

Ulderico Pomarici¹

*Verso nuove forme dell'identità?
Generazioni future e dignità umana*

“Gli uomini che non guardano mai indietro non saranno
mai capaci di guardare avanti verso i posteri”
(E. Burke)

“Se l'uomo è innegabilmente il punto d'arrivo e con ciò la meta di ogni
divenire e di ogni creazione, sono io con ciò autorizzato a proclamarlo
anche come il fine?”
(F.W. Schelling)

“Il nostro pianeta è la culla dell'umanità, ma non si può rimanere nella
culla per sempre” (K.E. Tsiolkovsky)

1.

L'art. 3 della *Dichiarazione Unesco sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future* del 1997 (“Mantenimento e perpetuazione dell'umanità”) afferma: “Le generazioni presenti dovrebbero sforzarsi per assicurare il mantenimento e la perpetuazione dell'umanità nel rispetto della dignità della persona umana. Di conseguenza, nessun pregiudizio potrà essere recato in nessun modo alla natura e alla forma della vita umana”. Qui si lega l'idea della perpetuazione dell'umanità – un dato al limite biologico – al concetto di dignità. Ma, se non si vuole cadere nello specismo o nell'ontologia², occorre interrogarsi su questo nesso: perché

¹ Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”.

² H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, trad. *il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 2002, p. 5.

in una responsabilità verso le generazioni future ne va della dignità? Cosa ne sappiamo noi di ciò che avverrà e perché dovremmo interessarcene? Non si tratta infatti semplicemente di mantenere inalterata l'umanità – cosa impossibile una volta che sono le tecnoscienze a guidare l'invenzione umana – ma di non pregiudicarne tutti i possibili esiti futuri nella libertà che all'umano è data. Finanche un fatidico *etsi homo non daretur*. Dunque può esistere e avere senso per noi qualcosa come la dignità dell'umanità futura? E cosa significa non pregiudicarne natura e forma? E infine: il tempo e lo spazio possono acquisire una dimensione etica oltre che cronologica³? Tutta la *Dichiarazione* è pervasa dal tempo presente perché si avverte pressante l'esigenza di invertire il *trend* dominante nelle politiche economiche e tecno-scientifiche che tendono a rimuovere il futuro dall'orizzonte e dalle responsabilità della generazione attuale; l'impegno – in termini etico-politici nonché giuridici – affinché si implementi una passione autentica del presente verso il futuro e le generazioni a venire. Lo scopo di questo saggio è quello di esaminare – in termini filosofico-giuridici – alcuni aspetti nei quali la dimensione intra-generazionale sembra aprirsi a quella intergenerazionale, come quindi al presente si ponga e imponga la questione dell'umanità futura.

1.1. L'idea di una responsabilità verso le generazioni future getta nuova luce sulla progettualità e sul senso del costituzionalismo contemporaneo svelandone quella che sembra una tendenza genetica a oltrepassare i confini statali⁴. I diritti (o, meglio, gli inte-

³ Sul carattere etico del tempo – e la critica del tempo astratto dominante nel paradigma giuridico – cfr. A. Spadaro, *L'amore dei lontani: universalità e intergenerazionalità dei diritti fondamentali fra ragionevolezza e globalizzazione*, in R. Bifulco, A. D'Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Napoli, Jovene, 2008, p. 72 ss.

⁴ A. D'Aloia, *Introduzione. I diritti come immagini in movimento: tra norma e cultura costituzionale*, Milano, Giuffrè, 2003, p. LXIII.

ressi⁵) delle generazioni future – al di là della dimensione puramente normativistica – sembrano configurare il diritto contemporaneo come un cantiere aperto, assemblaggio di “elementi di costruzione del diritto (oggettivamente inteso, come sistema giuridico)”⁶. Il principio della responsabilità intergenerazionale è infatti multifattoriale e non può esser affrontato in una chiave sola. È un problema che va alla radice dello spirito costituzionale, coinvolgendo i principi fondamentali degli ordinamenti, declinabile sia in termini di diritti morali sia di diritti legali⁷. Così, nell’ambito dei diritti delle generazioni future acquista spazio l’idea di un dovere (anche unilaterale) delle generazioni presenti. E non è forse la nostra stessa Carta che alla base dell’ordinamento pone l’intreccio indissolubile di “diritti inviolabili” e “l’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale” che gli individui sono chiamati ad assolvere nelle formazioni sociali? Le quali non hanno, evidentemente, limiti temporali. Né è un caso che ogni società si costituisca attorno a una ‘mitologia’ politico-giuridica: “la rappresentazione che una società si fa del diritto è legata all’immagine che essa ha di sé e del mondo”⁸. Immagine che dunque non attiene alla sola dimensione razionale ma a quella mitopoietica: dentro il *logos* di una costruzione sociale c’è sempre un *mythos*, che venga dichiarato o meno, un immaginario sociale che le dà le basi per costituirsi. Se è vero che la tradizione afferma: *Ex facto ius oritur*, secondo François Ost, invece, sarebbe meglio dire: *ex fabula ius oritur*, “è dal racconto che nasce il diritto”. E il racconto – come ben

⁵ M. Luciani, *Generazioni future. Distribuzione temporale della spesa pubblica e vincoli temporali*, in R. Bifulco, A. D’Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro*, cit., p. 427.

⁶ A. D’Aloia, *Introduzione. I diritti*, cit., p. LXXVI. A questo proposito Spadaro parla di “un’aspettativa collettiva di genere”, *op. cit.*, p. 111.

⁷ A. Gosseries Ramalho, *Lo scetticismo sui diritti delle generazioni future è giustificato?*, in R. Bifulco, A. D’Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro..*, cit., p. 32.

⁸ M. Vogliotti, *Tra fatto e diritto. Oltre la modernità giuridica*, Torino, Giapichelli, 2007, p. 33. Sul tema cfr. necessariamente C. Castoriadis, *L’istituzione immaginaria della società*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995.

sappiamo da Platone, da Hobbes e ancor più da Vico – viene presentato con la forza del fatto. Anche se il momento istituyente è solo *un* momento, poiché sempre “peripezie impreviste costringono l’autore a modificare lo *script*”⁹. Non un monolito dunque, ma una traccia narrativa in grado di porre le basi di un consenso, come una forma di trascendenza laica, al fine di “mobilitare un immaginario fondatore”¹⁰. Per secoli, il costituzionalismo – soprattutto in ambito anglosassone – ha avuto la forma di una religione civile: “‘*common right and reason*’ is, in short, something fundamental, something permanent; it is higher law”¹¹. Solo che la petizione per una responsabilità verso esseri futuri capovolge la tradizione, istituendo la *fabula* non nel passato ma nel futuro, dunque una *fabula* aperta, impiantata in un tempo che non c’è ancora o più esattamente, come cercheremo di argomentare, in un futuro anteriore, in un tempo che “sarà stato”. Soggetti di questa *fabula* non sarebbero più dunque i *patres*, coloro che non sono più, che ci sono familiari dai racconti della tradizione e ai quali affidiamo il senso della nostra storia, le nostre radici. Soggetti di questa *fabula* contemporanea sarebbero esseri che ci sono sì perfettamente estranei ma che condividono con noi, nel corso del tempo, lo spazio materiale (aria, terra acqua) nel quale tutti prima o poi esistiamo e sul quale l’operare tecno-scientifico agisce in modo ormai irreversibile. La *nostra* umanità.

⁹ Fr. Ost, *Mosé Eschilo, Sofocle. All’origine dell’immaginario giuridico* (2004), Bologna, Il Mulino, 2007, p. 25.

¹⁰ *Ivi*, pp. 34,39. “Sonder l’imaginaire des nations pour y découvrir leur vision de l’humanité” è il compito che si prefigge R.J. Dupuis (*L’humanité dans l’imaginaire des Nations*, Paris, Juilliard 2001, p. 15). Sul tema cfr. da ultimo M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Bologna, Il Mulino, 2016.

¹¹ E.S. Corwin, *The "Higher Law" Background of American Constitutional Law*, in “Harvard Law Review”, XLII, 1928, n. 2, p. 370. Del resto, già J.J. Rousseau affermava perentoriamente a proposito della religione civile (*Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, 2, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 199): “nessuno Stato mai fu fondato senza prendere a base la religione”.

1.2. Sembra che nel Contemporaneo ci siano almeno due modi per pensare e progettare il futuro: quello del modello tecnoscientifico imperante che lo 'realizza' nel presente, di fatto azzerandolo nel suo carico di ignoto e di 'impossibile'. Il futuro è sempre già qui, catturato dall'onnipotenza tecnologica. Può e deve coniugarsi solo al presente, l'unico tempo consentito dallo sviluppo epimeteico: il futuro è ora. Ma c'è anche un'altra, possibile, dimensione del futuro. Quella per cui, in modo previdente, il futuro venga davvero pensato. E l'unico modo per farlo è opposto al primo. Non portare il futuro nel presente, ma portare il presente nel futuro. Sarà stato: futuro anteriore. Come è pensabile? Avremo mai una concreta possibilità di dare un volto a eventi che consideriamo compiuti, ma che in realtà sono propri di un ambito che non ci appartiene materialmente e sul quale apparentemente non dominiamo? A differenza del futuro semplice, quello anteriore è una forma temporale paradossale: essa si rivolge al futuro come se fosse già accaduto. Nel nostro caso, infatti, ogni generazione che nasce troverà predeterminate le condizioni della vita sulla terra in una forma e con un impatto sconosciuti prima, perché quella tecno-scientifica è una variabile che diventa indipendente segnando una soluzione di continuità epocale. Essa procede in modo *esponenziale* e le tecno-scienze sembrano renderci il futuro perfettamente nella nostra disponibilità. Il *Prinzip Verantwortung* di Jonas parte esattamente di qui. In realtà una parte di noi – le nostre azioni, le nostre politiche – sarà fusa in questo futuro, noi saremo con quelli che lo abiteranno: è questo il futuro anteriore. L'immaginazione porta il presente nel futuro. Quindi soltanto pensare il presente vedendolo *nel* e *come* futuro può avviare un'azione responsabile che ci coinvolga, perché ci rende esistente, presente ciò che non vivremo mai. Le radici sarebbero allora non piantate nell'immemorabile passato, ma nel futuro, aperte verso l'alto, verso una nostra responsabilità. In questo senso, sia lo spazio che il tempo acquistano *di fatto* una dimensione etico-giuridica. Una possibile spia, invece, dell'assolutizzazione del presente e azzeramento del futuro che oggi esperiamo, ci è fornita da una notazione di Zagrebelsky: "Il calo demografico

che si registra nella «società avanzate» (*avanzate verso dove?*) non è forse un annuncio di fine vita? C'è un rapporto, implicito ma reale, tra la sospensione della procreazione e la rimozione della morte, che rappresenta un fenomeno macroscopico in queste società¹². Una prova ancora più lampante ci è fornita da quella che Anders chiama la terza rivoluzione industriale, l'era della bomba atomica, nella quale l'umanità 'gestisce' la produzione della propria distruzione, ignorando soltanto quando essa avverrà¹³.

2.

Assiologie del tempo – Cornelius Castoriadis afferma che ogni società esiste istituendo il mondo come proprio e in questo movimento “l’istituzione del tempo è sempre una componente essenziale”¹⁴. Ne condiziona la proiezione esterna e dunque finisce per avere una dimensione assiologica che segna la narrazione sociale e le sue prassi. Ma, assieme, “non può esserci tempo se non vi è insorgenza dell'altro, di ciò che non è *dato* in nessun modo *con* quel che è”¹⁵. Dunque il tempo perimetra l'immaginario di ogni società e le sue *auctoritates*.

2.1. Nell'Antico si impone la sacralizzazione del passato: violenze e mutamenti improvvisi della forma politica sono all'ordine del giorno, ma né violenza né mutamento, per quanto efferati, sono in grado di portare qualcosa di assolutamente nuovo. *Metabolè*

¹² G. Zagrebelsky, *Senza adulti*, Torino, Einaudi, 2016, p. 75.

¹³ G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 13. Non va tuttavia commesso l'errore – nel quale mi sembra che Anders condizionato dal proprio tempo incorra – di guardare solo a questo potere distruttivo, dimenticando fin dove le immani conquiste della scienza – ad es. in campo medico – ci hanno guidato e ancor più ci guideranno. Fino al potere di ricreare la vita. Il problema è sempre e solo il governo di questi processi.

¹⁴ C. Castoriadis, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵ *Ivi*, p. 36.

politeias, anakuklosis: la rivoluzione è qui solo il tempo che ritorna ciclicamente, immutabile nel suo avvicinarsi, come immutabile è il carattere degli uomini. Tempo ciclico, che ruota intorno a un centro, imponendo il ritorno su se stesso attraverso il mito, il racconto dell'origine, la tradizione da venerare assieme ai suoi esegeti. Nelle *Leggi* platoniche sono i saggi anziani, protagonisti del coro di Dioniso, a guidare il rito delle libagioni. Anche nel diritto romano è il *senex* al centro della scena: il Senato ha un potere equivalente a quello magistratuale. Ricorda infatti Mommsen che il consiglio del Senato è quasi un comando. Ma con la Roma imperiale già troviamo il valore del futuro nell'idea imperiale della *civitas augescens*. Tuttavia, nella tradizione antica l'uomo si è sempre percepito – fin da quel “Terra, santa madre” del primo stasimo dell'Antigone sofoclea – come l'agente che trasforma sì l'ambiente nel quale vive, ma che da questo è sempre *sovrastato*.

2.2. Come si poneva invece nel Moderno la costruzione dell'immagine-Umanità? Umano deriva da *humus*: terra¹⁶. Sembra invece che la storia abbia spinto l'uomo sempre più lontano da essa¹⁷. Tre grandi eventi moderni – circumnavigazione del globo, Riforma e invenzione del cannocchiale – hanno alienato all'uomo la terra. Il primo evento, perché la terra si riduce, sì, drasticamente,

¹⁶ G. Vico (*Principj di scienza nuova*, In Id., *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, 365-905. Napoli-Milano: Riccardo Ricciardi, 1953, § 12; ma cfr. anche §§ 333, 337, 537; 1974, c. CIV) ricongiunge la sepoltura, con l'etimologia del verbo *in-humare*, alla radice delle “cose umane”, alla civiltà: la seconda di quelle che “segnano” l'umanità, accanto ai matrimoni e alla religione. Essa esprime, con le urne cinerarie, il “consentimento” del genere umano nell'immortalità dell'anima; né dopo Vico va dimenticato l'Hegel della *Fenomenologia* dove la morte assume un ruolo centrale nel mondo etico ed è compito della famiglia di dare sepoltura al congiunto onde esorcizzare il terrore ancestrale della decomposizione. Scrive Massimo Cacciari nella sua introduzione a *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Torino, Einaudi, 2016, p. XXIX: “*Homo* è chi seppellisce i morti (*humus-humare*), ma per tenerli a cuore, ricordarli, con religiosa *pietas*. Dunque, in fondo, per disseppellirli sempre”.

¹⁷ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1994, p. 183 ss.

nelle sue distanze attraverso la navigazione aerea, ma questa riduzione costa all'uomo un distacco sempre più grande dalla superficie terrestre, un suo primo decisivo abbandono. Il secondo, perché l'ascesi intramondana della Riforma ripone il mondo nell'interiorità, alienandolo in favore del proprio individuale interesse¹⁸. Il terzo evento, l'invenzione del cannocchiale, proietta infine l'umanità alla salvezza oltre la terra promettendole la conquista dello spazio profondo. Ma l'astensione dal mondo e il ritrarsi nell'interiorità "è possibile solo in base all'assunto che il mondo non durerà"¹⁹. Magistralmente, Hannah Arendt ha illuminato questo passaggio cruciale²⁰: l'abbandono simbolico della terra racchiuso in questi tre eventi, "la moderna alienazione del mondo umano", è simbolizzata dalla svolta cartesiana del dubbio. Il dubbio sulla realtà fonda la ricerca di certezza dell'uomo non a partire dal mondo ma da sé stesso. Così, la filosofia moderna con l'introspezione aveva messo in luce che l'individuo "si interessa solo di se stesso" portando "la certezza della propria esistenza dentro di sé"²¹. A questo ritrarsi dell'attenzione conoscitiva nella coscienza individuale consegue la perdita del *common sense*, del senso condiviso della realtà: "ciò che gli uomini ora hanno in comune non è il mondo, ma la struttura delle loro menti" ovvero la conoscenza matematica del mondo, l'unico senso comune che ci resta. Dunque: perdita della dimensione pubblica, quella che ci accoglie alla nascita e che abbandoniamo agli altri nel momento del trapasso, il testimone che ci unisce e ci divide e che proprio per questo abbiamo in comune. Perdita che la Arendt intravede nella scomparsa di "un'autentica ricerca dell'immortalità" tacciata, dal Moderno in avanti, di vanità. Invece,

se il mondo deve contenere uno spazio pubblico non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita; deve

¹⁸ Esplicita qui la critica al concetto marxiano di alienazione.

¹⁹ H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 40.

²⁰ *Ivi*, p. 198 ss.

²¹ *Ivi*, p. 207.

*trascendere l'arco della vita degli uomini mortali. Senza questa trascendenza in una immortalità terrestre potenziale, nessuna politica, strettamente parlando, nessun mondo comune e nessun dominio pubblico è possibile*²².

Ecco dunque il senso di una trascendenza *nel* mondo e *per* il mondo: lo spazio pubblico è stato il frutto della lotta per un'immortalità terrena, quella che ci assicuriamo nelle generazioni che seguiranno perché esse renderanno testimonianza, nel bene e nel male, di ciò che abbiamo lasciato.

2.3. Nell'*Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*²³ Kant assumeva la ragione come lo specifico dono della natura nell'uomo tracciandone tuttavia i limiti invalicabili. Se infatti essa è "la facoltà di estendere le regole e gli scopi [...] molto oltre l'istinto naturale, e non conosce limiti ai suoi progetti" ciò può tuttavia realizzarlo solo attraverso un lungo e lento processo di apprendimento e "ogni uomo avrebbe la necessità di vivere un tempo

²² *Ivi*, pp. 40-41. Uno dei testimoni della perdita nel Moderno del *common sense*, consapevole invece del suo valore, è certamente G. Vico (cfr. *Principj di scienza nuova*, In Id., *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Napoli-Milano, Riccardo Ricciardi, § 142, p. 439): "Il senso comune è un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano" cfr. anche Id., *De nostri temporis studiorum ratione*, III. Cfr. in tema la prima e la seconda massima dell'*Emilio* di Rousseau (lib. IV): "È proprio dell'uomo non vedersi mai al posto di chi è più felice di lui, ma solo chi più di lui è da compiangere"; "L'uomo compiangere negli altri solo quei mali da cui non si crede immune". Questo è il senso della compassione, questa è una delle radici del *common sense*. Spunti contemporanei interessanti in Boaventura de Sousa Santos (*Vers un Nouveau Sens Commun juridique. Droit, science et politique dans la transition paradigmatique*, LGDJ, 2004, p. 14 ss.) che riflette sulla relazione fra modello globale (occidentale) e perdita del *common sense*. Cfr. anche nella stessa direzione arendtiana l'analisi di Foucault del "momento cartesiano" (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 19-20).

²³ *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di Filippo Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, pp. 29 ss.

smisuratamente lungo”, che egli naturalmente non ha, per sviluppare le proprie “disposizioni naturali”. L’umanità del presente si comporta come se potesse azzerare la propria finitezza, come se il tempo fosse abolito. Invece, ciò che rende degna l’azione individuale non potrà essere la perfezione – ideale irraggiungibile perché l’uomo è “un legno storto” – ma solo il suo costante progresso verso il meglio. Dunque, per raggiungere i propri scopi – conclude Kant –, la natura “ha bisogno di una serie forse interminabile di generazioni”. La dimensione propria del genere umano è non solo u-topica ma anche u-cronica. Ed è a questo lavoro senza tempo che l’umanità si dedica per confermarsi come tale e i singoli – afferma Kant – partecipano di questo sforzo poiché altrimenti le qualità che la natura ha disposto per loro svanirebbero lasciando il sospetto che essa abbia “condotto solo con l’uomo un gioco infantile”. Tuttavia all’interno di questi limiti diventa evidente che “la natura non fa nulla di superfluo. [...] Che avesse dato all’uomo la ragione, e con ciò la libertà del volere che su di essa si fonda era già un chiaro segno. [...] Egli non doveva infatti essere guidato dall’istinto, o protetto e istruito grazie alla conoscenza innata; doveva invece ricavare tutto da sé”²⁴. La natura obbliga quindi l’essere umano, nella sua nudità, a costruirsi da sé la propria “dimora”: “in questo andamento delle faccende umane c’è un intero esercito di fatiche che attende l’uomo”. Come se, conclude Kant in accordo con Pico, la natura avesse voluto “che egli si sforzasse tanto da rendersi degno della vita e del benessere col suo agire”.

2.4. Il Moderno sembra volto dunque al futuro e all’utopia fin dall’*Oratio de hominis dignitate* di Pico che disegna l’uomo quale l’unico ente *puramente* possibile, teso com’è fra animale e Dio, *aoikos*, profezia del trans-umano e dell’età della tecnica: “*Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus*”. L’essere umano disegnato dall’Umanesimo è costretto a costruirsi sperimentalmente: senza nulla di proprio, egli era l’ente

²⁴ *Ivi*, p. 31.

generico destinato da Dio a raccogliere “tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri”. E fino a Rousseau, con “l’età delle rivoluzioni” – come con preveggenza definisce nell’*Emilio* quella che sta per giungere – questo tempo è la testimonianza più viva del trionfo del futuro. Da cosa nascono le rivoluzioni moderne? Da una classe sociale in ascesa che ha costruito il proprio mito riscattando l’idea del lavoro come la potenza che trasforma il mondo. Si potrebbe definire la rivoluzione come il ‘mito’ fondatore del Moderno: al mito della tradizione succede il mito della rivoluzione. Solo che la tradizione si legittimava su di un passato da conservare, la rivoluzione si propone invece di negare il presente legittimandosi su qualcosa che non esisteva ancora: la speranza. Il Politico moderno nasce come grande progetto laico di trasformazione. Da dove traeva la propria dignità e la propria ‘potenza’, la capacità di coniugarsi al participio passato, come ciò che *sta inamovibile*, Stato? Paradossalmente, nei termini di un futuro anteriore, traendo forza dalla capacità di legittimarsi come progetto, investimento sul futuro, grande luogo dei fini. E l’età delle codificazioni che apre l’Ottocento realizza l’idea del progetto: ‘infuturare’ la società e concepire l’età moderna come un tempo nuovo, *l’epoca della produzione del tempo*. Un rifiuto del presente in nome del futuro, di ciò che potrà accadere come non è mai accaduto prima, come *io voglio* che accada. Ancora Kirchheimer nel 1929 affermava la “superba pretesa” della durata di ogni Costituzione²⁵. Il «progresso» è il primo concetto autenticamente storico che sia riuscito a formulare in un unico principio la differenza temporale: spazio di esperienza e orizzonti di aspettativa²⁶. Il problema era quello di padroneggiare esperienze che non potevano più essere derivate dalle precedenti e formulare aspettative che non avevano ancora potuto

²⁵ O. Kirchheimer, *Il problema della Costituzione*, in Id., *Das Problem der Verfassung* [1929], trad.it. *Il problema della Costituzione*, in Id., *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale*, Bari, De Donato, 1982, p. 33. Su questo cfr. anche A. Spadaro, *op. cit.*, p. 77.

²⁶ R. Koselleck, *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, p. 301.

essere nemmeno concepite. L'età moderna – afferma Koselleck – può essere concepita come un tempo nuovo solo da quando le aspettative si sono progressivamente allontanate da tutte le esperienze fatte finora. E ciò accade in base a un'accelerazione – imposta dal progresso politico-sociale e da quello tecno-scientifico – che sovverte la semplice idea di progresso mutuata dal meccanismo naturale (*natura non facit saltus*) aprendo a un'idea di futuro di cui la dimensione rivoluzionaria – l'evento – era l'epitome. Il 1649 e il 1793, con le decapitazioni di Carlo I e di Luigi XVI, segnano la necessaria, simbolica, e radicale soluzione di continuità: con la morte dei sovrani rinasce una nuova forma di sovranità che proietta la società nel tempo vuoto del futuro²⁷. Ma alla base di tutto c'è l'idea del contratto-giuramento, la forma politico-giuridica che apre il Moderno²⁸: come definire se non futuro anteriore questo performativo che porta il presente nel futuro realizzandolo? Il giuramento è esattamente questo: ognuno dei contraenti il patto fornisce “testimonianza della sua fedeltà nei confronti della legge futura che sarebbe stata inevitabilmente adottata e, sempre sul modello del contratto, dalla convergenza, ancor più dalla fusione, di milioni di adesioni individuali”²⁹. L'epoca segna dunque il passaggio dalla concezione *ontologica* della sovranità alla concezione *funzionale* della governamentalità³⁰.

2.5. In modo originale, Adam Smith si inserisce nella ricerca sull'idea di progresso ponendo la questione dello spazio pubblico come vitale segno di umanità, che si costituisce attraverso l'immaginazione, il sentimento morale e vive di *passioni*: un'etica diventa possibile solo lì dove esistono persone in grado di entrare,

²⁷ Sul tema cfr. da ultimo B. De Giovanni, *Elogio della sovranità politica*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2015, p. 34.

²⁸ Fr. Ost, *Dal Monte Sinai al Campo di Marte. Il sé e l'altro a fondamento del diritto*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, p. 87 ss.

²⁹ *Ivi*, p. 88.

³⁰ P. Dardot- Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Éditions la Découverte, Paris, 2010, p. 41.

con l'immaginazione, nella realtà di altre persone, capaci di porsi come un *Impartial Spectator*. Questa è la simpatia, il carattere che tenta di cogliere un tratto essenziale dell'individuo che si apre al mondo: Il soggetto, tramite l'immaginazione è in grado "di sdoppiarsi, di immedesimarsi nella mente e nelle passioni altrui, di scambiarsi di ruolo"³¹ giungendo alla consapevolezza di sé solo perché si rispecchia negli altri attraverso le sue relazioni sociali. La simpatia può concernere "la condivisione di qualsiasi situazione, poiché sorge dal modo di concepire non la passione altrui ma la situazione che la provoca [...] poiché non sono né la ragione né una qualche forma di sentimento che possono condurci a immedesimarci nelle situazioni bensì l'immaginazione, ne risulta che è a quest'ultima che viene assegnato un ruolo preminente dal punto di vista cognitivo poiché fonda una modalità condivisa e sociale di cognizione"³². Questo meccanismo di rispecchiamento funge da correttore dell'egoismo innato che è in ognuno di noi. Quindi i giudizi formulati dagli individui nelle loro relazioni economiche "sono, spesso, giudizi sui sentimenti propri e altrui". Così, la moralità "è un assortimento di relazioni, inclusi i rapporti tra le persone e il proprio Io passato e futuro"³³. Questo tipo d'uomo Smith lo definisce "l'uomo che esercita l'umanità".

2.6. Nel Contemporaneo, invece, come si è detto, è l'apoteosi del presente, che si impone incontrastato, vera dimensione dominante, 'buco nero' che assorbe ogni evento, ogni trasformazione, ogni progetto, riducendo tutto a sé. Il nostro presente è quello del

³¹ V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 257. Sul tema cfr. anche F. De Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Torino, Einaudi, 2001, p. 314 ss., P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, I, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 412 ss.

³² C. Fusani, *Lo spettatore imparziale di Adam Smith tra grammatica e retorica*, in "Bollettino filosofico dell'Università della Calabria", Nuova serie, XXIII, pp. 20-43.

³³ E. Rotschild, *Sentimenti economici. Adam Smith, Condorcet e l'Illuminismo*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 21, 349.

“tempo reale”, nel quale evento e immagine si sovrappongono. Così, il futuro sembra scomparire diventando un “futuro passato”. In questo senso le vite di esseri lontani nel tempo appaiono completamente astratte e sconnesse dalle nostre, prive quindi di connotati atti a costituire una responsabilità etica, ancor prima che giuridica, delle generazioni attuali di fronte a quelle future. Del resto, come nota D’Aloia, “la debolezza e la inconsistenza politica della questione intergenerazionale è [...] nella ‘temporaneità’ dei meccanismi e delle procedure democratiche [...] Il limite della democrazia moderna è questo ‘presentismo’ assoluto”³⁴. Il diritto contemporaneo appare sempre più votato al presente e alle sue urgenze. Ma queste ‘urgenze’, per come vengono affrontate e risolte, condizionano irrimediabilmente il futuro. E il progetto neo-liberista inaugura il ‘mito’ del presente sovrano³⁵. La tecnologia, *magna pars* di questo presente, è dedicata alla costante oblitterazione del futuro, che perde così tutta l’aura di mistero che sempre l’ha accompagnato – basti pensare agli indovini e agli aruspici quale importanza avesse nel mondo antico –, ridotto ormai all’atto e al passo delle scoperte. Al punto da azzerare, nella velocità del circuito scoperta-applicazione, la dimensione storica della vita umana. Il ruolo delle tecno-scienze e delle loro declinazioni economiche si risolve in una costante “rimozione del futuro”³⁶ diventato un eterno presente che senza sosta rivoluziona le vite individuali, con ritmi e forme impensabili anche solo cento anni fa. Questione eminentemente culturale: è lo *Zeitgeist* che colloca al posto del re il *free rider*, l’icona contemporanea del trionfo del presente. Per paradosso, tanto le ideologie ecologiche – tese a preservare l’ecosistema “senza se e senza ma” e considerare l’attuale essere umano come non modificabile opponendosi a ogni ‘snaturamento’ – quanto l’ideologia del progresso, emancipato da ogni regola in nome della libertà d’impresa

³⁴ A. D’Aloia, *Generazioni future*, in «Enciclopedia del diritto. Annali», IX, 2016, p. 346.

³⁵ Sul neoliberalismo cfr. P. Dardot-Ch. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2010².

³⁶ A. Schiavone, *Storia e destino*, Torino, Einaudi, 2007, p. 5 ss.

come mostra il neoliberalismo mercatista, entrambe restano inchiodate al presente. Alla fine dell'Ottocento Friedrich Nietzsche scriveva in *Also sprach Zarathustra*: "il futuro e ciò che è più lontano siano la causa (*Ursache*) del tuo oggi": *Ursache*, nel senso letterale di ragione: il futuro come ragione di essere dell'oggi. Questo è davvero il *sarà stato*.

3.

Come dunque ridisegnare la dignità dell'umanità futura? Certamente non più in una dimensione ontologica e statica. David Hume è un pioniere di questo 'transito' verso una nuova idea di soggetto *flou*. Egli si chiedeva infatti: quante persone ci sono in una persona?

La mente è una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni. Né c'è, propriamente, in essa nessuna semplicità in un dato tempo né identità in tempi differenti (...) ci fingiamo una continuata esistenza delle nostre percezioni sensibili per negarne l'interruzione e ricorriamo alla nozione di un'anima, di un io, di una sostanza, per mascherare la variazione³⁷.

Se prendiamo sul serio la scansione temporale dell'identità allora necessariamente all'ontologia si sostituisce l'esperienza. Giorgio Agamben, in un saggio di diversi anni fa, definisce l'etica nel modo seguente:

Il fatto da cui deve partire ogni discorso sull'etica è che l'uomo non è né ha da essere o da realizzare alcuna essenza, alcuna vocazione storica o spirituale, alcun destino biologico. Solo per questo qual-

³⁷ D. Hume, *Opere filosofiche*, vol. I, *Trattato sulla natura umana*, Laterza 1993, p. 266.

*cosa come un'etica può esistere: poiché è chiaro che se l'uomo fosse o avesse da essere questa o quella sostanza, questo o quel destino, non vi sarebbe alcuna esperienza possibile – vi sarebbero solo compiti da realizzare*³⁸.

Qui è posta in rilievo la necessità dell'esperienza dell'inatteso come *modus* della forma-umanità e del suo farsi. L'esperienza di ciò che è diverso in me, ciò di cui in me non mi approprio: esperienza è *ad-ventura*, immaginare e sperimentare ciò che io *sarò stato*. Uno spazio, dunque, nel quale io esisto come estraneo:

*Questa estraneità potrebbe aprire la strada ad un Ethos del tempo che non si affidi soltanto alle tradizioni e agli imperativi, ma interrompa il corso normale delle cose*³⁹.

Il presente è sempre *altrove* rispetto al passato e in questo vuoto di esperienza giunge "l'inatteso"⁴⁰: senza questa identità *narrativa*⁴¹ – che si allontana dall'ontologia per inverarsi – non può darsi esperienza. Esperienza che posso fare solo se mi espongo a ciò che non mi appartiene come "proprio", né mi apparterrà mai completamente perché mi trascende e tuttavia mi connota come me stesso, se mi apro attraverso la condivisione empatica a ciò che io stesso *non sono come mio*. Ciò che ci sta dinanzi non è il futuro come un semplice prolungamento del presente, ma un futuro anteriore che

³⁸ G. Agamben, *La comunità che viene*, Torino, Einaudi, 1990, p. 30. In modo analogo, G. Anders (*L'uomo è antiquato*, cit., p. 136) afferma: "Se il mondo viene a noi, non abbiamo bisogno di andarlo a esplorare, perciò quella che fino a ieri avevamo chiamato 'esperienza' è diventata superflua". Il fatto che il viaggio sia una cifra del Contemporaneo, afferma Anders, non significa nulla: l'individuo non viaggia più "per acquistare esperienza, ma perché è affamato di onnipresenza e di rapido mutamento in sé e per sé" (*ivi*, p. 137).

³⁹ B. Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 331.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993, *infra*; Fr. Ost, *Dal Monte Sinai*, cit., p. 37.

ci rende “più giovani di noi stessi”⁴², perché ci pone attraverso la responsabilità per gli altri – e anticipandolo nel presente con la nostra azione – oltre noi stessi, in quel futuro nel quale *saremo stati* (senza esistervi). Questa è responsabilità: *re-spondere*, promettere, ponendosi così oltre se stessi; la paradossale capacità di impegnarsi non più verso chi ci ha preceduto e al quale siamo debitori, ma verso chi – pur senza esserci ancora – è presente nella nostra promessa; il che è possibile solo facendo spazio a questo inatteso. E tuttavia questo ‘fare spazio’ – “l'impossibile coincidenza con sé”⁴³ *ci rappresenta*, ci pone come noi siamo e siamo stati: ci sporgiamo al di là di noi stessi grazie al nostro essere-stati, così che i due momenti si embricano l'uno nell'altro. Non esiste l'autonomia in senso assoluto, insulare, né l'eteronomia si presenta “come mera alienazione”⁴⁴. E François Ost rileva che nella riflessione sulla nascita delle realtà giuridiche ci si trova sempre dinanzi all'apparente paradosso di due opposte prospettive: “o si indaga sul lato della moralità, dei valori e della legge, oppure si crede di trovare una soluzione nella logica dell'interesse sotto la doppia forma della prospettiva del guadagno o del timore del danno”⁴⁵. E invece, così come non esiste lo spazio *prima* della legge, prima della convenzione – perché non tutto è negoziabile ma esistono sempre dei principi all'interno dei quali prende forma la convivenza – è vero anche l'inverso, perché “non esiste luogo che sia totalmente ‘dentro la legge’, in cui nulla è negoziabile, come in uno spazio saturo, e probabilmente delirante, dove la legge ha sempre l'ultima parola”⁴⁶. L'accordo non è senza presupposti, ma il consenso raggiunto dà figura a una nuova dimensione giuridica. Il Giuridico si nutre della figura del Terzo, di un elemento che irrompe dall'esterno nel quadro esistente per legittimare l'innovazione – basti pensare alla figura del Legislatore da Platone a Rousseau e ancor più, nel Mo-

⁴² B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 332.

⁴³ Fr. Ost, *Dal Monte Sinai*, cit., p. 28.

⁴⁴ *Ivi*, p. 21.

⁴⁵ *Ivi*, p. 17.

⁴⁶ *Ivi*, p. 19.

derno, alla Giurisdizione – ma al tempo stesso lo fa *con le proprie forze*. Né una trascendenza assoluta – che disegnerebbe una figura utopica – né un’immanenza assoluta che costituirebbe la morte del Politico, ma una forma di trascendenza laica attraverso il riconoscimento dell’alterità in cui ci si prefigura, dunque una fratellanza⁴⁷. Nell’idea di trascendenza laica si conserva “l’esperienza di una differenza” che in quanto tale è indisponibile e non si esaurisce nella storia, ma pone gli uomini “in relazione con la loro umanità”, così che essa “non può ripiegarsi su se stessa, porre da sé il proprio limite, assorbire in sé la propria origine e il proprio termine[...].L’umanità si apre a se stessa in quanto presa in un’apertura che essa non ha creato”⁴⁸. Un esempio mirabile dell’“inatteso”, il *novum* che nasce – in questo caso – dentro l’immemorabile consuetudine familiare, ci è fornito dal dialogo tra Elettra e Oreste nella tragedia sofoclea: “Perché mi fissi così, straniero, e piangi?” dice la sorella, al fratello che ritorna nella casa del padre per vendicarne l’assassinio *ma non è ancora riconosciuto*. E Oreste: “Ancora non conoscevo la mia sventura, intera”. “E con quale parola mia l’hai conosciuta?” chiede Elettra. “Guardandoti bella, distinta, immersa nel dolore”⁴⁹. Oreste *riconosce* completamente il proprio dolore per l’assassinio del padre solo allorché fissa lo sguardo addolorato della sorella condividendolo empaticamente. Dunque Oreste riconosce una sua propria parte attraverso il dolore di Elettra, e non attraverso la parola, ma con il semplice sguardo, la percezione emotiva del dolore dell’altro. Solo ponendosi in un altro luogo, fuori di sé, mettendosi *al-posto-di* sembra possibile ‘processare’ un’identità.

⁴⁷ R.-J. Dupuy, *L’humanité dans l’imaginaire des nations*, Paris, Julliard, 1991, p. 275.

⁴⁸ C. Lefort, *Permanenza del teologico-politico?* in Id., *Saggi sul Politico. XIX e XX secolo*, Bologna, Il Ponte, 2007, pp. 266-267.

⁴⁹ Sofocle, *Elettra*, trad. in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, a cura di Carlo Diano, Sansoni editore, 1980, p. 243.

4.

Giuliano Pontara specifica che l'azione delle generazioni presenti su quelle future incide rispetto a quanti e quali saranno gli individui futuri e a quale sarà la loro qualità della vita⁵⁰. La ricerca scientifica prevede per il futuro eventi disastrosi sull'ambiente dovuti al *global warming* – il mutamento del clima terrestre sviluppatosi nel corso del 20° secolo e tutt'ora presente, ascrivibile in larga misura alle emissioni nell'atmosfera terrestre di crescenti quantità di gas serra e ad altri fattori prodotti tutti dall'attività umana –, eventi che incideranno sulle condizioni di vita degli esseri futuri. Se questo è caratteristico di ogni lascito intergenerazionale – perché lo sviluppo tecno-economico ha sempre indotto stravolgimenti delle forme di vita associata e individuale – quel che distingue la nostra da quelle trascorse è *la forma* del salto tecnologico che il presente ha compiuto. Se è vero infatti che il capitalismo è un sistema socio-economico in continua evoluzione e quest'evoluzione appare nella forma della “distruzione creatrice”⁵¹ – che distrugge senza posa il vecchio creando incessantemente il nuovo – applicando questa forma economica alle risorse esauribili e all'ecosistema il discorso cambia completamente. L'ecosistema ha equilibri e risorse non reintegrabili e dunque alla fase distruttiva non può seguire, come negli altri comparti, quella creatrice. Così che lo sviluppo tecno-scientifico, rendendo concreto il carattere di *irreversibilità* dei mutamenti sull'ambiente antropico e naturale, di certo pregiudica le condizioni vitali delle generazioni future⁵². La

⁵⁰ G. Pontara, *Etica e generazioni future*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 15.

⁵¹ J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, Etas, 1977, p. 79.

⁵² Certamente ignoriamo – scrive Giuliano Pontara (*Etica e generazioni future*, cit., p. 44), “quali saranno le preferenze, i desideri, i valori intrinseci degli individui che abiteranno il nostro pianeta in un futuro remoto” ma di certo essi avranno bisogno di condizioni minime necessarie per una sussistenza ‘degnata’, “assai simili a quelle di cui abbiamo bisogno noi : un ambiente non radioattivo, cibo a sufficienza, acqua non avvelenata, aria respirabile, risorse naturali, un certo spazio in cui muoversi, energia, conoscenze scientifiche, ecc.”. E precisa A. Spadaro

biodiversità, ad esempio, è oggi evidentemente sotto minaccia. E certamente una sua significativa riduzione non muta semplicemente la forma di vita ma la pregiudica. Il continuo, inarrestabile, adattamento degli esseri viventi alle condizioni del pianeta ha segnato l'evoluzione dell'uomo. Adattamento che si è manifestato in una diversità incomparabilmente ricca delle forme di vita e inarrestabile. E la diversità costituisce il cuore della biosfera. Non si tratta di una mera questione quantitativa. La biodiversità include infatti le variazioni a tutti i livelli della materia vivente, dai geni alle popolazioni. L'intera umanità quindi, diversificandosi nell'ecosistema, resta intimamente connessa con la biosfera della quale è parte integrante. Lo sviluppo industriale senza regole ha – come dimostrano in modo inequivocabile i dati sull'inquinamento – un impatto disastroso su questi equilibri stratificati attraverso ere. Se petrolio, carbone, gas naturale e uranio – risorse esauribili alla base del nostro sviluppo economico industriale – vengono impiegati in modo indiscriminato, il loro esaurimento non muta semplicemente con imprevedibili conseguenze le forme di vita, ma le pregiudica anche nel lontano futuro semplicemente perché sottrae possibilità invece di conservarle lasciandone la disponibilità per le generazioni successive.

5.

Siamo solo un'infinitesima parte del Tutto, sia nel tempo che nello spazio. Il nostro universo ha circa 13 mld. di anni, 4 miliardi e mezzo ne ha la Terra e l'*homo sapiens* ne ha solo 30.000: siamo il risultato, recente, di un'infinita, incredibile congerie di casi. Come umanità siamo appena alla fine dell'infanzia⁵³. La sequenza del genoma umano è identica per il 98% a quella del gorilla, eppure è bastata questa distanza minima per proiettarci in una dimensione

(*op. cit.*, p. 78): “cambieranno storicamente i ‘modi’ della comunicazione, ma non il ‘bisogno’ di comunicazione”.

⁵³ A. Schiavone, *Storia e destino*, cit., p. 25 ss.

abissalmente distante da tutto il resto degli esseri senzienti. La storia dell'evoluzione non è raffigurabile certo come un progresso lineare, costellata com'è, invece, di catastrofi, eventi e svolte improvvise. Questo ci dice che il futuro dell'umanità è tutt'altro che predeterminato, ma tutto ancora da realizzare. Certo, l'umanità ha goduto del privilegio di circostanze vantaggiose, e tutto sarebbe potuto andare diversamente. Ma oggi la sempre più veloce obliterazione della 'natura' da parte della tecnica ci rende più responsabili verso noi stessi e verso tutti coloro che verranno dopo di noi. E in modo incomparabilmente superiore rispetto alle generazioni precedenti. Il nostro destino è sempre più nelle nostre mani, così che non possiamo più appellarci come gli antichi all'immutabilità della natura. La natura non ci fa più da schermo. Negli ultimi decenni, i ritmi delle tecno-scienze hanno bruciato ogni distanza fra vita naturale e tecnica, dopo che per millenni hanno marciato divise e spesso contrapposte. Oggi, invece stiamo assistendo a una naturalizzazione della tecnica. Ma ci sono tutte le condizioni tecno-scientifiche affinché le forme di vita future, sconosciute oggi, possano manifestarsi in modo non catastrofico e espandersi liberamente. Le condizioni tecno-scientifiche, si sviluppano senza tuttavia "un quadro culturale e sociale in grado di reggerne il peso"⁵⁴ e questo è un problema enorme di legittimazione democratica. C'è poi un elemento 'egoista', *biologico*, anche nella relazione con le generazioni future: il desiderio di perpetuarsi. Conservare ciò che si è stati, trasmettersi inter-temporalmente e salvare dal disastro la terra fa parte di questo immaginario: in fondo, preservare le possibilità di un futuro vivibile è un modo per perpetuarsi e pensarsi creatori.

5.1. A partire dall'*homo sapiens* la storia naturale si identifica con la storia della cultura e della tecnica e nell'ultimo secolo il ritmo vertiginoso del tempo dell'intelligenza ha imposto una frattura radicale con il tempo dell'evoluzione. Una frazione temporale tra-

⁵⁴ Ivi, p. 80 ss.

scurabile, ma con quali trasformazioni e quale impatto sulla biosfera! Se, come detto, la diversificazione è la cifra dello sviluppo naturale secondo la quale anche l'*homo sapiens* si è evoluto, lo strumento di questa evoluzione non è più da tempo dominato dalla natura, bensì dalla tecnica. Nel momento in cui “sulla storia della terra e della vita si innesta quella dell'intelligenza umana e della sua capacità tecnica”⁵⁵ quest'ultima, come specifica modalità del genere umano di diversificarsi, si distacca radicalmente dall'evoluzione biologica che continuava il suo lento corso per prendere strade del tutto ignote e a velocità fino a poco prima impensabili. Il tempo davanti a noi prospetta l'alleanza fra l'intelligenza umana e l'intelligenza artificiale, in una dimensione ben lontana dall'idea delle “magnifiche sorti e progressive”. Forse siamo di fronte all' “azzardo più grande che avremo mai corso in tutta la nostra storia” anche perché l'apoteosi del presente sembra costituirci come ultima stazione dell'umanità. Ma suprema *hybris* sarebbe quella di pensarci come l'ultimo stadio. Immaginare gli esseri futuri come meri replicanti. Non ne sappiamo davvero nulla in realtà. Gli sviluppi tecnico-scientifici a carattere esponenziale degli ultimi decenni ci dicono che tutto può ancora accadere. Solo che a differenza del passato questo “tutto” dipende quasi interamente da noi. Caduti i limiti naturali, d'ora innanzi siamo noi gli autori di questa abolizione. Qui nasce il problema di una nuova responsabilità, il problema del senso dell'azione e delle sue conseguenze, che oggi grazie all'imporre dell'ideologia tecnocratica tende a venire rimosso perché tutto è posto – e appare – come inevitabile; ma questo è proprio il segno che la tecnica ha sostituito nell'immaginario la natura, si è naturalizzata. E con il problema del senso rileva il problema dell'indirizzo politico, la necessità di un'*auctoritas* ormai evidentemente sovranazionale – per far fronte agli immani interessi economici investiti nelle tecnologie e nelle politiche energetiche – che legittimi un governo dei processi di transizione verso la rivoluzione

⁵⁵ *Ibidem.*

tecnico-economica e tecnico-scientifica destinata a cambiare la vita dell'umanità.

5.2. È l'accelerazione del tempo che azzerà il futuro. Questa è l'idea – apparentemente avveniristica – della Singolarità, con la quale le prossime generazioni dovranno probabilmente fare i conti: un tempo in cui il ritmo del cambiamento tecnologico si fonderà sull'accelerazione, un progresso non più semplicemente lineare, ma *esponenziale*, così rapido che “non ci sarà più distinzione fra umano e macchina o fra realtà fisica e virtuale”⁵⁶. L'epoca di un'intelligenza artificiale che troverà prospettive sconosciute della relazione fra uomo e macchina, se è vero che da Pico della Mirandola in poi “la nostra è la specie che *di per sé* cerca di estendere il suo ambito d'azione fisico e mentale al di là delle limitazioni attuali”⁵⁷. Ovvero la capacità di andare oltre i nostri limiti: “non siamo rimasti sulla terraferma. Non siamo rimasti nemmeno sul nostro pianeta. E già non accettiamo passivamente i limiti della nostra biologia”⁵⁸. Qui è il nucleo della crisi di un umanesimo ontologico e spiritualistico che ha dominato fra Otto e Novecento – quell'idea che l'umano sia una dimensione assoluta e inamovibile, e che solo a questo codice ‘eterno’, che ci è dato, sia possibile riconoscere una dignità. Nel confronto fra le macchine, l'uomo e il suo corpo, le macchine mostrano un'incommensurabile superiorità⁵⁹, ovvero una paradossale forma di autonomia che rende l'uomo *dipendente* come mai prima: “l'autoproduzione cumulativa del mutamento tecnologico del mondo supera continuamente le condizioni dei suoi singoli atti, passando sempre attraverso situazioni senza precedenti per le quali a nulla valgono gli insegnamenti dell'esperienza”⁶⁰.

⁵⁶ R. Kurzweil, *La singolarità è vicina*, Maggioli editore, 2008, pp. 9-10 s.m.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 10, 372.

⁵⁸ *Ivi*, p. 308.

⁵⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 65.

⁶⁰ H. Jonas, *op. cit.*, p. 11.

5.3. “L’essere umano è l’unico essere in grado di relativizzare se stesso, di prendere distanza dalla propria soggettività e di porre i propri interessi in un contesto in cui altri interessi (umani e non umani) entrano in gioco”⁶¹. Nel momento in cui riconosco l’altro, infatti, se ci pensiamo, l’atto del riconoscimento non va solo nella direzione di quella persona, che io lascio essere spontaneamente attraverso la mia autolimitazione, bensì anche nella mia direzione, in quanto proprio il mio autolimitarmi è in realtà per me manifestazione del mio essere persona, cioè della mia capacità di uscire dalla centratura su me stesso e superare la mia natura egocentrica, riconoscere i miei confini (*omnis determinatio est negatio*). L’atto del riconoscimento è, dunque, quell’atto della ragione umana con cui noi trascendiamo la nostra posizione autocentrata, abbandoniamo l’impulso naturale a dominare gli oggetti del nostro ambiente e riconosciamo l’altro come soggetto indipendente, espressione di una singolarità irripetibile e portatore della nostra stessa libertà. Che ne è di questa disposizione nell’epoca della rivoluzione tecnologica, del *post-human*, lì dove non è più, né sarà solo, in questione il rapporto corpo-macchina, ma ancor più quello fra cervello e macchina? È stato detto in modo efficace che “a partire dalla seconda metà del ’900 con l’avvento e la consacrazione della rivoluzione tecno-scientifica, l’identità umana non appare più come una fortezza monolitica ma emerge come il prodotto ibrido di continui processi rizomatici di scambio e di contaminazione con l’alterità”⁶². Questo è il tempo storico del post-umano, una condizione liminare che sfida i limiti normativi, volgendo all’oltrepassamento di ogni condizione stabile e *in questo* vi cerca e vi riconosce una dignità. Si misura così tutta la distanza dal modello ‘umanistico’, se è vero che nel Moderno la dignità si fondava “sull’idea di un soggetto che esiste *nel vuoto di qualsiasi relazione di dipendenza e di appartenenza*”,

⁶¹ R. Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt - christliches Verständnis*, a cura di E. W. Böckenförde e R. Spaemann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 295-313.

⁶² R. Marchesini, <https://www.academia.edu/4335692/>

caratterizzato dal nesso fra diritto, dominio su di sé e potestà sulle cose esterne come il “tratto costitutivo dell’essere umano”⁶³. Questa distanza misura il tempo trascorso ed è il motivo per il quale forse, oggi, una dignità per gli esseri futuri può cominciare a pensarsi. Diversamente da 500 anni or sono, quando Francisco De Victoria misurava la dignità diminuita dei nativi americani, bisognosi della tutela ‘civilizzatrice’ europea, in quanto dotati di razionalità immatura.

6.

Per rendere giustizia e risarcire la memoria dello sterminio di milioni di esseri umani, durante il processo ai gerarchi nazisti a Norimberga venne posta in essere, in connessione con i crimini contro la pace e i crimini di guerra, la fattispecie dei “crimini contro l’umanità”. Dunque l’umanità emerge pienamente come soggetto di diritto in uno dei processi più importanti del secolo scorso. L’affermazione di quella fattispecie – che rese possibile l’incriminazione dei gerarchi nazisti – violava un postulato della civiltà giuridica occidentale, l’irretroattività della legge. Necessaria risposta alla Shoah che configurava – nella sua dimensione eccezionale – una sorta di momento costituente del diritto post-moderno. In tutt’altra forma, ma a partire dalla stessa necessità di porre l’umanità come soggetto di diritto nel pensare una vita degna per le generazioni future, fa la sua comparsa nel diritto internazionale il concetto di Patrimonio Comune dell’Umanità. Il perché di questo accostamento è presto detto: se il fatto atroce della Shoah è parte compiuta e irredimibile del nostro passato, così, dato lo sviluppo economico e tecno-scientifico contemporaneo con il suo impatto ambientale distruttivo, in modo analogo, il PCU si presenta per il futuro ugualmente irredimibile, come un “sarà stato”, perché sembra che le tecno-scienze ci sopravanzino negli effetti che

⁶³ P. Costa, *Diritti fondamentali (storia)*, in «Enciclopedia del diritto», *Annali*, II, T. II, Giuffrè, Milano 2008, pp. 375-376 s.m.

producono oltrepassando la nostra volontà e la nostra cognizione. In entrambi i casi viene in evidenza la capacità distruttiva e/o autodistruttiva dell'uomo e la conseguente necessità di creare meccanismi di salvaguardia per l'umanità minacciata⁶⁴. E la 'minaccia', ieri come oggi, viene dalla potenza dell'azione tecno-scientifica usata con criteri puramente privatistici. Potenza che si distende attraverso le generazioni. Nel senso che, in assenza di regole, la generazione che precede ha sempre un potere di disposizione *in bianco* rispetto a quella che segue. E se è vero che i diritti umani

sono la legge del più debole che si contrappone alla legge del più forte, nascono cioè allo scopo di tutelare i soggetti più deboli dalle prepotenze e dalle prevaricazioni dei più forti, il primo e fondamentale criterio per operare una scelta tra differenti diritti, nel caso che confliggano tra loro, è quello di favorire le ragioni dei primi contro quelle dei secondi⁶⁵.

A quest'idea si riferiva la "vergogna prometeica"⁶⁶ di chi ha rubato il fuoco e non sa più controllarne la potenza che lo abita, incapaci come siamo di intervenire compiutamente in quanto ignoriamo la portata delle conseguenze. Da quest'ignoranza nasce il principio di precauzione. Dunque, ieri come oggi il Soggetto/oggetto è l'umanità nella sua azione diacronica. Per un paradosso solo apparente, la semplice presenza dell'umanità sulla terra diventa – con buona pace della fallacia naturalistica – oggetto di obbligazione. Nel caso di Norimberga si trattava di punire i colpevoli delle atrocità e onorare i morti facendo i conti con il passato; come non pensare allora *da oggi* a ciò che non è ancora accaduto ma sarà

⁶⁴ "Poiché le guerre nascono nella mente degli uomini, è nello spirito degli uomini che devono essere poste le difese della pace", così recita il Preambolo della Convenzione istitutiva dell'UNESCO firmata a Londra il 16 novembre 1945.

⁶⁵ L. Pannarale, *Giustiziabilità dei diritti. Per un catalogo dei diritti umani*, Franco Angeli 2002, pp. 22-23, cit. in A. Pisanò, *Diritti deumanizzati. Animali, ambiente, generazioni future, specie umana*, Giuffrè, 2012, p. 134.

⁶⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 37 ss.

accaduto, se si tratta di salvaguardare l'umanità futura governando un patrimonio che appartiene a ogni generazione solo limitatamente nel tempo?

6.1. Fondata sui due principi di sviluppo sostenibile e di precauzione, la questione della *intergenerational equity* nasce dalla consapevolezza, maturata negli ultimi decenni, delle responsabilità intragenerazionali nella protezione e conservazione di quel complesso estesissimo di beni naturali e culturali nei quali le generazioni vivono e che costituiscono il loro ambiente. È da questa consapevolezza intra-generazionale che scaturisce la questione della responsabilità per il futuro. E in quest'ambito – con il tentativo di affrontare tale compito attraverso lo strumento giuridico⁶⁷ – si colloca la ripresa del concetto risalente di “patrimonio comune dell'umanità”, formulato all'inizio del Moderno dalle dottrine internazionalistiche e debitore del romanistico *res communes omnium*. Come una sorta di enantiosema, dalla nozione di patrimonio, legata nel diritto romano al “buon padre di famiglia”, emerge l'umanità come soggetto di diritto⁶⁸. E la prima interpretazione del principio fu nel senso di affermare e definire il diritto proprietario dell'umanità. Diritto che ha tuttavia incontrato ostacoli pressoché insormontabili nella resistenza degli Stati sovrani. Il concetto di *Common Heritage of Mankind* venne formulato per la prima volta dall'ambasciatore maltese Arvid Pardo nel 1967, in relazione alle risorse dei fondali oceanici. Nel suo celebre discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite l'ambasciatore sottolineò con forza l'importanza strategica del controllo sul fondale oceanico. La pro-

⁶⁷ Anche se oggi siamo ancora ben lontani dall'assumerlo come un valore in sé, traducendolo in termini di diritti e di politiche. Basti pensare alle enormi difficoltà incontrate nel generalizzare gli accordi di Kyoto del 1997 in presenza di un aumento eccezionale della temperatura terrestre dovuto in gran parte alle emissioni di gas serra. La temperatura globale, secondo uno studio scritto dall'ex climatologo della Nasa James Hansen insieme ad altri 11 esperti in materia, ha raggiunto infatti un livello che sulla Terra non si vedeva da 115mila anni.

⁶⁸ M. Delmas-Marty, *Le relatif et l'universel*, Paris, Seuil, 2004, p. 88.

posta maltese definiva patrimonio comune dell'umanità i suoli e i sottosuoli marini oltre i limiti delle giurisdizioni nazionali, qualificandoli come spazi che non possono essere oggetto di appropriazione da parte degli Stati e che devono essere utilizzati solo per scopi pacifici, e le cui risorse devono essere gestite collettivamente e utilizzate a beneficio di tutti i popoli, con particolare riguardo alle esigenze degli Stati meno avanzati e nell'interesse delle generazioni future⁶⁹. Ma, come sappiamo, "i compiti della Comunità sono sempre sussidiari rispetto all'azione degli Stati"⁷⁰ e dunque appare "assai azzardato ricostruire norme di diritto generale che impongano allo Stato obblighi precisi relativamente agli usi nocivi del territorio"⁷¹. La messa a rischio di beni fondamentali apre infatti un'epoca dell'immagine del mondo che impone l'unità d'azione oltre gli Stati, impotenti ad affrontare singolarmente questioni globali ma, al contempo, ostili a cedere quote di sovranità lì dove, soprattutto, sono in gioco interessi economici colossali dentro il modello di sviluppo attuale dominato dalla logica del *free riding*⁷². Del resto, fin dall'alba del Moderno troviamo in conflitto due differenti concezioni dell'ordine spaziale del mondo. Il principio della libertà dei mari venne sancito per la prima volta da Ugo Grozio. Nel suo *Mare liberum* (1609), egli sosteneva che gli spazi marini costituivano una *res communis omnium*, potevano quindi essere utilizzati da tutti i membri della collettività internazionale. Nessuno Stato, per

⁶⁹ Alla nozione di Patrimonio Comune dell'Umanità deve aggiungersi, ma tenersi distinta, la nozione di Patrimonio Mondiale, accolta nella Convenzione UNESCO del 1972 sul patrimonio culturale e naturale, volta a istituire una forma di cooperazione e di assistenza tra gli Stati parti nella conservazione di beni artistici e ambientali di riconosciuto valore universale eccezionale.

⁷⁰ V. De Santis, *Eredità culturale e responsabilità intergenerazionale*, in R. Bifulco, A. D'Aloia, *Un diritto per il futuro*, cit., p. 551.

⁷¹ B. Conforti, *Diritto internazionale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2014¹⁰, p. 225. Il diritto internazionale generale non impone vincoli specifici agli Stati riguardo allo sviluppo sostenibile, alla responsabilità intergenerazionale, al principio di precauzione.

⁷² Per un'analisi critica del modello liberista cfr. J.E. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Torino, Einaudi, 2002.

quanto potente, poteva appropriarsi del mare o poteva limitarne l'uso da parte di altri soggetti. Contro questa concezione è interessante citare la risposta che l'inglese John Selden formulò con *Mare clausum seu Dominium Maris* (1635), giustificando invece le pretese egemoniche delle potenze coloniali, in base al principio per il quale i mari erano *res nullius* potendo così divenire proprietà di coloro che se ne impossessavano per primi. Tradizionalmente, infatti, solo le aree non soggette alle giurisdizioni nazionali sono state considerate beni comuni ovvero risorse che non dovrebbero esser appropriabili e dunque passibili di esaurirsi. Nel diritto internazionale la libertà dei mari ha limiti precisi⁷³: solo due aree sono state considerate beni comuni globali: lo spazio e gli oceani al di là del mare territoriale. Tutte le altre aree del globo sono soggette alle pretese delle sovranità nazionali. Ma nella prospettiva intergenerazionale è il pianeta in quanto tale, senza che si possano tracciare confini, a dover essere diviso diacronicamente fra tutte le generazioni⁷⁴.

6.2. E accanto al *Common Heritage of Mankind*, di cui si occupa specificamente il diritto internazionale, prende forma negli ultimi anni il concetto di “patrimonio culturale comune dell'umanità”. Che cosa sarebbero le generazioni senza la testimonianza storica delle loro radici? Senza quell'eredità di invenzioni e conoscenze che danno forma da millenni alle nostre città? Se è vero che “l'uomo è un animale sospeso fra ragnatele di significati che egli stesso ha tessuto” (Weber), se l'uomo è un animale culturale, quel-

⁷³ In base a questa disposizione del diritto internazionale “il singolo Stato non può impedire e neanche soltanto intralciare l'utilizzazione degli spazi marini (navigazione, pesca sfruttamento di una qualsiasi risorsa del mare) da parte degli altri Stati[...] è così inammissibile, in regime di libertà che uno Stato sottragga permanentemente agli altri le risorse del mare, per esempio esaurendo o compromettendo la specie ittica in una determinata zona” (B. Conforti, *Diritto internazionale*, cit., p. 289).

⁷⁴ E. Brown Weiss, *In Fairness to Future Generations: International Law Common Patrimony, and Intergenerational Equity*, Tokio, Transnational Pub, 1992², p. 289.

le ragnatele costituiscono il tramite per l'autocomprensione delle generazioni, ciò che codifica il senso dell'umanità. L'arte e la cultura sono, nel loro sviluppo storico, "immagini in movimento"⁷⁵ dell'identità dell'uomo nel suo continuo differire. Nella minaccia a questo patrimonio c'è infatti l'umanità come evento storico, il suo DNA culturale, quel *public domain* che rappresenta il background dal quale ogni civiltà *riparte*. Qual è la civiltà che sarebbe in grado di ripartire da zero, come dopo un'esplosione atomica? Tuttavia salvaguardare questo patrimonio significa tutelare non solo il futuro per i posteri o il passato degli antenati – che a quelle ragnatele si reggono – ma noi stessi, la nostra 'identità' di umani, la nostra storia, la traccia che abbiamo ereditato e che, inanellandola alle precedenti, contribuiamo a tramandare. Qui sono in gioco le esistenze future ma, assieme, tutto ciò che noi siamo stati e siamo. Il senso che abbiamo voluto dare, l'impronta che abbiamo voluto lasciare. Sta a noi scegliere cosa affidare ai posteri di noi stessi. Di noi come esseri *storici*. Perché in quel che siamo c'è l'epitome dell'intera umanità, di cui noi contemporanei costituiamo appena un trattino. Garantire il patrimonio culturale globale significa perpetuarci nel futuro come umanità tramandandone il senso⁷⁶. Non è a caso che Daesh abbia voluto distruggere le mura dell'antica città assira di Ninive o i resti di Nimrud e di Hatra. Vorrebbero che nel futuro nulla più si sappia di quelle civiltà. Vogliono cancellare la storia, così che nel futuro non ne resti traccia. Nel delirio di onnipotenza, cancellare il passato per sottrarre ogni futuro alla civiltà. Dunque, per converso, come è stato scritto⁷⁷, per l'umanità la difesa di un patrimonio del genere – il custodirlo – *sarà stata* una delle condizioni dell'esserci, la prova di una vita degnamente vissuta e tramandata. Lungi dall'essere una "promozione trionfante" della propria immagine, la difesa di questo patrimonio – proprio come

⁷⁵ Riprendo la bella espressione di A. D'Aloia, *Introduzione. I diritti come immagini in movimento*, cit.

⁷⁶ Cfr. i saggi di Pineschi, De Santis e Fiorenzano in R. Bifulco, A. D'Aloia, *Un diritto per il futuro*, cit.

⁷⁷ R.-J Dupuy, *L'humanité dans l'imaginaire des nations*, cit., p. 222.

la fattispecie giuridica scaturita a Norimberga di fronte all'intollerabile – nasce dalla consapevolezza della sua vulnerabilità e dunque “costituisce una sfida che l'umanità lancia alla sua mortalità”.

7.

Con il tema delle generazioni future (e non solo) sembra profilarsi – all'orizzonte delle prassi e del pensiero giuridico contemporaneo – la questione di un nuovo paradigma per il soggetto⁷⁸ e un'idea differente di dignità umana. In che modo? Nel discutere della giustizia tra generazioni si è affermato che questa questione “sottopone qualsiasi teoria etica a prove severe se non addirittura impossibili”⁷⁹. Una vera e propria sfida per il pensiero contemporaneo, che attende il nostro futuro prossimo secondo uno dei massimi filosofi politici del secolo scorso. L'idea di una responsabilità per le generazioni future è già *in re* – sia pure in modi ancora incerti e contraddittori – nelle politiche e negli ordinamenti giuridici nazionali e sovranazionali di natura costituzionale, dall'ambiente – biodiversità, nucleare, clima, inquinamento – alle biotecnologie, in particolare per quel che concerne il genoma. Quest'idea è il sintomo di un mutamento profondo, nel mezzo del quale ci troviamo, al limite antropologico, mutamento nel modo di concepire la soggettività. Un primo segnale ci viene da alcuni aspetti di ‘deumanizzazione’ del diritto⁸⁰: i diritti degli animali non umani, i diritti dell'ambiente, i diritti delle generazioni future, i diritti dell'embrione, i diritti della specie umana e domani, forse, anche diritto dell'ibrido. Postulare questi diritti – che si costituiscono ancora, in parte, in un *no man's land* giuridico – testimonia una rottura epocale: quella dello “schema classico, moderno e contemporaneo, che vede i diritti soggettivi specificarsi attraverso il riferimento

⁷⁸ A. D'Aloia, *Generazioni future*, cit., p. 331 ss.

⁷⁹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971¹), Milano, Feltrinelli, 1982, p. 241.

⁸⁰ A. Pisanò, *Diritti deumanizzati*, Milano, Giuffrè, 2012, p. 9 ss.

all'uomo". "L'universale giuridico moderno" appare infatti "troppo debole per reggere il peso delle differenze irriducibili e per definire le modalità di cooperazione fra diversi che non si risolve nella neutralità apparente dello scambio"⁸¹. Che del resto siano mutati i valori di riferimento in conseguenza delle trasformazioni tecnoscientifiche è evidente nel fatto che mentre l'etica antica era essenzialmente individuale – gli effetti dell'azione si estinguevano entro una reciprocità binaria – l'etica contemporanea guarda agli effetti *cumulativi* dell'azione⁸². Si chiede allora Ferdinando Menga: "Come e dove reperire la base motivazionale ultima per una responsabilità genuinamente rivolta al futuro a partire da impostazioni tradizionali prevalentemente radicate in una semantica della presenza?"⁸³. Infatti il riconoscimento di una responsabilità verso le generazioni future – dunque di una loro dignità in quanto portatrici di diritti o beneficiari di un obbligo – è la negazione in armi di una semantica della presenza. La dignità dell'uomo non ha più senso accordarla con l'ideale umanistico 'tolemaico', piuttosto, invece, con il carattere *eccentrico* dell'umano. Per l'uomo, trovarsi in una posizione eccentrica significa smarrire la propria centralità rispetto alle cose e alle persone circostanti, fino a divenire anch'esso cosa tra le cose del mondo. È soltanto infatti nell'atto di distanziarsi da sé, "ponendosi alle proprie spalle"⁸⁴ che l'uomo può vedersi come un centro solo provvisorio, dal quale continuamente decentrarsi per *comprendere* il mondo. Se prendiamo come punto di riferimento la biosfera, nella quale le diverse generazioni esistono dentro la natura vivente con tutte le sue forme di vita, si può dire che "ogni essere vivente è fine a sé stesso e non ha bisogno di una giustifica-

⁸¹ P. Barcellona, *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*, Città aperta edizioni, 2001, p. 97.

⁸² H. Jonas, *op. cit.*, p. 11.

⁸³ F. Menga, *Per una giustizia iperbolica e intempestiva. Riflessioni sulla responsabilità intergenerazionale in prospettiva fenomenologica*, in "Diritto e questioni pubbliche", 14, 2014, p. 767.

⁸⁴ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 314.

zione ulteriore”⁸⁵. E da questo punto di vista “l’uomo è un essere in nulla superiore agli altri esseri viventi, eccetto che per *poter essere* soltanto *lui* responsabile *anche* per loro, ossia la salvaguardia del loro essere finì a se stessi”⁸⁶. Qui la responsabilità acquista una tonalità oggettiva, nel senso che se pur non siamo responsabili di *chi* e *quanti* esseri futuri vivranno, siamo di certo responsabili delle *condizioni* nelle quali essi vivranno. Perché allora – si chiede retoricamente Jonas – non abbiamo il diritto di scegliere e/o di ignorare il non-essere delle generazioni future, anzi abbiamo un dovere rispetto a ciò che ancora non esiste né avanza pretesa di esistere⁸⁷? Che ci saranno dopo di noi altre generazioni è certo, ma che potrebbero vivere in un mondo devastato dalle conseguenze degli sviluppi tecno-scientifici è una possibilità tutt’altro che remota se il modello di sviluppo resta invariato. Il problema allora è: perché responsabilizzarsi di fronte a questa possibilità, “Se cioè *debba* esserci una posterità”⁸⁸? L’immaginare un dovere per questo segna un passaggio-chiave: la perdita della dimensione antropocentrica. Se l’umanità è in gioco ciò accade perché è in questione la vulnerabilità della biosfera. È la natura stessa in questione, dunque, dal momento in cui la tecnica si è naturalizzata al punto che le scienze mettono nelle mani dell’uomo le chiavi del creato. Ma, proprio a questo punto, “l’uomo non può più pensare unicamente a se stesso”⁸⁹. La mossa teorica di Jonas sta nell’infrangere la fallacia naturalistica: l’essere contiene *ab ovo* un dover essere⁹⁰. Ma in che senso l’essere – la natura – porta in sé un valore? Mettiamo fra parentesi la questione filosofica circa l’alternativa fra l’essere e il nulla: la natura è processualità infinita, e questo immemoriale ripresentarsi è il suo proprio fine, che diventa perciò stesso un valore. Il fine cui risponde la vita del nostro corpo – possiamo dire che

⁸⁵ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 124.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 17.

⁸⁸ H. Jonas, *Essere e dover essere*, in “MicroMega” 5, 2003, p. 41.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ivi*, p. 44.

il ripetersi della vita nel nostro corpo non sia per noi un valore? – lo ritroviamo assolutamente identico una volta proiettato su scala universale. Jonas pone così un imperativo: “agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un’autentica vita umana sulla terra”⁹¹. A differenza di quello kantiano – che postula la coerenza dell’atto con sé stesso – l’imperativo formulato da Jonas pone come dovere la coerenza fra gli effetti ultimi del mio agire e la continuità umana nell’avvenire. Poiché la tecnica si naturalizza, l’universalizzazione dell’azione – il suo raggio planetario – non è più ipotetica ma, con l’incedere delle tecno-scienze, è ormai un fatto. Al punto da mettere in gioco l’umanità, non semplicemente gli individui. L’umanità nel suo ambiente naturale, nella biosfera. Perché per l’umanità la conservazione di risorse non rinnovabili e dell’ambiente, *l’avere*, è una delle condizioni dell’*essere* e del restare umanità. Non è dunque un’etica della natura, ma un’etica politica in questione, emancipata – è convinzione di Jonas – “dalla fede nella creazione divina”⁹².

7.1. Partiamo dal fatto che si pone una questione di giustizia legata all’asimmetria naturale delle generazioni che si succedono nel tempo. Qui non sono in questione “valori cui orientiamo la nostra personale felicità”, non si tratta quindi di solidarietà o beneficenza, ma di giustizia, ovvero uno *status* del quale “*non possiamo disporre*” perché sottoposto a regole e a sanzioni, dunque necessariamente “indipendente dai nostri interessi contingenti”⁹³. Ed essa riguarda le generazioni future in termini di diritti umani. Il concet-

⁹¹ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p.16.

⁹² Id., *Essere e dover essere*, cit., p. 54. Ricordiamo il verso di Hölderlin: “*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*”: le tecno-scienze e le tecno-economie la cui azione mette oggi in gioco l’umanità – al punto che ci si pone il problema della vita di future generazioni – rappresentano anche fondamentali risorse per una sua possibile salvezza. Su etica e generazioni future cfr. P. Häberle, *Cultura dei diritti e diritti della cultura nello spazio costituzionale europeo*, Milano, Giuffrè, 2003, p. 115.

⁹³ G. Palombella, *Ragioni di giustizia, diritti e generazioni future*, in R. Bifulco, A. D’Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro*, cit., pp. 8-9.

to di un diritto dell'umanità – espresso ad es. con quello di Patrimonio Comune – viene accettato come un principio etico-giuridico che trova oggi rilevanza nella giurisprudenza di Corti di diverso ordine e grado:

*soprattutto nell'ordinamento internazionale, in linea con la più recente tendenza dei testi giuridici internazionali ad utilizzare la nozione di genere umano (Human Mankind), per generazioni future può essere intesa, almeno prima facie, l'intera serie di esseri umani successiva alla generazione attuale*⁹⁴.

Così, se questo diventa *sensu commune* – intorno al quale sul piano inter- e sovranazionale iniziano a coagularsi diritti – il problema delle generazioni future sembra potersi porre come una questione di giustizia. Lo spazio terracqueo condiviso, quello al quale tutti diacronicamente apparteniamo, svantaggia ogni volta di più la generazione che succede in relazione alle condizioni dell'ecosistema e delle risorse esauribili. Dal punto di vista morale dell'utilitarismo, ad es. – che collega l'utile alla felicità generale – si è affermato autorevolmente un principio di irrilevanza del fattore temporale, in base al quale

*la mera differenza di priorità o posteriorità nel tempo non costituisce un fondamento ragionevole per aver maggior riguardo per la coscienza esistente ad un certo momento piuttosto che ad un altro [...] l'utilitarista deve prendere in considerazione gli interessi della posterità alla stessa stregua dei suoi contemporanei, tenendo presente che gli effetti della sua azione sulla posterità – ed anche l'esistenza stessa di esseri futuri su cui le sue azioni possano incidere – sono necessariamente più incerti*⁹⁵.

⁹⁴ R. Bifulco, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Milano, Franco Angeli, 2008, p. 75.

⁹⁵ H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Dover Publications, N.Y., 1907, pp. 381, 414.

Argomentare diversamente vorrebbe assegnare al tempo una funzione *gerarchica* che non rende più la nascita un fattore casuale ma discriminatorio. Questione di giustizia, dunque, perché sembra minare il principio di eguaglianza. E poiché il criterio di giustizia appare sempre difficilmente circoscrivibile è al sentimento di ingiustizia⁹⁶ – intuizione emotiva che appare immediatamente chiara e visibile – che bisognerebbe appellarsi per poter costruire in positivo una nuova immagine della giustizia: negare o pregiudicare l’accesso a beni fondamentali per l’esistenza a chi viene dopo di noi è semplicemente ingiusto perché – come dicono i nativi americani – la terra non è in proprietà di coloro che la abitano così che potrebbero esercitarvi lo *ius utendi et abutendi*⁹⁷. Da questo punto di vista ogni generazione potrebbe esser riguardata come custode dello spazio terracqueo, e si è fatto ricorso all’antico istituto del *trust* per spiegarne la portata: L’essenza del trust è una relazione fiduciaria che impone dei doveri di agire “for the benefit of beneficiaries with respect to trust matters”⁹⁸. Il nostro obbligo fiduciario – così argomenta la Brown Weiss – risulta evidente, nella forma del *planetary trust*, dal riconoscimento quasi universale dell’obbligo di proteggere l’eredità naturale e culturale a favore delle generazioni future. Questo perché se parliamo di *planetary rights* questi di necessità ineriscono a tutte le generazioni indipendentemente dalla loro collocazione temporale⁹⁹. E quest’obbligo, conclude significativamente l’autrice – anche se oggi ampiamente messo da parte dal-

⁹⁶ B. Pastore, *Giustizia*, in U. Pomarici (a cura di), *Atlante di filosofia del diritto I*, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 260-261.

⁹⁷ “...la terra non appartiene all'uomo, bensì é l'uomo che appartiene alla terra. Questo noi lo sappiamo. Tutte le cose sono legate fra loro come il sangue che unisce i membri della stessa famiglia. Tutte le cose sono legate fra loro. Tutto ciò che si fa per la terra lo si fa per i suoi figli. Non é l'uomo che ha tessuto le trame della vita: egli ne è soltanto un filo. Tutto ciò che egli fa alla trama lo fa a se stesso”: dalla lettera del capo indiano Seattle al presidente Usa Franklin Pierce (1854).

⁹⁸ E. Brown Weiss, *The Planetary Trust: Conservation and Intergenerational Equity*, “Ecology Law Quarterly” 11, 1984, 4, pp. 499-500.

⁹⁹ Ead., *In Fairness to Future Generations*, cit., p. 97.

le scelte delle élites politiche mondiali – appare profondamente radicato nel comportamento umano e nelle norme culturali e religiose delle comunità, nonché espresso in fondamentali documenti politici. Esso si basa su tre principi¹⁰⁰ il primo dei quali è la conservazione delle opzioni. È ovvio infatti che, quante più saranno le opzioni che le generazioni future avranno a disposizione – biodiversità, risorse esauribili, risorse culturali – tanto maggiori le possibilità di vivere in modo degno e raggiungere quelle finalità, a noi certo sconosciute, che esse si vorranno assegnare. Non la felicità, certo, ma “a robust and flexible heritage” – in termini energetici, ambientali, culturali – è ciò che dovremmo preoccuparci di trasmettere nel futuro. Il secondo è la conservazione della qualità: ogni generazione ha l’obbligo di trasmettere a quella successiva l’ambiente naturale e culturale in condizioni non peggiori di quelle che ha ricevuto. Il terzo principio è la conservazione dell’accesso, che offre un principio di giustizia intra- e intergenerazionale: ogni generazione deve assicurare ai propri membri uguali diritti di accesso all’eredità naturale e culturale, conservando questa chance anche per le generazioni successive.

7.2. Con un approccio diverso, di carattere minimalista, è stato fatto il tentativo di costruire l’obbligo giuridico verso il futuro come un obbligo che attraversa senza distinzioni tutte le generazioni, presentando la dimensione intergenerazionale come il frutto di una cultura e di una prassi che *rinascere ogni volta di nuovo*. Se la terra è condivisa diacronicamente – e le politiche tecno-economiche incidono sulla biosfera sottraendo fra una generazione e un’altra possibilità di vita degna e beni per il futuro – è evidente che il livello intra-generazionale e quello inter-generazionale non possono che essere saldamente connessi¹⁰¹. Quello che oggi si perde o si danneggia anche in modo irreparabile colpisce tutte le generazioni a

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 40 ss. Per un’analisi più ampia sul tema cfr. anche Ead., *The Planetary Trust: Conservation and Intergenerational Equity*, cit., pp. 510 ss.

¹⁰¹ R. Bifulco, *op. cit.*, p. 39. Cfr. inoltre A. Gosseries Ramalho, *Lo scetticismo*, cit.; E. Brown Weiss, *In Fairness to Future Generations*, cit.

seguire *senza soluzione di continuità*, oggi come domani. I costi del modello economico occidentale, *oggi* pagati dai paesi in via di sviluppo in termini di sfruttamento e esaurimento delle loro risorse naturali, saranno pagati *allo stesso modo* domani dalle generazioni a venire. Invertire oggi la tendenza di questo modello di sviluppo significa *contemporaneamente* porre le basi di un risarcimento anticipato per il futuro. Prevenire il danno consentirebbe di tenere insieme – da un punto di vista etico-politico e non solo – tempi e generazioni differenti su di una stessa linea. Così, non va dimenticato che l'umanità è una totalità indivisa e ogni separazione fra le generazioni artificiosa, in quanto “il futuro non è mai completamente staccato dal presente”¹⁰². Il problema della giustizia intergenerazionale andrebbe dunque affrontato muovendo da ciò che sembra vincolare le generazioni senza distinzione. Ma che cosa le lega? Esse si coniugano progressivamente non solo nel male ma anche nel bene: la genetica contemporanea conferma gli studi della sociobiologia, così che, si dice¹⁰³, l'individuo “*act innately in ways which are genetically calculated to promote the survival and reproduction of their genes*”. La dimensione della cura di una generazione verso i propri discendenti appare infatti connaturata “*in nurturing the young and the sick; sharing food, tools, and knowledge; and giving aid to those in distress, human beings are attempting to preserve their genetic traits*”¹⁰⁴. Cos'altro era se non questo la “simpatia” di cui parlava Adam Smith come fondamento dell'interazione umana? E i tre principi di cui parla la Brown Weiss – conservazione delle opzioni, della qualità e dell'accesso – non costituiscono impegni futuribili, ma attraverso il meccanismo del *trust* valgono – in termini di obblighi e diritti planetari – per ogni singola generazione rispetto alla successiva. Ecco perché si è all'inizio posto l'inter-

¹⁰² A. D'Aloia, *Generazioni future*, cit., pp. 337-342. Cfr. anche A. Spadaro, *op. cit.*

¹⁰³ E. Brown Weiss, *The Planetary Trust*, cit., p. 500.

¹⁰⁴ *Ibidem*. Forse ha senso sottolineare che la fratellanza, in cui si riconosce l'umanità, ha una radice nella cura: il *frater* latino è parallelo al sanscrito *bhrathar*, derivante dalla radice *bhar-* sostenere, nutrire.

rogativo su una dimensione etica del tempo, se cioè in relazione alla questione ambientale non sia *la questione stessa* – nella sua rilevanza planetaria – a imporre una dimensione etica alla diacronia, dunque l'emergenza di doveri. Si tratta di un caso di giustizia *commutativa*¹⁰⁵ e in Kant – l'abbiamo accennato – ne troviamo una declinazione: nell'uomo, infatti, dice richiamandosi implicitamente a Pico, “in quanto unica creatura razionale sulla terra quelle disposizioni naturali che sono finalizzate all'uso della sua ragione si sviluppano completamente nel genere, non nell'individuo”¹⁰⁶. Oggi più che mai, con le ricerche dell'ingegneria genetica e la scoperta delle potenzialità sconfinite del nostro cervello, la dimensione intergenerazionale dell'umano non è una ‘teoria’ che debba esser dimostrata nella sua validità, ma un fatto, verificabile quotidianamente attraverso i progressi scientifici di cui prendere atto per le conseguenze e le responsabilità che comporta. Diritti e doveri. Poiché gli sviluppi dell'intelligenza umana non si arrestano a livello intra-generazionale ma lo travalicano, passando ininterrottamente, che lo si voglia o meno, da una generazione all'altra. Nel bene e nel male: *produzione* di beni artificiali sempre più sofisticati che danno forma alle nostre vite e assieme *distruzione* di beni naturali, “gli uni e gli altri vitali per le persone”¹⁰⁷. L'attuale modello di sviluppo capitalistico, egemone sul piano planetario, induce infatti una costante emergenza per alcuni beni primari – che dà luogo a “grandi flagelli”¹⁰⁸, di dimensioni epocali: fame, sete, malattie non curate e

¹⁰⁵ A. Gosseries, *What do we owe the next generation(s)?*, in “Loyola of Los Angeles Law Review” 35, 293, 2001-2002, pp. 298, 303. Una possibile declinazione di questa prospettiva è nell'idea del *munus* come fondazione e perpetuazione della *communitas* (R. Esposito, *Communitas*, Torino, Einaudi, 1998, p. XV) : “il dono che si dà perché si *deve* dare e *non si può non* dare [...] Ne risulta che *communitas* è l'insieme delle persone unite non da una ‘proprietà’, ma appunto da un dovere o da un debito”.

¹⁰⁶ I. Kant, *Idea per una storia universale*, cit., p. 31.

¹⁰⁷ L. Ferrajoli, *La democrazia attraverso i diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 223.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 177: “più di 8 milioni di persone – 24.000 al giorno – in gran parte bambini, muoiono ogni anno per la mancanza dell'acqua e dell'alimentazione di

analfabetismo –, beni che vanno considerati come un “valore in sé, verso il quale nascono per noi attuali e *conseguenti* doveri verso le generazioni che verranno”¹⁰⁹.

7.3. I danni permanenti all’ambiente costituiscono situazioni di necessità che prima dei diritti pongono in essere dei doveri perché si propagano diacronicamente mettendo in questione il futuro, il che significa che la relazione c’è anche se non è di contemporaneità. Assumere che esistano valori in sé implica il riconoscimento di doveri e sulla scia di Raz è stata posta la questione con riferimento proprio ai beni collettivi, rispetto ai quali si afferma: “Il rispetto che tributiamo a questi beni rientra tra i doveri che *non derivano* dai diritti correlativi o dai corrispondenti benefici o interessi di qualcun altro, o che non hanno beneficiari in assoluto”¹¹⁰. Non è un caso che sul piano giuridico il diritto internazionale sia sulla strada della costituzionalizzazione mentre il diritto statale sia sempre più pregno di elementi inter- e sovranazionali¹¹¹. Del resto, la proiezione ‘universale’ volta al futuro della dimensione intragenerazionale emerge anche da quel capitolo del diritto internazionale che è fissato negli obblighi *erga omnes* degli Stati sovrani. Anche qui assistiamo, con la crisi dell’Europa westfaliana, al passaggio dal monopolio di una gestione orizzontale fondata sulla *mera coesistenza*, di tipo privatistico – delle norme internazionali generali aventi a oggetto la tutela dell’ambiente con la determinazione delle responsabilità statali per danni da inquinamento – a un duopolio: al primo, governato dal diritto internazionale, se ne af-

base, e più di 10 milioni muoiono ogni anno per la non disponibilità dei farmaci salvavita, vittime del mercato ancor più che delle malattie”.

¹⁰⁹ G. Palombella, *Ragioni di giustizia*, cit., p. 12. L. Westra (*I diritti delle generazioni future: collegare diritti intergenerazionali ed intergenerazionali in ambito di ecogiustizia*, in R. Bifulco, A. D’Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro*, cit., p. 260) sostiene che gli ecocrimini potrebbero classificarsi come crimini contro l’umanità con la possibilità di ricorso alla Corte Penale Internazionale.

¹¹⁰ G. Palombella., *Diritti*, in U. Pomarici (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Torino, Giappichelli, 2007, p. 192.

¹¹¹ A. D’Aloia, *Generazioni future*, cit., p. 351.

fianca un secondo, un regime di *global Law* in cui si avvia un diritto di *cooperazione* fra gli Stati. Da un'epoca delle relazioni internazionali fondate su un *non facere*, a una nuova forma giuridica, in cui le norme producono obblighi e doveri positivi per gli Stati¹¹². Emerge dunque una tipologia di “norme generali dotate di un grado di forza peculiare, che prevedevano degli obblighi *erga omnes* al fine di tutelare una serie di valori essenziali della Comunità internazionale, unitariamente intesa”¹¹³. Si assiste dunque al passaggio da una dimensione degli Stati come individualità singole in relazione biunivoca di tipo ‘contrattuale’ a una dimensione nella quale gli obblighi *erga omnes* imporrebbero “direttamente a ogni Stato, singolarmente considerato, un comportamento (almeno potenzialmente) esigibile dalla *generalità* degli altri Stati, e cioè da tutti gli Stati operanti *uti universi* per conto della stessa Comunità internazionale”¹¹⁴.

7.4. Si parla infatti di beni e di principi che hanno una ineliminabile duplice natura, globale e locale. E nei suoi *Principia iuris*, Luigi Ferrajoli distingue tre tipologie di beni fondamentali, caratterizzati tutti, a differenza dei beni patrimoniali – che sono beni singolari e alienabili in virtù del loro valore di scambio o di mercato – dall’essere oggetto di diritti fondamentali e in quanto tali indisponibili. Fra questi, i beni comuni

sono oggetto di libertà-di, cioè libertà-facoltà consistenti nel diritto di tutti di accedere al loro uso e godimento; vi rientrano tutti quei beni, come l'aria, l'ambiente e il futuro del pianeta, la cui tutela cor-

¹¹² P. Picone, *Obblighi reciproci e obblighi erga omnes degli Stati nel capo della protezione internazionale dell'ambiente marino dall'inquinamento*, (1983), ora in Id., *Comunità internazionale e obblighi erga omnes*, Napoli, Jovene, 2007, p. 16.

¹¹³ Id., *Nazioni Unite e obblighi erga omnes*, in Id., *Comunità internazionale*, cit., p. 209.

¹¹⁴ Id., *Obblighi*, cit., p. 17.

*risponde a un interesse comune o generale e la cui lesione solleva problemi non meno vitali e drammatici dell'ecologia*¹¹⁵.

Ferrajoli sottolinea il carattere storicamente determinato di questi beni: essi variano con il variare del grado di civiltà di un paese e nulla hanno di ontologico o 'naturale'; sono piuttosto il frutto del processo storico, delle lotte intraprese per conquistarli e imporli al rispetto di tutti. Ne deriva la necessità di un costituzionalismo di diritto privato, ma anche, oggi, di un costituzionalismo di diritto internazionale e sovranazionale – che impongano, ai diversi livelli di potere territoriale, un freno allo sfruttamento indiscriminato dei beni comuni da parte di quei privati che ne hanno la disponibilità – fino all'imposizione di un "demanio planetario" che ne garantisca l'inalienabilità¹¹⁶. Da questo punto di vista, è evidente che – data la centralità strategica per il sistema costituzionale di questa tipologia di beni, se pure la complessità della loro implementazione induce gravi carenze nelle garanzie giurisdizionali¹¹⁷ – non è certo questo dato a privarli del loro carattere di inviolabilità. Beni, infatti, quelli descritti, che devono appartenere senza distinzione a tutti, all'umanità e alle generazioni future. *Devono*: è dunque compito degli ordinamenti giuridici democratici – poiché si tratta di beni che vengono invece violati, appropriati, alterati e distrutti, in quanto accessibili e disponibili a tutti – vietarne la disposizione indiscriminata regolandola con norme. Anche in chiave giuridica, dunque, è riposto il senso di una prospettiva che si emancipa dalla semantica della presenza.

¹¹⁵ L. Ferrajoli, *Principia iuris*, I, Bari-Roma, Laterza, 2007, p. 777 ss.

¹¹⁶ Id., *Per una carta dei beni fondamentali*, in T. Mazza, P. Parolari (a cura di), *Diritti fondamentali. Le nuove sfide*, Torino, Giappichelli, 2010, p. 84.

¹¹⁷ Id., *Diritti fondamentali*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 26-33; A. D'Aloia, *Generazioni future*, cit., p. 367.

7.5. Una declinazione della teoria di “reciprocità indiretta”¹¹⁸ fra generazioni – indiretta perché il beneficiario della mia azione è differente da chi mi ha beneficiato a sua volta – impedisce forse di accedere all’idea di diritti per le generazioni future, ma non impedisce di concludere che noi abbiamo obblighi nei loro confronti. Perché il mero fatto di ricevere qualcosa dalla generazione precedente costituirebbe un obbligo per quella successiva di restituirla?¹¹⁹ Innanzitutto, la natura complessa di diritti per soggetti non ancora esistenti induce Gosseries a sostenere “l’idea che i diritti delle persone future abbiano senso sia come diritti morali che legali”¹²⁰. L’idea di fondo della reciprocità indiretta è che un dovere costituzionale – che fondi questo diritto a ereditare l’ambiente naturale in condizioni dove sia possibile una vita degna – può essere sostenuto in base alla *sovrapposizione* fra generazioni, le quali non sono astrattamente separabili ma sempre, invece, interconnesse “almeno in qualche punto del tempo”, così da dare figura a

¹¹⁸ A. Gosseries Ramalho, *Lo scetticismo*, cit., p. 29 ss.; Id., *What do we owe*, cit., p. 297. F. Menga, *op. cit.*, p. 746 ss. sottolinea una possibile carenza della teoria della reciprocità indiretta nel fatto che essa non renderebbe davvero conto della relazione intergenerazionale ma resterebbe limitata – nella ricerca del fondamento motivazionale – al livello intragenerazionale. In realtà, a mio avviso, proprio il ‘limite’ della dimensione indiretta della reciprocità fa emergere la radice comune che pone sia la dimensione intra- che quella inter-generazionale in connessione a un livello *sovra-generazionale* concernente l’umanità nella sua indivisibilità. Poiché una relazione fra generazioni distanti anche millenni non è possibile istituirla direttamente essa va ricercata non in un’origine *temporale*, ma nella possibile centralità di un elemento *culturale e culturale* legato – come mostra ad es. la Brown Weiss – all’educazione e alla cura, che attraversa tutte le generazioni senza distinzioni. E che questo elemento abbia carattere giuridico e assieme morale non fa venir meno i presupposti teorici avanzati da Gosseries in quanto le sovrapposizioni generazionali istituiscono un patto giuridico che nondimeno ha un evidente presupposto morale. Così, nei termini ad es. del *trust*, può spiegarsi come dall’impegno intra-generazionale possa nascere una prospettiva inter-generazionale. Nella costituzione della promessa confluiscono – come mostra Ost – il passato dell’identità e l’esposizione al futuro dell’altro.

¹¹⁹ A Gosseries, *What do we owe*, cit., p. 300.

¹²⁰ Id., *Lo scetticismo*, cit., p. 32.

un'*ininterrotta catena intergenerazionale* che giunge fino a tempi remoti¹²¹. Si possono immaginare tre generazioni in successione, G1, G2, G3: la prima, pur non avendo obblighi diretti in relazione ai membri dell'ultima – perché in base alla teoria di Parfit della non-identità le sue azioni ne precedono i concepimenti e dunque sono esenti da critica morale¹²² – può avere obblighi nei confronti di quella immediatamente successiva, che si estendono anche alla terza intesa nella sua interezza. Infatti l'effetto di trascinamento intergenerazionale del danno ambientale non si interrompe certo fra una generazione e l'altra, così che G2 – costretta a un sforzo supplementare per rispettare i propri doveri nei confronti di G3, senza tuttavia dover risarcire interamente quest'ultima per i danni causati dalla prima – si trova in una posizione suppletiva che è però sempre *ricorsiva* fra le generazioni e assolve a un criterio di giustizia distributiva che va ogni volta implementato¹²³. Se assumiamo infatti il concetto di reciprocità, va detto¹²⁴ che non saremmo in debito con i nostri figli della stessa somma ricevuta dai nostri genitori, perché la nostra obbligazione verso questi ultimi sarebbe già stata parzialmente adempiuta sostenendoli negli anni della vecchiaia. Ciò che resterebbe da versare per i figli sarebbe dunque meno di ciò che abbiamo ricevuto dai genitori. Purché si rispetti il principio – come diceva Madison – che “i *debiti* dei discendenti non eccedano il valore degli *avanzamenti* compiuti dalla generazione precedente”.¹²⁵ Il discorso si sposta così sul piano intra- generazionale perché, se manca una dimensione costituzionale interna a favore di politiche economiche sostenibili quale pre-condizione, come si può pensare credibilmente a responsabilità contrattuali inter-generazionali? Barresi, ad es., perfezionando il discorso di Gosseries, punta sul presente per costruire un'etica politica del futuro, cor-

¹²¹ *Ivi*, p. 44.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Id., *What do we owe*, cit., p. 301.

¹²⁵ Lettera di Madison a Jefferson del 4.2.1790 cit. in G. Palombella, *op. cit.*, pp. 11-12.

reggendo il punto di vista sovratemporale e sovranazionale della Brown Weiss:

*A contract among the members of the present generation would provide a much stronger theoretical foundation for a new legal order intended to achieve international equity in environmental matters. Each member of the present generation has an interest in ensuring that all of the other members of the present generation use the Earth only on a sustainable basis*¹²⁶.

Solo se tutti i membri della generazione presente usano la terra secondo un modello sostenibile, ognuno di essi sarà certo che egli o i suoi discendenti avranno una quantità di beni naturali e culturali adeguato per vivere in modo degno. Questo interesse può avere una forma contrattuale. Infatti ogni membro della generazione presente può promettere a tutti gli altri membri partecipanti all'accordo di usare la terra in modo sostenibile in cambio della stessa promessa da parte degli altri. Il modello contrattuale hobbesiano rivisitato. E i membri delle future generazioni sarebbero – in chiave prospettica come terze parti – beneficiari del contratto¹²⁷.

7.6. La Dichiarazione del 1994 citata in *incipit* afferma: “una vita degna di essere vissuta sul pianeta terra è una possibilità dura-tura soltanto se a coloro che appartengono alle generazioni future vengono riconosciuti determinati diritti *in questo momento*”¹²⁸. Qual è il senso di questa affermazione? Una delle tesi più diffuse argomenta contro i diritti delle generazioni future in quanto “per qualunque tipo di diritto, l’attribuzione può avvenire soltanto se il titolare è in grado di esercitarlo”¹²⁹. Tuttavia non è solo questione

¹²⁶ P. A. Barresi, *Beyond Fairness to Future Generations: An Intragenerational Alternative to Intergenerational Equity in the International Environmental Arena*, in “Tulane Environmental Law Journal” 59, 1997-98, p. 78.

¹²⁷ *Ivi*, pp. 78-79.

¹²⁸ *Preambolo*, al. 7.

¹²⁹ A. Gosseries, *Lo scetticismo*, cit., p. 39.

di presenza fisica quando si tratta di “capacità di esercitare”, ma anche di capacità mentale: non tutti i diritti infatti sono diritti “di scelta” (in senso hartiano), compiuti dai soggetti come espressione della loro libera capacità. Valga qui il celebre esempio di MacCormick: “la ragione per cui dobbiamo assistenza ai bambini sta nel fatto che sarebbe *ingiusto* negare loro ciò che a loro spetta”. Di loro “non è sempre possibile intuire esattamente quali potrebbero essere le scelte e le preferenze future”¹³⁰, cionondimeno sentiamo il dovere di proteggerli, e non solo in quanto “figli di”, ma come “cittadini del mondo”. Qui diventa evidente come sia il senso di una ingiustizia conclamata a fondare il criterio di giustizia, è il dovere che fonda il diritto. E il discorso può estendersi a tutti coloro che – avendo bisogno di aiuto – sono incapaci di chiederlo. Quindi, se postuliamo la necessità di diritti per questi soggetti (bambini, malati terminali in SVP, malati di Alzheimer, i mentalmente disabili ecc.) è evidente che questi diritti – se, e una volta posti – *presuppongono* doveri. E alla stessa classe appartengono diritti per esseri futuri, definiti diritti *condizionali*¹³¹ perché maturano solo quando il titolare inizierà a esistere. Infatti obblighi e diritti possono non essere contemporanei se il danno che la nostra azione pone in essere si protrae nel tempo futuro: si pensi ad es. al problema di ciò che resta delle nostre “produzioni”, i rifiuti, primi fra tutte le scorie derivanti dalle centrali nucleari: le scorie di terzo grado, ad alta attività, hanno un periodo di decadimento che arriva fino a 100.000 anni. È la nostra azione di *oggi* che minaccia l’umanità di *domani*, quindi il diritto, che oggi appare inesistente come il suo titolare, sarà posto in essere quando il soggetto futuro sarà anche fisicamente presente e subirà il danno. In questo senso sembra che l’azione dannosa per l’ambiente abbia riflessi *diretti* nel futuro. Questo è il senso del futuro anteriore! Ma ciò appare possibile realizzarlo solo sfruttando l’“incatenamento” fra generazioni. Si pone dunque l’esigenza di

¹³⁰ L. Westra, *op. cit.*, p. 269.

¹³¹ *Ibidem.*

*costituzionalizzare il diritto per i membri di ogni generazione ad ereditare un ambiente nel medesimo stato in cui lo ha ereditato la generazione precedente, mantenendo invariate tutte le altre condizioni. Le persone future non hanno questo diritto ora. Ma lo avranno nel momento stesso in cui inizieranno ad esistere*¹³².

8.

Parfit e il paradosso della non-identità: di diritti – in quanto diritti soggettivi – è arduo parlare in assenza dei soggetti. Alla fine del suo capolavoro *Reasons and Persons* Parfit riconosce di aver fallito la dimostrazione di una teoria (che lui chiama “teoria X”) che configuri una responsabilità *giuridica* per le generazioni future. Egli infatti parla di diritti, mentre per quanto riguarda la morale la questione per lui resta e resterà aperta. Parfit muove da una tesi, fondamentale, da lui definita della dipendenza temporale¹³³: la nostra identità dipende in larga misura dal momento nel quale siamo concepiti: “se una persona particolare non fosse stata concepita quando di fatto è stata concepita, sarebbe vero *di fatto* che essa non sarebbe mai esistita”. Dunque, le nostre scelte energetiche attuali influiranno sull'identità e sul numero degli esseri futuri, dando luogo a esseri determinati che, senza quelle scelte, non sarebbero mai nati. Il che porta alla conclusione paradossale che una politica energetica ambientalista a livello planetario farà nascere persone differenti da quelle che una politica nemica dell'ambiente avrebbe prodotto. Così che queste ultime non potrebbero lamentarsene con i progenitori visto che altrimenti esse non sarebbero mai venute al mondo: alla nostra decisione, sia pur deprecabile in astratto, esse devono il fatto di esser nate¹³⁴! Parfit tuttavia non è affatto un avversario di questa responsabilità verso esseri futuri¹³⁵.

¹³² A. Gosseries, *Lo scetticismo*, cit., p. 42.

¹³³ D. Parfit, *Ragioni e persone*, Milano, Il Saggiatore, 1989, p. 447 ss.

¹³⁴ *Ivi*, p. 469.

¹³⁵ F. Menga, *op. cit.*, p. 764.

Piuttosto mostra la necessità di un altro modo di pensare l'identità personale decostruendone il concetto: questa infatti secondo Parfit non va intesa né attraverso la permanenza, né attraverso la determinatezza, tratti ontologici con i quali si è disegnata per secoli l'identità personale e non è per caso che *Reasons and Persons* si apra con l'esempio del teletrasporto, tecnica per ora ancora fantascientifica di digitalizzazione della materia: Non potrebbe più darsi che siano *questi* due attributi – permanenza e determinatezza – a fare della persona un 'ente morale', a costituirne *l'importanza*, ma dovremmo andare alla ricerca di un'altra forma concettuale. In dialogo con il riduzionismo, Parfit giunge a formulare un'idea di persona che, non fondandosi sull'io atomistico di Cartesio, la disloca in una dimensione che oltrepassa confini puramente individualistici. Quel che un riduzionista nega non è, infatti, dice Parfit, che la persona determinata esista o che essa non abbia una vita profonda (dignità): egli nega, invece, che il soggetto delle esperienze sia un'entità che esista *separatamente*, distinta da un cervello/corpo e da tutta la serie di eventi fisici/mentali che la arricchiscono nel corso della propria vita. Le persone, quindi, *consistono* negli stati mentali, negli eventi e nelle esperienze condivise, in ciò che connette gli uni agli altri (anche quindi agli esseri futuri), non invece in un'identità che li separi da tutti gli altri nell'esclusione reciproca. L'identità non è una 'sostanza' che possa considerarsi avulsa, *altra* dalle sue esperienze. Il concetto-chiave intorno a cui dovrebbe ruotare la riflessione per incrementare una responsabilità volta al futuro sembra essere *l'impersonale*. L'ostacolo essenziale per pensare una responsabilità verso le generazioni future all'interno dell'idea impersonale sta nel fatto che a tutta prima i due concetti sembrano collidere. Solo un'identità assolutamente (profondamente) definita sembrerebbe riuscire a produrre e a imporre un'imputazione e un obbligo. Ma quella identitaria è solo la forma necessariamente giuridica, non anche quella etica di *responsività*. Quest'ultima potrebbe fondarsi su un modello di condivisione – anche nel futuro –, e non invece di esclusione, come, inevitabilmente, il diritto è costretto oggi, nei suoi limiti, a fare. Parfit si

chiede: “Il fatto della non-identità fa una differenza morale? Rendendoci conto che se scegliamo di dar fondo alle risorse non sarà peggio per nessuno, potremmo pensare che la nostra scelta sia meno criticabile. Io credo, invece, che presti il fianco a un’obiezione altrettanto forte”. Obiezione che egli cerca di costruire con la “teoria X”. Con la quale, egli afferma, “possiamo prevedere che non assumerà una forma personale, ossia una forma che tenga conto dell’influsso sulle persone. La miglior teoria della beneficenza non si richiamerà a quel che è bene o male per le persone su cui i nostri atti influiscono”¹³⁶. Da questo tipo di sensibilità etica nasce il convincimento che l’impoverimento delle risorse non rinnovabili è un male assoluto: non un mero diritto soggettivo, ma un diritto fondamentale, in quanto tale *indipendente* dai singoli individui determinati. Si pongono così le premesse per una differente considerazione delle persone e della loro dignità.

8.1. Al paradosso della non-identità si sono mosse almeno due obiezioni¹³⁷: Gli studi più recenti mostrano che l’identità della struttura genetica individuale non è determinante in modo assoluto e imprescindibile: ovvero non è solo il momento della nascita a contare. Parte di questa identità prende forma infatti anche dal *comportamento* delle generazioni precedenti. E, d’altro canto, la teoria giuridica all’epoca della globalizzazione ha “acquisito da tempo la titolarità di diritti da parte di soggetti collettivi”¹³⁸. Ergo, non solo individui determinati ma anche una pluralità nominalmente indeterminata di soggetti può essere portatrice di diritti. E ciò anche in base alla teoria del *planetary trust*, costruito sul modello del diritto anglosassone:

¹³⁶ D. Parfit, *op. cit.*, p. 483.

¹³⁷ R. Bifulco, *op. cit.*, p. 54 ss.

¹³⁸ *Ivi*, pp. 56-57. Cfr. su ciò anche A. Pisanò, *op. cit.*, p. 165 ss. Mentre l’etica antica era essenzialmente individuale, nel Contemporaneo si è posto il problema dell’azione collettiva e dei suoi effetti esponenziali. Basti pensare al confronto teorico fra M. Olson, G. Hardin e E. Ostrom sul *free rider*.

*In the intergenerational perspective the planet and the cultural resources on the human species are necessarily 'global commons' or more appropriately in international law, 'common patrimony'. What we do in one part of the world affects natural and cultural systems in another part of the world, and the welfare of future generations*¹³⁹.

Quale prova empirica più lampante di questa, che il futuro è – paradossalmente – il grande rimosso del nostro tempo? Ma, al tempo stesso, come ignorare questo ‘legame’, incontrovertibile, con le generazioni future? L’integrazione sistemica che è oggi la regola dell’economia planetaria neoliberista viene meno proprio e solo quando si tratta di misurarne e controllarne gli effetti futuri. Tuttavia, ogni generazione è al contempo *di fatto* custode e fruitrice del patrimonio naturale e culturale. Questa è la contraddizione latente al fondo delle scelte di politica economica dei governanti attuali inducendo un colossale elemento di assuefazione nei cittadini ridotti a consumatori. Se è vero che gran parte del mondo si comporta come un gigantesco *free rider* è anche vero che inizia a farsi strada la consapevolezza di un “*focus on long-term effects*”¹⁴⁰.

9.

Herbert Hart sosteneva che gli ordinamenti giuridici poggiano su truismi – verità ovvie, ma fondamentali proprio nella loro ovvietà – senza i quali essi sarebbero insensati. Truismi – verità del *common sense* – che connettono diritto e morale in una forma di trascendenza laica: quel contenuto minimo di ogni ordinamento giuridico che Hart definisce “di diritto naturale”. Sottratto al dubbio, indiscutibile. Il primo di questi è la vulnerabilità umana: “se non esistessero queste norme che motivo vi sarebbe, per esseri co-

¹³⁹ E. Brown Weiss, *op. cit.*, p. 289.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 290. St. Gardiner (*A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 153-154) definisce “the buck-passing problem” “the tyranny of contemporary over its successors”.

me noi, di avere delle norme di *qualsiasi* tipo?”¹⁴¹. E la vulnerabilità umana ne è l'epitome. Ovvero: se l'umanità non è in grado di riconoscere e rispettare i limiti essenziali della propria natura, che senso ha dare regole (e quale efficacia potranno o potrebbero mai avere?). “Per esseri come noi”: è stato giustamente sottolineato¹⁴² che l'argomentazione di Hart qui esposta è suscettibile “di ulteriore estensione e adeguamento alle mutate condizioni tecnologiche dell'agire umano”, garantendo la sopravvivenza di ciò che oggi si configura come umanità. Questa è infatti la scala con la quale abbiamo intrapreso a pensare e ad agire da decenni e la sua sopravvivenza è “lo scopo minimo che gli uomini hanno in vista quando si associano fra loro”¹⁴³. Non c'è bisogno di un Tiresia o di una Cassandra per immaginare i rischi ai quali il nostro mondo andrà incontro nel prossimo e nel lontano futuro se non si arresta – sottoponendola a regole condivise – la marcia apparentemente trionfale dello sviluppo economico neoliberista, pensato e praticato oggi a livello globale. Salvaguardare la vulnerabilità umana – se viene presa sul serio – implica oggi la ‘custodia’ della terra per gli esseri futuri, la responsabilità di *essere stati*. Per lo sviluppo raggiunto dalle tecno-scienze, all'esterno e all'interno dell'uomo, non ci sono infatti trasformazioni intra-generazionali che non siano, e con una potenza prima inaudita, anche inter-generazionali. Oggi, questa consapevolezza dovrebbe forse assumere le fattezze di un'Antigone, che si levasse non più a rivendicare giustizia per i propri morti ma

¹⁴¹ H. Hart, *Il concetto di diritto*, Torino, Einaudi, 2002³, p. 226. Sul carattere *ateoretico* di queste verità elementari cfr. H. Jonas, *op. cit.*, p. 9. Già le “regole generali” di Adam Smith (*Teoria dei sentimenti morali*, Milano, Rizzoli, 1995, pp. 332-333) ponevano il problema di un linguaggio comune dell'umanità: “quando queste regole generali sono state formulate, quando sono universalmente riconosciute e stabilite dagli unanimi sentimenti dell'umanità, spesso ci appelliamo ad esse come a criteri di giudizio, quando discutiamo sul grado di lode o biasimo dovuto ad azioni di natura complicata e dubbia. In queste occasioni esse vengono comunemente citate come i fondamenti ultimi di ciò che è giusto o è ingiusto nella condotta umana”.

¹⁴² R. Bifulco, *Diritto e generazioni future*, cit., p. 64.

¹⁴³ H. Hart, *op. cit.*, p. 227.

per l'umanità futura. O, ancor meglio, di un Enea che, conscio del passato comune, la portasse in salvo in vista del tempo a venire. Solo così potremmo dire che la nostra umanità *sarà stata*.