridico che fa proprio questo assunto, Kelsen (1964: 12 ss.). Su questo tema mi sono soffermato in modo specifico in Ricca (2020b); Ricca (2020a); Ricca (2022a).

<sup>43</sup> A questo riguardo, rinvio il lettore a una serie di saggi: Ricca (2020b; 2020a; 2020; 2022b; 2022a).

<sup>44</sup> Cfr., ancora, Ricca (2020a).

<sup>45</sup> In tal senso, pagine interessanti e incisive possono trovarsi in Bauman (2010: 11 ss.; 30 ss.).

<sup>46</sup> Credo che al riguardo una lettura molto utile sia Blumenberg (2011).

sillogisma giudiziario o, più in generale, interpretativo/applicativo<sup>47</sup>. Per poter sopravvivere a questa dinamica, il sistema formalista immaginato da Kelsen deve scommettere sulla circostanza che *la partita dei significati* sia socialmente esausta, almeno in buona parte. Diversamente, il principio gerarchico si risolverebbe soltanto in una gigantesca mistificazione (para-hegeliana).

Nelle stesse sabbie mobili mi sembra precipiti anche l'approccio analitico di Hart, che pure pretenziosamente bollava la visione kelseniana di scarsa aderenza alla realtà della vita giuridica. L'intero sistema di Hart, costruito sulla *norma di riconoscimento*, a sua volta sgorgata da un processo sociale tendente alla generazione di una condizione di omogeneità deontico-semantiche, non riesce a fare i conti con l'entropia inerente in ogni forma di categorizzazione. Per Hart il linguaggio – e il linguaggio giuridico non fa per nulla eccezione – è affetto da un'intrinseca difettività prognostica; esso non riesce a contenere in sé, nelle sue categorizzazioni e attraverso i suoi vincoli di pertinenza, il cangiante mondo dei fatti. In altre parole, è vulnerabile alla variazione, all'inconsistenza, e per questo deve ritenersi contraddistinto da una tessitura aperta (*open texture*). A dire il vero, in Hart rimane abbastanza ambiguo se la *colpa* di questa indeterminazione sia del linguaggio giuridico in sé, oppure della incompleta capacità umana di cogliere sino in fondo la portata dei concetti<sup>48</sup>. Resta comunque la conclusione, alla quale Hart giunge in modo ineludibile, per cui all'*indeterminatezza* del linguaggio giuridico corrisponde il potere *degli interpreti istituzionali...* che faranno il diritto. Perché tutta la ricostruzione hartiana tenga è necessario ritenere allora che l'indeterminatezza linguistica costituisca un fenomeno liminale, eccezionale. In altre parole, la tenuta della *norma di riconoscimento* come criterio *in/out* riguardo ciò che è giuridico e ciò che non lo è, si basa ancora una volta sulla stabilità semantica, una stabilità semantica affidata all'esistenza di una mitica convenzione (appunto, un contratto sociale semantico di wittgensteiniana ascendenza).

Chiunque abbia esperienza di cose giuridiche nel mondo della prassi sa bene, tuttavia, come non esiste distinzione ontologica tra *hard cases* and *easy cases* che possa essere basata sulla distinzione *determinatezza/indeterminatezza* delle categorie del linguaggio giuridico. È il contesto, il non-detto, il paesaggio semiotico-relazionale sul quale galleggiano, di volta in volta, fatti e parole, che può rendere facile o difficile quel che viene erroneamente assunto come legame referenziale *parole-fatti*. La distinzione tra le due *directions of fit*, identificate da Searle<sup>49</sup> e prima di lui dalla Anscombe, presume la stabilità della tessitura semantica. Diversamente, il *fit*, parzialmente sinonimo in inglese con *suited*, a sua volta iconicamente riarticolato dalla parola latina *con-suet-udo*, è sempre co-generativo di ciò che retrospettivamente è incluso nelle due direzioni dell'adattamento: cioè dal linguaggio al mondo e dal mondo al linguaggio.

So bene che la risposta sia di Kelsen, sia di Hart, a queste considerazioni sarebbe molto semplice e netta. Se non vi è stabilità semantica, se il contratto sociale semantico<sup>50</sup> non è stabile, allora non può esservi neanche contratto sociale politico, quindi istituzione, e infine nemmeno diritto. È davvero così? Oppure questo modo di vedere le cose è forse proiezione di un postulato epistemologico già da tempo dimostratosi inconsistente? E cioè che possa esservi conoscenza scientifica solo se l'oggetto sia distinto dal soggetto, se sia assunto come qualcosa esistente là fuori, ancorché non conosciuto in questa sua

<sup>47</sup> A questo proposito pagine di straordinaria capacità penetrativa dei problemi di fondo del pensiero giuridico moderno sono state scritte da Dewey (1924: 560 ss.).

<sup>48</sup> Cfr. Stravopoulos (2001: 62 ss.).

<sup>49</sup> Searle (2001: 37 ss.).

<sup>50</sup> Cfr. Greimas (1984).

esteriorità? Diversamente – questa la tesi – senza distinzione tra interno ed esterno, tra valori e fatti, non potrebbe esservi alcuna conoscenza, né criteri di verifica, ma solo *wishful thinking*, superstizione, inclinazione ideologica spacciata per conoscenza oggettiva ecc. Senza chiamare in causa alcuna *Dialettica dell'Illuminismo*, né inscenando l'ennesima messa sotto accusa del razionalismo di matrice cartesiana, c'è da osservare, piuttosto, che la distinzione esterno/interno, assiomaticamente postulata sul piano epistemologico dal pensiero moderno, ha un'origine teologica. Ed è in effetti l'attacco sia alla teologia naturale, sia alla teologia morale, condotto dalla secolarizzazione moderna contro il potere cognitivo e politico esercitato dalla religione, che ha generato il *mondo oggettivo*.<sup>51</sup> In questo senso, potrebbe parlarsi di un'*epistemologia della secolarizzazione*, come un atteggiamento cognitivo ancora all'opera nel modo di pensare il mondo e i fenomeni sociali. Peccato che il *mondo oggettivo* costruito da questa epistemologia sia tutt'altro che culturalmente e assiologicamente neutro<sup>52</sup>; e che lo stesso linguaggio scientifico-matematico sia un artefatto, una lingua immaginaria caratterizzata da alcuni profili operativi che nel tradurre la realtà la amputano e giustificano questa selezione su nient'altro che *fini o esigenze di economia della conoscenza*.

La questione, sulla base delle considerazioni di carattere epistemologico appena tratteggiate, si pone in questi termini. Se il linguaggio giuridico deve presupporre un'omogeneità semantica di fondo perché il diritto stesso possa esistere come fenomeno istituzionale; se questa omogeneità è da intendersi in termini di uguaglianza e universalità; se il diritto e la categorizzazione linguistica intrinseca al suo linguaggio sono costitutivamente ordinate a proiettarsi nel tempo, a *catturare* il futuro; se l'identità o l'analogia tra il presente e il futuro può essere solo frutto di un'astrazione; se per compiere questa astrazione è necessario includere nelle ragioni seminali e genetiche, quindi nel significato, delle norme un'apertura alla variazione e alla sua gestione mediante giudizi basati su valori/fini che fondino l'astrazione stessa; allora come può darsi un sistema giuridico che fondi sé stesso, la propria coerenza, la propria esistenza, sull'omogeneità e sulla stabilità semantica? Cioè che trovi l'asse e la controprova della propria possibilità fenomenica in un passato semantico dato per identico a sé stesso e asse di legittimazione – quindi di sussistenza – di tutto il *giuridico* che da esso possa germinare?<sup>53</sup>

Un problema cruciale delle ricostruzioni teoriche imperativiste, formaliste e analitiche è, a mio avviso, che esse hanno una base comunitarista<sup>54</sup> – si direbbe oggi. Tradotto in termini epistemologici, esse pagano ai paradigmi dell'immaginazione scientifica della secolarizzazione lo scotto di una lettura *autoptica* del fenomeno giuridico. Intendo dire che tali approcci guardano al diritto per ciò che esso è, dal momento in cui è (istituzione); non per ciò che esso *diventa di continuo*. E il *caveat* di Kelsen – in questo più lucido e al tempo stesso più epistemologicamente ambizioso di Hart – per cui il sistema è statico nella struttura ma dinamico nel suo articolarsi semantico, si rivela soltanto come un tentativo di immunizzarsi da un profilo di inconsistenza che egli stesso – meglio dei suoi stessi critici – aveva perfettamente presente.<sup>55</sup> Sarà un caso che Kelsen riuscisse a immaginare, in termini logici, il diritto

<sup>51</sup> Per ulteriori, diffuse considerazioni riguardanti l'*epistemologia della secolarizzazione* rinvio a Ricca (2020).

<sup>52</sup> Anche su questi profili rimando a Ricca (2008; 2013; 2014).

<sup>53</sup> Rinvio ancora a Ricca (2022a) per la trattazione diffusa di questi aspetti.

<sup>54</sup> Cfr. Adler (2006: 1671 ss.).

<sup>55</sup> Come testimoniano le limpide osservazioni di Kelsen (1959: 444), dove egli fissa i limiti del normativismo e del formalismo giuridico affermando che essi hanno senso solo in condizioni di relativa ineffettività dell'ordinamento, poiché in condizioni di coincidenza semantico-pragmatica tra diritto e mondo, il formalismo non avrebbe senso; come non ne avrebbe qualora – direbbe Greimas (1984) – il contratto sociale semantico (prima ancora che quello socio-politico) conoscesse momenti di profonda alterazione, che Kelsen identifica con la condizione di guerra civile.

internazionale solo cancellando l'*inter-nazionalità*, cioè l'orizzontalità dei rapporti tra le nazioni, tra le culture, e quindi la diversità semantico-culturale dei loro rispettivi mondi *oggettivi*, comprimendola all'interno di una postulata e aprioristica unità logica?<sup>56</sup> Ed è un caso anch'esso se Hart finisca per asserire che il diritto internazionale si pone al di fuori del suo *concetto di diritto* costituendo piuttosto un insieme di norme più o meno slegate ma prive di quell'unità sufficiente a ricondurle al *concetto dell'esperienza giuridica*?

Sia Kelsen, sia Hart, sembrano utilizzare l'epistemologia della secolarizzazione, calandola nella dimensione giuridica e nell'analisi di quel che entrambi considerano la sua 'fenomenica oggettivo-istituzionale', a prescindere dai processi storico-comunicativi, così come immaginari, che contribuiscono in ogni assetto storico-sociale a *far vedere* il diritto come un *fatto oggettivo*. Quel *fatto oggettivo*, che è poi il presupposto dell'omogeneità sociale soggiacente a ogni positivismo, non potrebbe darsi al di fuori della postulazione di processi di universalizzazione assiologica e semantica. Su questo aspetto, Tommaso Greco si sofferma con grande lucidità. Io aggiungerei che sia stata esattamente la postulazione di un paradigma dell'universalità, spacciata per consustanziale alla *natura umana*, a fornire lo strumento per rivestire l'assetto giuridico perseguito dalla modernità di una *fattualità* pre-esistente alla *fattualità* storica incarnata dal c.d. *Ancienne Régime*<sup>57</sup>. Peccato che quella *fattualità primigenia*, com'è noto, fosse stata reificata nel volto della borghesia e che l'universalità da essa rivendicata sotto il vessillo della libertà - e della libertà contrattuale in particolare - fosse l'immagine specchiata dell'identità della stessa borghesia. Poco male, comunque - anche se si fa solo per dire - dal momento che la petizione di universalità racchiusa nelle formule fondative dei *nuovi* sistemi - libertà, uguaglianza, solidarietà, dignità - si sia dimostrata non solo resistente ai tentativi di reificazione nell'identità borghese ma abbia invece innescato una dinamica pluralista capace: *a*) di porre gli ordinamenti contro sé stessi; *b*) di farli collassare sui propri presupposti; *c*) di utilizzare il diritto come motore per la delegittimazione delle sovrastrutture con le quali esso stesso avallava l'assimilazione dell'identità della borghesia all'universalità socio-politica. Sarà ancora un caso se Hermann Heller stigmatizzava Kelsen - forse troppo ingenerosamente ma non senza buone ragioni - accusandolo di essere l'esecutore testamentario di Jellinek e del pensiero borghese?<sup>58</sup>

Sarà un caso, infine, se l'immaginario giuridico basato tacitamente sull'omogeneità semantica coestensiva all'idea dello stato-nazione oggi non riesca a comporre la propria ispirazione fondativa di tipo universalistico con l'inclusione dell'alterità culturale, cioè di altri mondi *oggettivi* parti non espungibili di qualsiasi orizzonte di universalizzazione che non voglia auto-vanificarsi?<sup>59</sup>

Queste ultime osservazioni mi permettono di tornare a uno dei temi più cari a Tommaso Greco: l'orizzontalità del diritto. E vorrei farlo, ancora una volta, proponendo un quesito. Come si coniugano la tendenza alla auto-trasformazione, consustanziale al carattere universalizzante e diacronico dell'esperienza giuridica, e l'orizzontalità che Greco coglie e sottolinea nella dimensione sostantiva dell'esperienza giuridica, nel suo essere rapporto, relazione intersoggettiva, prima che soggezione o pura soggezione al comando?

Qui prende forma un altro tratto di dissonanza tra il mio approccio alla fiducia e ai suoi rapporti con il diritto rispetto all'impostazione proposta da Greco. Io non penso che la dinamicità del diritto,

<sup>56</sup> Kelsen (1989).

<sup>57</sup> Un tema, questo, che pervade l'intera opera di Rousseau.

<sup>58</sup> Heller (1987; 1998). Su Heller e il pluralismo, cfr. Dyzenhaus (1999; 2015), Lagi (2020: 85 ss.)

<sup>59</sup> Rinvio ancora a Ricca (2008; 2013).

del suo significato, il suo misurarsi con il tempo, con le sue differenze e con la sfida dell'adattamento a esse, consenta di ravvisare l'orizzontalità come coestensiva alle coordinate giuridiche esistenti. L'orizzontalità necessita della fiducia e la fiducia dell'orizzontalità perché costituiscono entrambe matrici genetiche e trasformative dell'esperienza giuridica e del diritto in quanto fenomeno. La fiducia non è orizzontale perché la misura dell'uguaglianza è già stata generata da una regola *uguale per tutti*. Essa è orizzontale perché non ha reti di salvataggio in quanto è innovativa, diversamente non sarebbe fiducia. Il dare fiducia all'Altro significa costituirlo nella fiducia in modo originario, il che implica l'esporsi, il rendersi vulnerabili, il deporre le armi in vista di ciò che può nascere da una coordinazione trasformativa. Chi dà fiducia propone qualcosa di nuovo e non può aspettarsi nulla di garantito in base al *presistente*. Al contrario, egli/ella aspetta il futuro e tramite questa apertura *infondata* lo co-genera. La legittimazione, come osservavo, avrà il suo momento ma sarà solo retrospettiva, a dispetto delle apparenze. Del resto, funziona così il meccanismo generativo delle metafore, quando sono genuine e non solo tentativi di asservire retoricamente un dominio categoriale a un altro; cioè, quando sono simmetriche e includono reciproche perdite e guadagni da entrambi gli spettri semantici in gioco – considerazione che ha anche una portata politico-linguistica poiché in ogni categoria è inclusa anche l'attività umana, il suo proiettarsi pro-attivo nello spazio inteso come orizzonte semantico. Quando la metafora è simmetricamente costruita ed è efficace, si ha la sensazione che essa *descriva* una realtà sempre esistita, come fosse lo strumento di un archeologo che scopra un *re-perto* o un *re-litto*. Tuttavia, si tratta appunto solo di un'illusione retrospettiva. La metafora, se genuina, è un atto di creatività, di generazione del significato. Il processo creativo a essa intrinseco transita attraverso la selezione di elementi comuni colti all'interno di differenti domini semantici. E questa selezione è incardinata su giudizi di tipo qualitativo, capaci di estrarre la *continuità* tra le differenze e di farne asse di nuovi processi di categorizzazione. La metafora, in altre parole, fonda ciò che a uno sguardo retrospettivo veicolato da essa stessa sembra esservi *sempre stato*, nel mondo *là fuori*, oggettivo<sup>60</sup>. Allo stesso modo, la fiducia, come la libertà, producono sempre un mutamento bi-direzionale, sia in chi la presta, sia in chi la riceve. Ogni essere umano diventa quel che gli altri gli altri *fidano* e poi *con-fidano* egli possa diventare. Ciascuno è (anche) la fiducia e la libertà degli altri nell'affidarsi. L'agire di colui al quale è rivolta la fiducia modificherà, a sua volta, chi si affida. L'asse di questa modificazione bi-direzionale si colloca all'incrocio del modificarsi reciproco dell'affidante e dell'affidato *mediante* il loro comportamento. Già la sola accettazione della fiducia altrui muta sé stessi; così come l'accettazione altrui della propria fiducia schiude le porte a un mondo nuovo che è solo abbozzato nell'atto di affidarsi. È appunto il convergere relazionale e necessariamente orizzontale di questa creatività, di questo collocare sé stessi in quel che ancora non c'è, e in parte è imprevedibile, a far germogliare le nuove coordinate all'interno delle quali potrà parlarsi di aspettative e, proprio per questo, non più di fiducia in senso proprio. Sotto questo aspetto, il mio punto d'incontro con l'impostazione offerta da Greco coincide con l'affermare che la fiducia sta contemporaneamente *dentro* e *fuori* il diritto – almeno finché si intenda il diritto in termini positivistici o, comunque, si assuma quella prospettiva come *sfondo* (per quanto sfumato).

Greco, nel capitolo intitolato «Un fiorino», affronta direttamente il tema della diacronicità dell'esperienza giuridica e, quindi, del diritto. Con argomentazioni che richiamano alla mente i discorsi sul *valore della vaghezza* proposti da Endicott<sup>61</sup> nell'ambito dell'approccio analitico, Greco indica la

<sup>60</sup> Per approfondimenti sul tema della metafora, della qualificazione e della traduzione giuridica cfr. Ricca (2008; 2016; 2018c).

<sup>61</sup> Endicott (2011: 14 ss.).

bivalenza della certezza del diritto connessa alla rigidità del linguaggio normativo. In tale direzione, egli osserva – opportunamente – che se certezza e *densità linguistico-normativa*<sup>62</sup> sono considerati come sinonimi, il diritto può rivelarsi inadeguato a far fronte al carico di novità e differenza che è intrinseco a procedere dell'esperienza sociale. Inadeguatezza significa, però, anche capacità di regolare, di categorizzare, di mettere insieme, in modo coerente, mezzi e fini. Per questa ragione, sostiene Greco, è necessario distinguere tra principi e regole, così da consentire ai primi di regolare i settori d'esperienza più esposti alla dinamica sociale. Per far questo, tuttavia, è necessario affidarsi alla discrezionalità degli attori istituzionali, di coloro che saranno chiamati a specificare, ad adattare i fini normativi ai contesti, prescegliendo, di volta in volta, i mezzi normativi più adatti. Tutto ciò richiede, ancora una volta, fiducia.

La mia visione delle cose è, anche questa volta, in linea con il motore ispirativo di Greco, non altrettanto con la lettura del campo d'indagine che lui offre. Per quanto possa apparire paradossale, credo vi sia ben poco di così riuscito a Hart della sua critica diretta a confutare la differenza operativa tra principi e regole così come proposta da Dworkin. Dico che si tratta di una constatazione paradossale perché quella critica, contenuta nel *Post-scriptum* a *'The Concept of Law'*<sup>63</sup>, costituisce anche una implicita, anche se forse irriflessa auto-critica all'intera impostazione teorica hartiana. Hart dimostra – ancorché le sue argomentazioni non si muovano (di sfondo) nell'orizzonte di una riflessione sui sistemi multi-livello, simili a quelli a costituzione rigida – come nella dinamica interpretativo-sistematica la distinzione rigida tra regole e principi tenda a farsi sfumata. Le regole possono avere molte implicazioni rispetto ai principi e la loro portata può dipendere dal modo in cui il loro testo, rispetto al singolo caso, chiama in causa molteplici componenti dell'ordinamento, inclusi i principi, così da produrne la ricomposizione, la riarticolazione semantica complessiva ecc. Inutile dire che tutto ciò entra in rotta di collisione con l'assunto per cui dove l'*open texture* colma lo *spazio di efficacia* del dire giuridico, lì il diritto tace e lascia il posto alla creatività politica degli operatori del diritto (*officials*)... come se – kelsenianamente – quegli operatori non fossero gli stessi autorizzati dall'ordinamento a *rimediare* all'indeterminatezza linguistico-normativa facendo appello alla moralità pubblica, a tessiture etico-dimostrative, e così via<sup>64</sup>. Il consenso del popolo nei confronti delle loro scelte è – per dir così – *pilotato* ed *eterodiretto* proprio perché essi sono pur sempre *agenti ufficiali* dell'apparato pubblico e le loro decisioni sono ammantate e protette dall'autorità giuridico-formale delle istituzioni di cui fanno parte.

Nei sistemi multilivello, le regole di fonte legislativa, per quanto dotate di *densità normativa*, non esauriscono, meglio non saturano mai la propria giuridicità in sé stesse, nel loro contenuto. Questo perché la presenza di più livelli tende a renderle *mezzi* rispetto a *fini*. Ciò dipende non tanto dal carattere assiologico o teleologico delle norme superiori – per esempio, le norme costituzionali – né dal loro tenore linguistico (vaghe, indeterminate, cariche di aspetti assiologico/teleologici ecc.). La questione centrale va ricercata, piuttosto, nella circostanza che non vi sia categoria non inerentemente e geneticamente denotata assiologicamente/teleologicamente. Decidere se una disposizione normativa rientri oppure no all'interno di una norma dalla portata prescrittiva più ampia e gerarchicamente

<sup>62</sup> Utilizzando il lessico proposto da Moor, la *densité normative* è, secondo questo autore, inversamente proporzionale alla plasticità del dettato normativo, alla sua flessibilità semantica e, quindi, anche alla possibilità di fare della norma uno strumento di inclusione dell'Alterità, delle diversità: cfr. Moor (2010: 117 ss.; 2019: 3 ss; 2022 71 ss.).

<sup>63</sup> Cfr. Hart (2012: 259 ss.), dove l'A. risponde alle critiche mossegli da Dworkin con riferimento all'assenza di riferimenti nella sua opera ai principi per mezzo di una critica alla distinzione tra principi e regole proposta dallo stesso Dworkin.

<sup>64</sup> Sottolinea questo rinvio implicito, nell'analisi del confronto tra Dworkin e Hart, Shapiro (2011).

sovraordinata chiama necessariamente in causa una questione di *confini semantico-categoriali*. Questione che non può essere decisa – per le ragioni già esposte – se non in termini creativi, con un’attività assiologicamente e teleologicamente orientata. Il farsi *mezzo* delle normative generali e astratte, così come di quelle più specifiche sino alle stesse leggi particolari, per effetto del sovrapporsi del piano costituzionale su quello legislativo o primario, è un’implicazione coestensiva al manifestarsi del pluralismo sociale. Pluralismo che – come accennato – rappresenta al tempo stesso la causa storica e l’effetto del diffondersi delle costituzioni rigide, soprattutto nei paesi di *civil law*, a partire dall’inizio del XX secolo. In questi sistemi, l’uguaglianza, l’universalità non sono più *immanenti* al testo normativo espresso dalle leggi (come negli assetti liberali ottocenteschi) ma migrano verso le norme costituzionali lungo i percorsi dialettici e triadici che congiungono dinamicamente la duplice e simultanea rilevanza del *fatto* rispetto alle normative primarie e costituzionali, o sovranazionali, da una parte, e i rapporti reciproci di coordinazione semantica e di validità sussistenti tra queste fonti, dall’altra. Vale, perciò, nei contesti normativi multilivello quel che osservava Hart nel contestare la distinzione netta tra regole e principi. E questo perché ogni regola può mostrare la sua connessione con una o più norme dell’ordinamento, di pari grado o sovraordinate, e in ragione di questa connessione vedere puntellata oppure indebolita e relativizzata, per effetto di un *feedback* semantico complessivo e reticolare, la *tenuta* degli spettri/spazi categoriali in essa presenti. Del resto, la pratica delle sentenze di incostituzionalità parziale – sia nei paesi di *civil law*, sia in quelli di *common law* – è lì a testimoniare quanto, per esprimersi nei termini di Dworkin, ogni regola possa comportarsi come principio; e ogni principio, proprio per effetto di una regola – si pensi all’utilizzo del *tertium comparationis* nei giudizi di legittimità costituzionale – possa comportarsi come una regola ed essere a sua volta relativizzato, riforgiato, nella propria portata normativa. Ciò che è più importante sottolineare consiste nella circostanza che siano *i fatti* a innescare la funzione *ri-orientativa* della regola dal punto di vista sistemico, e quindi anche nel rimodellare la portata semantica delle disposizioni che astrattamente o morfologicamente sarebbero da classificarsi come principi.

Nella prospettiva appena delineata, la *questione di fiducia* – verrebbe da dire – non investe tanto e soltanto alcuni aspetti del *drafting* normativo o della *nomotetica*, quanto piuttosto tutto il manifestarsi dinamico del diritto attraverso il tempo.

I giuristi – a mio giudizio per effetto indiretto dell’epistemologia della secolarizzazione – sono inclini a pensare che il diritto sgorgi dal passato e in esso giaccia, alla fin fine la sua unità di senso, poiché lì risiede in termini logico-cronologici la sorgente della sua legittimazione. Nel far ciò, tuttavia, essi sembrano trascurare che il diritto presuppone costitutivamente la dimensione futura. Eppure, senza futuro non avrebbe senso il dire giuridico. Comandare quel che è già stato sarebbe quasi una contraddizione in termini. Solo la fantasia umana può far luogo alla retroattività – e proprio per questo il manifestarsi di questa fantasia esige un *freno*. E tuttavia, anche quando abbia libero corso, la retroattività è comunque orientata a produrre effetti nel futuro. Questo strano fenomeno, per cui si torna indietro per modellare il futuro, non ha però nulla di strano. Anzi, per alcuni aspetti, è vitale al diritto stesso, alla sua manifestazione come esperienza, all’assolvimento della sua funzione. Proverò subito a esplicitare cosa intendo.

Come accennavo, il diritto è preordinato a catturare il futuro. Per farlo, per non precipitare nell’obsolescenza esso deve mutuare dalla categorizzazione in generale la sua matrice geneticamente e costitutivamente teleologica. Se non includesse la possibilità e la stessa necessità di affrontare la differenza, ed essere responsiva rispetto a essa, la mente umana non produrrebbe categorie. Queste non

sono la riproduzione simbolica (e fotografico-rappresentazionale) di una realtà che è, ed è *là fuori*, da qualche parte nella sua assoluta integrità. Esse, al contrario, sono da considerarsi come strumenti per modellare l'esperienza, la parte di mondo che è inclusa in essa e interagisce e con l'agire umano. Quando le categorie sono incluse nel linguaggio deontico, questa loro significazione adattiva non è dismessa. In tal senso, l'autorità, la capacità conformatrice del diritto, non devono ingannare. *Dura lex, sed lex* non va inteso come lo slogan certificativo della 'necessaria rigidità morfologico-enunciativa' del diritto. La stessa formula potrebbe essere applicata anche agli esiti della più flessibile delle interpretazioni di un testo normativo. Quell'espressione indica piuttosto i vincoli di possibilità, derivanti da una visione relazionale, di coordinazione complessiva delle opzioni di senso dell'ordinamento rispetto alle situazioni di fatto e alla loro traduzione nel linguaggio giuridico. Anche le soluzioni più ragionevoli possono essere dure da accettare, persino quando a trovarle siamo noi stessi. Questa capacità di vedere *oltre*, di *desiderare*, è tutt'altro che negativa. Quel che sembra impossibile realizzare oggi, può diventarlo domani. A patto, naturalmente, di *tenere in vista*, con un atteggiamento *pistico*, non *epistemologico*, un possibile orizzonte.

Quando di fronte a *fatti nuovi* si fa ricorso alla c.d. ricerca della *ratio* delle norme, fino a giungere a portare alla luce le loro connessioni con i valori soggiacenti alle categorizzazioni che esse includono, si legge il presente alla luce del passato e il passato alla luce del presente. Lo sguardo retrospettivo risulterà inevitabilmente creativo. Esso porterà spazi di esperienza nuovi all'interno del paesaggio di quelli già inclusi nelle categorie. Si tratta di un processo traduttivo che è generativo. La traduzione tra questi spazi corrisponde perfettamente all'origine etimologica del termine tradurre, che a mio giudizio esprime l'essenza del processo di costruzione del termine medio del sillogisma giudiziario. Tra-*duzione*, dal latino *transfero*, è omologo al greco antico *metaphérein*: ancora una volta portare attraverso o *translocare*. Il trasloco di quel che è *fuori* in quel che è *dentro* implica sempre un mutamento reciproco, una transazione, un riaggiustamento che è inestirpabile dalla traduzione. Ecco perché nello spettro dell'interpretazione il segno giuridico passato diventa sempre una conseguenza del futuro. Questo perché è sul crinale lungo il quale passato (anche tramutato in apparati simbolico-deontici *stoccati* nei bacini della memoria) e futuro s'incontrano che si trova l'asse di senso in grado di unificare semanticamente l'ordinamento, di tenerlo insieme e, simultaneamente, di far sì che esso rispetti il suo aspetto denotativo consistente nel *catturare il futuro e le sue differenze*.

Ogni categoria, considerata nel suo *significato*, nel suo essere guida per l'azione futura, è sempre una conseguenza del futuro. E questo esattamente a causa della struttura geneticamente teleologica della categorizzazione. Alle volte è difficile scorgere il fine *alle spalle* della cortina di apparenze morfologiche che simbolicamente stanno per il *tutto relazionale* che, a sua volta, compone il rapporto soggetto/ambiente riepilogato proattivamente nella categoria<sup>65</sup>. Quando le categorie del linguaggio naturale sono inserite nel linguaggio giuridico, o comunque concorrono a determinarne la portata semantica, il nesso con il fine si fa più evidente. Nel diritto – che pure esprime le sue disposizioni in termini constativi – l'essere è sempre da interpretare come un *dover-essere*; e questo dover-essere è connesso ai valori/fini che sorreggono tutto il discorso normativo e lo legittimano. La rilevanza e il contenuto intrinsecamente assiologico/teleologico delle categorie constative del linguaggio naturale

<sup>65</sup> Per i riferimenti connessi alla mia lettura di 'categorie e categorizzazione' al pensiero peirceano e deweyano, e per alcuni aspetti alla fenomenologia di Merleau-Ponty, rinvio ancora a Ricca (2020a; 2022); e *ibidem* per i riferimenti all'approccio enattivista e alla sua trasferibilità epistemologica all'interno del campo giuridico. Con riguardo all'enattivismo cfr., in una crescente letteratura, Di Paolo, Cuffari, De Jaegher (2018); Di Paolo (2020); Di Paolo, De Jaegher (2022).

includere nel linguaggio giuridico è eccedente rispetto a quello dell'ordinamento. In questo senso l'espressione 'il diritto fa il proprio *fatto*' è falsa. L'eccedenza appena segnalata è in grado di mettere in subbuglio le relazioni interne ai valori/fini dell'ordinamento, rideterminandone la portata, con un effetto che si propagherà sull'esperienza sociale anche nei suoi aspetti extra-giuridici. Tutto ciò può essere espresso dicendo che il diritto, per potersi dispiegare, non può evitare di etero-integrarsi con il paesaggio di segni che popolano lo stesso ambiente dal quale esso trae origine e verso il quale è orientato a produrre i propri effetti, a proiettare il proprio significato. 'Eterointegrazione' descrive appunto la duplice componente, il dinamismo bidirezionale tra il *dentro* e il *fuori*, tra *passato* e *futuro*, tra *omogeneità* e *differenza*, che accompagna il *farsi* del diritto. 'Eterointegrazione' indica anche, però, l'elemento di innovazione, di fiducia, di scommessa e anche di responsabilità, che accompagna strutturalmente la possibilità di esistenza del diritto nel suo attraversare il tempo, nella sua tensione verso la composizione di passato e futuro, uguaglianza e differenza, universalità e alterità. Una composizione che si fa processo, che transita attraverso l'opera di traduzione/transazione tra parole del diritto e universo dell'esperienza sociale coestensiva alla costruzione del termine medio di ogni sillogisma giudiziario e, più in generale, connesso alla fase di interpretazione/applicazione delle disposizioni normative.

Se tutto ciò è esatto, il diritto esige fiducia e impegno non come se fosse un'acquisizione, un capitale da preservare e già compiuto, definito. I cittadini, per richiamare in modo parzialmente critico un passo di Jhering molto apprezzato da Greco<sup>66</sup>, non sono *soltanto* custodi armati della fortezza giuridica, i responsabili della sua integrità. Essi sono molto di più. Attraverso atti di fiducia, di invenzione creativa, sono chiamati a riprodurre il diritto continuamente. Al di fuori di questa attività riproduttiva, la conservazione non manterrebbe in vita l'esperienza giuridica ma la condannerebbe all'obsolescenza, alla inadeguatezza adattiva e, alla fine, all'auto-contraddizione. La differenza non è di poco conto, anche se può sembrare appena sfumata. Essere tutori di ciò che c'è per far sì che non svanisca ed essere produttori e riproduttori di qualcosa che per *poter essere* non deve mai cessare di avvenire e divenire sono compiti, attività, profondamente diverse. Nel primo caso, il soggetto può anche sentirsi esonerato dall'esistenza di quel qualcosa che deve garantire perché questo gli è precedente, è altro da Sé, dal suo presente. In termini percentuali, in fondo, violarla potrebbe anche non farla deflagrare<sup>67</sup>. Senonché è esattamente questa alterità, questo sentire il diritto come altro da sé, che nutre la violazione e lo affranca dalla dinamica della fiducia. Una relazionalità orizzontale conclusa nell'orizzonte dell'esistente, anche dal punto di vista cognitivo e semantico, è destinata a produrre meccanismi di auto-alienazione da essa. L'idea che rispettare la legge sia nel *mio* interesse poiché la realizzazione del *mio inter-esse* dipende dal fatto che anche gli altri rispettino la legge, cosicché se ognuno avrà rispettato la legge, gli interessi di tutti si ritroveranno circolarmente coordinati e supportati nella loro effettività, questa idea sembra molto bella ma è - come osservavo in precedenza - antropologicamente e cognitivamente vuota, difettiva. È l'apoteosi dell'esistente, dato falsamente per realizzato, in un mondo che cambia, che non ha etichette e non può essere racchiuso entro ricette fisse. Fiducia e diritto, viceversa, stanno insieme esattamente sul crinale lungo il quale il significato delle

<sup>66</sup> Jhering (1989: 129-30): "Diritto e giustizia prosperano in un paese non soltanto per il fatto che il giudice siede sul suo seggio sempre pronto e per il fatto che la polizia manda i suoi sbirri, ma ognuno deve per parte sua contribuire. Ognuno ha il compito e il dovere di tagliare la testa all'idra dell'arbitrio e della illegalità quando essa osa venir fuori. Chiunque gode dei benefici del diritto deve anche per la sua parte contribuire a mantenere il potere e la stima della legge; in breve: *ognuno è un lottatore nato, per il diritto, nell'interesse della società*".

<sup>67</sup> ...come proverò a mostrare, è questa una convinzione quasi inestirpabile dalla mente dell'"italiano tipo".

norme va creativamente tradotto nel linguaggio dell'esperienza e questo nel primo, generando proposte che sono affidate agli Altri. Solo dalla risposta positiva all'atto di fiducia di ciascuno nei confronti dell'Altro il diritto sarà in grado di rigenerarsi di continuo e di sopravvivere a sé stesso, alla sua fissità, alla sua apparentemente contraddittoria pretesa di catturare il futuro ed essere responsivo, in base ai propri fini, alla differenza che esso reca in sé. In breve, la fiducia generativa è consustanziale all'essere il diritto un segno, il cui significato può essere solo la conseguenza di un atto di fede nel futuro, di un atteggiamento *pistico* verso di esso.

Quando i cittadini comprendessero che il diritto non sta *là fuori*, oggettivato in qualche regola, ma abita *a metà strada* tra essi e il mondo, tra il Sé e l'Altro, e che il rispettivo, inevitabile divenire di entrambi corrisponde alle ali di queste relazioni, solo allora potranno sentirsi coinvolti attivamente e responsabili di un'operazione generativa: portare il *fuori* dentro il diritto, e il diritto nel *fuori*; e ancora, sé stessi *dentro* il diritto, e il diritto *dentro* sé stessi. Che è poi esattamente l'orizzonte cognitivo e pragmatico implicito e denunciato come tragicamente *scartato*, *infranto* dalla dialettica *davanti/dentro* la legge su cui s'impenna il racconto di Kafka inserito all'interno del *Processo* e richiamato anche da Greco - benché in un senso assai diverso da quello che io propongo<sup>68</sup>.

L'uguaglianza davanti alla legge corrisponde a una sintassi del riconoscimento reciproco già oggettivata. Il problema, tuttavia, è evitare che l'uguaglianza assunta a misura della reciprocità della relazione sia frutto di un calcolo semanticamente sbilanciato. Come a dire che se ciascuno non compartecipa paritariamente e simmetricamente alla *produzione* del lessico dell'uguaglianza, cioè nel determinare *in che cosa* si sia uguali attraverso un processo di traduzione/transazione intersoggettiva, allora l'essere eguali davanti alla legge può risolversi in una spettacolare operazione mistificante. L'eguaglianza e il suo lessico, in altre parole, senza quella partecipazione e la corrispettiva responsabilità da parte del linguaggio normativo verrebbero inflitti ai membri più deboli o diversi del paesaggio sociale, contingentati dentro schematizzazioni della soggettività scolpiti a immagine e somiglianza degli attori sociali più forti o dominanti. Il disinteresse per la dimensione generativa della *lingua dell'eguaglianza* e la sua identificazione con il vocabolario e le categorizzazioni giuridiche esistenti rischia per dare come scontato quel che invece è continuamente da costruire. Insomma, nessuno può garantire che i contenuti del diritto già prodotto raccolgano e riepiloghino il genuino processo creativo connesso al dispiegarsi della fiducia, di un affidamento all'Altro dal quale possa sgorgare una nuova, inedita soglia equamente inclusiva delle differenze sociali e, come tale, tradotta nel linguaggio giuridico. Spacciare quella garanzia per assicurata, appunto, potrebbe far correre un grave rischio: spingere a considerare la dinamica della fiducia come immanente al diritto esistente, imbavagliando ogni capacità di legittima reinterpretazione dei significati giuridici, e quindi dei valori e dei fini a essi inerenti. In estrema sintesi, una caduta nella più rischiosa e anti-pluralistica reificazione del *diritto* nella *legge*.

Quando accade che la situazione appena descritta prende forma, collateralmente all'affacciarsi nella coscienza sociale delle postulazioni che la cementano, si delinea quella che potrebbe definirsi, per l'appunto, la *trappola delle aspettative*. Allorché le forme della soggettività sono considerate immanenti all'esistente, alle forme della comunicazione sociale già assestate, l'aspettativa pubblica conferisce ai soggetti sociali non solo il diritto, la legittima possibilità di comportarsi secondo i codici fissati dal linguaggio pubblico e istituzionale, ma anche il dovere di farlo. Il pericolo, tuttavia, è che la *forma*, il *modello*, non corrisponda alle effettive possibilità dei singoli attori sociali. Il tipo di risorse, la quantità

<sup>68</sup> Rinvio, in proposito, a Ricca (2013; 2020).

di impegno, i sacrifici e le stesse possibilità di *omologare* il proprio comportamento alle aspettative generate dal modello di soggettività astratto e normativamente scontornato nel passato o da alcuni, potrebbero risultare enormemente diverse e sbilanciate a seconda dei concreti individui o gruppi chiamati a soddisfarle. Lo stesso parametro della dignità, connesso alle aspettative che esso genera, potrebbe trasfigurare la libertà dei soggetti in un mero strumento di soggiogamento, in una fonte di legittimazione e, al tempo stesso, di occultamento dell'asimmetria sociale della quale molti sono vittima. In parole più esplicite, considerare un soggetto astrattamente *capace* di fare alcune cose e assumere questa *capacità* come regolo dell'equivalenza nella costruzione delle sue relazioni intersoggettive disciplinate dal diritto, o nei rapporti tra quel soggetto e l'istituzione, può veicolare l'imputazione alla sua *libertà*, quindi alla sua *responsabilità*, di ogni inevitabile, o comunque giustificabile, violazione o realizzazione difettiva degli schemi pragmatici che siano eteronomamente considerati a essa corrispondenti. In termini gergali, tutto ciò potrebbe esprimersi così: 'Se *puoi*, allora *devi*; se non ti conformi al modello è solo per tua scelta, perché utilizzi male l'autonomia che ti si riconosce, dunque sarai responsabile e il tuo comportamento potrà essere configurato persino come un *crimine*'. Come segnalavo, persino la dignità<sup>69</sup>, se intesa in termini ascrivibili e cioè come corrispondenza a un modello attivabile sulla base dell'*autonomia* del soggetto (dotato di una soggettività già contingentata nelle sue possibilità di significazione), può fungere da asse di legittimazione per simili meccanismi di imputazione sostanzialmente discriminatoria. Essa può dissimulare e ignorare le differenze di possibilità, di opportunità offerte agli individui dalla lotteria dei *fatti*, all'ombra della sua astratta normatività; la stessa che impone agli individui di ricevere e di dare simmetricamente in base a un paradigma della soggettività appunto predeterminato e astratto. Senonché nascondere le differenze di *fatto*, nelle condizioni concrete di esercizio della propria pre-cablata autonomia, si sostanzia in un atto di occulta sperequazione, di controllo sociale soggiogante ma camuffato. Di fronte ad aspettative sociali così modellate prende forma, come contraltare, soltanto la responsabilità radicata nella *scelta*, o meglio in una possibilità di scelta presunta libera e disponibile a uguali condizioni per tutti. La *voce* del *bisogno*, radicata nelle stesse condizioni concrete che accompagnano antropologicamente e pragmaticamente la possibilità di soddisfare *quelle* aspettative sociali, le condizioni che incidono sul significato della *libertà* di *fare o non fare*, ebbene quella *voce* può rimanere del tutto silenziata. Eppure, la fiducia dalla quale la pensabilità del diritto sgorga – secondo quel che si è osservato finora – punta e ha il proprio senso in relazione alla emersione di una soggettività inclusiva, inedita, frutto di una libertà che scarta il rischio di trasformarsi in potere solo grazie all'attivarsi costante di processi d'universalizzazione progressiva, alla coappartenenza di tutti gli attori sociali al *mondo* che tramite essi può essere inventato. Questa *fiducia* creativa deve considerarsi la stessa capace di rinnovare l'ordinamento e i suoi significati a partire da esso stesso, da interpretazioni che *incrementino*, *aggiornino* la *promessa di mondo nuovo* contenuta delle sue proposizioni, nelle sue categorizzazioni e nella loro entropia semantica. Diversamente, descriverla come *immanente* al linguaggio esistente, alle norme intese secondo paradigmi di senso fissati una volta per tutte, significherebbe reificare i *fini* nei *fatti*, i significati normativi nelle loro attuazioni pregresse, quasi con una sorta di sostituzione metonimica che assumesse queste ultime come *prototipiche*. Di fronte a questa *trappola delle aspettative* – che riduce e condanna l'Alterità all'identità con il più forte, che pretende di rinchiudere la sopravveniente differenza nella gabbia del passato, di ovattare la *voce* dei più deboli con la *falsa e partigiana neutralità* delle categorie pseudo-universali scolpite dai più potenti, di

<sup>69</sup> Come osservano sia Luhmann (2002: 99 ss.) sulla scorta delle pagine fondamentali dedicate da Kaufmann all'argomento: cfr. Kaufmann (1958: 171 ss.), sia Réaume (2013: 539).

congiungere l'uguaglianza davanti alla legge con l'esclusione dal processo di determinazione dei suoi contenuti (il *dentro* della legge) – di fronte a tutto questo sfiducia e disillusione sono inevitabili. Sfiducia e disillusione che si tramutano inevitabilmente nel più completo scetticismo rispetto all'idea che il diritto, l'universalità presuntivamente inerente al suo linguaggio generale e astratto, siano la *casa* dell'orizzontalità simmetrica nelle relazioni di riconoscimento intersoggettivo. Di quell'orizzontalità, nel diritto, si vedrà soltanto un mistificatorio surrogato e, per usare formule note ma per nulla inattuali, una sovra-struttura che dissimula la prevaricazione all'interno di categorizzazioni che sono solo un ingannevole miraggio della promessa di universalizzazione e inclusione.

Comprendo perfettamente che possa apparire troppo ottimista, oppure troppo tragica, la mia visione generativa e agentiva della fiducia, così come della libertà, entrambe configurate come produttrici di *mondo nuovo* anziché come unità di misura di un equilibrio tra reciproche alterità dato per oggettivo e già oggettivato. Ciò nondimeno, il nuovo che retrospettivamente riconferma l'esistente, come appunto una terzietà emergente, non è affatto estraneo all'esperienza giuridica contemporanea, persino nell'alveo circuiti dominati dall'imperante mentalità positivista. L'emersione dei diritti umani sul palcoscenico del mondo giuridico ha costituito davvero un atto di fiducia creativa piuttosto che l'asseverazione di un assetto socio-ideale già esistente. Qualcosa di simile può constatarsi anche per molti settori della normazione, in molti paesi del mondo, dove la regolamentazione giuridica si è accompagnata all'invenzione di nuovi paesaggi di significato. Non è vero, insomma, che il diritto arriva sempre in ritardo, che si limita a riepilogare quel che la pratica sociale in qualche modo ha prodotto. E ciò non perché il diritto sia espresso in linguaggio deontico o proceda per performativi. La performatività – come già osservato – sta innanzi tutto nella produzione di nuove categorie, nella loro proposizione ipotetica e aperta all'interazione con il mondo e – ancora più nei rapporti sociali – con l'Altro<sup>70</sup>. La differenza tra la lettura di Tommaso Greco e il mio modo di intendere il ruolo della fiducia nei suoi rapporti con l'esperienza potrebbe essere riassunta in poche battute. Lui sollecita i suoi lettori e tutti noi a comprendere che senza fiducia il diritto e le pratiche sociali che lo incorporano rischierebbero di morire, di avvizzirsi e alla fine annichilirsi. Dalla diffidenza – sostiene giustamente – germina solo la gramigna di ulteriore diffidenza. Il mio punto di vista è – come dicevo – diverso e più radicale. La fiducia – per me – è *fonte originaria del diritto*, del significato di ciò che esso prescrive prima ancora della circostanza di prescriverlo. Essa non è puntello ma anima generativa del prodursi e del continuo, vitale ri-presentificarsi e auto-trasformarsi del diritto. Io non penso che in assenza di fiducia il diritto impallidisca, smarrisca effettività, quanto piuttosto che non possa nascere né riprodursi giorno dopo giorno.

Forse, l'attuale profonda crisi dei diritti umani dipende esattamente dalla convinzione, diffusasi per un po' di tempo, che essi costituissero un risultato acquisito. E questo non tanto nel senso che fossero già stati realizzati o non potessero essere violati ma, piuttosto, che il loro significato fosse chiaro, ben distinguibile e indisputabile – salvo divergenze contingenti e collaterali; e persino di là dai conflitti culturali sul loro contenuto. L'idea dei diritti umani, in sostanza, *c'era*<sup>71</sup>, era ormai un dato, un *fatto deontico*. Nessuno si sentiva responsabile di farli rigermogliare di continuo attraverso atti di fiducia

<sup>70</sup> Per una critica alla distinguibilità dei c.d. *performativi* dalla performatività inerente al linguaggio constativo e alla categorizzazione – peraltro in linea con considerazioni prospettate dallo stesso John Austin, ma purtroppo trascurate, rinvio a Ricca (2022b).

<sup>71</sup> Una convinzione peraltro asseverata, e tutt'altro che contraddetta, dal moltiplicarsi delle dichiarazioni dei diritti umani durante l'ultimo scorcio del secolo scorso.

interpretativa, comunicativa e pragmatica. Piuttosto, ci si impegnava – come si fa oggi con tutti i diritti – a brandirli gli uni contro gli altri, anziché *affidarli reciprocamente agli Altri*. Usare i diritti come armi *contro gli Altri* è farne, però, mezzi di una *reciprocità negativa*, la stessa che germoglia da un’orizzontalità basata sull’esistente, sulla *retributività*. Tuttavia, se i diritti non si *fanno* mediante la *fiducia creatrice e la libertà inventiva declinata con consapevolezza relazionale*, in assenza di questo atteggiamento allora si smarrirà inevitabilmente la consapevolezza del *perché esistano*, del *perché si crede in essi*, cioè del presupposto della loro esistenza, loro sorgente in quanto espressione di una *reciprocità positiva, generativa*. La responsabilità – ripeto – rispetto ai diritti umani, così come nei confronti di altri paradigmi della convivenza, non si misura efficacemente ritenendo che in assenza di impegno essi possano andare in rovina o vengano menomati. Quella responsabilità può discendere solo dalla consapevolezza del proprio potere generativo e rigenerativo, vero contenuto agentivo della dignità umana, un potere coestensivo alla fiducia e alla libertà *non indifferente*<sup>72</sup>, cioè una libertà radicata nella conoscenza della sua matrice e della sua proiezione relazionale. Senza l’esercizio di entrambe queste facoltà umane – fiducia e libertà – senza il *fare continuato* che ne esprime il contenuto, i diritti e il diritto semplicemente *non sono, non saranno stati in senso retrospettivo, non saranno in senso prospettico*.

#### 4. In principio era la fiducia: chiose finali sull’Italia odierna.

In Paradiso vi sarebbe diritto? Oppure non ve ne sarebbe bisogno? Secondo alcuni – persino Dante sembrava pensarla così – non ve ne sarebbe stata necessità per il semplice motivo che tra i santi – san Pietro, però, fece eccezione, ma forse è solo perché prima di morire non era ancora stato proclamato santo dalle istituzioni ecclesiastiche – tra i santi, dicevo, a nessuno viene in mente d’essere ingiusto. Personalmente, confesso, vedo le cose in modo un po’ diverso. A mio giudizio in Paradiso non vi sarebbe diritto perché in un luogo dove tutto è svelato, dove tutto l’infinitamente possibile è infinitamente reale, la fiducia non ha più ragion d’essere. Senza il rischio che il *bene* non sia, ma anche senza la possibilità di dar vita a qualcosa che ancora non c’è, che senso avrebbe la fiducia? Senza *assenza*, verrebbe da dire senza ‘*senza*’, non può esservi spazio per la fiducia e... a mio modo di vedere, neanche per la dinamica della libertà. In quel luogo, la libertà forse coinciderebbe con l’infinità del senso e la totale compartecipazione a esso. In un mondo saturo di tutto l’essere possibile, chi potrebbe mai generarne Altro, chi potrebbe far germogliare qualcosa che altrimenti, senza il suo immaginare, credere e fare, non sarebbe? Davvero, in Paradiso, potrebbe esservi spazio solo per la sanzione. Un po’ come era nell’Eden, solo che lì il possibile non era ancora stato saturato dal linguaggio di Dio. Nell’Eden, a quanto pare, c’era ancora spazio per il non-essere, ricettacolo, utero perché l’essere umano, attraversandolo, potesse *diventare libero*. Nel Paradiso terrestre tutti sarebbero *dentro* il diritto, che appunto non c’è: sovradeterminati e interpenetrati assolutamente con esso. Proprio per questo motivo, però, il loro esistere attuale gli sarebbe fatalmente estraneo. Solo che questa coincidenza tra immedesimazione comprendente ed estraneità cancellerebbe l’idea stessa di dover-essere come frontiera possibile del trasformarsi della soggettività in mondo. Forse – come accennavo – sarebbe l’apoteosi della libertà intesa in senso kantiano. La fine del ‘mondo come lo conosciamo’ forse lascerebbe la libertà da sola, libera a sua volta dalla chimera di un suo orientarsi a uno scopo, a un effetto, a un risultato. Una

<sup>72</sup> Sulla configurazione delle libertà ‘liberali’ e giuridificate come libertà indifferenti cfr. Marx (1873).

pura postulazione che a quel punto, per quanto irreparabilmente monca di realtà, sarebbe precisamente per questo motivo assoluta quantomeno rispetto alla propria auto-coscienza. Purtroppo, quell'autocoscienza presupporrebbe una dualità che incatenerebbe comunque la libertà a un legame dialettico con un Altro da Sé, con qualcosa di dato, che ne restituirebbe, ancora una volta, l'apriori piuttosto che l'assolutezza, la solitudine ontica – ancorché raggiunta per sottrazione, per amputazione. Tuttavia, di là da questa ipotesi completamente idiomatica alla concezione kantiana della libertà e ai limiti di essa<sup>73</sup>, mi chiedo, più in generale, quale giustizia potrebbe esservi senza una soggettività che potesse tradursi in mondo ma in modo infinitamente imperfetto, solo asintoticamente completo? E che invece da quel mondo fosse già completamente inghiottita, sovradeterminata, così da far coincidere, per necessità, la libertà con l'essere? Un dover-essere che coincida preventivamente con l'essere semplicemente non vi sarebbe; oppure, con una suggestione quasi tragica, somiglierebbe all'illusione babelica, cioè di un dover-essere scisso dall'esperienza e che si considera già fatto compiuto come effetto del suo stesso proporsi. È questa l'idea dei c.d. *fatti deontici*, connessi a un costruttivismo etico-istituzionale che evoca l'illusione dell'auto-referenzialità dello stato descritta in modo così implacabile e ossimorico da Hugo, nei suoi *Les misérables*<sup>74</sup>. Un costruttivismo che nel negare la co-appartenenza, la relazionalità del diritto con l'esperienza, con l'Altro da sé, precipita nell'autodistruzione, nell'ineludibile collasso – incarnato metaforicamente dal suicidio del commissario Javer – nella scoperta che il significato dei *fatti* non può essere esaurito dalla realtà scolpita dalle norme, dalle procedure. Come nel romanzo di Hugo, nell'assolutezza del dover-essere, dipinto come un Eden e calco negativo dell'annichilimento del diritto nell'essere coincidente con il Paradiso, quale coappartenenza potrebbe esservi tra contenuti del diritto e soggettività visto che il discorso giuridico, per quanto deontico, declinato nel *modo* del dover-essere, nasce dal mondo e in questo deve riuscire a proiettarsi? Quale giustizia vi sarebbe se non una di tipo totalmente eteronomo rispetto alla vita, ai bisogni, all'autotrasformarsi dei significati? Una giustizia sorda al cangiante riprodursi e articolarsi dell'esperienza dalla quale germinano la stessa libertà e gli elementi sostantivi, cognitivi indispensabili al suo articolarsi? Suona dissonante, rispetto a questa visione del Paradiso di ascendenza cristiana, che nel Vangelo di Matteo, 6:33 sia scritto: “Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta”. Non vi si dice, ‘siate giusti’ ma, appunto, ‘cercate la giustizia’. Il cercare implica il coinvolgimento del *cercatore* nella produzione del significato di quel che viene scoperto e il mutare reciproco di entrambi. In fondo, è esattamente questa la matrice dell'universalizzazione del diritto. Esso è generato dagli esseri umani che si fanno attraverso di esso e tramite esso generano il loro mondo. Certo, nel Paradiso terrestre Dio, il mondo e gli esseri umani sono fusi in una sintesi unitaria, come preannuncia Gesù nel Vangelo di Giovanni. È l'idea del Corpo mistico e di una co-appartenenza totale. Il Regno della Verità non sarà più, però, la dimensione della pur imperfetta invenzione umana. La creazione lì sarà terminata... e quindi anche la fiducia e quindi anche la coincidenza tra l'atto creativo e il soggetto creante, che poi è la cifra – come dicevo – dell'universalità del diritto e della sua legittimità.

Forse, bisognerebbe evitare di immaginare il Paradiso. Se esiste, è probabile che noi non abbiamo le categorie per comprendere cosa sarà. La nostra presunzione di oggi consiste nel pensarlo come una *cosa*, una *cosa diversa dai noi stessi* ancorché sia deputato a contenerci. Dimentichiamo, in questo, che qualsiasi *cosa sarà*, il *noi* che potrà abitarlo sarà diverso da quello di oggi e, quindi, il Paradiso stesso sarà differente da qualsiasi cosa oggi possiamo immaginare sulla base di ciò che *siamo*. Non ci resta che

<sup>73</sup> Nonostante ciò che ne pensano alcuni, cfr., ad esempio, Ruda (2016).

<sup>74</sup> Cfr., al riguardo, Vazquez, (2022).

prenderlo come un *orizzonte* evitando di ridurlo al presente e, al tempo stesso, di farcene fagocitare – come lamentava Pascal. La proiezione che ce ne facciamo, con le sue contraddizioni, dice molto però sulla condizione presente. E rivela, appunto, il legame generativo tra fiducia, intesa nel suo senso creativo, e pensabilità del fenomeno giuridico.

E l'Italia di oggi? L'Italia che con la sua cronaca, con il suo quotidiano ha certamente ispirato il libro di Tommaso Greco, come – a dire il vero – di molti intellettuali italiani contemporanei<sup>75</sup>?

L'Italia è un paese dove il diritto è pensato radicalmente come altro da Sé da ciascun individuo. E questo non solo perché la sfiducia nelle istituzioni è pervasiva. Per ragioni storico-antropologiche, ma anche religiose, il diritto in molti paesi del Sud Europa è percepito come qualcosa che è stato *dato* non *fatto*. Inutile ingannarsi: i codici dei paesi di *civil law* nascono da modelli di pianificazione sociale germinati nei contesti protestanti. Persino il razionalismo francese, con la sua tendenza geometrizzante, sembra ereditare la concettualità propria dell'immaginario del Neo-stoicismo fiorito nei paesi europei protestanti nella fase proto-moderna. L'immanenza della teologia morale al quotidiano, lo scarto considerato incolmabile tra sfera mondana e sfera divina, l'impossibilità di interconnessione tra le due dimensioni, tratti tipici della cultura protestante e del pensiero luterano, hanno favorito l'ideazione di modelli sociali e di giustizia fondati più sulla programmazione e coordinazione che sulla relazione. Indubbiamente, facendo eco alle interpretazioni weberiane, questa cartografia dell'universo sociale appare in linea con le esigenze di effettuare prognosi d'effettività ispirate alle esigenze di calcolo costi/benefici tipiche del capitalismo. Sovente, i paesi del Sud Europa, contrassegnati dalla cultura cattolica o, comunque, non influenzati da quella protestante, presentano tratti socio-antropologici difficilmente sintonizzabili con le generalizzazioni serializzanti del pensiero europeo moderno. Tanto che in alcuni casi si giunge a identificare questa scollatura e le sue conseguenze sul piano degli abiti sociali con una sorta di endemica difficoltà dei paesi *meridionali* e delle loro compagini sociali a entrare nella modernità<sup>76</sup>. Benché sia convinto che la distanza creatasi con la Riforma tra gli immaginari sociali del Nord e del Sud Europa meriti un'approfondita considerazione, attribuire a questo dato un conclamato – un po' apodittico – mancato ingresso del Sud Europa nella modernità mi sembra un giudizio se non altro poco articolato e bisognoso di maggiori prove a sostegno.

Un dato, tuttavia, è da segnalare. Gli apparati codicistici e la tendenza di essi a contingentare la soggettività giuridica e sociale entro schemi oggettivanti e serializzanti sono stati entrambi sovrapposti alle società dell'Europa meridionale senza una previa opera di traduzione antropologica. In Italia, in particolare, il tentativo di modellazione sociale ed etica condotto mediante gli apparati codicistici di matrice centro e nord-europea non è stato accompagnato da alcun serio tentativo di traduzione antropologica degli abiti di comportamento e dei paradigmi simbolici pre-esistenti nel paesaggio sociale. Questo schema di inculturazione giuridica, tragicamente echeggiante le strategie di colonizzazione operate in altre parti del mondo dagli stati europei, ha prodotto fratture profonde nell'indispensabile *continuum* tra lessico e sintassi giuridica, da una parte, e strutture socio-comunicative, dall'altra. La carente identificazione nella legge, avvertita come un'imposizione eteronoma ha forgiato, e contraddistingue ancor oggi, lo *sguardo sul diritto* di molti circuiti della popolazione italiana. Non è un mistero che l'italiano medio non senta vibrare il proprio cuore all'idea di essere un'unità senza volto di fronte alla legge, proiezione di una categorizzazione generalizzante che lo *tratta senza fare differenze*.

<sup>75</sup> Rimando alla ricca bibliografia citata da Greco (2022) per ampi riferimenti bibliografici alla letteratura sulla fiducia, come sul rapporto tra diritto e fiducia.

<sup>76</sup> della Porta & A. Vannucci (2012, 133 ss.); de Sousa (2012: 245-63); Sykes (2009).

L'idea, così familiare alla mentalità protestante, per cui la libertà di ciascuno è scandita e garantita dalla comune soggezione a obblighi uguali per tutti, rende l'italiano inizialmente scettico e alla fine profondamente refrattario, se non pure allergico alle sue implicazioni.

Simili constatazioni, per quanto qui rese in modo volutamente quasi-caricaturale, non possono autorizzare, a mio modo di vedere, la perorazione di una sorta di 'antropologia negativa' dell'individuo italiano. Piuttosto, svestite dall'orma degli stereotipi e di atavici pregiudizi, esse potrebbero e dovrebbero animare una seria indagine sulle cause dei fenomeni che esse descrivono. Assumere la riluttanza ad assumere vincoli o a soddisfare le aspettative altrui come tratto etno-culturale dell'italiano-tipo, frutto a sua volta di un atteggiamento idiomatically cialtronesco e furbastro, cela con forza quasi propagandistica un dato facilmente constatabile. L'insofferenza ai vincoli imposti da leggi generali e astratte, uguali per tutti, non ha come contraltare il vuoto comunicativo e relazionale. La stessa pratica parassitaria della corruzione, che rigogliosa fiorisce in Italia all'ombra della foresta legislativa e di essa si alimenta, si fonda su un'ortoprassi dello scambio, del *do ut des*, del legame inter-personale orchestrato dalla *danza dei favori incrociati*, che non è affatto meno asfissiante e costringente della geometria tra diritti e doveri disegnata dal linguaggio legislativo moderno. E allora? Se non è la refrattarietà a qualsiasi vincolo, cosa fa inclinare gli italiani verso i legacci dei legami inter-personali, tanto da preferirli ai vincoli nitidi e relativamente limitati delle leggi? A mio modo di vedere, è in gioco una dinamica dell'orizzontalità della relazione – la stessa di cui parla Greco a proposito però della sintassi tra diritti e obblighi – profondamente diversa, dal punto di vista antropologico, affettivo e comunicativo, rispetto a quella diffusa nel Nord Europa di cultura protestante. Quale ruolo ha svolto, se lo ha svolto, in questa differenziazione il permanere della pratica del perdono caritatevole nell'ambito della teologia morale cattolica? Inoltre, la distribuzione multilivello dei piani dell'etica e dei destini del soggetto umano, disposti sul livello immanente e su quello trascendente dall'immaginario cattolico (basterà ripensare alla polemica Lutero/Erasmus), ha inciso sulla ricezione della geometria sociale generata dal protestantesimo e dalla sua immanentizzazione della teologia morale medievale? La stessa poi traghettata, attraverso il *droit coutumier* nel linguaggio codicistico di *civil law*? Sono domande complesse, alle quali è impossibile dare una risposta in questa sede. Esse giovano, tuttavia, a scandagliare quali siano le variabili e le costanti antropologiche da tenere in considerazione in un'indagine sul rapporto tra fenomenica della fiducia intersoggettiva ed esperienza giuridica.

A quale diritto, a quale vincolo non si sente partecipe l'italiano medio? Ha un'origine (se non altro anche) storica questo senso di alienità? Da cui derivano sia diffidenza per gli apparati normativi statali, sia per gli altri concittadini? Una diffidenza a sua volta causa della ben nota sequenza a spirale – almeno per chi sia osservatore informato delle dinamiche socio-politiche del Sud Italia – secondo la quale diffidenza genera ulteriore diffidenza, e quindi inaffidabilità, che funge da conferma dell'iniziale diffidenza incrementandola e corroborandola ancora e ancora... in un circolo che si autoalimenta e concreosce senza fine su sé stesso?

L'insieme delle domande e delle considerazioni svolte sin qui mi conducono a conclusioni più tristi e disincantate di quelle raggiunte da Tommaso Greco. È senz'altro vero, non tutti in Italia sono truffatori e violatori della legge. Se ancora si riescono a identificare coloro che *tradiscono* le leggi e le aspettative fondate su di esse, è perché in fondo esiste ancora chi fa loro da contraltare. Tuttavia, a me pare non si debbano nutrire eccessive illusioni in merito a questa presunta *normalità* della sfera della legalità. In molti casi, si tratta di una normalità sovente inconsapevole, in cui l'obbligo è rispettato semplicemente per assuefazione, perché si è fuso con una sorta di *know how*, integrato in abiti agiti in

modo irriflesso. Molti italiani rispettano le leggi più come *automi* che come *autori*. Essi non hanno alcuna propensione alla fiducia creativa, o almeno a impiegare questa facoltà nella pratica di *costante reinvenzione* dei contenuti del diritto nel loro adeguarsi ai mutamenti dell'esperienza.

Gli italiani *non fanno le loro leggi* nel senso che non conferiscono a esse il *surplus* di senso, di adeguatezza, che potrebbe assicurare a esse d'essere sorrette dal dispiegarsi della fiducia, di una fiducia creativa. Gli italiani non pensano, quasi mai, che *senza di loro* l'insieme delle leggi non ci sarebbe, che sono *loro a dare a esse vita*. Tutto sommato – nella loro mente – lo Stato sta lì, come una specie di *scadente noumeno*. La coltre di atti normativi, con i quali l'istituzione pubblica sembra ammantare la vita quotidiana, fa parte soltanto di una messa in scena che copre il disimpegno reciproco, appunto l'assenza di fiducia creativa rivolta verso gli attori pubblici. Il suo spazio la fiducia lo esaurisce nell'impegno privato, interpersonale, gratuito, paradossalmente in una dimensione *extra legem*. Altrove, nell'incedere quotidiano intrecciato con la dimensione pubblica e giuridificata, la fiducia creativa è un *latitante*. All'ombra della *sceneggiata* orchestrata dal linguaggio pubblico e istituzionale, ciascuno diffida dell'altro e costruisce patti orientati a strutturare meccanismi di *do ut des* fondati sull'interesse e il ricatto, sempre più spesso sollecitati e puntellati dal timore d'essere tagliati fuori dal giro di coloro che contano. È questa la ragione per cui *la legge della fiducia*, nella sfera pubblica dell'Italia di oggi, sembra potersi condensare in una sorta di funzione, esprimibile con la seguente formula:  $A=CR \times (m)-L$ . La lettura della formula è la seguente: L'affidabilità (A) è uguale alla 'condotta richiesta' (CR) moltiplicata per la magnitudine della violazione della legge implicata nell'assumere la 'condotta richiesta' (CR). Esplicitando, significa che un individuo è ritenuto affidabile in modo direttamente proporzionale alla gravità della violazione della legge che gli si chiede di porre in essere e che egli è disposto a commettere per realizzare gli interessi illegittimi di qualcuno, che è poi il primo giudice dell'affidabilità<sup>77</sup>. Lì dove quell'individuo pone l'asticella della sua indisponibilità a violare la legge, in quel punto si colloca il traguardo *finale* della sua affidabilità. L'onesto, l'assolutamente onesto, in questo paesaggio 'saturnale', diventa una sorta di imprevedibile sedizioso. Come va di moda dire per ora: 'è divisivo' – che equivale più o meno a dire 'ebreo' nel periodo nazista in Germania. Ma non solo, perché egli sarà anche bollato come *circolarmente stupido*: *perché non mangia lui e non fa mangiare nemmeno gli altri* (recita la *vulgata*).

Paradossalmente, sembra di poter dire che il diritto genera fiducia come suo epifenomeno negativo. E si tratta di una fiducia improduttiva poiché si basa sul tornaconto e sulla paura. Violare la legge non solo è utile ma unisce. È questa la legge psicologica del parassitismo fiduciario anti-legislativo. In effetti, tra corrotto e corruttore potrebbe esserci non solo diffidenza ma anche tendenza al tradimento delle reciproche aspettative. Eppure – se la pratica corruttiva è così diffusa – evidentemente

<sup>77</sup> ... tuttavia gli interessi, formalizzabili come (i), non possono entrare nella formula che per essere 'scientifica' deve attenersi, galileianamente, al *come* i fenomeni si verificano, disinteressandosi dei *perché*. Questa affermazione è da prendersi, ovviamente, in senso ironico giacché è proprio dall'assenza percepita di '*inter-esse*' al rispetto delle leggi che dipendono i fenomeni psico-sociali sintetizzati nella formula. Bisognerebbe indagare antropologicamente le cause che determinano la mancata percezione da parte degli italiani di una relazione (inter-esse) tra sé stessi e la legge per comprendere il significato delle grandezze incluse nella formula. Quell'indagine potrebbe anche condurre a ricategorizzare tali grandezze e, forse, persino a invalidare la formula, confutando la sua pretesa di limitarsi a descrivere il *come* dei fatti. Come a dire: le colpe sono solo dell'italiano corrotto e corruttore? Oppure sono anche da imputare a una *modernità* culturalmente e persino religiosamente eterotona? È possibile inventare, con un'opera di traduzione interculturale, una modernità inclusiva? È possibile proporre una re-invenzione della modernità? E quindi anche dei diritti umani, come suggerisce di recente anche Goodale (2022)? Una reinvenzione basata su una metodologia di traduzione reciproca tra le Alterità antropologicamente e semioticamente supportata? E veicolata attraverso il diritto?

non accade poi così spesso che il patto sia spezzato. Ciò pone alcuni interrogativi. Com'è possibile che il meccanismo dei favori incrociati – valorizzati esattamente dall'elusione della legge, dalla possibilità di seguire percorsi alternativi e vantaggiosi – non collassi su sé stesso, vittima della stessa diffidenza, della stessa inaffidabilità che da esso promanano e di cui si nutre? E, per giunta, risulti concorrenziale rispetto alle opportunità offerte dalla legge? La risposta può forse essere la seguente e, peraltro, ben nota: il crimine e l'illiceità uniscono e quell'unione promette possibilità future. A dispetto delle apparenze, però, non si tratta di fiducia creatrice perché l'azzardo riguarda il *se*, non il *che cosa*. L'elusione della legge procede sempre a *rime obbligate*, ha un vincolo di simmetria rovesciata con la condotta legittima e si giustifica solo se l'obiettivo, il perché di essa, è predeterminato, fisso. Questo atteggiamento, questa affidabilità nell'ottemperare alle aspettative concordate, non inventa nulla. Perché il *nuovo* prenda forma e sostanza sarebbero necessarie fiducia creativa e libertà, cioè una componente cognitiva inventiva oltre che strategica. Alla fine della pratica illecita, invece, l'orizzonte del mondo non si è spostato di un millimetro. La sua fissità è quasi nauseante – direbbe Levinas. Le possibilità prefigurate attraverso il contenuto della legge, quando la legge disegna possibilità che già non si diano e non si limita a puntellare l'esistente, non saranno realizzate. E con esse evaporerà anche *il di più* che una sua realizzazione consapevole potrebbe generare. Non vi sarà nulla di quel che potrebbe risultare da un'interpretazione dei testi normativi diretta a farne proprie le finalità, la ragion d'essere del testo di legge e a contestualizzare entrambe nel modo più produttivo possibile. Questo *possibile* include quel qualcosa che va oltre la mera aspettativa normativamente tutelata e integra una relazionalità innovativa che coincide(rebbe) con il *ri-farsi* dell'ordinamento, con il suo essere strumento per la reiterazione della stessa attività creatrice che ne ha determinato i contenuti. In breve, *gli effetti* della legge sono sempre più del suo contenuto linguistico. E questo perché essi integrano anche la generazione di un ambiente complessivo che ospita i comportamenti prescritti e che, in forza di questa relazione ecologica, ne determinerà *ex post* il significato autentico. In tal senso, piaccia o no, il significato del passato è sempre una conseguenza del futuro, e ciò vale anche e soprattutto per il contenuto delle leggi. Quel futuro chiama in causa tutti i loro destinatari. Sfortunatamente, è esattamente questo che manca in Italia. Manca la fiducia che 'la fiducia' possa *farsi spazio vissuto, esperienza*. Manca il coraggio, magari dissennato all'occhio della fredda intelligenza calcolatrice, che *quel che ancora non c'è, possa 'essere' e dare significato a quel che già c'è*. Un coraggio indispensabile in un paesaggio comunicativo e relazionale dominato dalla diffidenza. E tanto più indispensabile perché senza la visione di ciò che di *nuovo* può accadere e del quale si può essere al tempo stesso artefici e destinatari, senza l'investimento di sé stessi – ancora con Levinas – in un *altrimenti che essere*, senza tutto questo il rispetto della legge non può bastare ad affrancare gli individui dall'attrazione irresistibile promanante dalle sirene del calcolo di convenienza. Ripeto, l'idea – scellerata – è che la legge, l'istituzione, ci preesistano e, in fondo, non periranno se la nostra azione individuale ne rosicchierà un po' l'integrità, l'effettività. Inutile dire che così pensando e agendo, come la calunnia Rossiniana, il *venticello* della diffidenza è destinato a propagarsi, accrescendosi di passaggio in passaggio, di relazione (mancata) in relazione (mancata), fino a conflagrare nella tumultuosa sfiducia collettiva. Condizione ultima che – come osservavo – con un movimento a spirale si auto-alimenterà ricorsivamente, accrescendosi senza possibilità di retromarce. Come a dire che se le cose vanno male... allora andranno sicuramente peggio.

Non riuscire a vedere ciò che *oltre* la legge, ma anche per mezzo della legge, la fiducia può produrre, finisce per sabotarne circolarmente il rispetto. Eppure, è solo quel *vedere oltre*, quel *sentimento* di *pro-fattività* del rispetto delle leggi, il loro essere mezzo per *altro*, che può incontrare il senso di libertà

affettivamente colorata tipico degli italiani e forse... un po' del meridione d'Europa. Senza quella componente affettiva la legge e la *possibilità* di rispettarla *non emozioneranno* più nessuno, la sua violazione non farà vergognare più nessuno, il suo rispetto non renderà sinceramente orgoglioso nessun obbediente<sup>78</sup>.

Naturalmente, potrebbe obiettarsi: perché, pur limitandosi a un'analisi che riguardi la cultura occidentale, i paesi del Nord Europa sembrano avere un atteggiamento diverso? Io penso che giochino in questo senso molteplici fattori. Voltaire – come si sa – riteneva di poterne rintracciare alcuni negli aspetti climatico-geografici, connessi alla maggiore precarietà della vita nei climi freddi – almeno nel passato – quindi alla maggiore necessità di collaborazione ai fini della mera sopravvivenza. È anche possibile che non avesse torto, a patto di leggere quei fattori non nella loro materialità ma al meglio di un filtraggio trasformativo operato dalla cultura dei diversi popoli e gruppi etno-sociali. A mio giudizio, tuttavia, l'immanentizzazione della teologia morale e della sua grammatica etica del quotidiano operata dalla Riforma ha un peso consistente. Nell'immaginario del mondo cattolico la co-appartenenza all'universo dell'*al di qua* è bilanciata dal raffronto, dalla dislocazione possibile, anche solo fantastica, in un *al di là*: in un ordine spirituale contrapposto a quello temporale. Probabilmente, è anche questa duplicazione dei piani d'esistenza che contribuisce a rendere gli italiani sempre *scettici* riguardo la legge, *coinvolti* nel suo tentativo di omologazione ordinatrice solo *fino a un certo punto*. Per intendersi, è un tratto psico-cognitivo che può rintracciarsi anche in Antigone, così come nell'idea potentissima della *carità cristiana*, contrassegnata dalla strutturale attitudine a destrutturare i confini, le classificazioni, le mappature sociali esistenti, per rifondare *nella* e *attraverso* la relazione l'immagine e il contesto della soggettività umana. *Caritas* ed *aequitas* sono due facce della stessa medaglia: entrambe risalgono all'origine delle categorizzazioni sociali, del *suum* già oggettivato, e la ri-scrivono con un movimento cognitivo e trasformativo insieme che si ripropaga sino al presente, riforgiandolo<sup>79</sup>. La genuina funzione di entrambe, nell'orizzonte teologico-morale, è comprendere la legge per finalizzarla alla continuazione dell'opera di creazione divina, al suo reiterarsi mediante gli sforzi e la *fiducia* creatrice di cui l'essere umano è capace e, al tempo stesso, *responsabile* per il suo *mancato utilizzo*.

Più in generale, però, la responsabilità per il mondo che *non sarà stato* realizzato per mezzo dell'azione personale è l'unica vera fonte dell'esistenza *attuale e continuata* del diritto. Senza di essa – soprattutto nell'orizzonte antropologico-culturale del cristianesimo cattolico – senza la sua percezione e comprensione, non vi sarà neanche spazio per il *rispetto* del diritto. Qualcuno dirà: ma così sembra si asseveri l'alternativa del *tutto o niente*. L'orizzonte di senso è esattamente opposto a quello che pervade il diritto moderno, imbevuto di difettività, basato su un'antropologia negativa, centrato sull'idea del diritto come rimedio contro il male piuttosto che come viatico verso la realizzazione del bene. La mia risposta a questa obiezione è 'sì'; è esattamente così.

E la fede nella giustizia delle corti? Nella possibilità di costringere chi viola o elude la legge a riconoscere le ragioni di chi la rispetta o iscrive i suoi interessi nelle sue coordinate? Non ha alcun peso? La mia risposta è che certamente può giocare una parte ma essa non sarà sufficiente a fornire ragioni per alimentare la fiducia in quell'*oltre la legge* che può motivare una *partecipata* collaborazione nel tradurre quella stessa legge all'interno delle situazioni quotidiane. Una delle più straordinarie

<sup>78</sup> Su affettività e diritto cfr., di recente, i penetranti e pionieristico contributi di Heritier (2013, 2021).

<sup>79</sup> Pagine molto belle, al riguardo, possono rintracciarsi ancora in Calasso (1968); Cortese (2020: spec. I, 337 s.).

formulazioni di ciò che sto provando a esprimere deriva da una cultura *anti-legista*<sup>80</sup> lontana nel tempo e nello spazio, ed è contenuta in un passo estratto dal *Tao Tê Ching*:

*Tener fede al patto*

Quando ripari un gran torto  
 hai certo un torto residuo  
 Come puoi considerarlo un bene?  
 Per questo il santo  
 Tiene per sé la parte sinistra del patto  
 E non esige dagli altri.  
 Quei che ha virtù bada all'obbligo suo,  
 quei che non ha virtù bada alle infrazioni altrui.  
 La Via del Cielo è di non aver predilezioni  
 E di star sempre dalla parte dell'uomo buono<sup>81</sup>.

È il *di più*, l'*oltre* di cui parla il *Tao Tê Ching*, lo sfondo sul quale galleggia l'obbligo, la sua radice di senso, il motore di un rispetto genuino delle leggi. Un rispetto che ha nella fiducia la sua scaturigine eterologo, da eterointegrare nella regola per autotrasformarsi e rendere il futuro presente, reale. Si tratta appunto di una disposizione *pistica*, dotata di un carattere cognitivo oltre che assiologico<sup>82</sup>, in quanto tale distinta dall'atteggiamento epistemologico. Essa coincide con la capacità dell'essere umano di ricategorizzare, de-classificare e ri-classificare l'esistente, il dato, in vista di un orizzonte non ancora *tangibile*. È l'aspetto cognitivo della fiducia, che è speranza intesa come fabbrica *semiosica*<sup>83</sup>. Un'*officina* capace di ri-forgiare i confini di senso di quel che è, trasformandolo in mezzo verso l'*oltre*. Un agire che evita di catalizzarsi sull'accadere di qualcosa non presente ma già definito, oggettivato, reificato nel suo significato, e quindi distinto dall'interpenetrazione dinamica, enattiva, trasformativa e ri-generativa che coinvolge il soggetto e insieme l'ecologia relazionale del suo estrinsecarsi pragmatico.

Alcuni anni fa, provai ad attribuire a questa disposizione *pistica*, a *credere* e a *vedere l'invisibile*, il *non-ancora esistente*, un significato cruciale per intendere la funzione dei valori nell'esistenza umana, per cogliere l'aspetto dinamico di un'antropologia della conoscenza. Con riferimento alla capacità del diritto di produrre *esperienza* e non soltanto di puntellare le forme sociali esistenti, proposi l'elaborazione di un ambito di studi e riflessioni definibile come *pistemica giuridica*<sup>84</sup>. Un settore di indagini che molto potrebbe contribuire, secondo me, alla possibilità comprendere la co-implicazione storica tra religione e formazione dell'esperienza giuridica di là dalle (presunte) Colonne d'Ercole della secolarizzazione, della sua incompletezza e della sua epistemologia ignara del proprio debito con il passato culturale del pensiero d'Occidente. Per soppesare il significato e l'importanza della fiducia – intesa in senso creativo – nell'esperienza del diritto penso possa essere di grande utilità provare a riconsiderare la prospettiva della *pistemica giuridica*, alla quale però posso qui solo rinviare.

<sup>80</sup> Si tratta della posizione Daoista, in ciò opposta a quella d'ispirazione Confuciana.

<sup>81</sup> *Tao Tê ching* (2000: 195).

<sup>82</sup> ...assecondando, solo a fini espositivi, l'idea che cognizione e valori siano distinti.

<sup>83</sup> Il riferimento è alla *semiosi* Peirceana.

<sup>84</sup> Ricca (2002: 153 ss.).

Chiuderò con alcune osservazioni volutamente emiche, formulate dall'interno dei circuiti dell'esperienza sociale, che mi servono a esplicitare un po' più in profondità le ragioni della radicalità, dell'adozione del criterio *'tutto o niente'* nell'analizzare il rapporto tra fiducia e diritto.

Sino a qui non ho volutamente parlato di università - un settore che pure Greco prende in considerazione. Credo che alla fine si sia deciso a farvi riferimento non tanto perché egli stesso vi appartiene, e quindi lo conosce da vicino, quanto piuttosto perché la cura dei cervelli è irrinunciabile per ogni paese, se non altro a evitare che esso si ritrovi sostanzialmente *decapitato*, ridotto all'*acefalia*. Il mio giudizio sull'università italiana non è animato da diffidenza - che già ammetterebbe l'alternativa quantomeno come possibilità. Non riesco più a diffidare perché - conoscendone le prassi anch'io da vicino - riguardo a essa nutro solo certezze. L'università in Italia è l'inverazione di un universo iper-kafkiano. La sua *vera legge fenomenica* è esattamente opposta al copione contenuto nelle leggi che la disciplinano o, quantomeno, ai suoi fini dichiarati (e resi già relativamente impossibili da raggiungere a causa dei mezzi normativo-istituzionali prescelti, soprattutto più di recente). Tutto ciò che a cadenza più o meno frequente passa nei *media* sull'università italiana, sulla sua pessima, inconcludente e drammaticamente ingiusta e tornacontistica gestione da parte degli stessi soggetti che dovrebbero costruirla giorno per giorno, ebbene tutto quell'insieme di *negatività* è solo una pallida rappresentazione del *nonsense* nella quale essa flotta dissennatamente. Alla vita universitaria si applica in modo rigoroso la funzione dell'affidabilità formulata più sopra. E coloro che da perfetti irresponsabili provano a sostenere che non tutto va male, che c'è del bene, che non bisogna esagerare, che c'è da guardare il bicchiere mezzo pieno e così via, quelli sono gli stessi che più sono assuefatti e partecipi alle pratiche di elusione o sabotaggio delle regole, degli standard valutativi, dei fini che per legge dovrebbero animare il mondo della ricerca e dell'insegnamento. La connivenza e la paura di essere espulsi dai circuiti del *do ut des* parassitario, asimmetrico, rispetto agli standard normativi, producono un tale ottundimento da far credere, davvero, agli attori del micro-universo universitario che la negazione della legge abbia un valore etico, che ci si debba vergognare di violare la *non-legge* che orchestra i rapporti generali e l'andazzo medio delle cose.

Non esprimo giudizi morali, in questa sede. Mi limito a osservare che la media degli attori della vita universitaria italiana percepisce come del tutto fuori portata o irrilevante *il di più* che il rispetto delle regole e la loro interpretazione in termini *produttivi* potrebbe generare. Non se ne sentono responsabili. In molti casi, ai moderati di turno, gli stessi che dicono che non bisogna fare di tuttata l'erba un fascio, che in fondo le cose non sono così terribili... e così via, mi è accaduto spesso di chiedere se avrebbero iscritto il proprio figlio nel dipartimento nel quale insegnavano e di guardarmi negli occhi mentre mi rispondevano. Nessuno - e ho rivolto la domanda a molti - nessuno in tanti anni ha avuto il coraggio di rispondermi diversamente che con un 'no'. Altri ancora, nutriti di esperienze straniere, richiesti di prendere posizione sull'andazzo universitario italiano, ammettono candidamente che all'estero non potrebbero mai adottare determinati comportamenti ma che in Italia si sa che le cose vanno *così*...; quindi, con allegra rassegnazione, ora con il silenzio ora fattivamente, non si fanno scrupolo di partecipare alla *festa* danzando al *ritmo degli altri*... Va aggiunto che la vigente legislazione non aiuta. Il reclutamento dei docenti avviene in Italia con un meccanismo a doppio binario. Ci sono selezioni nazionali, chiamate Abilitazione Scientifica Nazionale, dove si consegue il titolo di idoneo... Riconoscimento pregevole ma utile a nulla, se non a consentire la partecipazione a concorsi locali - che definire *comunali*, e non *di rione*, è fin troppo generoso. Concorsi dove sovente la commissione giudicatrice è nominata *ad libitum* dallo stesso dipartimento che bandisce; oppure identificata attraverso

sorteggi eseguiti a livello locale tra rose di docenti determinate sempre dagli stessi dipartimenti che bandiscono i posti a concorso. Come se ciò non bastasse, per molti anni si è consentito di gestire i concorsi riservandoli per una buona percentuale agli interni. Possibilità che ha fatto nascere – *per senso di uguaglianza* – la pretesa che ai concorsi aperti non si presentasse alcun candidato esterno... pena una bocciatura certa oltre al disdoro indirizzatogli dai componenti dei diversi settori disciplinari per aver violato la regola secondo cui ognuno a casa sua ha diritto a vincere il concorso che è riuscito a farsi bandire utilizzando le risorse del *suo* ateneo. Del resto, la preferenza per l'*autoctono* conviene anche all'università, che per assumerlo dovrà pagare soltanto la differenza rispetto al *budget* utilizzato per la posizione già ricoperta da questi. Esito finale di tale orchestrazione dell'*autosabotaggio dei fini pubblici dichiarati* è che in Italia la carriera universitaria si matura tendenzialmente *per usucapione*. Qualcuno obietterà che non è colpa delle leggi ma di chi dovrebbe farle *vivere*; e che *prima di cambiare i regni, bisogna cambiare gli uomini* (come diceva il profeta decollato). Verissimo. Se tuttavia si evitasse di offrire il fianco al dilagare delle tentazioni non sarebbe male... E questo non per aprioristica sfiducia quanto piuttosto per instradare la capacità di visione, di *ultra-visione* che un atteggiamento di fiducia produttiva potrebbe alimentare. E invece il sistema finisce per scoraggiare le menti più intelligenti, naturalmente non inclini a piegarsi a logiche compromissorie e cieche al valore della qualità, così da sospingerle a sognare lidi lontani: luoghi di lavoro, terreni di *coltivazione* delle proprie facoltà intellettive, ancora disposti ad assicurare l'attendibilità dell'adagio *chi semina, raccoglie*. Dunque – obietterebbe ancora qualcuno – tutto ciò significa che in Italia non ci siano persone di qualità all'interno dell'università? Che la ricerca non abbia alcun frutto positivo? La mia risposta è ovviamente no. Si tratta tuttavia di una risposta tutt'altro che consolante. Essa certifica, al contrario, che la qualità, l'impegno, sono ignorati. Il valore è frutto dell'abnegazione, della passione dei singoli, veri attori della *fiducia*, che investono su possibili uditori, su possibili Altri, che si facciano contagiare dalla visione di un futuro possibile. Peccato che i migliori risultati ottenuti da questi *sognatori* non tocchino i più, non riescano a motivarli, a contagiarli, facendo sì che ciascuno di quegli sforzi suoni un po' come un soliloquio, un canto del cigno intonato allo specchio...

La congiuntura *sfiduciaria*, tuttavia, non sempre separa i puri, i sognatori, dagli impuri, dai sabotatori. Studiosi intelligenti, colti, incarnano derive stevensoniane alla Jekyll e Hyde. Come 'lupi mannari', quando pensano e scrivono parlano *come se* l'università italiana fosse in sintonia con i suoi fini dichiarati; quando invece si ritrovano inghiottiti nella notte di plenilunio della gestione istituzionale, finiscono per omologarsi all'*anti-legge* che domina la selezione degli attori dell'università di domani. Cannibali del futuro dei loro propri figli... sospinti spesso, dall'amore genitoriale, a proiettare la propria vita, a disegnare il proprio futuro, altrove dall'Italia.

Per misurare quanto sia capace di propagarsi l'onda negativa prodotta da questi atteggiamenti, riporterò un'esperienza avuta qualche anno addietro. Incaricato dal Consiglio Nazionale Forense e dal MIUR, mi sono ritrovato a elaborare, in qualità di consulente scientifico, il progetto di alternanza scuola lavoro orientato alla professione di avvocato. Questo progetto avrebbe potuto essere attuato dai Consigli degli Ordini degli Avvocati sparsi per l'Italia nella misura in cui, ciascuno di essi, avesse autonomamente deciso di aderire. Nel corso dell'implementazione del progetto, venni invitato a Bolzano per presentarne i contenuti di fronte a una platea composta di avvocati e studenti degli ultimi anni delle scuole superiori. Dopo la presentazione, mi avvicinai a un capannello di ragazzi, curioso di conoscere la loro opinione. Alcuni di loro, vedendomi avvicinare, si rivolsero a me con queste parole: 'professore, grazie, molto interessante anche se, a dire il vero, a noi non riguarda molto'. Avendo parlato

degli aspetti sostantivi della legalità, del motivo per rispettare le leggi e non soltanto del valore formale o esteriore dell'obbedienza a esse, insomma essendomi soffermato sulla *fiducia* e sulla sua capacità *pro-fattiva*, rimasi colpito dalla loro perentoria affermazione. Chiesi, così, delucidazioni e la risposta fu tanto spiazzante quanto senza appello. 'Professore', mi dissero, 'non ci riguarda perché noi vogliamo andare fuori non appena finita la scuola, fuori d'Italia. Qui non c'è nessuna speranza di vedere riconosciuto il proprio impegno, il proprio merito'. Saranno stati una decina. Tra di loro, uno solo bisbigliò, un 'no, io non riesco a immaginarmi altrove che qui'. Nove su dieci ragazzi, potendolo fare, mi espressero il desiderio, la speranza di andar via...

Quel che mi colpì di più, fu la circostanza che tanta sfiducia fosse espressa da studenti nati e cresciuti a Bolzano. Un luogo la cui auto-narrazione dice di livelli stipendiali ai massimi nel panorama italiano; di tassi di disoccupazione bassissimi; di incidenza della corruzione quasi irrilevante rispetto alla media del paese. Eppure... ascoltarli fu come guardarsi allo specchio. Mi chiesi, pensando alla mia generazione, agli adulti di oggi: 'che cosa abbiamo fatto?'. Confesso di non riuscire ancora oggi a trovare risposte che non siano 'disperanti'. Poco conta che il singolo – in quel caso me stesso – abbia tentato di fare diversamente, di dare fiducia. L'insieme del quale egli stesso fa parte, e che non è riuscito a *convertire con la propria fiducia*, ha prodotto un risultato che non è stato sventato. Un risultato che è anche uno 'stato dei fatti'.

Benché senza colpe individuali, siamo tutti responsabili di quel che 'è'. Del resto, molti di coloro che scrivono parole altisonanti sui valori, sull'etica pubblica, sulla fiducia, sono gli stessi accademici di cui conosco 'prodezze' gestionali totalmente in contraddizione con quel che professano come autori e insegnanti. Interrogati, la risposta è sempre la stessa: 'Si deve pur sopravvivere. L'alternativa è isolarsi e non ottenere nulla'. Come commentare questa situazione se non utilizzando l'immagine di 'una casa divisa, divorziata dentro sé stessa'?

L'affresco appena tratteggiato della vita universitaria italiana è solo una piccola porzione di un assetto complessivo che ne ripete le distorsioni, ne propaga gli effetti in termini di disseminazione della sfiducia e della diffidenza, ne corrobora le implicazioni in termini di sabotaggio del futuro.

Tommaso Greco invita alla fiducia come giurista perché è perfettamente consapevole e intimamente preoccupato del diffondersi dell'idea che in Italia non vi sia più diritto, non vi sia legge, se non quella del più forte, del più omologato e inserito in trame di relazione che germogliano negli spazi di elusione e sabotaggio dell'ordinamento. Ancora c'è molto da salvare – sembra dire Tommaso. Ancora non tutto è perduto. Bisogna credere in quel che resiste e far leva su di esso. Diversamente la casa divisa entro sé stessa crollerà, con una profezia destinata ineludibilmente ad auto-avverarsi.

La sintonia della mia prospettiva con la fonte d'ispirazione di Tommaso Greco, con la ragione del suo scrivere, è profonda. Penso, comunque, che non basti l'affidamento nella *nonostante tutto* ancora diffusa effettività dell'ordinamento a poter far mutare rotta. È una fiducia autentica, la stessa che fa nascere originariamente l'orizzonte del giuridico – come universo di valori, dimensione del dover-essere che non è ma può accadere – a dover essere risvegliata. Una fiducia che non abita né *dentro il diritto*, né in Paradiso, ma nel mondo di mezzo, nella terra del divenire, della coraggiosa, quasi eroica, disposizione alla *fede* (intesa in termini cognitivi, non strettamente religiosi), dove la giustizia e il suo orizzonte sono ancora da *cercare*, da *inventare*, prima ancora che da *iterare*. Le *radici del diritto* sono fuori dal suo fusto – direi per riprendere il sottotitolo del libro che ha ispirato queste pagine. Sono il suo *altro*, la sua *parte invisibile*, che pure alimenta ciò che di esso tutti possono o credono di *vedere*.

Caro Tommaso – vorrei dire allo studioso e all'amico stimato con genuina sincerità – l'Italia ha già consumato la sua Apocalisse morale. Quel che c'è da salvare è nell'*oltre*. Adesso... adesso non resta che *aver fiducia nella fiducia*, appunto quella *senza rete di salvataggio*, primigenia fonte del diritto... e di tutto l'*umano restante e possibile*. Riuscirci in un momento in cui la *servitù volontaria*<sup>85</sup> domina lo spazio pubblico, e con essa il miscuglio di viltà e avidità che ne costituiscono i motori emotivi, non è il più probabile degli eventi. Nel frattempo, si sono formati abiti di condotta, che – come osservavo – assurgono persino ai ranghi della normatività – ancorché contraria alla legge ma rigogliosamente fiorente all'ombra di essa.

La *servitù volontaria* è come alcune piante che richiedono o preferiscono l'*ombra*. È come il crisantemo e forse non è una mera coincidenza. Il fiore dei *morti* somiglia straordinariamente alla *servitù volontaria*, sigillo della morte antropologica e morale degli esseri umani, icona dell'ignavia, di coloro che *sanno* ma non *fanno*, o collaborano a *non fare il bene* come comparse impaurite e nascostamente vogliose. Una storia antica. Dante già li bollava, gli *ignavi*, come '*sciaurati, che mai non fur vivi*' (*Inferno*, Canto III, v. 64), come '*li angeli che non furon ribelli né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro*' (*ibidem*, vv. 38-39); e disgraziatamente numerosi, una massa dilagante, tanto da non poter quasi credere '*che morte tanta n'avesse disfatta*' (*ibidem*, v. 57). Precisamente, solo *per sé*: attori di una *reciprocità negativa*, che reitera l'esistente o tradisce la legge *senza remora* poiché all'*uso*, più che al giudizio, si conforma. Per i *servi volontari* legge e anti-legge si equivalgono, l'importante è non essere fatti fuori, non restare *solì* a portare il fardello della *fiducia in ciò che non è*, il peso di *fare il mondo*. Eppure, solo *quella fiducia*, cioè la capacità di *scegliere oltre* e *all'infuori* di ogni retributività, di ogni codice già scritto della reciprocità, solo essa potrà *risuscitare* chi ha deciso di *vivere per procura* consumando quel che altri hanno lasciato e voltando le spalle al *futuro*. Mi dispiace ma non rintraccio miglior ritratto degli *Italiani* di oggi. Proprio per questa ragione il libro di Tommaso Greco – di là dalle nostre diversità di vedute – è un libro prezioso, un libro *per il nostro tempo* che può contribuire a fare e forse a salvare, per chi ne avrà inteso alla radice la fonte d'ispirazione, il *tempo che sarà*.

## Bibliografia

- Adler, M. 2006, *Constitutional Fidelity, the Rule of Recognition, and the Communitarian Turn*. *Contemporary Positivism*, in *Fordham Law Review*, 75, 1671.
- Bauman Z. 2010, *Modernità e ambivalenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Blumenberg H. 2011, *Teoria dell'inconcettualità*. Palermo: :due punti edizioni.
- Borrelli G. 2018. *Gesto, lavoro e teoria delle categorie. Per un dialogo tra Peirce e Bloch*, in *Lebenswelt*, 13, 86.
- Caillé A. 1998, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Calasso F. 1968, *Il negozio giuridico. Lezioni di storia del diritto italiano*. Milano: Giuffrè.
- Camus A. 2022, *L'uomo in rivolta*. Milano: Bompiani.
- Cortese, E. 2020, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico* Voll. I e II. Roma: Senato della Repubblica.
- de la Boëtie E. 2014, *Discorso della servitù volontaria*. Milano: Feltrinelli.
- de Sousa L. 2012, '*Above the Law, Below Ethics*': Some Findings on Portuguese Attitudes Towards Corruption, in *The Social Construction of Corruption in Europe*, ed. D. Tänzler & K. Maras, Aldershot: Ashgate, 245.
- Deleuze G. 2014, *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.

<sup>85</sup> Il riferimento è a Étienne de la Boëtie (2014).

- Deleuze G., *Differenza e ripetizione*. Milano: Raffaello Cortina.
- Deleuze G., F. Guattari 1997, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, I. Roma: Rizoma, Castelvecchi.
- Delfino F. 2019, *La democrazia "illiberale": il modello di democrazia "sovrana" in Russia e di democrazia "cristiana" in Ungheria. Origini, similitudini e divergenze*, in *Nuovi Autoritarismi e Democrazie (NAD)*, n.2/2019, 46.
- della Porta D. and A. Vannucci 2012, *When Anti-Corruption Policy Fails: The Italian Case Eighteen Years After the mani pulite Investigations*, in *The Social Construction of Corruption in Europe*, ed. D. Tänzler & K. Maras, Ashgate: Aldershot, 133.
- Dewey J. 1924, *Logical Method and Law*, in *The Philosophical Review*, 33/6, 560.
- Dewey J., A. F. Bentley 1949, *Knowing and the Known*. Boston: Beacon Press, Boston.
- Di Paolo E. A. , E. C. Cuffaro and H. De Jaegher 2018, *Linguistic Bodies: The Continuity between Life and Language*. Cambridge, MA - London: The MIT Press.
- Di Paolo E. A. 2020, *Enactive Becoming*, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 20, 783 ss.
- Di Paolo E. A. and H. De Jaegher 2022, *Enactive Ethics: Difference Becoming Participation*, in *Topoi*, 41, 241. <https://doi.org/10.1007/s11245-021-09766-x>
- Di Paolo E. A., A. De Jaegher 2022, *Enactive Ethics: Difference Becoming Participation*, in *Topoi*, 41, 241. <https://doi.org/10.1007/s11245-021-09766-x>
- Dyzenhaus D. 2015, *Kelsen, Heller and Schmitt: Paradigms of Sovereignty Thought*, in *Theoretical Inquiries in Law*, 16(2), 337
- Lagi S. 2020, *Un bene purché... Hermann Heller e il pluralismo*, in *Ordines*, 2, 85.
- Dyzenhaus D. 1999, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford University Press, Oxford, 1999;
- Endicott T. 2011, *The Value of Vagueness*, in A. Marmor and Scott Soames, ed., *Philosophical Foundations of Language in the Law*. Oxford: OUP, 14.
- Ferrajoli L. 2007, *Principia juris. Teoria del diritto e della democrazia*, 1, *Teoria del diritto*. Roma - Bari, Laterza.
- Forti G. 2018, *La cura delle norme. Oltre la corruzione delle regole e dei saperi*. Milano: Vita & Pensiero.
- Goodale M. 2022, *Reinventing Human Rights*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Greco T. 2022, *La legge della fiducia. Alla radici del diritto*. Roma-Bari, Laterza.
- Greimas A. J. 1984, *Il contratto di Veridizione*, in Id., *Del senso 2. Narrativa, modalità, passioni*, Bompiani, Milano 1984, 101 ss.
- Greimas A. J. 1991, *Semiotica e scienze sociali*. Torino, Centro scientifico editore.
- Gutiérrez A. G. 2007, *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*. Rubí, Barcelona: Anthropos.
- Gutiérrez A. G. 2020, *Ojos de la arena. Ejercicios de desclasificación*. Madrid: ACCI Ediciones.
- Gutiérrez A. G. 2022, *Tout droit. Iniciación a la desclasificación*. Madrid: ACCI Ediciones.
- Hart H.L.A. 2012, *The Concept of Law*. Oxford: OUP.
- Hartmann N. 1970. *Etica. II. Assiologica dei costumi*. Napoli: Guida editore.
- Hayek F. A. von 1937, *Economics and Knowledge*, in *Economica, New Series*, 4(13), 1937, 33; ora in Id. 201, *Competizione e conoscenza*. Soveria Mannelli: Rubbettino, Kindle, pos. 218.
- Heller H. 1987, *La sovranità e altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*. Milano: Giuffrè.
- Heller H. 1998, *Stato di diritto o dittatura?*, in Id., *Stato di diritto o dittatura?* Napoli, ESI.
- Heritier P. 2013, *Affectio iuris: dalla "svolta linguistica" alla "svolta affettiva"?* in *Teoria e critica della regolazione sociale*, 7, 37. <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/article/view/210>
- Heritier P. 2021, *La 'Scienza Nuova' della robotica sociale interculturale Metodo retorico, diritto 'sintetico' e disabilità-dolore*, in *Calumet - Intercultural Law and Humanities Review*, 12(2021), 57. [https://calumet-review.com/wp-content/uploads/2021/06/mat\\_107-1.pdf](https://calumet-review.com/wp-content/uploads/2021/06/mat_107-1.pdf)
- Honnet A. 2004, *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge: Polity Press, Kindle.
- Hyde L. 1998. *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Jhering R. von 1989, *La lotta per il diritto e altri saggi*. Milano: Giuffrè.

- Karen Sykes 2009, ed., *Ethnographies of Moral Reasoning: Living Paradoxes of a Global Age*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kaufmann F. 1958, *Methodology of the Social Sciences*. New York: The Humanities Press.
- Kelsen H. 1959, *Teoria generale del diritto e dello stato*. Milano: Ed. Comunità.
- Kelsen H. 1989, *Il problema della sovranità*. Milano: Giuffrè.
- Kelsen H., *La dottrina pura del diritto*. Torino: Einaudi.
- Kirkegaard S. 2012, *La ripetizione*. Milano: BUR – Rizzoli 2012.
- Korn F., Shulamit R. R. Decktor Korn 1983, *Where People Don't Promise*, in *Ethics*, 93(3), 445.
- Levi A. 1923. *Ubi societas, ibi ius*, in Id. *Saggi di teoria del diritto*. Bologna: Zanichelli.
- Marx K. 1873, *Political indifferentism*. Available at:  
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1873/01/indifferentism.htm>
- Marx K. 2017, *Il Capitale*, vol. 1. Torino, UTET.
- Moor P. 2010, *Dynamique du système juridique. Une théorie générale du droit*. Genève/Bruxelles/Paris: Schulthess/Bruylant/LGDJ
- Moor P. 2019, *De l'épistémologie de la théorie du droit* in *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 83(2): 3.
- Moor P. 2022, *Le droit et ses limites: le juridique et le non-juridique*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, 35, 71. <https://doi.org/10.1007/s11196-020-09776-9>
- Natoli S. 2016. *Il rischio di fidarsi*. Bologna: il Mulino.
- Peirce C. S. 1980. *Semiotica. I fondamenti della semiotica cognitiva*. Torino: Einaudi.
- Price H. H. 1965, *Belief 'In' and Belief 'That'*, in *Religious Studies*, 1(1), 5.
- Price H. H. 2015, *Belief*, London – New York: Routledge.
- Réaume D. 2013. *Dignity, Choice and Circumstances in Understanding Human Dignity*, ed. Christopher McCrudden, Oxford: Oxford University Press, 539.
- Resta E. 1996. *Le stelle e le masserizie. Paradigmi dell'osservatore*. Roma-Bari, Laterza.
- Ricca M. 2002, «Pistemica giuridica». *Percorsi di ricerca in chiave antropologica sui rapporti tra categorie del diritto e fenomenologia della fede*, in Id. *Diritto e Religione. Per una pistemica giuridica*. Padova: 153.
- Ricca M. 2008, *Oltre Babele. Codici per una democrazia interculturale*. Bari: Dedalo.
- Ricca M. 2013. *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ricca M. 2014, *Intercultural Law, Interdisciplinary Outlines: Lawyering and Anthropological Expertise in Migration Cases Before the Courts*, (March 3, 2014), in *E/C Rivista Telematica dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*, 1 ss., March 2014, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2800575>
- Ricca M. 2016, *Klee's Cognitive Legacy and Human Rights As Intercultural Transducers: Modern Art, Legal Translation, and Micro-Spaces of Coexistence*, in *Calumet - Intercultural Law and Humanities Review*, 3, 2016, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2931368>
- Ricca M. 2016a, *Il ghigno di Esopo. Uno sguardo zoologico sui diritti umani*. Palermo: Torri del Vento.
- Ricca M. 2018, *Machiavelli, Chisciotte e i mondi plurimi. Idealità, contraddizione e conoscenza nell'antropologia politica proto-moderna*, in *Calumet - Intercultural Law and Humanities Review*, 7, 25. <https://calumet-review.com/index.php/it/2018/11/11/machiavelli-chisciotte-e-i-mondi-plurimi-idealita-contraddizione-e-conoscenza-nellantropologia-politica-proto-moderna-2/>
- Ricca M. 2018a, *Ironic Animals: Bestiaries, Moral Harmonies, and the 'Ridiculous' Source of Natural Rights*, in *International Journal for the Semiotics of Law* 31, 595 <https://doi.org/10.1007/s11196-018-9547-z>
- Ricca 2018b, *Ignorantia Facti Excusat: Legal Liability and the Intercultural Significance of Greimas' "Contrat de Véridition"* in *International Journal for the Semiotics of Law*, 31, 101.
- Ricca M. 2018c, *Cultures in Orbit, or Justifying Differences in Cosmic Space: On Categorization, Territorialization and Rights Recognition*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, 31, 829. <https://doi.org/10.1007/s11196-018-9578-5>

- Ricca M. 2020, *Otherness, Elsewhere, and the 'Ecology' of Law's Implications: The semiotic oceans surrounding legal signification and its discriminatory exteriority/objectivity*, in *International Journal of Legal Discourse*, 5(2), 185.
- Ricca M. 2020a, *Perpetually Astride Eden's Boundaries: The Limits to the 'Limits of Law' and the Semiotic Inconsistency of 'Legal Enclosures'* in *International Journal for the Semiotics of Law*, 35, 179. <https://doi.org/10.1007/s11196-020-09771-0>
- Ricca M. 2020b, *Planning Facts Through Law: Legal Reasonableness as Creative Indexicality and Trans-categorical Re-configuration* in *International Journal for the Semiotics of Law*, 33, 1089. <https://doi.org/10.1007/s11196-020-09702-z>
- Ricca M. 2022, *Con-sue-tudine/Cognitidine. L' "appropriatezza" (Suum) come criterio di pertinenza assiologico/semantica delle norme giuridiche*, in corso di pubblicazione.
- Ricca M. (2022a) *How to Undo (and Redo) Words with Facts: : A Semio-Enactivist Approach to Law, Space and Experience*, in *International Journal for the Semiotics of Law*, forthcoming
- Ricca M. 2022b, *The 'Spaghetification' of Performativity Across Cultural Boundaries: The Trans-cultural/Trans-Spatiality of Digital Communication as an Event Horizon for Speech Acts*, in *International Journal Semiotics of Law*, 2022. <https://doi.org/10.1007/s11196-021-09880-4>
- Roppo V. 2011, *Il contratto*. Milano, Giuffrè, Milano.
- Ruda F. 2016, *Abolishing Freedom: A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*. Lincoln - London: University of Nebraska Press.
- Searle J. 2001, *Rationality in Action*. Cambridge, MA - London: The MIT Press.
- Sebeok T. A. 2001, *Global Semiotics*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Shapiro S. J. 2011. *Legality*. Cambridge MA - London: Harvard University Press.
- Stravopoulos N. 2001, *Hart's Semantics*, in J. Coleman (ed.), *Hart's Postscript: Essays on the Postscript to The Concept of Law*. Oxford - New York: OUP, 62.
- Tao Tè ching*, in *Tao. I grandi testi antichi*, a cura di Fausto Tomassini. Torino: UTET 2000.
- Tierney B. 2002, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*. Bologna: il Mulino.
- Vaughan G. 2014, *Per-donare. Una critica femminista dello scambio*. Milano, VandA.
- Vaughan G. 2015, *Homo Donans: Per un'economia del materno*. Milano, VandA.
- Vazquez M. 2022, *Law's Dark Clarity: Hugo and the 'Misery' of Legal Categorizations*, in *Pólemos*, 16(1): 157.
- Zakaria F. 1997, *The Rise of Illiberal Democracy*, in *Foreign Affairs*, 76(22), 22.

[mario.ricca@icloud.com](mailto:mario.ricca@icloud.com)

Publicato on line il 13 giugno 2022