

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI “ROMA TRE”
SCUOLA DOTTORALE “TULLIO ASCARELLI”
DOTTORATO DI RICERCA IN DIRITTO EUROPEO SU
BASE STORICO - COMPARATISTICA



XXV

CICLO DEL CORSO DI DOTTORATO

Ambito di Ricerca: IUS 20 – Filosofia del Diritto

FUTURE GENERAZIONI

Tutor: Chiar.mo
Prof. Eligio Resta

Dottoranda: Dott.ssa
Gilda Diotallevi

Coordinatore: Chiar.mo
Prof. Paolo Maria Vecchi

INTRODUZIONE.....	p.9
<u>CAP. 1: FUTURO PASSATO</u>	p.15
1. GENERAZIONE	p. 18
1.1 Tempo spazio identità :gli a-priori del sistema.....	p.19
2. IDENTITA'	p.21
3. TEMPORALITA'	p.24
3.1 Temporalizzazione.....	p. 24
3.2 Diritto e tempo.....	p. 33
3.3 Tempo e Diritto.....	p.34
4. SPAZIALITA'	p.43
4. 1 Spazializzazione	p.45
4.2 Spazio e diritto	p. 48
4.3 La restituzione del tempo allo spazio	p. 49
5. IL TEMPO DELL'AZIONE	p.56
5.1 Prefigurazione, decisione e linguaggio	p.56
5.2 Nuova fondazione del pensiero	p. 63
<u>CAP.2: LA GRAMMATICA DELLE FUTURE GENERAZIONI</u>	p.66
1. STUDI SULLE GENERAZIONI	p. 66
2. GIOCHI GENERAZIONALI	p. 73
2.1 Giochi interni	p. 76
2.1.1 Continuum / Interruptio	p.76
2.1.2. Confine / Con – fini.....	p. 78
2.1.3. Possibile / Reale.....	p. 81
2.1.4 Molteplice / Singolare.....	p. 81
2.1.5 Finito / In – finito	p. 85
2.1.6 La variazione mondana continua.....	p.85
2.2 Giochi esterni	p. 85
2.2.1 Convenientia, Aemulatio, Analogia, Simpatia	p. 88
3. GIURIDIFICAZIONE	p.92
3.1 Future generazioni e lessico rilevante	p.92

3.1.1 Una prospettiva diacronica.....	p. 93
3.2 Oikos.....	p.147
3.2.1 Natura e Tecnica.....	p.148
3.2.2 Ambiti applicativi	p.152
A. Ambiente.....	p.154
B. Genoma.....	p.202
C. Cultura.....	p.214
<u>CAP 3: ASIMMETRIE DI POTERE.....</u>	p.227
1. SOGGETTIVITA'	p.232
1.1 Possibili definizioni	p.232
2. DIRITTI/ DOVERI.....	p.237
2.1 Problematiche giuridiche.....	p.237
2.2 Questioni di reciprocità.....	p.249
3. AZIONABILITA' / RAPPRESENTANZA.....	p.252
4. RESPONSABILITA'.....	p.261
4.1 Rispondere di qualcosa.....	p.263
4.1.1 Condizione, Stato dell'essere.....	p.263
4.1.2 Riparazione (putare).....	p.269
4.2 Rispondere a qualcuno.....	p.273
4.2.1 Ad una promessa (<i>respondeo</i>).....	p. 273
4.2.2 Ad un'ingiunzione.....	p.277
4.2.3 All'appello (della Natura)	p.278
4.2.4 Ad un Dio	p.279
4.2.5 Al Tribunale degli uomini (<i>respicere</i>).....	p. 281
4.2.6 Al diritto (<i>res – ponderare</i>).....	p.287
4.2.7 Una postilla.....	p.293
4.3 Dalla responsabilità alla responsabilità intergenerazionale.....	p. 296
5. GIUSTIZIABILITA'	p. 320

<u>CAP 4: DA ISTANZE ETICHE A TEORIE NORMATIVE</u>	p.306
1. LA QUESTIONE ETICA	p.306
1.1 Etica e Diritto	p.312
1.2 Da Teoria a Prassi	p.323
2. TEORIA	p.327
2.1 Communitas	p.327
2.2 Legame sociale e convergenza dei valori	p.342
2.3 Comunità – Fraternità	p.346
2.4 La dissoluzione della $\phi\lambda\iota\alpha$	p.354
3. PRASSI	p.361
3.1 Gli elementi della Giustizia	p.354
3.2 Etica applicata	p.377
3.2.1 Dell'intenzione	p.381
3.2.2 Della responsabilità	p.382
3.2.3 Dell'effettività	p.393
<u>CAP 5: LA TEORIA DELLE FUTURE GENERAZIONI</u>	p.395
A. TENDERE VERSO	p.396
B. APPROSSIMARSI	p.404
C. COMPIERSI	p.410
i. Coscienza / Autocoscienza	p.410
ii. Riconoscimento / Intersoggettività	p.416
iii. Ou – topia / Eu – topia	p.421
CONCLUSIONI	p.440
BIBLIOGRAFIA	p.444

*A Wanda.
La mia nave di Cristallo.*

INTRODUZIONE

Lungo il percorso di questa ricerca si affronteranno formule del tutto paradossali: diritti di generazioni future, patrimoni dell'umanità, responsabilità e giustizia intergenerazionali. La prospettiva sistemica che qui si propone sarà quella di seguirle attraverso le tracce che il diritto ed i suoi testi giuridici di riferimento hanno lasciato. Mentre la metodologia semantico-linguistica ne mostrerà diramazioni, connessioni, aporie e complessità. Le semplici parole che, come ricorda Bloomemberg già da sole disegnano un cammino, diventeranno paradigmi indiziari con cui il diritto si scontrerà e che il suo sistema incorporerà. Diritto e linguaggio come due dimensioni sovrapponibili e componibili.

*“Il libro della storia è il primo che l'uomo ha scritto nella propria lingua”.*¹ Ci si chiede se davvero ciò che possiamo comprendere sia circoscritto a ciò che si è fatto da se stessi. In ogni caso la “leggibilità” ed interpretazione di tale mondo sarà sempre meno ovvia di quanto si pensi. Nella tessitura di una storia naturale, sagittale, cronologica, si annodano stratificazioni di senso, cambiamenti di significazioni, intersezioni spazio temporali impreviste. Il soggetto moderno comprende che di quella storia che osserva non ne è che una parte osservante. Che della storia del mondo che si può osservare egli ne è parte come storia di una vita. Tempi complessi e coesistenti, complici e rivali che come particolare ed universale si ridescrivono dentro il sottile gioco vita- mondo, tempo della vita e tempo del mondo. Ma a scardinare questo ordine, apparentemente perfetto, compaiono le *generazioni*. Esse irrompono nella duplicità vita/ mondo incorporandone entrambi gli aspetti. La generazione è infatti ontologicamente sia un *universum* a se stante, che un *multiversum* nel gioco di tutte le generazioni. Cambiano di continuo al loro interno e si ridescrivono continuamente rispetto alle altre generazioni all'esterno. Esse perciò reimmettono nel presente tempi e spazi diversi e dilatando le dimensioni Aristoteliche dei fenomeni, si renderanno in parte del tutto mondanizzate, in parte indifferenti rispetto al tempo ed allo spazio. In parte presenti, in parte capaci di

¹ Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1981

autotranscendersi dentro la più grande categoria delle Generazioni. Passaggio che aggiunge sempre qualcosa di inaspettato quello che partendo dal singolare Generazione, confluisce nel plurale Generazioni, compiendo una sorta di generalizzazione della singola vita rispetto al mondo. Cos che si intrecceranno fino al punto di essere reciprocamente necessarie le singole vite e tutte le vite. Esattamente come il singolo uomo che in parte è oggi, soggetto presente, individualizzato da uno spazio e da un tempo, ma in parte sempre apparterrà alla includente dimensione dell'umanità tutta.

Esito di un tale cambiamento di paradigma osservatorio non è solamente una diversa percezione del mondo. Lo stesso panorama dei concetti socio- politici ne rimane informato, esattamente così come il diritto.

Nel diritto le trasformazioni sistemiche passano attraverso trasformazioni sociali e linguistiche². In una comunità discorsiva infatti il linguaggio precede ogni pretesa di senso ed è in grado di costituire pre-condizioni capaci di attribuire una qualche validità. Attraverso singole incorporazioni nel linguaggio giuridico di termini estranei si crea da un lato la possibilità del diritto stesso di poter governare il diverso traducendolo nel proprio lessico rilevante, ma dall'altra anche una forzatura in grado di produrre paradossalità. Ed è interessante vedere come di tutto questo a lasciar traccia è la parola.. E' la parola ad attribuire senso storico alla vita. Il diritto si serve delle parole che lasciano intravedere il cammino di una continua significazione. Credo ci si possa addirittura spingere a sostenere che l'accesso alla storia, sia essa passata o futura, si renda possibile solo attraverso la parola ed il suo simbolico: il diritto. Secondo Savigny il diritto infatti non è il prodotto di un atto, ma il risultato di un processo³. Così anche il diritto positivo non può dirsi⁴, o meglio non potrebbe dirsi solo atto *nomothetico* di creazione del legislatore, ma anche risultato di un processo *nomogenetico* di formazione spontanea. Non voglio ovviamente parlare di diritto naturale, ma di come naturalmente il diritto a volte sia costretto a recepire concetti a se esterni, ed incorporandoli ,a doverli tradurre. Non credo affatto sia azzardato il parallelismo tra linguaggio e diritto . Anzi, quest'ultimo utilizza due caratteri del linguaggio, ovvero l'

² Il termine generazione passa attraverso una semantica naturale a quella storico-sociale, politico-filosofica per approdare necessariamente nel campo del diritto.

³ Savigny, *Sulla vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza*, Heidelberg 1814

⁴ Di posizione diametralmente opposta la scuola giuspositivista

istituzionalità e la sistematicità per creare un sistema che al di là della teorizzazione sia prassi istituzionalizzata, ed al di là delle influenze infrasistemiche, sia un mondo a se stante. Ovviamente tale operazione non è sempre spontanea, ne' priva di rischi, sia quando il diritto deve gestire al suo interno le aporie che si presentano autodefinendo ciò che è diritto e ciò che non lo è. Sia quando deve "salvarsi", non confondendosi all'esterno con altri sistemi. Quando infatti il diritto si trova a definire, lavorare e decidere su parole, cause e situazioni a lui estranee, può porre in essere due differenti strategie. O eliminare il problema alla radice, considerando quelle stesse parole, cause e situazioni non rientranti nella materia oggetto del diritto. Oppure, quando si trova costretto ad imbattersi in campi a lui sconosciuti e diversi *incorporare* quella estraneità nel proprio sistema, traducendolo nel *suo* linguaggio. Esso, basandosi sui caratteri della *astrattezza e generalità*, avrà una autonomia relativa, nel senso che garantirà che il diritto non si confonda con altri codici linguistici.

Assistiamo ad un vero e proprio meccanismo di modificazione semantica, di traslazione di senso, di ad-linguisticità, ovvero di cambiamento del linguaggio dentro il linguaggio stesso. Tutto ciò è reso possibile proprio dalla natura del *sistema del diritto* che conservando un altissimo grado di complessità, incorpora le questioni esterne traducendole e rendendole perciò compatibili con la propria autoregolazione⁵. **E la storia della generazione e del suo rapporto col diritto** potrebbe essere perfettamente definibile una storia di compatibilità ermeneutica: cercata, a volte realizzata, altre volte fallita.

Il termine generazione nasce infatti fuori dal contesto giuridico. " [...] è la trasformazione di un corpo in un altro, che non conserva alcuna traccia del suo stato precedente. Poiché, a propriamente parlare, la generazione non presuppone una produzione di parti nuove, ma solamente una nuova modificazione di tali parti: è in questo che la generazione differisce da ciò che chiamiamo creazione⁶". Ma dal momento in cui esso e la sua semantica rilevante sono fuoriusciti dall'indiscriminato del linguaggio ordinario per entrare nella cultura giuridica tre sono stati gli effetti dirompenti per il diritto:

⁵ Resta, *Il diritto vivente*, Laterza, Roma-Bari 2010

⁶ Diderot D. et D'Alembert J.-B., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de gens de lettres*, Paris, Libraires associés, 1751-1780; vol. VII, p. 558 trad. it. a cura di E. Vaccari Spagnol, *Enciclopedia o Dizionario ragionato*, Milano, Feltrinelli, 1966, 2 voll.

1) Il primo effetto è stato quello di **reimmettere nel presente del diritto tempi storici differenti**. L'introduzione del concetto di generazione definendosi quale "costrutto sociale dinamico che lega l'azione individuale al tempo della storia e della società, apparendo in grado di mediare tra aspetti individuali e collettivi della vita sociale"⁷, mostra il suo inestricabile legame col tempo. Il tempo porta con sé quell'attitudine al cambiamento tipica del nostro tema, vuoi per la particolare capacità di pensarsi in chiave di instabilità stabile, o stabile instabilità. vuoi perché possibile solo e a condizione di riferirsi, di identificarsi con altro. Un'altra generazione da cui differenziarsi, un'altra generazione in cui identificarsi. La passata generazione e la "mia" generazione. La futura generazione e la "nostra" generazione. "Non si tratta di niente di meno che dell'idea che il nostro tempo si fa di sé stesso nella sua differenza, la sua "novità" rispetto al passato"⁸. Non si tratta di niente di meno della necessità di ridurre tutta la complessità della contingenza. Su questo aspetto continua Luhmann generalizza ancor di più arrivando a sostenere che

" il tempo di una generazione, storicamente determinabile, si è fatto Storia, senza impadronirsi di tutta la possibile Storia"⁹. Così insieme alla consapevolezza dell'unicità del tempo, del singolare succedersi di passato presente e futuro di attimi irripetibili che fanno iniziare in ogni istante sempre di nuovo, e per ciascuno di noi, la storia, esiste la consapevolezza della pluridimensionalità del tempo. Di un tempo paradossale, intermedio, in cui il presente altro non è che il futuro del passato ed il passato del futuro. Esattamente come la futura generazione, altro non è che la presente generazione da compiersi in un altro tempo. Si sviluppa cioè un sistema comunicativo in chiave temporale. Sarà Koselleck a definire il presente come "temporalità ciclica naturale, in cui si addensa l'esperienza generazionale e infragenazionale della storia"¹⁰. Una Comunicazione diacronica tra più generazioni ed una comunicazione sincronica in cui il Tempo mostra la difficile sovrapposizione tra tempo del diritto e tempo delle generazioni future che si connette ad un ampio processo di crescente complessità spaziale temporale cui è sottoposta l'esperienza giuridica. Tale processo si manifesta in una crescente e progressiva pressione esterna che sembra aprire la possibilità di

⁷ C. Leccardi

⁸ P. Ricoeur "La memoria, la storia, l'oblio", Raffaello Cortina Editori, 2003

⁹ Luhmann, N. *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*, Il Mulino, Bologna, 1990

¹⁰ R. Koselleck "Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici", Marietti 1996

infrangere l'unilateralità della storia e di scomporre la misura monologante del tempo (del proprio tempo).

2) **Giustizia intergenerazionale.** Ma se le dimensioni spazio temporali si sono dilatate, se impossibile appare parlare di una generazione senza parlare di tutte le possibili generazioni, come non dover ridescrivere anche i rapporti tra queste? Come poter parlare di giustizia senza prendere in considerazione le esigenze e gli interessi di generazioni solo apparentemente lontane? Se gli uomini tutti, le generazioni tra loro, condividono un luogo comune chiamato umanità, come non sentirsi responsabili verso i nostri fratelli? In fondo le generazioni hanno tutte in comune qualcosa, fosse anche come ripete Nancy¹¹ il loro vuoto, il loro non avere nulla in comune. Il qualcosa come il nulla non sarà mai situazione estraniante, ma al limite, sul bordo di quel *luogo*, la condizione stessa perché avvenga l'incontro. E davanti all'altro di noi stessi, di fronte alla generazione che ci si approssima, come rimanere muti verso una domanda di responsabilità intergenerazionale? Come non sentire il peso delle conseguenze di azioni o mancate decisioni prese oggi? Mi riferisco alla impossibilità di parlare di giustizia dentro una generazione senza doversi necessariamente riferirsi alle generazioni. La questione inter-generazionale¹² diviene questione intertemporale di equità.¹³ Un nuovo imperativo etico, distante da quello kantiano diretto all'individuo nella dimensione presente del suo agire, che evoca una coerenza di tipo metafisico e non logico, non dell'atto in se, ma dei suoi "effetti ultimi con la continuità dell'attività umana nell'avvenire": agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra . Tutto ci riporta infatti alla costruzione di uno spazio di libertà consentita in presenza di altri, ad una dimensione universalizzante. Le future generazioni necessitano di una vera e propria etica applicata capace di includere le aspettative, i desideri e le passioni che sono altro dal diritto ma con cui il diritto deve fare i conti. Questa enucleazione di etica della responsabilità futura, sembra però ostacolata dalla non coincidenza del concetto di responsabilità con quello di imputabilità giuridica, alla base della quale deve sussistere

¹¹ Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino, 2001

¹² La responsabilità intergenerazionale è già contemplata: nell'ordinamento internazionale, nelle Costituzioni, negli ordinamenti interni (procedimenti legislativi, amministrativi, giudiziari)

¹³ Rawls J., *theory of Justice*, Milano, 1982.

una rigorosa corrispondenza tra due lati (azione e conseguenza). Andrà perciò ricercato il fondamento dell'obbligo attuale nell'atto responsabile del singolo individuo che si auto trascende. Un dovere verso l'esserci dell'umanità futura e un dovere verso il suo essere così¹⁴. La questione etico metafisica del "dover essere dell'essere" si sposta su quella logica relativa alla teoria del valore: "soltanto dalla sua oggettività (del valore) potrebbe essere dedotto un oggettivo 'dover essere dell'essere' e quindi un'obbligazione alla sua salvaguardia, una responsabilità verso l'essere"¹⁵.

- 3) Ed ecco il nostro terzo punto. La difficile **operazione di compatibilità** tra il diritto, l'etica e la cultura intergenerazionale. La società si trova impegnata per prima ad auto interrogarsi sui propri meccanismi. L'obiettivo che infatti il diritto si pone è quello di tradurre le istanze etiche in approcci normativi a vocazione intertemporale. Andranno ricercati modelli decisionali e di disciplina dell'agire collettivo che valutino i costi e benefici presenti con le ripercussioni su un futuro sempre meno futuro. Una volta infatti che la categoria di "Generazione futura" si è immessa nel discorso giuridico e si è mostrata cambiata, libera da chiusure spazio temporali, ha mostrato la sua indipendenza rispetto al tempo. Tutto questo perché dal momento in cui la generazione futura è entrata nella cultura giuridica si è prodotta la creazione di uno **spazio normativo** nuovo. Le generazioni dovranno scontrarsi con le categorie giuridiche predeterminate. Per quanto il diritto tenda ad una certa elasticità, a far rientrare il non conosciuto nel conosciuto, alcune problematiche relative alle generazioni future sembrano essere difficilmente risolvibili. Come estendere diritti a soggetti che ancora non sono venuti ad esistenza? Come proteggere gli interessi di soggetti futuri senza la cogenza di una qualche sanzionabilità verso il comportamenti negativa dell'attuale generazione? E se anche questi problemi si risolvessero. A chi spetterebbe e come sarebbe attribuita la rappresentanza di soggetti senza voce? Problema quanto mai complesso e sul limite tra diritto e non diritto quello delle future generazioni che cercheremo di indagare e comprendere a fondo.

¹⁴ Così Jonas riformula l'imperativo kantiano , sulla base della mutata dimensione spazio-temporale dell'agire umano:<<Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra, oppure tradotto in negativo: Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita o semplicemente: Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra, o ancora tradotto nuovamente in positivo :Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà>>.Ivi p.16

¹⁵ ivi,p.62.

1. FUTURO- PASSATO

“ non ha il suo centro di gravità ne’ nel passato, ne’ nel presente, e nella sua connessione col passato, ma nell’accadere autentico dell’esistenza quale scaturisce dall’avvenire dell’esserci. La storia.. getta le sue radici nel futuro[...]”
(Heidegger, Essere e Tempo)

“Poiché tutto muta meno la legge del mutamento”
Eraclito

La filosofia di Eraclito aveva compreso come ogni cosa fosse soggetta al tempo e alla trasformazione. Anche ciò che nell’atto dell’osservare appariva statico, in realtà era dinamico ed in continuo movimento. Il divenire , regolando nascita e morte, era perciò composto di due opposti eternamente conviventi. Potrebbe sembrare azzardato, ma nulla credo descriva meglio la generazione, nella sua ontologica copresenza di elementi oppositivi.

La generazione infatti si declina sempre in forma dialettica. Al suo interno, con la sua contemporanea traduzione di generare ed essere generata. Al suo esterno, nella sua mutevole forma di mediazione tra passato e futuro. Nel suo essere parte di una epochè ed insieme parte di una storia universale.

Dobbiamo a Koselleck¹⁶ l’intuizione di aver applicato le categorie del mutamento interno anche alla Storia. Egli si rese conto di come questa non potesse essere descritta da un solo tempo, ma che fosse rappresentabile solo attraverso la moltitudine di innumerevoli tempi. La relazione tra passato e futuro era perciò a sua volta oggetto di mutamento, di una differente percezione e di una mobile posizione dell’osservatore della storia stessa. Secondo Leibniz *“l’intero mondo futuro è insito e perfettamente*

¹⁶ Koselleck *“Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici”*, Clueb,2007.

*prefigurato in quello presente*¹⁷. La prefigurabilità, infatti, basandosi su prognosi e diagnosi, permetteva l'inserimento del passato nel futuro.

Kosellech individua nella storia un punto preciso di rottura. La Rivoluzione francese impone un cambiamento prospettico, un'accelerazione in virtù della quale il proprio tempo presente si distingue da tutti gli altri tempi pur essendo a questi strettamente collegato¹⁸. Il tempo accelerato, ossia la nostra storia, abbrevia gli spazi di esperienza, li priva del loro carattere definito, della loro stabilità mettendo in gioco elementi ignoti. Proprio a causa della complessità di questi fattori sconosciuti, anche il presente si sottrae alla nostra esperienza, allargando il suo orizzonte oltre il presente stesso. Per riuscire a rendere concreta l'idea del cambiamento dentro la storia stessa Kosellech si serve del concetto di *transizione*¹⁹. Essa rivela come *la differenza che divide il proprio tempo da quello futuro, l'esperienza passata e presente dall'attesa dell'avvenire, impregna il nuovo tempo della storia*.

Si avverte così che i tempi storici hanno subito cambiamenti ritmici, che tutto si muove, cammina in avanti²⁰, a tal punto da tendere all'attesa del futuro. *La diagnosi del tempo nuovo e l'analisi delle età passate corrispondono, anche se sono sempre mediate dal periodo che si vive*²¹, dall'attualità, che a sua volta acquista evidenza solo nel confronto con un prima e con un dopo. Come non pensare alla *struttura generazionale*, al suo essere contemporaneamente parte e tutto, forma mediata di un movimento spazio-temporale continuo in grado di autodefinirsi. Sempre in bilico tra identità ed identificazione, tra passato e futuro. L'orizzonte di aspettativa di un tempo prossimo si incorpora nel presente spazializzato dall'esperienza. Nasce la possibilità di parlare di un tempo nuovo capace di condensare in un unico termine diverse direzioni. Due tempi differenti in unico ritmo, un contrappunto di melodie separate ma amalgamabili. La Storia diviene il luogo di tutte le possibili storie, come la Generazione quello di tutte le possibili generazioni passate e future perché esse vivono " *in uno spazio di esperienza comune, che è però spezzato e segue prospettive diverse a seconda della generazione*" del presente.

¹⁷ Leibniz *Saggi filosofici e lettere*.

¹⁸ "Pare che la nostra età ci porti da un periodo che sta finendo ad un altro, nuovo e non poco diverso" Humboldt, (Das achtzehnte Jahrhundert,) in *Werke*, Darmstadt, 1960

¹⁹ Anche Humboldt, quando descrivere il cambiamento storico del secolo diciannovesimo, lo fa attraverso il concetto di *transizione*.

²⁰ Possibile definizione di *Progresso*, da *Pro*= avanti e *gressus*= passo, part. Pass di *gradi*(camminare)

²¹ Kosellech, *Futuro passato, per una semantica dei tempi storici*. Clueb, 2007. L'autore indaga il modo in cui in un certo presente le dimensioni temporali del passato e del futuro si rapportino una all'altra. E traduce tale composita relazione in Tempo dell'esperienza e spazio dell'aspettativa: entrambe queste forme colgono il vero tempo storico.

Tutto questo mostra come la mutevolezza ontologica delle generazioni si rappresenta come autofondativa al suo interno, misura del suo tempo temporalizzato e del suo spazio individuato ed eterodefinita al suo esterno. Sarà il proprio passato, ovvero ogni passata generazione, così come il proprio futuro , ovvero ogni futura generazione a definirla tale. Generazione presente, *praesum*²² ,come innanzi, , ma soprattutto come dono ovvero come *ciò che è posto innanzi*. Il presente infatti, come sostantivo, è traducibile in cosa che è posta innanzi , tra il tempo futuro “*ciò che è per essere*²³”, ed il passato²⁴ “*ciò che è stato di passaggio*”.

²² Etimologicamente composto da *Prae*=innanzi e *Sum*= sono, nella forma del sostantivo vale come dono.

²³ Dal latino *futurus* participio futuro di *fiu*o (forma arcaica sostituita è poi dal verbo sum) e traducibile con “*che sarà, che è per essere*”

²⁴ Participio passato di passare.

1. GENERAZIONE

“Ogni cosa mutevole ha in sé la misura del proprio tempo”.

Herder

Il termine generazione (dal verbo γίγνóμαι) può essere definito come un concetto polisemico a partire dalla sua stessa essenza etimologica. Esso si riferisce contemporaneamente alla duplicità del generare e dell'essere generati.

Nella lingua greca²⁵, ed è Aristotele a mostrarcelo²⁶, era possibile dividere il generabile (γενητος²⁷) ovvero il potenzialmente generabile, dal generato (τα γινόμενα²⁸), ovvero dal fatto. Nello stesso modo, anche in latino era possibile mantenere divise le due sfumature riguardanti il momento potenziale /dinamico *generatio-procreatio*, dal momento statico del già avvenuto *huius aetatis homines* (generazione presente²⁹).

Nella lingua italiana invece il termine generazione subisce una traslazione di significato, passando ad indicare non tanto una soggettività in potenza quanto quella in atto. Come dire che l'attenzione si sposti inevitabilmente dalla dinamica alla statica, sovrapponendo due accezioni che etimologicamente continuano a convivere ma non sono tra loro del tutto identificabili. Da subito perciò appare chiara la natura paradossale del termine generazione e di come questo si collochi in un orizzonte dissimmetrico che impone una pluralità di prospettive e di indagini.

Allo stesso tempo siamo consapevoli di come l'indeterminatezza definitoria e la mutevolezza eccessiva mal siano sopportate dal diritto che per auto salvarsi interviene sempre in operazioni di semplificazione. Per cui da un lato il diritto si muoverà verso la fissazioni di status e l'organizzazione di elementi spazio temporali, ma dall'altra, quasi

²⁵ Emile Benveniste, *Vocabolario delle lingue indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, *Il senso della radice gèn non indica solo la nascita fisica, ma anche la nascita come fatto sociale.*

²⁶ Aristotele parla anche di generazione (γενεσις) Φισιχα, 224 β 13; χόμε πυρε χον λα στεσσα ραδιχε επιμολογχα ιλ γενερε (γεηος) Φισιχα, 189 α 14, β 26

²⁷ Aristotele, *Fisica*, 201 a 15

²⁸ ciò che è generato, i fatti. Aristotele, *Fisica*, 196 b 17

²⁹ Entrambi i termini rientrerebbero nel più ampio concetto di *hominum genus* (genere umano) Ricostruzione presentata da M. Luciani in *Generazioni future, spesa pubblica e vincoli costituzionali*, in Atti di Parma

specularmente, il concetto “generazione” sfuggirà ad una definitiva definizione e si ridisegnerà continuamente lungo tre linee tra loro connesse, ovvero tempo, spazio ed identità. Per cui, nonostante il necessario lavoro di generalizzazione e semplificazione del diritto, esisterà sempre una quota di imprevedibilità, uno scarto tra generazione definibile dal diritto e generazione potenzialmente storicizzabile. Ovvero uno scarto tra tempo della vita e tempo del mondo.

1.1 Tempo spazio identità :gli a-priori del sistema

Il mondo come luogo d'essere del diritto e dei suoi soggetti è reso possibile da un sistema di a-priori (tempo, spazio, identità), ossia da forme vuote in attesa di essere animate da forme specifiche e da soggettività esistenti. Perciò l'essere, attraverso la sua “*venuta al mondo*”, il suo farsi mondano, rende riflessivamente se stesso, gli oggetti e gli eventi possibili. Il loro ob-iettivarsi infatti li getta nel mondo, li approssima tra loro e li immette in categorie proprie di un sistema soggettivamente individuato. Tempo, spazio ed identità rappresentano perciò le tre categorie primarie e provvisorie su cui si stabilirà la definizione di una generazione. Come ogni costrutto però, come ogni artificio costituito esso incorre però in paradossi. La stabilità della definizione dell'identità generazionale infatti sarà tanto più stabile quanto più i suoi elementi costitutivi si faranno mobili. Ma l'aver scelto un senso, una direzione ed averla estesa a tutta la linea dei punti ordinari che ne dipendono, creerà necessariamente forzature e parzialità. L' *als ob* del diritto non è privo di artifici, spesso necessari, a volte utili, ma comunque parzializzanti. Il diritto sceglie infatti un punto di osservazione (una direzione) e su quelle costruisce il suo sistema, fingendo che la direzione sia unica. In una parola: decide, ovvero recide tutte le possibilità e ne sceglie una. Il problema è che la stessa direzione, così come il “senso” non sono mai univoci ma “*hanno la caratteristica di andare in due sensi contemporaneamente e di rendere impossibile un'identificazione*³⁰”. E non è un caso che questa definizione sia quella che Deleuze attribuisca al paradosso, ossia quella di essere contro la *doxa*. Di paradossi infatti è intriso il diritto, che dopo aver scelto, deciso una direzione e previsto un esito, si scontra con la realtà che non è quella

³⁰G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2011, p.72

di avere un'altra direzione, ma di contenere in se' inseparabili sempre le due direzioni, "due sensi a un tempo, in un passato futuro infinitamente suddiviso ed allungato"³¹. Cercheremo allora di seguire l'autoinganno del diritto, ovvero il suo sistema di auto salvarsi contro paradossalità ineliminabili: prima tra tutte quella di governare il mondo, le generazioni, essendone a sua volta governato.

³¹ G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2011, p.74

2. IDENTITA'

La scomposizione interna del termine Generazione rende conoscibile la relazione Generazione/ Generazioni. Esse infatti non esistono in natura ma solo perché una è posta di fronte all'altra, in opposizione all'altra. Si è perciò una generazione indipendentemente da una altra, in quanto si dipende dall'altra. L'appartenenza ad una generazione perciò non è descrivibile fuori dal gioco della relazionalità, così come l'identità generazionale non è definibile se non sulla base di una struttura provvisoria. Una generazione si potrà dire presente quando sarà capace di differenziarsi tanto dalla generazione precedente quanto da quella successiva. L'identità perciò è tanto più stabilmente definibile quanto più legata alla propria temporale provvisorietà ed alla propria differenza. Anzi, ciò che accomuna tutte le generazioni e le fa assomigliare tra loro è esattamente ciò che le divide.

Le singole identità generazionali si assomigliano, si equivalgono ma senza essere tra loro omogenee: esse infatti non subiscono una completa identificazione. Perché se è vero che con la somiglianza le identità si avvicinano tra loro procedendo una verso l'altra, altrettanto vero è che esse non si sovrapporranno mai del tutto, non si identificheranno mai completamente. Rimarrà sempre uno scarto tra tempo, spazio ed identità mutevole.

L'identificazione infatti ci riporta ad una duplice ambivalenza. Da una parte esprime la volontà di voler appartenere al tutto, dall'altra la necessità di un controllo esterno del sé. La singola generazione vuole definirsi Generazione (ovvero appartenente al *genus*³² che accomuna tutte le generazioni) senza rinunciare alla specificità della propria coscienza singolarità.

Forse un modo corretto per descrivere il complesso sistema identitario delle generazioni è proprio quello di ripartire da una parola chiave: συν εἰδ ἡσιν.

Analizzando l'etimologia del termine lo troviamo composto da due parti:

³² Aristotele si domanda come sia possibile che il genere e la differenza diano luogo ad un'unità: la definizione ha carattere di unità, infatti si riferisce alla sostanza che è una e determinata; è il medesimo oggetto espresso secondo due punti di vista diversi. Questo perché il genere non può esistere in modo assoluto, il suo modo peculiare di esistere è essere materia della specie.

da un lato la εἰδησις, ovvero scienza, sapienza che condivide la stessa radice di εἶδομαι=apparire, mostrarsi, essere simile a, e con εἶδος= forma, aspetto, genere, il tutto traducibile con “*autorappresentazione del sé attraverso la propria coscienza*”. Così come “*estensione della conoscenza a partire da sé*”. L’ente generazione anche se rifugge una totale visione antropocentrica è costretto a rappresentarsi l’altro sé attraverso un modello archetipico, ovvero attraverso εἶδος di cui l’ente partecipa e che mostra l’immagine che noi possiamo avere. Ma se da un lato così ri-costruisce il filo interrotto del tempo (o dell’identità generazionale), dall’altro l’ εἶδος secondo Aristotele imita l’apparenza sensibile (φανταστικῆ) e schiaccia l’ente tra somiglianza e verosimiglianza (εἰκός), tra identità e differenza

dall’altro il suffisso συν, traducibile contemporaneamente:

con = ovvero di una co- scienza in quanto sapienza condivisa, comune,

dentro= La definizione identitaria cioè è possibile dentro un luogo in cui potersi definire per differenza ed identità. Un luogo in cui trova spazio il continuo concatenarsi di tanti Io, di tante Generazioni presenti che non saranno mai il terminale ultimo su cui basarsi ma sempre un Io di un altro Io , come una generazione di altre Generazioni in cui non sapremo mai dove si posiziona un inizio ed una fine.

Tutte le generazioni perciò si equivalgono indipendentemente dalla loro posizione storica di un prima o di un dopo. Ma anche se esse si descrivono fuori da ogni parametro temporale, non possono prescindere da un luogo, non tanto fisico quanto comunicativo. Le generazioni, attraverso il loro comunicare, ovvero con- dividere una comunità , costruiranno vincoli più forti del tempo e dello spazio. Ciò si rende visibile nel suo momento negativo. La separazione interna all’identità generazionale infatti così come la separazione di “consociati” distanti tra loro, rende indifferente la loro stessa esistenza. In tal modo ogni soggetto è sacrificabile, ancor più se in gioco c’è una identità potenziale, un non identificato soggetto identitario.

Il diritto, dal canto suo, quando si trova costretto a regolare deve farlo attraverso definizioni che de-limitino la natura paradossale dell’identità. Esso, non potendo lavorare sulle contingenze, cerca di ingannarle attraverso giochi tautologici, che spostano l’attenzione su un altro luogo: rimandano. Così la definizione della generazione è rimandata alla generazione stessa ed l’identità si trasformerà in diritto all’identità ovvero diritto ad essere se stessi. Procedere così all’assolutizzazione di un elemento

identitario, rende maggiormente stabile l'elemento su cui si lavora, ma a costo di sacrificarne sempre la sua reale portata.

L'identità specifica di una generazione si descrive anche attraverso lo "spirito del proprio tempo" (lo spirito del popolo). Con esso ci si riferisce alla propria epoca, al proprio diritto particolare presente, contro tradizione od innovazione, che contiene le stesse ambivalenze della denominazione "propria generazione". In realtà infatti a cambiare non è tanto lo spirito generazionale, che in quanto tale appartiene sempre alla sfera dell'umanità, ma la percezione, sempre uguale e sempre differente, di come esso appaia ogni volta originalmente in tempi diversi e presso popoli diversi.

3. TEMPORALITA'

Il punto di partenza teorico ci viene fornito dalla concezione che del tempo possiede la contemporaneità. Essa lo ha coniugato insieme all'idea di Essere ed Esserci. L'intera tradizione moderna aveva trovato nella riflessione Kantiana la sua definitiva sistemazione. Ma dall'esordio Kantiano l'impossibile separazione tra l'attore e l'osservatore viene messa in discussione. L'ontologia dell'attualità segna il punto di svolta della costituzione filosofica e lascia intravedere la coniugazione di tempo in essere ed esserci. Ed è esattamente questo legame profondo che fa da cornice al problema di cui ci occupiamo. L'esserci con la sua datità, con la sua contingenza, rimanda costantemente ad una ontologia e si determina esclusivamente in chiave di temporalità.

Ogni riflessione su "futuro" e quindi anche sui soggetti concreti "future generazioni" trova in questa deriva la sua grammatica ed il suo specifico lessico.

3.1 Temporalizzazione

Esordio Heideggeriano: "Il tempo è l'orizzonte della comprensione dell'essere a partire dalla temporalità quale essere dell'Esserci che comprende l'essere"³³.

Nella tradizione Heideggeriana, ciò che realmente unisce l'Essere ed il Tempo, è l'ineludibile ambivalenza della loro natura. Insieme categorie generalissime e perciò indefinibili ma contestualmente esseri di un ente determinato e perciò indagabili.

Connaturata contraddizione, alla base dell'uomo, atto a pre-comprende idee infinite, a pre-comprendersi come progetto di un Umanità infinita, ma costretto ad osservarsi necessariamente dal proprio campo finito, dalla propria singola storicità-temporalità finita. Finitezza che nella nostra accezione moderna è capace di mostrarci l'assolutezza del finito. Per Nancy il finito non costituisce più la negazione dell'infinito, ma forma quel modo del finire (del compimento, del senso) che non finisce, che non conclude. *"Piuttosto si tiene nella disponibilità del singolare, del non totalizzabile, del non-compiuto,*

³³ Heidegger "Essere e Tempo", Utet, Torino, 1969. (p.30)

dell'aperto... si tiene nella necessità della contingenza, nel rigore dell'erranza e nell'esposizione di questo essere-esposto che si chiama esistenza³⁴.

La finitezza parla dell'esistenza, del suo mostrarsi come posizione aperta, come "esserci" direbbe Heidegger. La stessa dimostrazione del senso dell'Essere infatti deve essere comprovata dalle strutture dell'Esserci provvisoriamente esibite come modi della temporalità. Così come la finitezza mostra la non conclusione dell'infinito, così l'esserci mostra la sua connessione con l'Essere. E ciò che comprende ed interpreta questo legame è il Tempo³⁵.

La distinzione tra un Tempo che continua a scorrere indipendentemente e comprensivamente con i suoi stati temporali cronologicamente relativi, ci riporta alla distinzione che Ricour fa del Tempo e della sua temporalità³⁶.

"La temporalità non è la coscienza immanente del tempo, ma il suo correlato".³⁷

Perché il problema che sta alla base di tale impostazione è quello di non far coincidere pienamente un tempo che scorre come forma di vissuto particolare con la forma di

³⁴ Nancy Jean-Luc " *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*", Milano-Udine, Mimesis, 2009

³⁵ Alle origini del pensiero greco il tempo era percepito come "misura" del perdurare delle cose mutevoli, come ritmica successione delle fasi in cui si svolgeva il divenire della natura. Il tempo era perciò un flusso continuo nel quale l'uomo era immerso, attraverso la tripartizione di un prima di un ora di un poi. Al sorgere di una speculazione filosofico-razionale, quindi il tempo viene percepito come pienamente oggettivo. (In Talete il principio unificatore del reale è manifestato dal tempo, così come in Parmenide il reale oggettivo avanza nell'orizzonte di due dimensioni, una delle quali è il tempo)

Il tempo si presenta cioè come oggettivazione nascosta dello sviluppo lineare della Storia. Ma quando nell' undicesimo libro delle confessioni Agostino analizza il problema del tempo, nulla sarà più come prima. L'incompatibilità assoluta tra l'essere-totalità dell'ontologia greca e il tempo dell'uomo è avvertita come ineludibile.

Nella necessità di leggere il rapporto tra Dio e l'uomo, Agostino ci mostra la soggettività di un tempo universale riflesso della sua natura divina. Il presente non ha estensione, è un intervallo che si divide in qualcosa di passato e in qualcosa di futuro. Il tempo esiste come presente solo a condizione di tramutarsi in passato e di non essere ancora futuro. Il tempo allora sembra esistere solo in quanto " tende a non essere ". E questa insussistenza del presente è vista come insussistenza dell'uomo che però non può in quanto ens creatum ridursi a non essere. Deve prendere dimora dentro lo spazio dell'intervallo temporale creato dal non essere passato, l'expectatio, ed il non essere futuro, la memoria.

"E come diminuirebbe e si consumerebbe il futuro, che ancora non è, e come crescerebbe il passato, che non è più, se non per l'esistenza dello spirito, autore di questi tre momenti dell'attesa dell'attenzione e della memoria³⁵?"

Le tre dimensioni del tempo sono dunque tre " presenti " nella nostra anima : eventi passati , presenti e futuri sono in quanto presenti nella nostra interiorità.

"Così l'oggetto dell'attesa fatto oggetto dell'attenzione passa alla memoria. Chi nega che il futuro non esiste ancora? Tuttavia esiste già nello spirito l'attesa del futuro. E chi nega che il passato non esiste più? Tuttavia esiste ancora nello spirito la memoria del passato. E chi nega che il tempo presente manca di un'estensione, essendo un punto che passa? Tuttavia perdura l'attenzione, davanti alla quale corre verso la sua scomparsa ciò che vi appare.³⁵ Dunque il futuro inesistente, non è lungo, ma un lungo futuro è l'attesa lunga di un futuro; così non è lungo il passato, inesistente, ma un lungo passato è memoria lunga di un passato"

Agostino capovolge la prospettiva. Dio è fuori dal tempo , è nell' eternità e non crea le cose nel tempo . Con la creazione delle cose , Dio crea anche il tempo, che dall'uomo è percepito attraverso la " distensione animi " .Ciò che viene misurato dall' anima non sono , quindi , le cose nel loro trascorrere , ma l' affezione che esse lasciano e che permane nella nostra anima anche quando esse sono trascorse. L' anima consente di connettere le tre dimensioni temporali in un' unità . Tale unità divina è la garanzia che il tempo , che è traccia della nostra lacerazione e lontananza da essa , non trascini tutto verso il non essere

³⁶ Ricoeur, P.I, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, 1997

³⁷Scrive infatti P.Ricour: "La temporalità non è la coscienza immanente del tempo, ma il suo correlato non dunque la temporalità ma la coscienza di cui essa è contemporaneamente una noesi ed una forma".

vissuto universale, un tempo cioè proprio della coscienza di una singola generazione con quello della coscienza di tutte le generazioni (come dire una coscienza universale). Non è un caso che Fichte³⁸ definisca la temporalità come struttura dell'io. Come risulta dalla "Dottrina della scienza" del 1789, "la distinzione tra intellegibile e sensibile, tra fenomeno e noumeno, ha luogo nel tempo. Il soggetto può perciò comprendere il suo essere oggettivo solo tramite la temporalizzazione. Ma sarà Husserl, nelle sue Meditazioni³⁹, che cercherà di dare spiegazione di tale apparente (e solo apparente) contraddizione, ponendo l'accento sul concetto di orizzonte dell'io penso.

L'io penso vive di un orizzonte nel senso che tende verso qualcosa, non limita il proprio carattere intenzionale al vissuto attuale, ma estende tale orizzonte o campo di esperienza trascendentale, nelle due direzioni temporali di futuro e passato, costituendosi così come "orizzonte di possibili esperienze infinito", perché suscettibile di essere rinnovato in altri orizzonti dati dal ricordo del passato e dall'attesa del futuro. Si parla perciò di "potenzialità", realizzabili dall'io, ma non sempre realizzate dall'io. Continua infatti Husserl: "*Ogni Erlebnis attuale, contiene in sé l'apertura verso l'orizzonte universale e l'orizzonte relativo: questo lasciar aperto (offenlassen) è già, prima ancora delle effettive determinazioni ulteriori che forse non avranno mai luogo, un momento contenuto nel relativo Erlebnis in se stesso, ed è appunto ciò che costituisce l'orizzonte*"⁴⁰.

Esiste perciò una relazione tra orizzonte universale ed orizzonte relativo, tra mondo e soggetto che non può prescindere dalla questione del Tempo. Anzi, ci dice Landgrebe "*Il tempo nella forma originaria della genesi passiva, è la storia trascendentale in cui la soggettività si trova già sempre, e poiché in Husserl la storicità si rende tematica come storicità della coscienza intensionale fluente(...)il problema della storicità si pone come problema della storicità della soggettività*"⁴¹.

Ma se un singolo tempo, storicamente individualizzabile in un arco di tempo determinato, non inficia il Tempo trascendentale, allo stesso modo un soggetto od una generazione che per sua natura si trova legato dentro una catena cronologica non

³⁸ Masulo A. "Fichte, intersoggettività ed originario", Hoepli, 1996

³⁹ Husserl *La coscienza interiore del tempo: lezioni del 1905 con aggiunte successive*, a cura di G. Ferraro, Napoli: Filema, 2002

⁴⁰ "Io ho l'orizzonte come pro-getto (Vor-Wurf) delle possibilità del percepito, delle possibili validità e di quelle che recano in sé la validità dell'accordo" dagli inediti raccolti in G. Brand, "Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserl" M.Nijhoff, Den Haag 1955(tr. It. "Mondo, Io, Tempo. Nei Manoscritti inediti di Husserl", Milano, Bompiani, 1960, pp.50-51,Manoscritto C 131,p.23)

⁴¹ L.Landgrebe, "Phänomenologie und Geschichte", Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Gütersloh 1968 (tr.it *Fenomenologia e Storia*, Il mulino, Bologna 1972 pp.13,16)

pregiudicherà il suo essere trascendentale. Esiste allora una forma di Tempo universale, uno spazio logico, che comprende ogni nuovo elemento di temporalità relativa. Ma proprio il tempo nella sua forma trascendentale sarà capace di fondare il Soggetto, un soggetto cioè senza determinazione aprioristica. **Diventerà soggetto qualificabile solo nel momento in cui verrà ad esistenza in una determinata temporalità.** Se assumiamo questa particolare visione di Husserl⁴² del tempo e della storicità potremmo allora dire che esiste una Generazione che prescinde dalla singola generazione che verrà ad esistenza come frutto di una temporalità.

Sarà perciò la temporalità a generare una singola generazione⁴³. Ma tale generazione altro non sarà che una singola temporalità di un Tempo, sarà un singolo orizzonte di un orizzonte di infinite possibilità, sarà la vittoria di una contingenza che non elimina le rimanenti possibilità. E proprio il sovrapporsi di piani differenti conferisce spessore e densità al processo di "pluralizzazione" del tempo, a quel fenomeno della non-contemporaneità del contemporaneo, che permette di rintracciare, in ogni presente storico, la complessa stratigrafia composta dal sovrapporsi di differenti piani della temporalità.

Da questo punto di vista, la temporalità si vede stratificarsi nei diversi livelli che corrispondono alle esperienze individuali e contemporaneamente tanto sul piano sincronico, quanto su quello del collegamento infragenerazionale, a quelle delle più generali unità storiche, che compongono l'azione sociale del presente.

Il progetto generale di Heidegger era quello di riportare le strutture ontologiche dell'essere al loro senso temporale dilatando il presente esistenziale nelle due dimensioni del passato e del futuro. La stessa impostazione vale anche per Koselleck nel momento in cui definisce il presente come il luogo in cui riemergono strati di tempo passato e si affacciano possibilità future. Tale differenza delle due categorie è unita dal tempo presente che continua a presentarsi come stratiforme. Questo perché l'aspettativa non è mai tradotta semplicemente in esperienza e "il futuro storico non è

⁴² Husserl "La coscienza interiore del tempo: lezioni del 1905 con aggiunte successive", a cura di G. Ferraro, Napoli: Filema, 2002.

⁴³ Nell'articolazione topologica gerarchica dell'architettura del tempo vengono generalmente identificate cinque distinte temporalità: 1) nootemporalità o tempo poetico, ovvero tempo della coscienza; 2) biotemporalità o tempo biologico; 3) eotemporalità dell'universo astronomico di forma continua; 4) prototemporalità o tempo privo di direzioni e continuità per cui l'individuazione di un prima e di un poi è impossibile; 5) atemporalità o tempo azzerato. Marramao, *Kairos. Apologia del tempo debito*, Roma,-Bari, Laterza, 1992 pp.42-44. Il tempo che meglio pare descrivere le generazioni è senza dubbio un tempo complesso e pluridirezionale, descrivibile da tutte le suddivisioni sopra menzionate.

mai conseguenza del passato storico⁴⁴”, ma è sempre attiva tra le due dimensioni, relazione tensionale.

“Questo precipitare della storia sul presente non elimina però la complessità delle strutture temporali che in esso interagiscono⁴⁵.”

Nella cenere del passato si conserva sempre una scintilla di futuro. Esiste nell’ora quel punto di contatto tra passato e futuro, così schiacciato da essere meglio percepibile solo dopo il suo avvento. Perché la coscienza della co- presenza delle linee temporali non è così agile. Esiste sempre un’incolmabile aporia , una rammemorazione ed una dimenticanza, una vicinanza ed una lontananza, come una familiarità ed una estraneità indissolubili che spezzano la percezione piena dell’Attimo. Perché nell’istante presente che Aristotele vedeva come divisore e che invece Benjamin ci mostra come epitomatore, esiste sempre qualcosa che eccede di continuo la presenza. La metafisica aveva lavorato sempre sulla presenza non potendo considerare il passato ed il futuro che contrapposizioni al presente stesso. Ma oggi noi, avvicinandoci alla concezione di Benjamin, percepiamo più chiaramente il concetto di pluridimensionalità che fa coesistere il progetto⁴⁶ ed il ricordo, l’accelerazione della tecnica, la precarietà ed i sistemi di archiviazione: il passato ed il futuro.

La storicità viene perciò neutralizzata da quel meccanismo che pone in essere la costante rilettura del passato in una amalgama con il suo futuro.

Le possibilità che il tempo universale contiene sono sempre molte di più rispetto a quelle che si sono realmente avverate nel tempo relativo (parliamo di ciò che Luhmann definisce come sistema di “*Complessità della temporalizzazione*”). Il tempo universale è sempre qualcosa di più rispetto alla contingenza del tempo che si è fatto storia. Il tempo è differente dalla temporalità, nel senso che la contiene. Graficamente potremmo dire che Tempo e temporalità si trovano ad essere strutturati come cerchi concentrici. Il tempo è anche temporalità. Anzi, la temporalità si impossessa del tempo(parliamo qui della particolare azione dei sistemi sociali che secondo Luhmann lavora sul versante opposto della *temporalizzazione della complessità*)⁴⁷. Ma la sua non è una presa

⁴⁴ R. Koselleck “*Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*”, Marietti 1996

⁴⁵ R. Koselleck “*Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*”, Marietti 1996

⁴⁶ Suggestiva la definizione di progresso che propone Gae Aulenti. Da sempre l’arte come l’architettura sono in grado di sintetizzare l’assoluto rapporto di dipendenza che esiste tra passato presente e futuro così come tra spazi vicini e lontani. Tra origine e rappresentazione. “*Nel progetto l’oggetto emergente è composto da elementi che sono costruiti in modo da mantenere evidenti i loro motivi originari, ma nel contempo possono essere disponibili a precisare i motivi del proprio futuro*”

⁴⁷ Luhmann, Niklas, *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*, Il Mulino, Bologna, 1990

di posizione eterna, unica, ma dipendendo dalla “temporalità” sarà una presa di posizione mutevole, parziale. La temporalità è infatti un fattore mutevole che a sua volta rende mutevoli i rapporti tra possibilità e contingenza tipici di una singola Storia. E così precisa “ *il tempo di una generazione, storicamente determinabile, si è fatto Storia, senza impadronirsi di tutta la possibile Storia*”.

Così insieme alla consapevolezza dell'unicità del tempo, del singolare succedersi di passato presente e futuro di attimi irripetibili che fanno iniziare in ogni istante sempre di nuovo, e per ciascuno di noi, la storia, esiste la consapevolezza della pluridimensionalità del tempo. Esiste cioè una dimensione della temporalità che ci viene mediata dall'esistenza di strutture ricorsive (i riti sociali, le strutture istituzionali della comunicazione, le forme del culto, religioso e civile) che agiscono da trama per la stabilizzazione "costituzionale" dell'intersoggettività. Si sviluppa cioè un sistema comunicativo in chiave temporale. Infine esiste un'ultima consapevolezza, di cui ci parla Koselleck, che interagisce con le prime due, “ *quella in cui più potentemente risuona l'originaria fondazione "biologica" della temporalità ciclica naturale, in cui si addensa l'esperienza generazionale e infra generazionale della storia*⁴⁸”. Tutte e tre queste dimensioni si intrecciano, in una tradizione filosofica (forse la più recente), nella quotidiana percezione del tempo da parte del soggetto. Perché in base alla prospettiva soggettivistico – idealistica⁴⁹ tutto parte dal soggetto. Lo aveva compreso Kierkegaard quando scriveva che: “ *l'uomo è nel divenire, e in questa formula l'è esprime il momento di raccolta della temporalità nella presenza del se stesso, è dunque il centro di riferimento del flusso temporale, senza di cui non si darebbe al pensiero neppure la nozione della semplice temporalità*⁵⁰”

Perché la vera paradossalità sta nel fatto che comunque il soggetto è costretto ad osservare l'universalità del divenire dalla propria posizione di instabile relatività. Il tempo cioè è osservabile dal soggetto solo dentro la sua temporalità. E a tal punto il tempo entra nel soggetto, da rendere possibile una duplice operazione. **Da una parte il tempo diviene il dispositivo di auto-osservazione del soggetto, ma dall'altro lato**

⁴⁸ R. Koselleck “*Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*”, Marietti 1996

⁴⁹ Tradizione filosofica che partendo dall'idealismo di Platone (e del suo mondo come dato oggettivo) si ritrova mutato dalla dimensione kantiana della prospettiva soggettivistica

⁵⁰ B. Romano, “*Il senso esistenziale del diritto nella prospettiva di Kierkegaard*”, Milano, 1973.

il tempo sfuggirà al soggetto per diventare complessità auto-costitutiva del soggetto stesso.

Qualunque azione del soggetto verrà perciò intrappolata dentro una rete di paradossalità, per cui non sarà mai fine a se stessa o frutto di un singolo tempo auto generativo, dipenderà invece da diversi tempi, da orizzonti passati ed orizzonti futuri, ovvero sarà l'esito di ragioni passate e attese di esiti futuri, sarà immessa in una complessità incontrollabile frutto di logiche sempre differenti⁵¹.

Ma al contempo è solo dalla singola Storia che una generazione può guardare se stessa, può costruire sistemi, in particolare sistemi sociali capaci di elaborare strategie in grado di decodificare quelle esigenze ed aspettative, in grado di contenere il rapporto tra spazio individuale e legame sociale, in una parola, sistemi capaci di ingannare il tempo. Ma siamo davvero convinti che il sistema abbia trovato la tecnica per ingannare il tempo?, perché ridurre la complessità, decodificarla, non vuol dire certo eliminarla. Mi ritorna alla mente l'illuminante passo E. Resta quando parla delle tracce cancellate:” *Nell'anacronismo io vedo una sorta di traccia cancellata in cui la cancellazione della traccia lascia a sua volta tracce. Cancellare tracce di questa idea antitetica ed antagonistica del tempo lascia tracce nel linguaggio*⁵²”

Tracce lasciate dalla parola “ generazione” che condensa in un duplice gioco con le altre generazioni il tempo, lo spazio individuale ed il legame sociale. Le generazioni infatti si susseguono nel tempo come fossero differenti ma al tempo stesso unite da un legame sociale⁵³. Più della vita del singolo soggetto o di altri esempi, mostrano la complessità insita nella loro stessa natura di generati- generanti che non può sciogliersi ne' rispetto alla generazione successiva, ne' tanto meno rispetto a quella passata(almeno che non si faccia riferimento alla prima generazione di cui parla Rawls⁵⁴). La loro natura infatti non è definibile aprioristicamente, ma assurge a soggettività generale solo col divenire del tempo. “*L'uomo è nel divenire*”,-ci dice Kierkegaard e in questa formula l “è” esprime il momento di raccolta della temporalità nella presenza del se stesso, è dunque il centro di riferimento del flusso temporale,

⁵¹ Si osserva il tempo standoci dentro, creando così “Osservazioni di un osservatore di Osservazioni”.

⁵² Resta E. “*Le stelle e le masserizie. Paradigmi dell'osservatore*”, Roma- Bari, Laterza,1997

⁵³ Si comincia a delineare la relazione in cui confluiscono il tempo della vita ed il tempo del mondo (Resta “Il diritto Vivente” Laterza, 2008; A. Heller ,*Oltre la Giustizia* ,Il Mulino, Bologna, 1990; Heller A. *General Ethics, Etica generale*, il Mulino, Bologna 1994.)

⁵⁴ Rawls J. “*Una teoria della giustizia*” Milano, 198

senza di cui non si darebbe al pensiero neppure la nozione della semplice temporalità.⁵⁵ E' la funzione temporale del diritto fa sì che l'esercizio della soggettività sia situato nella realtà della possibilità, anziché nella semplice possibilità. " essere soggetto-nel mondo della finitezza-significa operare come autore di un essere-divenire, ove la coappartenenza del divenire è, ed esprime l'impiantarsi della costituzione temporale del soggetto nella contemporaneità delle tre forme temporali, che si manifesta come vicendevole radicarsi dell'essere nel divenire e del divenire nell'essere"⁵⁶ .

Ed il soggetto generale che è divenuto nel tempo generazione, necessita ancora per la sua definizione di reciprocità e rappresentazioni.

Secondo Simmel "*La dissipazione del t. individuale, diventa legame sociale grazie a giochi di rappresentazione simbolica del tempo*"⁵⁷ .

Attraverso il passare delle generazioni è come se la relatività del tempo storicizzato si ricomponesse in un flusso universalizzante. Per mostrare questo particolare aspetto immunizzante della società verso il tempo, Simmel si serve dei rapporti essenziali che legano le diverse generazioni. Nel suo *Saggio sulla gratitudine* infatti parla di debito e riconoscenza che ogni generazione ha verso quella precedente e verso quella che verrà dopo. E pone l'accento proprio sul primo aspetto, quello del debito che la generazione ha verso la sua progenitrice. Tale debito è ciò che costruisce un legame nel tempo. Al di là della storia di una generazione, esiste qualcosa che a dispetto della particolare storicità, incidentale nel Tempo eterno, sopravvive a se stessa, al proprio tempo, per perdurare proprio come fa il Tempo. Ed ecco che all'improvviso le vecchie categorie spazio temporali proprie di un sistema sociale che deve autoregolarsi ed autoimporsi cominciano a non essere sufficientemente capaci di contenere un tempo che non procede solo sagittalmente. Così come un'azione vive del suo ricordo, della sua idea di azione e del suo possibile effetto futuro tutto in un solo istante, così una generazione vive per opera del suo passato, per il suo presente ed in diretta correlazione col possibile effetto futuro che la sua incidenza determinerà, tutto in unica Storia. La

⁵⁵ B. Romano, "*Il senso esistenziale del diritto nella prospettiva di Kierkegaard*", Milano, 1973. Col dire che l'uomo è nel divenire si colgono gli elementi che strutturano l'atto della presenza a se stesso mediante cui compie la scelta" Per Kierkegaard è infatti la realtà della coppia tempo-eternità, che salva l'esistenza dalla dispersione del succedersi dell'ora o dal cadere nell'astrazione della semplice eternità(p.10)

⁵⁶ Romano "*Soggetto, libertà e diritto nel pensiero contemporaneo. Da Nietzsche verso Lacan*", Roma, 1983, pp. 121-127

⁵⁷ Simmel, "*Soziologie. Untersuchungen uber die Formen der Vergesellschaftung*", Sociologia Einaudi, 1998

Storia sembra possedere qualcosa che sfugge alla sua stessa definizione, come se il tempo frammentario e cronologico della storia delle generazioni, si ricongiungesse in un tempo differente, solidale.

Heidegger ci ricorda infatti⁵⁸ che quando il tempo si temporalizza risulta percepibile in due differenti modi:

- attraverso la successione: percepibile solo se scandita da qualche unità di misura. Ma l'unità di misura in quanto necessariamente convenzionale ci induce a considerare anche il tempo in autentico e presupposto
- attraverso la durata: da cui tutto trae significazione.

Attraverso una splendida metafora sarà S. Agostino a fornire una spiegazione della durata e della compresenza di tempo e temporalità.

Egli ci dice che una parola, un verso o una frase linguistica o musicale sono composti di suoni che, separati nel tempo, svaniscono uno dopo l'altro senza avere o trasmettere un senso. Ma lo acquistano grazie ad una sorta di sospensione dello scorrere del tempo. Tale sospensione è il proprio di una coscienza la quale mentre è attenta (*ad-tendit*) al suono presente, ritiene e ricorda (*meminit*) quello passato, ed aspetta (*ex-pectat*) quello futuro.⁵⁹

Esattamente come il concetto di generazione che acquista significato e senso solo in relazione ad altre generazioni, solo in una sospensione dello scorrere del tempo (**dal** tempo) al di là della loro convenzionale successione **nel** tempo⁶⁰.

Secondo la teoria che qui si propone la temporalizzazione si configura come una *sottrazione* all'infinito del tempo, ma nello stesso momento la sua mondanità la rende un'*aggiunta*. Un paradosso che permette, basandosi sulla duplicità, di suddividere, sul filo dell'istante(sul terreno dell'aion) il presente in passato e futuro.

La sottrazione dall'infinito del tempo permette la estrazione e la secolarizzazione del possibile in reale, delle possibili Generazioni in generazione reale ovvero dell'umanità tutta in singolarità L'attualizzazione infatti mostra il legame con la corporeità ed il linguaggio, tipiche della soggettività e di tutta la sua caducità. La singolarità si ritrova al centro di continui aggiustamenti, condannata essa stessa al continuo mutare. Tutto la spinge dall'irripetibilità del sé al limite di sé. Verso un sé diverso, futuro, incostante

⁵⁸ Heidegger, Martin, *Oltre la linea* (con E. Junger), Adelphi, Milano, 1989

⁵⁹ S. Agostino "De vera religione" (22,42); "Confessiones" (lib.XI. 28, 37)

⁶⁰ Parafasando la visione di Cioran in "La caduta nel tempo", Milano, 1995

ma cosciente. Verso il limite in cui il suo tempo si rende possibile attraverso il luogo. *“Al confine estremo del dolore non sussiste null’altro che le condizioni **del tempo e dello spazio**. In tale estremo l’uomo dimentica se stesso, poiché egli è tutto nel momento e così pure il dio poiché non è se non il tempo; ed entrambi sono infedeli: il tempo, perché in tali momenti si rivolge categoricamente e inizio e fine in esso non si lasciano assolutamente accordare; l’uomo, perché in questo momento deve seguire il rivolgimento categorico, per cui successivamente non può più in nessun modo essere uguale a come era all’inizio⁶¹”.*

3.2 Diritto e tempo

La manualistica non è sospetta; spesso è soltanto ovvia. Ma la sua stessa ovvietà nasconde baratri teorici. L’incipit della maggior parte della manualistica ripete ossessivamente che tra diritto e società vi è una sostanziale sovrapposizione (*ubi societas ibi ius*). Verrebbe da aggiungere, con le parole di Nietzsche, che la tragedia è in superficie. Appare cioè senz’altro indiscutibile il binomio logico, ma quello che rimane nascosto è il modo in cui esso si scompone e ri-compone. La tesi dei sistemi, soltanto più attrezzata delle altre, lo ha risolto con la *Das Recht in Der Gesellschaft*, rimandando il binomio ad un gioco comunicativo. Per cui il diritto che regola la società è prodotto dalla società. Il vantaggio di questa definizione sta nel gioco paradossale della circolarità ermeneutica.: si osserva e si regola la società standoci dentro.

Quando si scopre però che i sistemi sociali cominciano ad osservarsi in chiave di temporalizzazione, il binomio deflagra, col risultato di diventare *“ubi ius ibi tempus”*. Ovviamente al di là del semplice gioco linguistico, il problema si può riprodurre esattamente così: il diritto è una struttura che vive di tempi nel Tempo, regolandolo. Non sapremo mai se sia il tempo a produrre il diritto od il diritto a produrre il tempo. L’ovvietà insospettabile comincia a mostrare segni inattesi. Il tempo allora diventa uno dei modi attraverso i quali il diritto osserva essendo osservato.

Le mille regolazioni, piccole, minuziose, che il diritto opera nei confronti del tempo, nascondono problemi teorici enormi.

⁶¹ Hölderlin *Note all’Edipo*,

Di quanta pena si deve punire un reato? Dopo quanto tempo si perde il potere di agire (si de-cade)? Dopo quale lasso temporale si può eccepire la prescrizione di un diritto o con quanto tempo l'uso legittimo un'acquisizione?

Il gioco è doppio, sembra che un'entità oggettiva, il per-durare del tempo, ne modifichi gli statuti. Ma il carattere convenzionale è "deciso" e nel perdurare rimette tutto in discussione. Si acquista la capacità di agire quando si raggiunge la maggiore età o si raggiunge la maggiore età quando si acquista la capacità di agire?

Labirinti logici che il diritto decide senza troppi scrupoli: ci sarà sempre una forza della tradizione che verrà richiamata per giustificare la regola, persino quando il tempo assurge a "principio generale" come nelle disposizioni generali...

L'art.1 del codice penale...nasconde principi. Garantisce dietro la cortina del tempo dove si mescolano tempo del fatto e tempo del diritto. Irretroattività e retroattività smascherano incursioni nel tempo (pensiamo alle decisioni arbitrarie, come a quelle convenzionali).

La metafora che più restituisce complessità al binomio è quella di un termostato che regola la temperatura dell'aria essendo regolato dall'aria. Dunque gioco di infiniti rimandi. Il diritto regola il tempo essendone regolato. Qui, in questo insospettabile luogo profondo dell'ovvietà si innesta ogni crescente temporalizzazione del diritto, quella particolare dimensione di osservazione di se stesso.

3.3 Tempo e diritto

"Non possiamo paragonare nessun processo al 'corso del tempo' -che non esiste- ma solamente ad un altro processo(per esempio la marcia del cronometro). Questo perché la descrizione dello svolgimento temporale è possibile solamente basandosi su un altro processo⁶²"

Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*.

Il diritto possiede una struttura temporale complessa, perché consta di continui differimenti temporali ed una struttura sistemica complessa che vive di continui rimandi a sistemi altri. Infatti per elaborare la sua teoria di sistema chiuso, di

⁶² Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914 – 1916*, Einaudi, Torino, 2009

ordinamento autogenerativo, il diritto si collega alla realtà che viene “prima” del diritto, trasformandola strutturalmente (ovvero incorporandola). Questa sfasatura temporale permane all’interno dell’ordinamento stesso, creando spazi vuoti tra la formulazione della norma e l’effetto che tale norma produce.

Se prendiamo ad esempio un istituto vecchio come quello testamentario, notiamo come per un certo verso l’effetto che l’atto produce sia rinviato ad un momento futuro, consentendo al diritto un’alea di pre-saggio. In questo caso il diritto si sostanzia in una situazione di possibile stasi temporale, rinviando la sua accelerazione al momento in cui l’effetto si sarà prodotto. Il tempo infatti agisce all’interno del diritto e della sua struttura dogmatica

Ma l’analisi di questo caso così come quello di altri esempi simili⁶³ mette in rilievo solo la struttura interna del diritto. Per fare un passo in avanti nella decifrazione del rapporto tra diritto e tempo, dobbiamo spingerci a capire fino a che punto la sua struttura temporale sia elastica e possa ripiegarsi nel futuro.

E’ Karl English⁶⁴ ad aver sollevato la questione se le molteplici immagini del tempo nel diritto rendano configurabile un tempo giuridico come categoria (relativamente autonoma).

Ogni norma è sempre in rapporto con il tempo, così come lo è con lo spazio. La sua validità, osserva Kelsen⁶⁵, si iscrive in un ambito cronologico e topografico. Ambito che può essere indeterminato. Ha invece limiti quando si riferisce ad una norma che regola “*comportamenti compresi in un certo spazio e tempo precisi*” -precisa Kelsen “*quando lo spazio ed il tempo della norma sono diversi*”⁶⁶. Il tempo agisce all’interno del diritto e della sua struttura come un criterio di misura. Ma prescindendo dal tempo cronologico. Anzi, come sostiene M. Bretone, immettendo uno sguardo sulla profondità storica, “*il diritto non trae nessun particolare valore dal suo durare nel tempo*”⁶⁷. Ma rimane comunque insondato il problema del perdurare del tempo. Possiamo dire che esso cambi tra antico e moderno. L’antico cioè possiede una lettura della temporalità diversa dal presente. O

⁶³ Pensiamo ad esempio al modo di risoluzione delle antinomie, per cui la *lex posterior derogat priori*⁶³, (Tale brocardo trova la sua radice in Modestino) o ad istituti che posseggono una impronta temporale, come l’usocapione, il negozio ad effetti differiti, il reato permanente. Pensiamo ad altri brocardi come *tempus regit actum* o *ex nunc-ex tunc*

⁶⁴ Karl English (Vom Weltbild des Juristen, Heidelberg, 1965 pp. 67,69-73)continua l’autore” *Così come dobbiamo chiederci se il tempo determini o concorra a determinare l’efficacia delle norme e la loro autorità.*”

⁶⁵ Husserl, Edmund, “*Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*”, Franco Angeli, 2004

⁶⁶ Kelsen “*Causality and Imputation*”, in What is Justice, Law and Politics in the Mirror of Science”, Berkeley- Los Angeles, 1960(tr.it. in Appendice a “*La dottrina pura del diritto*”, Torino, 1953)

⁶⁷ M. Bretone *Diritto e tempo nella tradizione europea*, Laterza, Roma- Bari, 2004

meglio diversa ma equivalente. La particolarità del diritto abbiamo infatti sostenuto essere quella di trovarsi intriso di tempo⁶⁸ e di essere contemporaneamente indifferente rispetto al tempo. La forza vincolante delle norme prescinde dalla loro durata , perché *“le norme vecchie e quelle nuove stanno sullo stesso piano , senza differenza qualitativa”⁶⁹*. Fino a che il diritto non dirà la sua sul tempo , non “deciderà” sulla forza di una decisione sul tempo, coagulando o riallineando Chronos e Kairos, il tempo rimarrà astratto.

Cos'è una nuova legge, un nuovo diritto? Cosa cambia davvero nel meccanismo del perdurare nel tempo? (pensiamo all'istituto matrimoniale). Splendida la ricostruzione che ne ha fatto K. Renner. Ha spiegato esattamente come il diritto romano sia senza tempo nella sua struttura formale, ma cambi vorticosamente la sua funzione sociale.

Strutture normative stabili per funzioni completamente differenti. Gioco che si può rendere con la regola generale secondo la quale i sistemi sociali che si auto-osservano in chiave temporale sono costretti ad incorporare per sé l'instabilità stabile o la stabilità instabile.

A ben vedere è esattamente il meccanismo con cui possiamo osservare dall'esterno la stabilizzazione instabile del meccanismo generazionale, senza rinunciare a quote di indifferenza.

Ma tale “indifferenza” proprio perché fuori dal tempo cronologico, non vive di quella sagittalità di passato, presente e futuro. Fuori o senza una decisione sulla contingenza , il diritto è indifferente al tempo e perciò ugualmente estensibile ad un passato come ad un futuro. Secondo Luhmann *“il buon diritto sembra situarsi non più nel passato ma in un futuro aperto”*. E non mancano esempi giuridici a dimostrarcelo.” *Il tempo non si arresta e la norma giuridica lo accompagna*”. Essa non ha un luogo fisso nella storia. Un luogo che l'evento produttivo determinerebbe una volta per sempre.

Ma come ogni rapporto complesso, anche quello tra diritto e tempo non può essere unidirezionale. Perché il diritto non è immune al tempo. Se da un lato infatti la norma giuridica sembra sottrarsi al tempo esso ri-irrompe attraverso l'interpretazione e la applicazione. “Nella norma interpretata si insinua il senso dell' oggetto, per quanto sia lontana la ragione o l'occasione che ne determinò il sorgere, trasferendosi “idealmente

⁶⁸ Per Husserl il tempo è fenomenologicamente una “struttura temporale”, uno *Zeitstruktur*.

⁶⁹ Oggi è il vigore delle norme a dare vigore al tempo

nel presente”. Ma tutto questo sempre con una sorta di indifferenza rispetto al tempo preso in esame.

Il nocciolo del problema si sostanzia nella duplice prospettiva di considerare il tempo come dominatore del diritto o viceversa il diritto come dominatore del tempo:

Nel primo caso(*dove il tempo domina il diritto*) è lo stesso tempo a decidere sulla nascita e sulla morte del diritto. Lo piega alla propria misura.

Nel secondo caso (dove il diritto domina il tempo) è il diritto ad imporre al tempo la propria misura ”convenzionale”. Il prima ed il dopo acquistano una rilevanza normativa differente in relazione alla statuizione del diritto. Secondo le disposizioni giuridiche il tempo fattosi temporalità suddivisibile viene ricomposto in conformità alla misura che il diritto gli impone. Il tempo è calcolabile e “utilizzabile in modo pubblico”⁷⁰,”perché la sua determinazione oggettiva, sottratta al senso personale di esso, permette di scandire e accordare azioni di soggetti differenti”⁷¹..

Ed in più il dominio del diritto sul tempo gli impedisce la distruzione(erosione):la situazione giuridica rimane inalterata nel tempo , sottratta alla sua transitorietà, de-temporalizzata⁷², fino a che il diritto non deciderà di intervenire.

Ma non possiamo scegliere definitivamente una delle due tesi, in quanto esse si integrano vicendevolmente. Infatti il dominio imposto dal diritto al tempo attraverso il porre in essere della sua misura normativa viene a sua volta superato dal tempo che erode e progressivamente fa scomparire le norme. È Ed il formalismo con cui il diritto si presenta si scontra con il diritto vivente. Tanto che Satta affermava che: ”Il formalismo comincia dove finisce il diritto. Esso rappresenta veramente una frattura dell’esperienza giuridica: al posto dell’esperienza e del suo libero movimento si pone una falsa esperienza, cioè l’immobile vuoto, che si tratta come cosa salda, modellandolo in forme che, essendo forme del vuoto, hanno il pregio di essere infinite”⁷³. Ed il diritto si ritrova in uno spazio ed in un tempo che non può essere del tutto indifferente alla vita.

Ma appena una norma o un istituto giuridico viene riassorbito dall’azione del tempo dominatore, un’altra può essere già pronta a vincolare il tempo.

⁷⁰ Heidegger “Essere e tempo”,op.cit., p.583

⁷¹ Cotta S. “*Il diritto nell’esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*”, Giuffrè, Milano, 1992

⁷² Stella G. “*L’interpretazione temporale del diritto in G. Husserl*”,<<RIFD>>1980 p.626-668

⁷³ Satta “ il mistero del processo”, Mi, 1994

Ma ciò che realmente il diritto vincola non è il tempo, ma la sua temporalizzazione. Può far finta di aver incorporato il tempo, quando in realtà lavora su quella temporalità che il tempo gli ha assegnato. Contraddizione non scioglibile che S. Cotta definisce di “Circolarità dialettica”.

Ed esattamente in tale prospettiva Husserl ci mostra l'esempio della proprietà assoluta⁷⁴: “[...] *nella proprietà assoluta, incondizionata come la intendevano i Romani, si ha un inizio definito dal diritto, ma il diritto non le pone alcun limite*”.

Il problema in questo caso, consiste nella certezza della temporalità finita della vita dell'uomo. Con questo vogliamo dire che indipendentemente dal fatto che il diritto preveda i suoi termini e le sue limitazioni temporali o meno, esisterà sempre un termine (un tempo) oggettivo che prescindere dalla data cronologica e si rifarà ad un tempo astratto che finirà alla lunga per prevalere sulla temporalità temporanea del diritto.

“In definitiva il diritto è sempre ciò che gli uomini, a cui si riferisce, fanno di lui”

Il punto focale è infatti quello di non perdere mai di vista l'artificialità di un sistema che si auto genera ed auto modifica. Il diritto si presenta cioè come un sistema, ed esattamente come il tempo che percepiamo, come il tempo che si dilaga⁷⁵, si auto costituisce. “*Il tempo non è quindi un processo reale, una successione effettiva che mi limiterò a registrare [e bisognerebbe aggiungere, neanche una successione in me, un seguito di vissuti di coscienza], nasce dal mio rapporto con le cose*”⁷⁶. Il tempo quindi nasce e si dispiega nell' “entre deux” tra soggetto costituente e mondo costituito. Ed ecco che appare chiaro come la sua struttura sia complessa, non tanto per l'origine misteriosa del tempo quanto per la sua relazione, per il suo incontro con un altro sistema complesso: il diritto.

Parlare della struttura temporale del diritto senza parlare di come gli uomini ne percepiscono l'esistenza e la loro esistenza in rapporto all'ordinamento giuridico sarebbe incompleto. Ma allora da quale prospettiva temporale l'uomo vede la realtà del diritto?

⁷⁴ Husserl G. “Diritto e tempo.” *Saggi di filosofia del diritto*, Milano, Giuffrè 1998

⁷⁵ Heidegger, GA, Bd.24,(p.387-388) “Il carattere di transizione di ogni “adesso” non è niente altro che ciò che abbiamo descritto come il dilagamento del tempo”

⁷⁶ Merleau-Ponty “*Phénoménologie de la perception*”, Paris, Gallimard 1945 (P. 471)

Con un procedimento analogico o di personificazione della macchina del diritto ,come direbbe Hobbes, l'uomo è portato a riprodurre all'interno del diritto quella tridimensionalità con cui osserva se stesso.

Passato, presente futuro.

Ma nulla è come appare. La tridimensionalità con cui lavora il diritto e con cui l'uomo si auto-percepisce (auto-describe) non potrà mai essere raffigurata da tre figure piane, ma solo da un solido a tre dimensioni. E neanche da un semplice solido, quanto da un prisma liquido che crea sempre diversi rapporti e posizioni tra i suoi elementi, ed in cui una volta prevale un colore, un'altra volta ne prevale un altro.

Pur parlando nel presente, che nel diritto vale come posizione di primato, in realtà **"ogni futuro ha il senso di una regione del possibile, visto dal terreno del presente[...]mentre il passato continua ad agire nel presente a sua volta caratterizzato dall'aver un orizzonte di futuro"⁷⁷.**

Splendida la ricostruzione che fa Jünger della descrizione del tempo e delle diverse prospettive interpretative attraverso la minuziosa descrizione degli strumenti atti a misurarlo⁷⁸. Per l'autore il tempo autentico-quello di cui parliamo- è paragonabile ad un orologio a polvere. La clessidra infatti è il luogo in cui il tempo, dimenticato, continua a scorrere, indipendentemente da quello meccanico, in-autentico dell'orologio ad ingranaggi. Quest'ultimo è il tempo che il diritto ha inventato, nel tentativo di poterlo imprigionare.

" Addomesticando e imprigionando il tempo si acquisisce maggior potere. Ma le antiche potenze del tempo sono sempre in agguato ed esigono vittime sacrificali"⁷⁹. Una volta innescato l'automatismo , non è facile poterlo fermare. E così

" Il tempo meccanico, il tempus mortuum, dalla posizione servile assurge al ruolo di dominatore"⁸⁰. Il tempo autentico è invece un tempo vero, pieno di eventi umani e materiali, che inesorabilmente lascia dietro di se tracce e detriti. Tali detriti- che rappresentano un passato mai solo passato- rimangono custoditi nella campana inferiore "salvi da ogni dispersione che li annienti"⁸¹. Pronti a ritornare qualora la clessidra venga capovolta. E proprio tale capovolgimento rappresenta il passato che

⁷⁷ Kern S. "The culture of Time and Space", Usa Andrew W. Mellon Foundation, 1983

⁷⁸ Jünger E. "Das Sandbuch" trad it "Il libro dell'orologio a polvere", Milano, Adelphi, 1994

⁷⁹ Jünger E. "Das Sandbuch" trad it "Il libro dell'orologio a polvere", Milano, Adelphi, 1994 (p.75)

⁸⁰ Jünger E. ib (p. 127)

⁸¹ Ivi. (p.75)

divenendo di nuovo presente e di nuovo possibile futuro, rappresenta la sua indifferenza rispetto al tempo.

Ma non vogliamo sottovalutare nessuno aspetto del tempo .

Da un lato abbiamo compreso come il Tempo continui a fluire indipendentemente dal tempo, ma dall'altra non possiamo non tenere in considerazione le esigenze che il tempo richiede. Così affinché un fatto od un atto entri nel campo dell'esperienza giuridicamente rilevante, non solo deve essere dato in un determinato modo, ma deve essere esperito in un preciso spazio temporale.

Ma il fatto che un atto debba avvenire nel rispetto di una procedura "temporale" per avere rilevanza giuridica, e che il diritto esperito oggi è un diritto che oggi viene ad esistenza, non può sciogliere quella complessità temporale che proietta nell'oggi "campi di esperienze ed orizzonti di aspettative" come avrebbe detto Kosellech. Alla concezione antitetica dei piani temporali, si fa ora strada un rapporto mediato tra presente e futuro, non dissimile per impostazione dal suo rapporto con la tradizione, ma dissimile in vista degli esiti finali. Anche se non sembra esserci un collegamento diretto –secondo Husserl- tra passato e futuro, possibile è invece il dialogo indiretto, mediato dal presente⁸².

E spesso il diritto opera in questo modo senza neanche rendersene conto. Quando il legislatore interviene per risolvere un problema, non lo fa con una vecchia legge(se ce ne fosse una e se ce ne fosse una efficace non sarebbe compito del legislatore risolvere il problema...caso mai del giudice)ma con un nuovo progetto di legge. Progettando cioè un possibile meccanismo che conduca la legge ad avere come effetto un effetto sanante. Ma tale effetto avverrà solo e se nel futuro davvero si avvererà. Una sorta di post di una soluzione Ex-post. Anticipando la "probabilità" di un esito verosimilmente atualizzabile.

Quando perciò parliamo di diritto futuro, di uomo del futuro, non dobbiamo pensare al futuro "futuribile" tipico dei Futuristi, o dei negromanti. Ci riferiamo invece ad un futuro verosimilmente conoscibile, che si renda aperto a più possibilità e che non lasci quelle stesse possibilità prive dei mezzi per poterle esperire.

⁸² Bellissimo il parallelo che Husserl fa tra il passato, il futuro esperibili sul piano del presente giuridico. In *"Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo"*, Franco Angeli, 2004p.160

Quando il futuro si mostra “aperto” se ne scorge la sua natura allungata, il suo effetto cioè oltre l’effetto giuridicamente contemplato. Ma vedere oltre non significa prescindere dalla realtà o dal presente, significa invece rendere possibile una “presentificazione” di una cosa futura nella realizzazione di un possibile comportamento presente.

Ma tale presentificazione, tale anticipazione del possibile futuro viene posta in essere da colui che agisce. Prima che l’azione sia eseguita chi agisce ha l’idea di cosa succederà quando avrà agito, dopo che avrà agito.

Cambia infatti la percezione del futuro. Elias⁸³ al riguardo ci suggerisce come le catene dell’interdipendenza sono brevi e meno sviluppata tra i membri della società è la concezione di passato e futuro separati dal presente. Se da un lato infatti la società che sperimentiamo è impostata sul massimo grado di bisogni ed impulsi presenti, lo stesso “bisogno” impone di tener conto di un futuro relativamente lontano che esercita sempre maggiore influenza sulle nostre attività.⁸⁴

A tal proposito-sottolinea Koselleck- non è senza effetto il passaggio alla concezione laicizzata del tempo moderno. “*Alla dottrina del giudizio universale- si sostituisce- il rischio di un futuro aperto*”⁸⁵. L’avvenire appare cioè legato alle scelte e alle decisioni del presente. Anzi, l’identità temporale delle generazioni appare ora legata al futuro più che alla storia del passato e la progettazione diventa l’equivalente moderno delle pratiche magiche delle società arcaiche⁸⁶.

E quel rischio di cui parla Koselleck è dato non dalla possibilità della scelta, ma dall’obbligo della stessa. Si è passati cioè da un futuro esteso, da una prospettiva progressista, illuminista e futurista, ad un presente esteso. Giuridicamente, e non solo, non ci è possibile utilizzare come referente la categoria del futuro. Dobbiamo ripensare il presente come l’unico medium, l’unico luogo possibile e costituirlo come referente centrale delle prospettive temporali contemporanee. “*Esso- il presente- deve essere ristrutturato in modo da poter sistematizzare le scelte che impone il ritmo vorticoso dello*

⁸³ Elias “*Saggio sul Tempo*”, Bologna, il Mulino, 1984

⁸⁴ N.Elias, “*Saggio sul Tempo*”, Bologna, il Mulino, 1984 (pp.169-170)

⁸⁵ Koselleck R. “*Futuro Passato*”, Marietti, Genova(1979)

⁸⁶ W.Bergmann “*Die Zeifsnckturen sozialer Systeme*”, Duncker-Humblot,Berlin 1981, (p. 244). Citazione riportata dal testo di C. Leccardi “*Sull’interpretazione del futuro*”. Continua P.Berger (B.Berger-H.Kellner)”*The Homeless Mind*”, Penguin Books, Harmondsworth,1973 che “*l’idea di pianificazione del futuro apre la via alla costituzione dell’identità in senso moderno;il progetto di vita diventa il principio organizzatore della biografia per eccellenza*”

*sviluppo scientifico e tecnologico, e deve adattarsi alla nuova qualità della limitatezza che nasce dalla chiusura del futuro*⁸⁷.

Il futuro non è più decodificabile attraverso il codice della possibilità e dell'attesa, sarà il presente esteso a divenire il nuovo tempo dell'azione. Esso mostra come il presente sia anche un luogo, in cui riemergono strati di passato e si affacciano possibilità future. Un tempo sufficientemente breve da potere essere controllato dall'azione sociale, sufficientemente ampio da consentire la possibilità di continuazione della vita su questa terra⁸⁸. Si mostra perciò in tutta la sua relazione tensionale esattamente come le generazioni future che pur essendo variabili lontane, temporalizzano i loro effetti nel vicino presente.

⁸⁷ Novotny H. "Dal futuro al presente esteso: il tempo nei sistemi sociali", in *Sociologia e ricerca sociale*, 23, 1987.

⁸⁸ Jonas J.H. "Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future", in *Social Research*, 43, 1976 trad it "Il principio di responsabilità – Un'etica per la civiltà tecnologica", Torino, Einaudi 1999

4. SPAZIALITA'

Ripartendo dallo spazio, ovvero dal secondo costrutto caratterizzante le future generazioni, e dall'osservazione del sistema da un punto di vista spaziale anziché temporale, il risultato non cambia. . Mi riferisco alla teoria della Re-Entry propria del costruttivismo e delle teorie dei sistemi⁸⁹. L'osservazione dell'osservazione se rimane dentro un'unica prospettiva, sarà sempre indeterminata. Ed il motivo risiede nel fatto che la prospettiva dell'osservazione è per presupposto contingente e per natura relazionabile alla sua possibilità opposta⁹⁰. Per avere perciò una definizione corretta del sistema, non si deve cancellare la sua natura bivalente, ma ricercare una ulteriore dimensione capace di maggiore ampiezza. Spencer Brown⁹¹ propone perciò di collegare al riferimento allo spazio-dimensione propria dell'osservazione del sistema del diritto- il riferimento al tempo. L'unico in grado di contenere le molteplici dimensioni spaziali che non si elidono ma coesistono in "correlati spaziali differenti". "E' possibile entrare in uno statuto del tempo senza abbandonare lo statuto dello spazio in cui si è già collocati". Il soggetto che osserva è ovviamente posto spazialmente dentro il sistema che deve osservare. Aspetto ben noto a Luhmann, che definendo la memoria come aspetto identitario del soggetto ci dice che "*la memoria, che si rivolge ad eventi passati, non ha possibilità di accedere a tali eventi e dispone solo dell'osservazione del presente*"⁹². L'intuizione di Luhmann ci riporta al testo Sulle forme del diritto di S. Brown che riparte dalla memoria per correggere le asimmetrie e le aporie proprie dei sistemi. Secondo l'impostazione dell'autore si deve passare da un generico riferimento al tempo, al riferimento specifico alla memoria che viene da lui definita come "*il tempo connesso con la specifica prospettiva del sistema che osserva*"⁹³. In tal modo si otterrebbe una *Memory function* , capace di trattenere collocazioni temporali differenti ma in modo tale da correlare il valore della funzione in un dato momento con i suoi valori in momenti

⁸⁹ Esposito E. "Operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali", Franco Angeli Ed. Milano, 1992 (pp. 220 e seg.)

⁹⁰ Una delle tecniche utilizzate dalla pittura metafisica sta nell'introdurre errori prospettici volontari, non tanto evidenti da modificare l'immagine, ma sufficienti a mettere in crisi la normale percezione dello spazio (forma sintetica dell'a-priori Kantiano), così da creare un senso di spaesamento nell'osservatore. Così da restituire l'intuizione di una realtà più reale. "Storia dell'Arte" Argan. Con questa stessa motivazione Boccioni U. dipingerà nel 1911 "la strada entra nella casa", in cui una città è rappresentata contemporaneamente da diversi punti di vista

⁹¹ G. Spencer Brown "Law of form", Allen&Unwin, London 1969

⁹² Luhmann "La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto", Il Mulino, Bologna, 1990

⁹³ G. Spencer Brown "Law of form", Allen&Unwin, London 1969

precedenti⁹⁴. Da tale impostazione si rende chiaramente visibile il carattere prettamente combinatorio del tempo. Carattere questo che il tempo condivide ovviamente con la generazione definibile in tal senso proprio un meccanismo temporale combinatorio. In tale dimensione si assiste infatti ad una introduzione nel tempo presente di un tempo diverso in-temporale , quello proprio delle future generazioni in collegamento tra di loro. Ognuna di esse vive in relazione al proprio spazio ed al proprio tempo, ma necessita della memoria e dell'aspettative per potersi auto-osservare ed autodefinire come identità.

⁹⁴ Esposito E. “*Operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*”, Franco Angeli Ed. Milano, 1992 (pp. 220 e sg)

4.1 Spazializzazione

Potremmo intendere lo spazio **sia** come forma (produttore di forma), ovvero come coordinata di una realtà oggettiva, **sia** come luogo delle forme sociali.

Procediamo con ordine

1. Nel primo caso Kant parla dello spazio come di una categoria a priori, esattamente come il tempo. Secondo la fisica euclidea lo spazio descritto e misurabile è omogeneo e isotropo. Ciò ad indicare che qualunque punto dello spazio vale quanto un altro.⁹⁵ Ma un punto non potrebbe essere oggettivamente conoscibile o soggettivamente percepibile se non si estendesse per un lasso temporale. Ciò ad indicare che il tempo si ripiega in una sorta di spaziatura del se'⁹⁶. Esso assume una valenza differente, non è più la sola coordinata su cui reggere il mondo, ma ne diviene una variabile insieme con lo spazio⁹⁷. Inoltre se da un lato non è possibile separare lo spazio dal suo tempo, altrettanto non lo è separare lo spazio dalla corporeità⁹⁸. Puramente relativo come il tempo, lo spazio è definibile come "relazione di disposizioni e coesistenza" tra i corpi⁹⁹. Leibniz infatti parlando dello spazio ci dice che esso sia ordine delle coesistenze(in opposizione al tempo ovvero all'ordine delle successioni) ." Infatti lo Spazio segna ,in termini di possibilità, un ordine di quelle cose che esistono nello stesso Tempo , in quanto esistono insieme senza entrare nei loro modi particolari d'esistenza e quando si vedono più cose insieme , si percepisce questo ordine di cose tra loro"¹⁰⁰

⁹⁵ (mi riferisco a ciò che comunemente viene definita simmetria di traslazione. Non a caso infatti tale teoria mette in relazione con lo spazio la durata nel tempo La traslazione può avvenire nello spazio e anche nel tempo, basta pensare che questo può venire rappresentato dalla scansione dei giorni, delle ore, dei secondi, ... lungo una retta (che però dovrebbe essere infinita).)

⁹⁶ Koselleck nel suo "Futuro Passato" afferma che la rappresentazione storiografica del tempo è strettamente collegata a metafore spaziali. Sono esempi di spaziatura del tempo formule come *progresso sviluppo durata* della storia ovvero **forme collettive condivise di rapporti con la caducità del tempo**.

⁹⁷ ". *D'ora in poi lo spazio di per se stesso o il tempo di per se stesso sono condannati a svanire in pure ombre, e solo una specie di unione tra i due concetti conserverà una realtà indipendente*" Hermann Minkowski, 1908

⁹⁸ Platone nel *Timeo*(28°; Mondadori, Milano, 1994) sostiene perfino che lo Spazio esista solo in relazione alla materia. Inoltre definisce lo Spazio come una specie difficile e confusa(*χαλεπον και αμυδρον*)(49a); "ricettacolo e quasi la nutrice di ogni divenire"(πασις και αμυδρον)

⁹⁹ Di opinione diametralmente Hegel che prescinde dalla percezione che ne può avere il soggetto e fa di tempo e dello spazio l "*in sé*".

¹⁰⁰ Leibniz, Epistolario Leibniz-Clarke(1715-1726), in Saggi filosofici e lettere.

Nel nostro caso specifico, l'ambivalenza delle future generazioni risiede anche nella natura spaziale. Esse sono assenti nella corporeità ma presenti nel tessuto connettivo sociale e culturale. Come un paradigma, una pre -categoria i soggetti futuri vivono nel luogo aperto delle possibilità presenti dove lo spazio viene restituito al tempo. Si crea allora un luogo vuoto, capace di ricongiungere le separazioni spaziali con quelle temporali. Esso è il luogo dell'umanità, di tutta la possibile umanità.

Si pone allora il problema di ridefinire la contemporaneità come una sorta di simultaneità di vissuti immaginati piuttosto che un segmento di temporalità storica. Quella in cui *“L’alter ego non mi è dato in carne ed ossa , quindi in una immediatezza spaziale e temporale , ma nonostante ciò io so della sua coesistenza con me e del decorso contemporaneo dei suoi vissuti di coscienza con i miei. Dove questo so è sempre mediato da qualcosa altro”*.¹⁰¹

Una definizione di contemporaneità quella di Schutz in cui l'elemento dell'assenza convive con quello della possibile presenza, più che altro una coesistenza tra soggetti non necessariamente fisicamente co presenti.

Asserire la co-esistenza (di generazioni) non vuol riferirsi alla sincronia di ogni individuo nel tempo ma ad un carattere ontologico fondamentale dell'esistenza umana. Essa vive nella propria apertura al mondo ed al suo essere con gli altri. Partiamo perciò dal presupposto che l'umanità sia in prima istanza un luogo (e non un insieme)una dimensione spazio temporale in cui convergono gli esseri umani (in cui si trovano a convenire gli esseri umani tutti).

Il linguaggio del tempo e quello dello spazio sembrano in parte sovrapporsi. Dalla modernità e dalla conseguente frattura del loro congiungimento, sono ora riconnessi in forme aperte, tali da permettere plurime configurazioni. La figurazione dello spazio e del tempo possono ora venir riempite di contenuti sociali identitari differenti. Come dire che siano tornate ad essere delle pre- categorie nelle quali gli addensamenti delle forme sociali si rendono possibili.

2. Lo spazio muta la propria forma, trasformandosi in un luogo nel quale tempo e spazio correlati creano il presupposto di infinite interazioni. Relazioni avvenute, possibili, eventuali, future. Ad entrare in contatto sono infatti relazioni distanti, così

come relazioni vicine, creando una forma di equivalenza tra prossimità e lontananza, tra vicinanza e distanza¹⁰². Lo spazio rende possibile il confine¹⁰³, gioca con le distanze e le vicinanze annullandole. Perché nello spazio vuoto (o nel vuoto dello spazio) gli elementi possono essere separati da, ma vivono anche nella possibilità di ricongiungersi.

Contrariamente a Leibniz secondo il quale, come prima accennato, il tempo rappresenta l'ordine della successione mentre lo spazio quella della coesistenza, secondo Freud¹⁰⁴ il tempo avrebbe contemporaneamente le caratteristiche di spazio e tempo. Indipendentemente dall'essere concordi o meno con tale impostazione essa indicherebbe una strada nuova ed uno sviluppo inatteso per la teorizzazione delle generazioni. Infatti la successione, elemento imprescindibile della natura delle generazioni non escluderebbe ma anzi comporterebbe anche la loro coesistenza. Come dire che il continuo, la variabile mondana continua come l'abbiamo definita e la conservazione permettessero al passato di vivere col divenire ed al divenire di convivere con ciò che già è divenuto.

Una sorta perciò di grimaldello lo spazio, di precategoria, sempre sul filo di un confine che può spostarsi di volta in volta, in grado come il tempo, di fissare archi e termini, giustapposti, poggiati su punti di riferimento anche essi mutevoli. E forse la particolarità risiede proprio nel fatto che quegli elementi che si rendono possibili dentro le coordinate spazio/temporali, a loro volta ricategorizzano ed informano le coordinate stesse. Attribuiscono al tempo una potenza spazializzata ed alle relazioni tra gli elementi uno spazio temporalizzato. Come non citare Braudel che in "*Civilisation matérielle*¹⁰⁵" ci ricorda che a succedersi nel tempo sono le economie-mondo iscritte nello spazio ma articolate all'interno di luoghi qualificati dall'attività umana e ripartiti in cerchi concentrici, dentro i quali spostarsi secondo i periodi.

¹⁰² Aristotele nella Fisica parlando di movimento si riferisce anche al luogo ed allo spostamento dei corpi che non possono però occupare contemporaneamente gli stessi luoghi "quando qualcun altro dei corpi occupa questo stesso luogo, ebbene questa cosa ad avviso unanime, è diversa da tutte quelle che sopraggiungono e che mutano" Fisica, libro IV, 208; Utet, Torino, 1999, pag. 209. Luogo in cui si muovono gli oggetti.

¹⁰³ Simmel considera diverse caratteristiche dello spazio tra cui: esclusività, esistenza di confini, fissazione, vicinanza, lontananza

¹⁰⁴ Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (p.133); *il Disagio della civiltà* (p.562), in Opere, Boringhieri, Torino, 1966-1978

¹⁰⁵ F. Braudel, *Civilisation matérielle. Economie et Capitalisme. XV-XVIII siècle*, 2 voll. Armand Colin, Paris, 1979

Le categorie spazio- temporali sembrano perciò allargarsi¹⁰⁶, mostrandoci uno scenario e nuovo e carico di possibilità. Fino ad arrivare ad una loro nuova separazione. Secondo Giddens¹⁰⁷ un nuovo allontanamento ed annullamento delle coordinate spazio temporali renderebbe possibile il loro svuotamento e la loro trasformazione in forme astratte. Tutto questo darebbe l'avvio al processo di *disembedding*, ovvero di indifferenza delle relazioni rispetto al loro contesto di interazione. Che se da un lato potrebbe produrre una certa inquietudine , dall'altra assicurerebbe, la possibilità di relazioni intergenerazionali , di dialoghi infragenerazionali, oltre le barriere conosciute ad ogni uomo di ogni possibile generazione.

A tal proposito A.Heller aveva individuato alcune caratteristiche comuni alle diverse modalità dello spazio, tra cui, centrale per il nostro studio, troviamo l'esclusività. *"Nessun luogo può essere occupato da più di un corpo per volta"*¹⁰⁸. O meglio centrale ai fini del nostro lavoro si rende l'aggiramento di tale ostacolo. Per questo si rende necessario nel diritto pensare al non-spazio per ampliare (includere) il più possibile i diritti . Sradicare la definizione di uomo dal suo legame con lo spazio significa passare dal concetto di uomo corpo a quello di umanità, così come dall'io concreto al soggetto senza io, ma potenzialmente singola spazializzata soggettività.

4.2 Spazio e diritto

Credo esista nel profondo del diritto non solo un innegabile legame col tempo ma anche con lo spazio. In fondo il cominciamento , così come lo svolgersi del diritto necessitano di un luogo .La stessa figura geometrica del mondo , ricorda Irti, è una sfera che "evoca " una superficie racchiudente ed escludente: *un'unità che stringe e separa, che designa e distingue*".

Esattamente come per il tempo, lo spazio vive di una sua duplicità intrinseca: da un lato è senza confini o con sempre possibili confini, libero ed aperto, dall'altro è forma

¹⁰⁶ L'allargamento della categoria spazio- temporale pare superare ciò che Simmel nella sua *Sociologia*, (Ed.Comunità, Milano, 1998)aveva definito come grammatica del luogo, basata su Esclusività, limite, fissazione e distanza.

¹⁰⁷ A. Giddens, *Fondamenti di sociologia*, il Mulino, 2006

¹⁰⁸ A.Heller "L'être et la forme", cap.-III

visibile di un potere¹⁰⁹ e rappresentazione di una costitutività artificiale. Duplicità che si sostanzia nell'essere "luogo" del diritto in cui il diritto si esprime e vive e al tempo stesso "luogo" che separa il diritto dal non diritto, che lo de-limita e perciò lo governa. Perché ad essere cambiato non è solo il concetto di tempo e spazio ma anche la modalità con cui essi esercitano la funzione normativa sul tessuto presente e futuro. L'arroganza del presente e la forza accentratrice della tecnica distorcono la percezione del passato e del futuro così come della lontananza e della vicinanza. La posizione del diritto come quella dell'uomo si fa complessa proprio in quegli aspetti in cui sarebbero invece necessarie semplificazioni. Forse per questo A. Heller¹¹⁰ parlando del presente ci dice che l'unica possibilità di salvezza per il soggetto , privato di passato e futuro (e soprattutto della loro reale percezione)è quella di essere costretto ad assumere l'orizzonte della contingenza assoluta come unico scenario dell'esistenza.

4.3 La restituzione del tempo allo spazio

Se la stessa scienza che per presupposto non conosce cosa siano il tempo e lo spazio, ritiene che spazialità e temporalità siano l'inaggirabile, la condizione necessaria affinché ogni fenomeno possa essere rappresentato, misurato, calcolato, cos'altro potrà fare il diritto se non tenerne conto. Il diritto non può prescindere dal suo rapporto con il tempo. Da una parte se ne vuole liberare, o meglio immunizzare definendosene indifferente, assicurando dall'illuminismo in poi che ogni generazione avrà diritto alla propria costituzione ed al proprio diritto¹¹¹, e basandosi sulla "validità" dei principi a prescindere dalle norme. Ma dall'altra il diritto è talmente intriso di tempo che non riesce a definirsi se non parlando di una "generazione", di un tempo.

Il diritto infatti non solo concepisce il tempo come lineare, come cronologicamente controllabile¹¹², ma attribuisce una spaziatrice¹¹³ differente a momenti giuridicamente

¹⁰⁹ Foucault sostiene che lo spazio sia metafora del pensiero sociale nell'analisi del rapporto tra conoscenza e potere. *"Noi pensiamo in termini spaziali di regole, dominio, fondamento, spostamento, trasposizione"*

¹¹⁰ A. Heller , *A theory of modernity*, Oxford: Blackwell

¹¹¹ M. Bretone *"Diritto e tempo nella tradizione europea"*, Laterza, Roma-Bari,2004

¹¹² Bagolini nel suo testo *"Poesia e giustizia, Diritto e tempo"* Milano, Giuffrè, 1998 , fa riferimento ad esempio alle trascrizioni immobiliari. In particolare all'art. 2678 del c.c. fa riferimento , tra i registri che il conservatore è obbligato a tenere, al primato del registro generale d'ordine. Continua poi Ferri (nel *"Commentario del codice civile, VI, Tutela dei diritti, artt.2643-2696, Bologna-Roma,1962"*) (p. 373) *"Questo primato è dovuto al fatto che tale registro fissa in modo definitivo l'ordine temporale in cui sono presentate le richieste di trascrizione"*.

rilevanti. La linearità cronologica assume anche un aspetto “solido”, in cui termini, momenti, giorni, ore sono considerati con un valore differente in corrispondenza della loro suddetta rilevanza giuridica.

Il diritto infatti quando deve far uso di figure giuridiche che coinvolgono una rappresentazione di carattere temporale, utilizza un accorgimento tecnico per la misurazione giuridica di avvenimenti cronologici. Si serve cioè di un tempo obiettivato composto dalle due caratteristiche di localizzazione, spazializzazione tipiche della ricostruzione di Bergson¹¹⁴, in cui il decorso del tempo è assunto come lineare e segmentabile. Ma ovviamente il tempo obiettivato non è pensabile in se stesso ed indipendentemente dalla relazione di eventi che siano oggetto di misurazione e registrazione¹¹⁵. Rappresenta perciò solo l'esteriorità e l'inautenticità del tempo giuridico preso isolatamente. Ed esattamente su questo versante Carnelutti scriverà: “*Nel significato che il diritto dà al ‘tempo’ in contrapposizione al ‘luogo’, esso non è tempo puro, ma rientra in un ampio concetto di questo*”¹¹⁶.

Il tempo del diritto mostra cioè la necessaria semplificazione di un prima e di un dopo che lo stesso diritto ha dovuto porre in essere. Ed in tal modo fa mostra del suo essere un meccanismo auto-generativo e perciò convenzionale. Il diritto deve lavorare-continua Opocher- su un eterno presente. Il tempo giuridico vive di una assolutizzazione del presente, “*..una scialba immagine della durata del tempo*” comunque in grado di “*suggerire, anzi di imporre l'idea della continuità del diritto*”¹¹⁷. Ma l'intemporalità del tempo giuridico, deve leggersi del senso di una indifferenza totale rispetto al tempo. La norma come previsione mostra una temporalità intrinseca, scevra da raccordi di tempo passato, presente, futuro. Ed il tempo viene in tale prospettiva ridotto a parametro, dove futuro e passato sono equivalenti.¹¹⁸ E dove il presente si riporta in quella condizione definita da Benjamin¹¹⁹ come in bilico. Ma il problema si complica nel momento in cui colleghiamo il tempo, cronologico o obiettivato che sia,

¹¹³ Heidegger “*Sein und Zeit*”, “*Essere e Tempo*”, Longanesi, 2005 “*.. inteso il tempo come numerato, attraverso l'oggettivazione spaziale, si dice adesso qui, ..il numerato è costituito dagli ora come subito non più, come ora non ancora.* (pp. 421-422)

¹¹⁴ Bergson *L'evoluzione creatrice* Cortina, 2002

¹¹⁵ L.Bagolini “*Tempo obiettivato, tempo coscienziale e durata nell'esperienza giuridica*”, in AA.VV., “*La responsabilità politica*” (p.104)

¹¹⁶ Citazione riportata da Bagolini in “*Significati della parola tempo in alcuni discorsi giuridici*”, in “*Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile*”, 1970

¹¹⁷ Opocher *Considerazioni sugli ultimi sviluppi della filosofia del diritto italiana*, «*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*», XXVIII (1951), (fasc. 1, p.334).

¹¹⁸ Stengers “*La nuova alleanza*”, *Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino, 1993

¹¹⁹ Benjamin “*Tesi della filosofia della storia*” da “*Angelus Novus. Saggi e frammenti*”, torino, Einaudi, 1995

alla capacità di recezione del soggetto, quando cioè lo mettiamo in relazione con la coscienza. Se da una parte infatti è possibile la raffigurazione spaziale dei tre momenti di passato, presente e futuro, dall'altra quest'ultima vive di continue commistioni. Il tempo- secondo Hegel- è il **vuv**, ovvero l'ora¹²⁰, che se da un lato acquista una importanza enorme, dall'altra si "pavoneggia" di fronte all'infinità totale del tempo, rappresentata da un eterno movimento dialettico. In tale circolare procedere, in cui l'avvenire diviene passato ed il presente in ogni istante si muove in avanti verso l'avvenire, la distinzione dei piani temporali si riduce ad un eterno presente, immanente al Tempo che trattiene ogni passato, presente e futuro. *"Tutto si riduce a riconoscere nell'apparenza di ciò che è temporale e contingente la sostanza che è immanente e la eternità che è presente"*¹²¹.

Tale apparentemente irrisolvibile contrasto tra eterno e presente però è ciò che rende possibile la restituzione del tempo allo spazio. Il divenire continuo del Tempo viene tagliato. E proprio da quel taglio operato sulla massa del divenire- ricorda Bergson- origina il tempo presente e la sua corporeità. Il taglio intemporale, offrendo sempre un *adesso ed un qui*, permette di distinguere un prima ed un dopo, uno spazio ed il suo confine. La generazione si offre completamente al taglio del divenire, si mondanizza e si autopercepisce come attuale. Il problema è che essa si percepisce esclusivamente come un continuo attuale, mentre la sua attività dell'attuale è già attraversata da dimensioni e tempi ibridi e spazi stratificati.

L'opposizione tra l'unità della percezione del tempo e la non coincidenza dei suoi momenti, tra *interntio e distentio*, tra intenzione cosciente da cui muove e realizzazione effettivo fattuale, mostrano le aporie proprie della temporalità¹²². L'uomo stesso vive questo strano rapporto col tempo, da un lato è cosciente dell'impossibilità di esso di esistere e dall'altra può determinarlo e determinarsi solo grazie al darsi del tempo:

¹²⁰ Goethe, *Fragment über die Natur*: "L' originale dell'eterno presente era costituito dall'essere della natura, il cui sorgere ed il cui perire si svelavano a lui come metamorfosi dell'uguale"

¹²¹ Hegel, *Filosofia del diritto*, introduzione a filosofia del diritto

¹²² Ricoeur " *Tempo e racconto*" (*Temps et Récit*) 3 vol. Jaka Book, Milano, 1996. Ricoeur postula in tal senso la possibilità di ricomporre tali tensioni non risolubili teoreticamente attraverso la riconfigurazione del racconto... "che unisce il dissimile... unica struttura esplicativa che comprende in sé naturalmente la temporalità, è spiegazione temporalizzata" (pp. 68-88; 305-332) (Bagolini riporta il termine di Vorvertandis)

misurare il tempo è possibile solo se si ha il tempo, ma si ha tempo, direbbe Heidegger¹²³ solo se il tempo è.

La coscienza delle dimensioni temporali costituisce una precomprensione¹²⁴ rispetto alla comprensione scientifico giuridica. Parliamo di scientifico –giuridica perché un parallelo si rende possibile tra le scienze della storia e della natura ed il diritto. Le prime infatti stanno nel tempo e la loro misurazione è condizione indispensabile per la determinazione del loro oggetto. E ciò vale anche per il diritto che è nel tempo, anzi nel suo tempo e la sua determinazione è condizione per la determinazione del suo oggetto. Con la differenza che il diritto professa la sua indifferenza rispetto al tempo che ha incorporato e di cui è parte. Dal doppio codice di misurazione di una misura auto-generata, discende la difficoltà di misurare la generazione. Essa infatti vive non solo di un tempo ma anche di uno spazio tra passato e futuro. Ci ricorda Kant¹²⁵, già *Critica del giudizio*, che lo spazio ed il tempo si determinano come forme soggettive dell'intuizione e che esse precedono ogni recezione del sostrato sensibile, che verrà successivamente strutturato spazialmente e temporalmente. L'uomo possiede questa forma soggettiva d'intuizione con cui riesce a percepirsi come natura corporea e a percepire la natura corporea. Da ciò deriva che proprio grazie a questa sua forma soggettiva di intuizione, a questa facoltà sensibile l'uomo può esperirsi come oggetto spaziale.

Riprendendo la teoria di Kant infatti, si evince la necessità di distinguere tra fenomeni che ci appaiono con la caratteristica della spazialità e della temporalità (in una parola che vivono nella loro esteriorità concepiti quindi come oggetti della conoscenza), ed il concetto di qualcosa che non ha queste caratteristiche. Noi siamo costretti in certo modo a costruire una classe di oggetti che possiamo solo pensare, che forse è vuota, ma che deve essere pensata come la classe di quegli oggetti che non cadono sotto le forme di spazio e tempo e che costituiscono solo gli oggetti del pensiero. Nella *Critica della Ragion Pura*¹²⁶, l'autore ci fornisce la possibilità dell'esistenza di due forme differenti di uno stesso fenomeno. I fenomeni strutturati spazialmente e temporalmente sono in

¹²³ Heidegger, Martin, *Essere e tempo*, Utet, Torino, 1969

¹²⁴ Bagolini, *"Poesia e giustizia, diritto e tempo"*, Milano, Giuffrè, 1998

¹²⁵ E.Kant *"Critica del giudizio"* Bur, 1995

¹²⁶ E.Kant, *"Critica della ragion pura"*, Bompiani, il pensiero occidentale, 2004

quanto tali determinabili come oggetti effettivi solo nello spazio e nel tempo, ma di essi esiste un aspetto concepibile solo come oggetto del pensiero¹²⁷.

L'idea stabilisce le possibilità alle quali una cosa può appartenere alla relativa categoria. L'essere dato di questa possibilità non basta a creare la cosa reale infatti affinché l'idea di un oggetto si manifesti nel caso concreto deve esserci qualcosa in cui esso si possa manifestare. La realizzazione di un'idea significa il suo incontro con una realtà data. Secondo Schlick è possibile utilizzare la designazione di "ordinamento spaziale" solo dove esso rientri nella realtà esperita. Non si ha il diritto di scrivere alle cose in sé un'esistenza nello spazio.¹²⁸

La possibilità che discende dall'a-priori giuridico non basta a creare il caso concreto. Affinché l'idea giuridica di un atto, principio o fatto giuridico si manifesti nel caso giuridico concreto, deve esserci qualcosa in cui si possa manifestare. L'idea stabilisce la possibilità che qualcosa rientri in una certa categoria giuridica, ma senza un qualcosa in cui si manifesti, rimarrebbe un'idea non manifestata, un a-priori giuridico privo di realizzazione. Perché la vera realizzazione di un'idea giuridica è data dalla possibilità di manifestarsi attraverso l'incontro con una realtà data, una realtà storica. E di cos'altro parliamo se non di incontro del diritto col tempo, col **suo** tempo in una sua singola generazione storicamente impostasi.

Parliamo ovviamente di una sorta di "anacronismo" quando accostiamo le parole "suo" e "tempo". Perché se da un lato è vero che il diritto si realizza nel "suo" tempo, è pur vero che la stessa esistenza dell'uomo ha senso nella sua storicità. Parliamo contemporaneamente di un "tempo" storico, cronologico a cui il singolo diritto, il singolo caso si riferisce (e deve pur riferirsi ad un dato cronologico se è diritto) che vive del suo tempo. Ma parliamo contemporaneamente di una duplice trascendenza: quella del diritto e quella del tempo, che nel tempo privo di "possessivi", di cronologie trova esperito il senso dell'esperienza umana e del suo diritto. Un Diritto che vive parallelamente al singolo diritto. Così come il Tempo che vive parallelamente (e ne incorpora) i tanti tempi della storia umana.

¹²⁷ Di opinione contrastante la versione di Schlick

¹²⁸ Un filosofo che invece non fa tale tipo di distinzione è E. Hartmann, secondo cui lo spazio della nostra intuizione è il solo oggetto che rientra nella definizione di "sistemi di riferimento quantitativi, tridimensionali, continui e commutabili nelle loro misure

Il singolo tempo assume il ritmo della singola vita. Con il suo scorrere da un punto ad un altro. Ma come l'umanità trascende il singolo uomo, così il singolo tempo è trasceso nel tempo, come un diritto "vivente" vive dei singoli diritti (dei suoi singoli ordinamenti temporali) senza smettere di essere Diritto.

Il tempo si trova così a conservare il suo duplice senso di appartenenza ad un "ora" in cui la generazione vive e ad appartenere ad un "sempre" in cui le generazioni vivono. G. Husserl scrive :*"le cose(non solo fisiche) che sono state create dall'uomo, rinviano attraverso il loro esser-ci (Da-sein) ad un atto di creazione umana(...). Ogni prodotto umano debba avere la struttura temporale di un elemento storico. Una volta creata la cosa mostra una particolare "solidità" rispetto al corso del tempo storico"*¹²⁹. Quando cioè si compie l'atto generativo, essa esce dallo spazio vitale del suo creatore.

E così " *il tempo venne a differenziarsi dallo spazio, perché, diversamente da questo, poté essere cambiato e manipolato*¹³⁰". L'uomo poté inventare, modificare, usare e controllare il tempo della modernità , mentre lo spazio diventava sempre più irrilevante. La dimensione dello spazio cioè si ridefinisce attraverso la sua dilatazione e d astrazione, fino ad arrivare ad un annullamento del tempo "Lo spazio- scrive Bauman-è il sedimento del tempo necessario per annullarlo". Ma lo spazio cambia, senza scomparire. Il mondo si rispazializza e riorganizza in un tempo differente, secondo archi spazio-temporali maggiormente disponibili all'uomo.

"Lo spazio è dunque contro il tempo solo per liberarlo, per liberare il venire, l'andare e venire, per dare ad esso un luogo, accoglienza spaziosa per rifiutare la durata, la successione, il regno delle cause , delle ritenzioni, delle protensioni¹³¹.

E ciò che l'uomo produce è il suo ordinamento. Ma produrre è generare ed il generare ci riporta ad una separazione, ad una de-generazione tra l'unità di chi crea e del suo creatore, rispetto al creato/generato che acquistando solidità si rende solo, distante da ciò a cui apparteneva.

Ma non tutto ciò che si crea mostra o mantiene il carattere della solidità, a volta manca in partenza, altre volte viene a svanire...ma in entrambi i casi sarà visibile solo "nel tempo". Solo allontanandosi dall'oggetto se ne valuteranno le caratteristiche.

¹²⁹ G. Husserl "Diritto e tempo" *Saggi di filosofia del diritto*, Milano, Giuffrè, 1998

¹³⁰ Bauman Z. "Modernità liquida", Roma- Bari, Laterza 2002 (p.125)

¹³¹ J.L Nancy, "Il peso di un pensiero, l'approssimarsi", Milano-Udine, Mimesis, p.83

Solo prendendo distanza dalla propria contingenza e dalla percezione del proprio tempo saranno visibili le dimensioni equivoche del tempo. Temporalità ed in temporalità accorciano la loro distanza, “confinano”- ci dice Resta- relativizzando la dipendenza dal tempo.

L'attività di auto-osservazione è possibile quindi solo in uno spazio temporale in cui coesiste la molteplicità contemporanea di tempi diversi. Chi osserva è perciò vicino all'oggetto/soggetto della sua osservazione, così come chi osserva si fa prossimo ad un altro spazio.

E parlare di prossimo implica il parlare in termini relazionali e mette in mostra l'impossibilità di una generazione di auto definirsi per se stessa. La stessa generazione attrice è prossima di un prossimo. La sua identità solida di cui si fa vanto è contemporaneamente provvisoria per statuto. Provvisoria nello spazio, nel tempo, del tempo e nella definizione della propria identità simmetrica, reciproca a quella di un'altra. Perché ciò che le relaziona è la loro provvisorietà e “*ciò che le accomuna è esattamente ciò che le divide*”¹³².

Su quel confine di osservazione si decostruiscono le rigide categorie di spazio e tempo e si combatte il senso monologante del tempo. Secondo Marx infatti il tempo può essere definito come una sorta di spazio della storia, esattamente come il modo del futuro del tempo è lo spazio delle possibilità reali della storia¹³³. Tale prospettiva fa sì che l'uomo e la sua generazione di appartenenza si trovino sempre sul piano del possibile accadere. E' come se il processo di evoluzione della storia e del mondo aprisse orizzonti nuovi e nuove possibili decisioni.

La storia infatti viene rappresentata storiograficamente attraverso metafore spaziali rilevanti. Mi riferisco a quei termini e processi che da soli sono in grado di autorappresentarsi come forme di spazializzazione del tempo: “progresso”, “sviluppo”, “durata”. Questi a loro volta divengono indici in grado di mostrare eventi e fenomeni connettersi e disgiungersi, comporsi ed opporsi gli uni agli altri.

¹³² Resta E. “Tra generazioni”, 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, 2008

¹³³ Bloch, *Il principio speranza*, volume primo, Garzanti, 1994

5. IL TEMPO DELL'AZIONE

5.1 *Prefigurazione, decisione e linguaggio*

L'esteriorizzazione dell'uomo nel più lato concetto di umanità si scontra con la contingenza dell'esito. Nella differenziazione tra l'umanità e l'essenza di un'umanità che si fa uomo, "La nozione di diritto, essendo di ordine oggettivo, non è separabile da quella di esistenza e di realtà. Essa appare quando la doverosità entra nel mondo dei fatti; di conseguenza essa comprende sempre, in una certa misura, la considerazione degli stati di fatto e di situazioni particolari. I diritti appaiono sempre legati a date condizioni, solo il dovere può essere incondizionato"¹³⁴ Per sua definizione il diritto è frutto di una decisione. Ma cos'altro è una decisione se non l'attualizzazione di un "ora" e di un "qui"¹³⁵. Attraverso il suo avvento si separa, si re-cide il passato e tutto comincia ad essere al tempo presente. Ma se davvero è questo l'imperativo del diritto, esso non può far altro che liquidare il tempo, recidere il valore di una continuità a favore di una contingenza(ovvero di una presenza). Il diritto non può più permettersi quella successione di Passato, presente, futuro, quella linea tracciata e condotta come un punto all'infinito dai "mores". Non ha più tempo per la tradizione e non può perciò portarsi nulla dietro. In una parola il diritto neutralizza il tempo o almeno tenta di farlo.

Una volta che decide a favore dell'artificio, decide di costringere il tempo al "suo" artificio . Ma questo annullamento non funziona. Ed è proprio la concettualizzazione del tempo che ci permette di tentare una trasposizione di un problema etico-morale su un piano prettamente operativo. Se infatti il senso moderno del tempo ci permettere di prendere coscienza della sua paradossalità incorporandola, non avremo più una divisione in passato, presente, futuro, ma in un passato presente o futuro presente. Luhmann "questo è ciò che la storicizzazione della coscienza storica produce a livelli più concreti della ricerca"¹³⁶. Cosa ci mostra davvero questo passaggio? Se la

¹³⁴ S. Weil "La prima radice", p.12

¹³⁵ E. Resta . "Tra generazioni", 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, 2008

¹³⁶ Luhmann N." *Struttura della società e semantica*, Laterza, Roma- Bari, 1983

concettualizzazione del tempo, rende visibile la sua attualizzazione, tutto ciò che ci appare lontano dalla nostra decisione giuridica e distante dalla sfera di effetto-responsabilità a noi imputabile, si attualizza¹³⁷ a sua volta. Così l'organizzazione di una decisione, che eleva ad evidenza un "evento", recidendolo da altre possibilità che non si cancellano del tutto, porta in se la pressione del passato nell'immediato e la necessità di neutralizzare l'incertezza dell'esito di quella stessa decisione.

Per l'uomo moderno, dopo la rivoluzione francese, l'identità si costruisce, come la storia ed il suo progresso. Tutto diviene frutto di una Progettazione, che come referente ha un futuro aperto di possibilità. Bergmann¹³⁸ dirà che la progettazione diviene l'equivalente moderno delle pratiche magico-divinatorie delle società arcaiche. L'idea di pianificazione del futuro, apre la via alla costituzione dell'identità in senso moderno: il progetto di vita diventa il principio organizzatore della biografia per eccellenza. Per questo nasce il modello di differimento delle gratificazioni, il tempo si "risparmia", si "investe". Penso agli istituti come quelli di sicurezza sociale, polizza assicurativa sulla vita... Spencer si spingerà oltre, parlando di una vera "indifferenza all'esistenza umana"¹³⁹. In una parola il tempo diviene perciò apprezzabile, si trasforma il prezzo ed utilità. E se questo da una parte allargherà il campo di applicazione alle future generazioni, così come alle generazioni in generale, senza limiti temporali, dall'altro creerà una situazione di incertezza, incalcolabilità, indecidibilità. Forse per la prima volta si sente il peso di dover decidere senza poterlo realmente fare. L'obbligatorietà della scelta di Beck si scontra ineludibilmente con un rischio non calcolabile, con un futuro aperto e indecifrabile. E forse è proprio per ridurre il peso di tale consapevolezza che si comincia a parlare di un nuovo tempo, quello del presente esteso. Il tentativo era quello di far rientrare nella decisione un lasso di tempo più ampio, attualizzandolo. Ma le parole non sono mai prive di sedimentazioni semantiche, ed il presente del presente esteso, finisce per indicare non tanto la sua attualizzazione quanto la sua incapacità di spingersi oltre il futuro prossimo. Per questo oggi tale definizione non è più sufficiente. Ci servirebbe parlare di un presente futuro esteso, per indicare il tentativo di imprigionare nella scelta obbligata del legislatore una variabile che sembra tanto più lontana, quanto il suo effetto appare invece tanto più vicino. Ed è

¹³⁷ Con una chiara distinzione tra attualizzazione, di cui qui si parla, e la diversa filosofia dell'attualismo

¹³⁸ "W. Bergmann *Die Zeifsnckturen sozialer Systeme*", Duncker-Humblot, Berlin 1981, (p. 244).

¹³⁹ Spencer M. E. *Social Science and the Consciousness of the Future*, in "Theory and Society", 5.

interessante notare come all'espansione del tempo corrisponde anche una espansione dello spazio. Si pensi alle formule comprese nei contratti discografici¹⁴⁰ che riportano il riferimento a “mondi conosciuti e non conosciuti”.

Il futuro non è più attesa, è incombenza e l'azione sociale se ne deve fare carico, pur non potendone realmente rispondere direbbe Resta¹⁴¹.

La dimensione temporale funge da ampliamento delle possibilità di scelta, attraverso esso infatti il diritto incorpora quella contingenza tipica della relazione vita/diritto, noma/fatto. Ma sarà solo attraverso il sistema stesso ed il suo lavorare auto-osservandosi che quell'ampliamento si renderà effettivo. In altre parole, sarà solo attraverso l'oggettivazione del tempo che quell'ampliamento si renderà possibile. Il secolo XVIII ci mostra come sia avvenuto un cambiamento. La società comincia a concepire se stessa come indipendente dai suoi inizi. Al posto della storia ..ora subentra quella storia che Luhmann definirà “*scoperta per isolare il presente separandolo dal passato*”¹⁴². Come ogni atto fondativo, come ogni “artificio” fondativo, contiene la descrizione dello spirito di quel tempo. Koselleck chiamerà infatti la nascita del moderno concetto di storia un “*singolare collettivo*”¹⁴³. Mentre Luhmann ci parla de “*il primo caso di descrizione che include se stessa in ciò che è descritto*”¹⁴⁴.

Lo spirito di un'epoca si auto-describe perciò come differenza rispetto alle epoche precedenti. Così come il tempo si misura oggi- o sarebbe meglio dire in un presente- attraverso la differenza tra passato e futuro. Il problema però nasce nel campo del diritto, in un campo in cui la decisione si rende necessaria anche quando non del tutto praticabile. E si sa che la decisione fa capo ad un agire, che altro non è che una declinazione del soggetto agente, ora, in una contemporaneità. Ma l'azione/decisione non è un atto (un accadimento), è un evento, ed in quanto tale non circoscrive il raggio del suo effetto solo nel presente.

¹⁴⁰ Contratto Discografico di Opzione (Artista e Produttore) Art. 3 – CESSIONI DEI DIRITTI, AUTORIZZAZIONI PARTICOLARI. “L'Artista cede e trasferisce alla Società in via esclusiva, assoluta, definitiva e trasferibile, ognuno e tutti indistintamente i suoi diritti di Artista cantante-interprete-esecutore delle registrazioni comunque rese, incise, registrate e/o riprodotte oggetto del presente contratto nell'ambito di vigenza del medesimo, per l'Italia e per tutti i Paesi del mondo, quali sono stabiliti dalle leggi, regolamenti e convenzioni nazionali o internazionali, presenti o future. In virtù di quanto sopra ed in particolare delle cessioni previste al primo capoverso del presente Art. 3, ed a titolo meramente esemplificativo e non tassativo, la Società ha il diritto assoluto, esclusivo e trasferibile, di diffondere o trasmettere le registrazioni e/o i fonogrammi oggetto del presente contratto, per la radiodiffusione, telediffusione, telefonia, televisione; di registrare, riversare su nastri, dischi fonografici o altri congegni e strumenti, attuali o futuri,”

¹⁴¹ E.Resta “*Le stelle e le masserizie. Paradigmi dell'osservatore*”, Roma- Bari, Laterza, 1997

¹⁴² Luhmann, Niklas, *Struttura della società e semantica*, Laterza, Roma- Bari, 1983.

¹⁴³ Koselleck, Reinardt, *Il vocabolario della modernità*, Il Mulino, Bologna, 2009

¹⁴⁴ Luhmann, Niklas, *Struttura della società e semantica*, Laterza, Roma- Bari, 1983.

La teoria di Shultz a tal riguardo ci mostra infatti il dispiegarsi di un singolo momento/atto in forza del suo essere azione, e perciò evento. Ogni azione è dotata di un senso, ovvero è ideata e progettata prima di essere compiuta affinché realizzi un obiettivo: l'individuo prefigura la realizzazione dell'azione, la immagina già compiuta e ne valuta i risultati possibili. Per questo si parla di azione razionale, ovvero di quell'azione che trovandosi in accordo con l'insieme socialmente approvato di norme relative alla soluzione di problemi tipici, utilizza mezzi tipici per raggiungere fini tipici. Un soggetto-attore determina il suo comportamento futuro nella vita quotidiana dopo aver prefigurato l'azione da compiere e dopo aver scelto tra diversi modi possibili di azione¹⁴⁵. Il progetto di un'azione perciò si basa sull'immaginare la compiutezza dell'azione progettata. Il soggetto immagina che l'azione sia compiuta per valutare la rispondenza dei risultati alle motivazioni causali e finali, ovvero i motivi ai fini dei quali egli agisce e i motivi a causa dei quali egli agisce. Il progetto ha dunque una struttura temporale¹⁴⁶ dal momento che essa è prefigurata come già compiuta nel futuro, sulla base delle conoscenze in possesso dell'attore prima di compiere l'azione che costituiscono le tipizzazioni di riferimento. L'azione è perciò identificabile, per Shultz, con il frutto di una progettazione basata su motivi causali e finali, sulla conoscenza della situazione e sulla valutazione delle conoscenze e delle reazioni degli altri soggetti la cui azione vi è eventualmente interrelata. Ma il progettare di una azione è una dinamica che appartiene tanto alla fantasia che alla razionalità, indipendentemente dalla realizzabilità e dalla realizzazione o meno dell'azione stessa. Ciò che distingue l'agire dal fantasticare è però l'intenzionalità ad eseguire il progetto, chiamata da James "ordine volitivo"¹⁴⁷, e dall'accettazione delle conoscenze e delle condizioni in possesso del soggetto al momento della prefigurazione ideale dell'azione: prefigurare l'azione di volare senza avere le ali costituisce un fantasticare di tipo ottativo (se avessi le ali, se le mie braccia avessero le stesse capacità delle ali, ecc.), il che è diverso dal progettare esecuzioni da portare a compimento entro i limiti delle mie conoscenze e delle condizioni in base a ciò che è in mio reale potere. E' necessario cioè basarsi su elementi conoscibili per fare in modo che l'azione progettata sia fattibile e

¹⁴⁵ *Nel caso di astensione dall'agire, esso può essere considerato ugualmente un'azione se intenzionalmente non ha agito al fine di produrre determinati risultati, ma questo non è un concetto pacificamente dato per acquisito da Schutz che ne segnala la problematicità.*

¹⁴⁶ Definita da Schutz "modo futuri exacti"; Cfr. Schutz., *Saggi sociologici*, Torino, Utet, 1979. cit. pp.67-73.

¹⁴⁷ James- schütz, *Le realtà multiple ed altri scritti*, ETS, 2006

dunque realizzabile¹⁴⁸. L'azione viene pensata nel progetto shutziano modo futuri exacti, ma è possibile estenderne la dimensione temporale futura dal compimento dell'azione, e dal relativo risultato immediato, ai risultati sul lungo termine. Contemplare le conseguenze a lungo termine nella progettazione dell'azione equivale a coinvolgere in tale progettazione i contemporanei con i quali l'agente (individuale o collettivo) non condivide lo spazio, ma anche i posteri con i quali non condivide il fluire temporale¹⁴⁹.

La distinzione perciò del tempo giuridico dal Tempo stesso , appare contrattuale e perciò paradossale.

Luhmann" [...] *la distinzione passato/futuro diventa paradossale se si pensa che passato e futuro sono sempre dati contemporaneamente, così come orizzonti del presente. Il presente si mostra come unità della differenza di passato e futuro. Esso come tempo dell'osservatore del tempo si catapultava al di là del tempo. Il presente è il tempo nel quale non si ha tempo, perché tutto ciò che può essere inteso come tempo è già passato o è ancora futuro*".

Dalla continuità passa alla contingenza. Ma il diritto non sopporta spinte esogene, né intromissioni di altri codici ed altri tempi, perciò per auto conservarsi deve riaffermare la propria identità per differenza. Per regolare, deve regolare se stesso. Per regolare altri codici ed altri tempi deve regolare se stesso, deve "tradurre", incorporando ogni possibilità. Ma questo compito è molto più complesso di quanto ci si aspetti, ed il sistema del diritto non riesce d incorporare tutto, opera una selezione ponendo in essere quello che Koselleck¹⁵⁰ definirebbe "una temporalizzazione della complessità", ovvero la spia di un difetto della temporalizzazione.

Tempo e diritto sono così legati e così difficili da tenere insieme. E la paradossalità del loro rapporto è che il diritto non può vivere senza il tempo, ma lo vorrebbe ad un presente fuori dal tempo. Mentre il tempo, solo per artificio, per scherzo quasi, sembra sottostare alle regole del diritto, per poi tornare(sotto la veste di temporalizzazione della complessità) ad essere intreccio di passato e presente ovvero di uno spazio

¹⁴⁸ Cfr. *ivi*, pp.73-77.

¹⁴⁹ Un esempio di tale logica può essere osservato nella realizzazione dei progetti di VIA (Valutazione di Impatto Ambientale) che su impulso comunitario stanno diffondendosi nella Pubblica Amministrazione italiana¹⁴⁹. Con tali procedure¹⁴⁹ si sta cercando di programmare uno sviluppo sostenibile, proprio per rendere possibile ed effettiva la protezione dei diritti presenti e futuri¹⁴⁹. Come osserva Rodotà, (Rodotà S., *Etica e diritti, Bologna, il Mulino 1990*) infatti, il diritto necessita di un intervento effettivo, dovrebbe essere messo al servizio della tutela delle esigenze fondative di ciascun individuo presente o futuro,

¹⁵⁰ Koselleck " *Futuro- Passato. Per una semantica dei tempi storici,*" Marietti, Torino, 1986

dell'esperienza ed orizzonte dell'aspettativa. Determinazioni oppositive ed al tempo stesso complementari. Ogni azione, ogni storia, è anticipazione riflessiva del futuro e rammemorazione di un passato. Come dire "Non c'è aspettativa senza esperienza, non c'è esperienza senza aspettativa". Ed il loro esito è sempre comprensivo di quella "contingenza" a cui il diritto guarda con sospetto, pur sapendo essere il rovescio della medaglia del diritto stesso.

Passato, presente, futuro, altro non sono che la tematizzazione di un tempo storico trascendentale. Come categorie racchiudono la possibilità di altre storie. E la compresenza di Passato e futuro nel tempo presente è ciò che definisce il campo semantico della generazione. Cosa hanno in comune i generati da una generazione? E' continuità attraverso discontinuità avrebbe detto Bloch. **La generazione è infatti un meccanismo temporale" combinatorio" che mette insieme tempi diversi, identità diverse , ma in uno spazio comune tra futuro e passato**¹⁵¹.

Ma allora come non immettere tra i fattori (o variabili dipendenti) dell'atto decisorio gli elementi di un futuro presente? Come non includere nell'asse temporale di efficacia di un diritto un soggetto che non è solo futuro, ma in quanto soggetto, soggetto futuro presente?

*"L'osservatore di primo ordine vede le distinzioni che esistono tra gli uomini e tra i loro destini e chiede giustizia. A livello di secondo ordine si può osservare e descrivere il modo in cui la società regolate posizioni che essa stessa attribuisce agli uomini ed il modo in cui le giustifica. Parliamo di principi dell'inclusione...che prendono il nome di Libertà ed Uguaglianza"*¹⁵² "

Ciò che è capace di includere ed escludere è anche ciò che rende una decisione giusta ingiusta. Ciò che attraverso quella decisione possiamo creare di uguaglianza/disuguaglianza è il sistema stesso. Solo il sistema ha il potere di creare disuguaglianze per motivi interni al sistema. Non può perciò regolare solo su un presente *"La società è già ciò che essa ancora non è"*¹⁵³.

In tal modo la temporalità può essere vista stratificarsi sia in livelli corrispondenti ad esperienze semplici, individuali e generazionali, sia ad esperienze composte, inter-individuali, infragenerazionali. Proprio grazie a tale processo di "pluralizzazione" dei

¹⁵¹ E.Bloch, "Eredità del nostro tempo", Il Saggiatore, Milano 1992

¹⁵² Luhmann "Osservazione di un'osservazione" uno sguardo giuridico al diritto- Luhmann, Niklas, *Sistema giuridico e dogmatica giuridica*, Il Mulino, Bologna, 1992

¹⁵³ Häberle, Peter, *Diritto e verità*, Einaudi, Torino, 2000.

piani spaziali e temporali sarà possibile rintracciare la complessa stratigrafia di piani intertemporali e interspaziali. Visibile diviene perciò la possibilità della contemporaneità del non contemporaneo . Ovvero si rende visibile in tal modo la possibilità per generazioni distanti di potersi approssimare ed avviare un dialogo a prescindere dalla contemporaneità dei parlanti.

Tutto questo non senza un certo rischio. Deve tornarci alla mente l'idea che Leibniz in "Nova Methodus" ha dell' *ars combinatoria*. L'autore si riferisce a quella singolare virtù del sapere, capace di rendere compatibili le diversità, di collegare i diversi universi logico linguistici. Perché il problema di fondo è e rimane un **problema di compatibilità**. La discontinuità e la pluralità dei piani spazio temporali crea problemi di compatibilità con gli universi linguistici dei diversi tempi e spazi storicizzati. Si confondono, intersecano piani differenti perché la storia non potrà mai essere solo lineare ed omogenea, ma sarà anche fatta di cambiamenti radicali ed interruzioni pur non comportando discontinuità. O meglio, per esprimerci con le illuminanti parole di Bloch, comportando *continuità discontinue*. Nel caso delle generazioni il movimento si complica ulteriormente, essendo la categoria di riferimento a sua volta composta di continuità e discontinuità. Il mutamento continuo e la continua auto descrizione identitaria rispetto ad altro da sé comporta complessità della temporalizzazione e temporalizzazione della complessità.

Il compito del diritto si fa sempre più complesso, perché dovrà cercare stabilizzatori costitutivi in grado di ridurre la contingenza esito del cambiamento e dovrà farlo all'interno del proprio linguaggio, attraverso operazioni di semplificazione e di immunizzazione da spinte linguistiche esogene provenienti da sistemi diversi dal proprio. Questione che si cerca di risolvere attraverso il sistema della ad-linguisticità, ovvero di quella particolare capacità dei sistemi sociali, e quindi del diritto, di cambiare linguaggio rimanendo nello stesso. Il problema infatti non riguarda tanto la novità quanto la compatibilità della novità con un sistema come quello del diritto in cui ogni parola assume performatività. Quando il diritto e le sue categorie, basate sull'invarianza e sulla rigidità ,si scontrano con sistemi a forte impronta evolutiva o con "incidenti" come quello generazionale capaci di riammettere complessità, l'esito non è mai neutro. L'identità del sistema diritto riuscirà a mantenersi tale se ritroverà la sua riflessività. Ovvero se sarà capace di rendere compatibile le proprie differenze, decidendo sulla decisione del diritto. Solo in questo modo potrà aprirsi al nuovo e

governarlo senza però essere da esso governato. Così nel momento in cui le Generazione e tutta la loro grammatica entrano nel diritto, creano un dissesto del sistema giuridico non ancora attrezzato ad elaborare , controllare e legiferare con le proprie esistenti categorie su un concetto che si fa paradigma. Sarà perciò costretto a cambiare dall'interno, ad utilizzare le categorie di cui è munito ed i meccanismi giuridici di cui è in possesso spingendo fino al limite in cui non diventino altro per potersi salvare. Altrimenti il diritto avrà fallito, non avrà cioè mantenuto la giusta distanza da ciò che deve governare, in una parola sarà stato governata da altro.

5.2 Nuova fondazione del pensiero

J.G. Droysen, nel suo "Historik"¹⁵⁴, scrive:

"Il primo passo sulla via d'una corretta conoscenza storica è segnato dal comprendere che essa ha a che fare con una presenza di materiali...Si potrebbe dire che l'essenza della ricerca consiste nel ravvivare i tratti sbiaditi, le tracce latenti nel punto del presente che essa coglie, nel proiettare il lume di una lanterna a ritroso nella notte dell'oblio".

Ma il presente non è in grado di cogliere solo il passato, perché nella sua visione dell'avvenire, nella sua progettazione o proiezione illumina dalla posizione presente, un futuro, sia esso utopico o meno, più o meno lontano nel tempo¹⁵⁵. L'avvenire infatti rivela una dimensione del presente della condizione umana. Questo il motivo per cui il senso del futuro non è universalizzabile, esattamente come il passato vive dell'azione mediatrice del presente, di un diverso senso generazionale. Ferrarotti afferma che le società hanno una loro musica, una propria aura, che scandisce la cadenza del movimento sociale, e che nessuna programmazione o modernizzazione o pianificazione dello sviluppo potrebbe realizzarsi in modo efficace senza tenere conto di questo ritmo del divenire storico-sociale¹⁵⁶. Ancora una volta identità e tempo sono correlati. Così come la politica, il diritto ed il tempo. Le scelte politiche attuali si maturano in relazione alla visione prospettica del futuro. Non di ogni futuro, ma del proprio futuro.

¹⁵⁴ J.G. Droysen, nel suo "Historik". *Die Vorlesungen von 1857*, hrsg. Von P. Leyh, Stuttgart-Bad Canstatt, 1977; trad it, *Istorica*, Guida, Napoli, 1994, p.88

¹⁵⁵ Nelle culture antiche, penso a quella mesopotamica, il segno viene interpretato come anticipazione di eventi futuri e come rivelazione di colpe passate.

¹⁵⁶ F.Ferrarotti, "Il ricordo e la temporalità", Laterza, 1987, p. 96

Così come le l'attività legislativa viene sospinta dalla diversa percezione emergenziale(della urgenza).

Un diverso modo di percepire l'avvenire della condizione umana segna la nascita della modernità non il contrario. Le rivoluzioni accelerano i processi socio-politici, li rivoluzionano, rendendo impossibile il semplice ricorso alla storiografia. Nulla appare più uguale, compreso il proprio futuro che deve essere affrontato con mezzi nuovi. Ed è qui che si potrà iscrivere l'origine del pensiero sociale, tra l'urgenza del cambiamento e la necessità di una nuova fondazione del pensiero. Non è un caso che proprio nel periodo delle grandi rivoluzioni compaia il concetto di futura generazione nei primi testi giuridici. La visione della propria identità è mutata, così come la percezione del proprio futuro. Le connessioni tra i piani temporali sono talmente accelerate da creare punti di contatto. Il presente è vissuto in relazione alla propria idea di futuro, anzi il presente è frutto della costruzione del proprio futuro, a livello personale come a livello sociale. L'agire politico infatti estende la propria responsabilità sulla dimensione del futuro. La politica premoderna con i suoi principi di immediatezza e simultaneità, con la responsabilità del *hic et nunc* viene soppiantata dall'idea di una responsabilità per il bene futuro della comunità. Ora si è chiamati a rispondere delle conseguenze delle proprie scelte verso sempre più persone, comunità, per le generazioni future.

Ma invece che aiutare, la consapevolezza che il proprio raggio d'azione si potesse estendere non solo sulla propria generazione ma anche su quelle successive, portò ad una contrazione delle scelte legislativo-politiche. L'accelerazione aveva sortito effetti negativi, l'esperienza aveva mal assorbito gli effetti che il potere della tecnica aveva causato ed avrebbe ancora causato all'esistenza stessa. La macchina era sfuggita al controllo, e la sensazione che si viveva era quella di un presagio di una città futura vuota¹⁵⁷. Senza più utopia l'azione politica si contrae e torna indietro, ad essere programma dell'immediatezza, argine di contenimento.

E tutto questo appare ancora più chiaramente se teniamo presente l'unificazione del mondo ed il compito che ci si impone " *il compito che ci si impone è quello di creare un mondo migliore nella verità e nella giustizia. In tal modo siamo testimoni della nascita di un*

¹⁵⁷ De Chirico, in *Metafisica*,

*nuovo umanesimo, in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia*¹⁵⁸

Il fatto che il diritto, come abbiamo prima sostenuto in ogni principio o istituto è intriso di temporalità, fa sì che non solo la manipolazione del diritto, ma anche quella temporale sia manifestazione di potere¹⁵⁹.

E se il potere deve trovare i suoi argini nella previsione di garanzia, di strumenti di garanzia, maggiore è il potere che una società detiene, maggiore dovrà essere l'intensità delle garanzie, anche temporali.

Le conseguenze delle scelte attuali si riverberano con una accelerazione ed esiti talmente imprevedibili che la modificazione esogena di una funzione di decisione attuale, diviene una modificazione endogena. Il futuro entra nella contemporaneità della politica e del diritto. Ma il modo di avvertirlo è meno vivido rispetto a come viene percepito il presente. Per cui il rischio che si corre è quello di proiettare in avanti le immagini ricomposte del passato.

Il rischio, cioè, è quello di ricreare una sorta di antropocentrismo del presente. Non va infatti dimenticato il monito di Savigny¹⁶⁰ quando ci espone il compito di "ciascun'epoca". Tale compito si sostanzia nel comprendere il diritto nella sua necessità intrinseca, nel rinnovarlo e mantenerlo vivo.

E' Blumenberg a disvelare il cambio semantico del rapporto tra possibilità e realtà. La gamma infinita delle possibilità non descrive più la volontarietà dell'atto di maestà della creazione „ma ..”*si rovescia nella descrizione di una capacità non utilizzata: di un'attitudine alla realtà che attende il prossimo intervento*¹⁶¹". L'epoca cioè non è solo "esito" di una storia o storia scritta di una decisione ma è movimento in direzione di ciò che non è stato raggiunto.

Si ha cioè non solo la pretesa di acquisire potere dalla possibilità rintracciabile nella stessa realtà, ma di poterla trasferire e generalizzare. Le chance che vivono oggi vogliono essere mantenute.

¹⁵⁸ Gaudium et Spes, n.55

¹⁵⁹ Cuocolo L. " *Tempo e potere nel diritto costituzionale*", Giuffrè 2007

¹⁶⁰ Savigny

¹⁶¹ Blumenberg, Hans, *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna, 1969.

2: LA GRAMMATICA DELLE FUTURE GENERAZIONI

*Attraverso le parole
possiamo riordinare le contingenze passate
conferendole le necessità dell'avvenire.
(Lacan. Seminario IV)*

1 STUDI SULLE GENERAZIONI

Difficile intento quello di voler definire la generazione. Porre un freno, arginare dentro una soluzione un concetto tanto composito risulta essere operazione meritevole ma senz'altro paradossale. Le generazioni sono veri costrutti sociali dinamici capaci di essere vita a sé stante, individualmente individuabili ma allo stesso tempo strutture combinatorie di esperienze ed aspettative. Esse infatti legano l'azione individuale al tempo della storia e della società "ed appaiono in grado di mediare positivamente tra aspettativa individuale e collettiva della vita sociale". Certo il fatto che potenzialmente siano in grado di farlo non ne garantisce la facile applicazione. L'identità della generazione infatti è complessa e componibile, sfugge all'unicità della definizione, così in bilico tra identificazione e differenza assoluta. Da un lato ogni generazione vive solo perché contrapposta ad un'altra, ma al contempo l'esistenza delle altre si fa rischio tra differenza assoluta ed identificazione assoluta. Entrambe posizioni sbagliate che non lasciano alla generazione il compito di analizzare i cambiamenti sociali e farsi paradigma del tempo storico di tutta l'umanità. Così non potendo misurare l'entità del fenomeno generazione, si è cercato almeno di misurarne l'estensione spazio/temporale.

I primi studi sulle generazioni si basavano su termini puramente *quantitativi*¹⁶². Si cercava cioè di spiegare il concetto di generazione attraverso l'utilizzo di una

¹⁶² Nel testo di G. Bettin- "*Sul concetto di generazione*", (in *Politiche e società. Studi in onore di Luciano Cavalli*, Cedam, Padova, 1997) sono riportati alcuni sistemi di misurazione utili a comprendere che cosa si intenda per generazione politica. Il

misurazione del tempo corrispondente alla sua durata. Possibile era perciò definire una “generazione”, l’insieme di tutti gli individui nati lo stesso giorno dello stesso anno ed esistenti nel momento in cui se ne parlava. Come pure definirla estendendo l’arco temporale della nascita all’intero anno, al lustro o alla decade. Con quest’ultimo approccio si realizzava la compresenza, entro il medesimo arco temporale, di tre generazioni parzialmente sovrapposte: genitori, figli, nipoti. Potremmo arricchire questa seconda definizione con l’elemento della comunanza di esperienze, il che però porterebbe a sovrapporre ancora di più le singole generazioni (basti pensare, ad esempio, a coloro che hanno condiviso l’esperienza della seconda guerra mondiale).

Comte infatti nel suo “*Corso di filosofia positiva*”¹⁶³, parla di rinnovamento di ogni generazione corrispondente al procede, al progresso e quindi alle leggi di evoluzione della società. L’autore definisce il tempo medio di una generazione nella durata di trenta anni (corrispondente all’approssimazione della misura del progresso). Nella stessa direzione troviamo i lavori di Dromel¹⁶⁴, che per primo formula il concetto di generazione politica, e che individua un ritmo preciso nel susseguirsi delle stesse di circa quindici anni, e di G. Ferrari¹⁶⁵ che fa corrispondere la durata di una generazione con la durata dei governi che secondo lui si aggira intorno ai 30 anni.

Ma ci rende pian piano conto che una misurazione quantitativa della durata di una generazione, non è in grado di prendere in considerazione l’aspetto altrettanto fondante del tempo interiore. Prende piede perciò una nuova impostazione storico-romantica, aperta con gli studi di W. Dilthey in cui a prediligersi è l’aspetto *qualitativo*. L’autore differenzia il termine generazione-*che indica per lui un certo spazio nel tempo- e vita umana-comprendente la generazione-basandosi essenzialmente sulla dimensione temporale.*

modello utilizzato da Inglehart (*La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano 1983) *Cross-Sectional*: si basa sulla raccolta dei soggetti in classi di nove anni (21-30; 31-40; 41-50) confrontando poi gli atteggiamenti entro un periodo storico. Mostra le differenze generazionali. Il metodo *Longitudinal Sequence*: in cui un gruppo viene seguito lungo tutto il corso della propria vita od il modello *Time-Series*: alcuni soggetti-campione vengono indagati nei loro atteggiamenti. Entrambi, confrontando generazioni differenti, permettono di vedere cosa effettivamente cambi tra una generazione e l’altra.

¹⁶³ A. Comte (*Cours de philosophie positive*. 1830-1842; trad. it. a cura di F. Ferrarotti, *Corso di filosofia positiva*, Torino, UTET, 1967, 2 voll., 1, Lezione 51a, pp. 385-386) Andrebbe collegato [...] « nella maniera più diretta e più irresistibile, l’avvenire al passato. [...] in linea di principio non bisogna affatto nascondersi che il nostro progresso sociale si basa essenzialmente sulla morte, cioè che i passi successivi dell’umanità presuppongono necessariamente il rinnovamento continuo, sufficientemente rapido, degli agenti del movimento generale. Tale movimento, di solito quasi impercettibile nel corso di ogni vita individuale, diventa veramente pronunciato solo passando da una generazione alla seguente».

¹⁶⁴ Justin Dromel

¹⁶⁵ Ferrario che in *Teoria dei periodi politici*, Milano, Hoepli, 1874, per la prima volta introduce l’espressione “generazione politica”, definisce la generazione come **“il primo elemento di ogni ritorno che ripete di continuo il medesimo dramma in tutte le epoche, con tutte le civiltà”**

L'autore opera infatti una distinzione tra tempo naturale e tempo umano, risentendo dell'influenza degli studi newtoniani per la formulazione del primo. Il tempo naturale infatti lo descrive come astratto e discontinuo, rappresentato dal susseguirsi di una serie di momenti aventi tutti lo stesso valore, scevro quindi da qualsiasi distinzione di passato o futuro e da influssi della coscienza. Il tempo umano invece viene definito come concreto e continuo, influenzato dalla coscienza di chi lo percepisce e perciò suscettibile di distinzioni tra ricordi e progetti, tra passato e futuro, capace cioè di trascendere il tempo naturale.

Questa diversa impostazione prospettica lascia trasparire la possibilità dell'esistenza di generazioni differenti dentro uno stesso arco temporale. Dal susseguirsi cronologico si passa alla possibile contemporaneità esistenziale delle generazioni. L'argine spazio/temporale comincia a dissolversi per lasciar spazio ad una differente capacità prospettica. Bisognerà perciò prendere distanza dal proprio tempo ma soprattutto dalla percezione che di esso si ha.

“Gli uomini che compongono una generazione sono una realtà omogenea” sosteneva Dilthey, ma la possibilità di poter appartenere a più generazioni nell'arco temporale proprio di una vita umana, fa sì che quella stessa realtà omogenea si debba costruire per differenza rispetto ad un'altra realtà omogenea, a cui potenzialmente prima o poi si potrebbe appartenere. Questo uno dei motivi per cui Pinder parli di non contemporaneità del contemporaneo. L'appartenenza infatti ad uno spazio temporale assume più dimensioni proprio perché in un determinato lasso temporale vivono individui, potenzialmente appartenenti a diverse generazioni. In uno stesso tempo cronologico proprio di una generazione quantitativamente definibile sono presenti tempi interiori differenti. La generazione, frutto del proprio tempo, si scorpora dal tempo. Ecco che diviene possibile parlare di unità generazionale sia riferendosi ad un'unica generazione in cui lo spazio limitato di esperienze possibili viene vissuto isolatamente. Sia richiamando invece l'unità all'interno però di una possibile contemporaneità di diverse generazioni. Come dire che l'unità di tutte le generazioni dentro l'unica grande categoria generazionale sia un'operazione frutto di consapevolezza della variabilità del presente piuttosto che di relazione alla contemporaneità o successione cronologica. Ed è José Ortega y Gasset a mostrarci tutta la paradossalità della generazione ripartendo dalla sua definizione attraverso un termine dall'autore stesso coniato ovvero: *“coetanos”*. La generazione non sarà infatti

formata da con-temporanei ma solo da co-etanos. E' infatti secondo Ortega possibile che in una stessa generazione convivano contemporanei che invece farebbero riferimento a generazioni differenti. Tale apparente anacronismo a cui la teoria porterebbe sarebbe sanato dal fatto che i *co-etanos*, per definirsi tali, dovrebbero appartenere però alla stessa unità geografica. Perciò deve rendersi possibile e concreta la relazione tra generazioni, che se pure "*l'avvicinarsi delle generazioni è inteso come un processo continuo*¹⁶⁶", la relazione che si viene ad instaurare all'interno di tale continuità tra generazioni, non è mai univoca. Josè Ortega y Gasset¹⁶⁷ individua due distinte relazioni in relazione a due distinte epoche:

- Quella cumulativa in cui le generazioni non sono in contrasto tra loro, si susseguono anche con un certo grado di sintonia
- Quella polemica in cui le due parti sono in contrasto per opera della giovane generazione che si pone in opposizione alla posizione originaria.

Se da un lato tale visione sembrerebbe ostare alla nostra teorizzazione dell'esistenza di un dialogo intergenerale oltre che infragenerazionale, in altri scritti l'autore stesso svelerà cosa si nasconda dietro il gioco della continuazione di differenti ma omogenei *coetanos*. Tutti gli uomini, infatti, pur riconoscendosi attraverso le due dimensioni spazio temporali, sarebbero legati solo da un cammino comune, dalla traiettoria, da ciò che Heidegger definirà *destino comune*.

Mentre più semplice appare considerare appartenenti ad una comunanza di destini generazioni vicine, tutto si complica, almeno apparentemente per quelle tra loro lontane. Se da un lato infatti cerchiamo di dimostrare l'astrattezza della definizione spazio/temporale di generazione e la sua necessaria mobilità di confine, dall'altra sussiste necessariamente un tempo biologico con cui fare i conti ed una impossibilità di rapporto diretto tra prima generazione ed ultima generazione. L'ultima generazione avrà sempre un debito infinito nei confronti di quella "originaria"(utilizziamo un termine di Rawls), dove la reciprocità con la sua generante è necessariamente

¹⁶⁶ Manheim, "*nel quale la cultura viene sviluppata da uomini che accedono ogni volta di nuovo al patrimonio culturale accumulato.*" [*..*]la dinamica generazionale rivela l'esigenza di rimettere continuamente in discussione il patrimonio culturale: l'emergere di uomini nuovi comporta la necessità inconsapevole di una nuova selezione, divisione nel campo del presente, ci insegna a dimenticare ciò di cui non abbiamo più bisogno, a desiderare ciò che non è stato ancora ottenuto"(p.334)

¹⁶⁷ Josè Ortega y Gasset, "*El tema de Nuestro tiempo*" in *Obras Completas*, III, Revista de Occidente, Madrid, pp.145-150 (trad. It. *Il tema del nostro tempo*, a cura di S.Solmi, Milano, Rosa e Ballo, 1947)

mancante. Se però cercassimo di analizzare da un punto di vista “esterno” come si intende per comune destino, scopriremmo che esso altro non è che la causa di un effetto diverso: il legame comune. Esso, come il cemento del legame sociale, unisce gli individui tutti dentro l’insieme generazionale, come una ininterrotta successione delle generazioni nel tempo. Mannheim infatti proprio a tal riguardo, esplicita che la *collocazione* generazionale non equivale al legame generazionale. Il primo infatti implica uno spazio limitato di esperienze possibili¹⁶⁸, il secondo invece si autofonda indipendentemente dalla specifica collocazione sociale, che pur ne indica un aspetto. Esiste cioè qualcosa di più profondo in grado di connettere le generazioni tutte (*Generationszusammenhang*) grazie a quel misterioso legame che scaturisce dall’avere, l’umanità tutta, un destino comune.

Preme qui sottolineare la copresenza di entrambi questi aspetti dentro il fenomeno generazionale, e di come entrambi siano fondamentali per comprenderne la reale portata. Essi sono infatti in grado di mostrarci la possibilità che gli individui appartenenti ad una generazione partecipino con coscienza e responsabilità ai problemi del proprio tempo, che in parte però appartengono alle problematiche dell’umanità tutta. La responsabilità a cui le generazioni sono chiamate perciò aumenta, proporzionalmente alla possibilità di incidere le une sulle altre.

Pontara¹⁶⁹ rileva perciò la necessità di riportare la definizione al contesto della questione riguardante la responsabilità intergenerazionale: una diversa definizione corrisponderebbe ad una diversa teoria etica. La possibilità, ad esempio, di identificare singole generazioni, separandole astrattamente tra loro anche se poste in relazione temporale e/o spaziale, coinvolge la possibilità di determinazione di relazioni di giustizia e ingiustizia che intercorrono tra di esse. Rientra in questa tipologia la teoria di John Rawls¹⁷⁰, che nel momento in cui si trova a discutere dei rapporti di giustizia intergenerazionale, accenna alla possibilità che le parti contraenti nella posizione contrattuale originaria appartengano ciascuna ad una “generazione diversa” non meglio identificando la natura di tale diversità. Altre teorie etiche parrebbero invece non presupporre una siffatta identificazione di singole generazioni separate. E’ questo

¹⁶⁸ Compresa, di conseguenza, una modalità interpretativa della realtà sociale e culturale autoosservantesi.

¹⁶⁹ In Italia è Pontara che nel saggio *Etica e generazioni future: una introduzione critica ai problemi filosofici*, Bari, Laterza, 1995, p. 22. Percorre a tal proposito le varie possibilità di identificazione di una “generazione”.

¹⁷⁰ Rawls, *Theory of justice*,

il caso dell'utilitarismo classico per cui si deve sempre agire in modo tale da massimizzare il benessere, la felicità o l'utilità totale: quello che, in base a tale teoria conta, per quanto riguarda le conseguenze delle nostre azioni su "generazioni future", sono i piaceri e le sofferenze future esperiti da individui concreti esistenti in futuro in seguito ad azioni compiute nel presente; i concetti di "generazione" e di "generazione futura" non sono strettamente necessari.

Mannheim¹⁷¹ a sua volta è il primo ad aver intuito l'influenza infrasistemica della Generazione. Essa incorpora il problema etico politico, risente delle trasformazioni sociali ed incarna lo spirito del proprio tempo. Le generazioni perciò, oltre a divenire oggetto delle scienze sociali e paradigma indicatore delle trasformazioni giuridico sociali, divengono singole epochè e tali proprio perché in relazione oppositiva ad epochè altre. Tale natura ambivalente della generazione impedisce di stabilire aprioristicamente intervalli di tempo tra generazioni che per statuto definiranno la loro identità storico-spaziale-temporale necessariamente per differenza dal loro opposto e dell'anacronismo di essere potenzialmente sempre quell'opposto da cui si differenziano per esistere come identità. La giovane generazione di oggi sarà la vecchia generazione di domani, la nostra nuova generazione sarà la passata generazione per il futuro. La futura generazione sarà la precedente per una ancor più futura generazione. Il punto su cui qui ci si trova a scontrarsi è però la definizione di unità generazionale¹⁷². Mannheim infatti distingue le generazioni tra potenziali ed effettive¹⁷³, relegando la capacità di autodefinirsi e di potersi mostrare come unità generazionale solo alle seconde. *"La nascita di una generazione non può essere assimilata alla formazione di un gruppo in quanto manca del presupposto della conoscenza reciproca tra membri che si determina in virtù del rapporto fisico di vicinanza"*¹⁷⁴.

¹⁷¹ Mannheim, *Il problema delle generazioni*, 1921

¹⁷² Mannheim, op.cit., p.353 L'unità di generazione rappresenta una forma di unione più concreta sotto il profilo politico, di quella espressa dal legame sociale "i gruppi che elaborano le esperienze storiche all'interno dello stesso legame di generazione in modo di volta in volta diverso, formano diverse unità di generazione nell'ambito dello stesso legame di generazione"

¹⁷³ A tal riguardo interessa sottolineare come molti autori abbiano proposto differenti definizioni di generazioni e che quasi tutti si siano basati su coppie oppostive. La natura relazionale della generazione e la sua relazione in primis con tutto il genere delle generazioni viene, anche da questo singolo aspetto definitorio, confortata. Alcuni esempi ne sono Heberle (*Social Movement*, Appleton- Century Crofts, New York 1951, p.119) che distingue tra generazioni biologiche e generazioni intese in senso sociologico; o Talcott Parsons che in *"Age and Sex in social structure"* distingue le generazioni solo in base al loro comportamento indipendentemente dalla natura politica o dal tempo storico di cui però fanno comunque parte.

¹⁷⁴ Mannheim *"Das Problem der Generationen,"* (il problema delle generazioni) p.332. Qui l'autore infatti distingue il termine generazione da quello di gruppo concreto. *"Al tempo stesso la generazione non è paragonabile a formazioni sociali- ossia a gruppi"*

Ma non negando l'importanza del ritmo biologico dell'esistenza, ciò che determina il reale costituirsi di una generazione è rappresentato dal legame tra i membri. Tra quelli che coesistono per definirsi e da quelli che potenzialmente ne faranno o farebbero parte per definirsi come identità. Esiste cioè un inestricabile rapporto tra ritmo biologico, ritmo del mondo e unità generazionale. In questo senso Philips Abrams ci dice che "il problema delle generazioni consiste nella sincronizzazione reciproca di due calendari diversi: quello del ciclo vitale dell'individuo e quello dell'esperienza storica"¹⁷⁵.

Qui si vuole sostenere invece che se da un lato l'elemento della concretezza, esistenza e connessione dei soggetti dentro la comunità esistente è elemento fondante, non è però l'unico. Si potrebbe affermare che sia impossibile misurare le generazioni come somma delle singole vite, "*perché la generazione ha uno spazio comune fra passato e futuro, che ha la sua autonomia proprio nella congiunzione di spazi di vita differenti*"¹⁷⁶. Esiste cioè un luogo comune capace di connettere le generazioni tutte e di farle dialogare tra loro. La potenzialità della loro esistenza le pone sullo stesso piano e la loro venuta ad esistenza è solo accidente. Esse appartengono tutte all'unità dell'unica generazione possibile ovvero quella del genere umano. Esse condividono lo stesso destino.

costituiti per uno scopo-che hanno come caratteristica l'atto cosciente di fondare, l'esistenza di uno statuto e la revocabilità" (p.337) Tra gli elementi che, secondo l'autore, definiscono la generazione troviamo: la trasmissione dei beni accumulati, la continuità nel loro avvicinarsi (*nuovo accesso*), il continuo rinnovarsi di individui ed il loro sostituirsi, la partecipazione, più come individui umani che come generazioni, al processo storico.

¹⁷⁵ Philips Abrams, *Rites de passage: The conflict of Generations in Industrial Society*, in *Journal of Contemporary History*, p293

¹⁷⁶ Resta E., *Diritto vivente*, Laterza, 2009

2. GIOCHI GENERAZIONALI

Se si osserva dall'esterno il concetto di generazione, ossia lo si vede cognitivamente come una perpetuazione del generare ed essere generati, esso potrà apparire facilmente come una sorta di dispositivo capace di ricomprendere tutti gli elementi, compreso il termine generazione. Attraverso cioè il meccanismo della generalizzazione delle generazioni, almeno a livello teorico, la generazione finisce col tradursi in paradigma.

Ovviamente qui ci si riferisce alla accezione che di paradigma propone Platone¹⁷⁷, ovvero di modello o termine di paragone assoluto, conoscendo il quale è possibile sapere se qualcosa sia conforme o meno a questo¹⁷⁸. La generazione infatti trova in se stessa e per mezzo di sé il proprio limite, sempre mobile, e la propria legge capace di permetterle una disomogeneità interna ed una coestensività esterna. Come non pensare a ciò che Lyotard definisce auto- tecnica indefinita che ha in se stesso una capacità infinita di combinazioni, ovvero il linguaggio. Credo infatti sia possibile una sorta di paragone tra linguaggio, generazione e diritto, o meglio tra parola, soggetto e regola. Tre ambiti che condividono un necessario legame con la tecnica. *Téchne* è l'astratto esito di *tiktô* che significa generare, produrre. I *tekontés* sono i genitori mentre *tecon* è il rigettato. "Si può dire che la cellula vivente, l'organismo con i suoi organi sono già delle *technai*, che la vita è già tecnica¹⁷⁹." E se non fosse per la particolare natura che contraddistingue il soggetto, ovvero quella di possedere un elemento astratto (la soggettività) ed uno pienamente vivente e se non fosse questo vivente sempre un'eccedenza rispetto alla regola o alla parola, tra questi tre elementi ci sarebbe una sovrapposizione. Ma quella parte di vivente, di anima che vivifica l'astrattezza del soggetto, e lo modella come forma inedita dell'esperienza del tempo lo differenzia. Nel singolo soggetto non c'è solo traccia di una commistione temporale di passato e futuro, ma una sintesi ed una riattualizzazione del passato come tale nel presente di

¹⁷⁷ Prima declinazione che Platone dà di paradigma, perché all'interno del Politico, comparirà un'accezione diversa sia da quella di modello che da quella di esempio e molto simile invece a quella di analogia.

¹⁷⁸ Nel *Timeo* (Platone, *Timeo* 28 a al.) si dice infatti che le cose sensibili siano copie dei modelli intellegibili e che il cosmo generato altro non sia che prodotto dal demiurgo divino ad imitazione di un paradigma eterno, il vivente in sé.

¹⁷⁹ Lyotard, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi Editori, Milano, 2001, p.77

coscienza¹⁸⁰. Lyotard attribuisce al linguaggio questa speciale capacità di rammentarsi. Ma secondo questa nostra impostazione entrambi, il soggetto ed il linguaggio sono come metatecniche capaci di iscrivere su se stesse(trascrizione simbolica) , di combinarsi (dal singolare verso una grammatica), nonché di rendere possibili azioni e reazioni indipendentemente dal tempo e dal luogo¹⁸¹, ma solo il singolo possiede costitutivamente l'elemento del progetto, dell'essere gettato nel futuro. Il linguaggio invece assomiglia al diritto per questo aspetto. E' intriso di tempo che governa e da cui è governato, ma sempre in maniera indiretta, mediata da quello stesso soggetto che invece vive in forma viva e presente. Ciò non toglie però che il costruito artificiale della Generazione rinchiuda i singoli soggetti dentro una rete di regole e parole proprie degli altri due sistemi. "Si comincia sempre nell'ordine della parola, non in quella del linguaggio, in cui tutto deve essere dato simultaneamente, in un colpo unico¹⁸² ". E si comincia sempre dal singolo soggetto fattosi evento, mondanizzato prima di passare alla sua definizione di generazione, anche se poi dall'esterno, ed ex post il costruito, il paradigma si auto indicherà in quanto generalizzazione come primo elemento di riferimento, lasciando il singolo soggetto in secondo piano.

- Inoltre le strutture interne al diritto, esattamente come quelle interne al linguaggio ed alla generazione svolgono una funzione di esclusione grazie alla capacità autoreferenziale degli stessi. "Non si stabiliscono solo un numero di regole da rispettare ma svelano l'orizzonte infinito del da-dire , il compito infinito di generazioni di nuove frasi e regole¹⁸³". Una generazione tende sempre ad escluderne un'altra, o meglio a definirsi per differenza rispetto a ciò che definisce estraneo, lontano, non co-presente. Ma tale sentimento di co-esistenza non è condizionato, come si potrebbe ad un primo sguardo pensare, ne' dall'elemento temporale, ne' da quello spaziale. La stessa struttura interna, la stessa singola generazione di riferimento potrebbe sentirsi vicina ad una generazione distante dal proprio essersi storicizzata rispetta alla più prossima a sé. Un continuo gioco di approssimazione e distanziamento, talmente centrifugo, talmente continuo da sembrare annullarsi ad ogni nuovo movimento. Il luogo il tempo e la persona sono i tre elementi di riferimento per l'indagine

¹⁸⁰ Lyotard ,*L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi Editori, Milano, 2001, p.76

¹⁸¹ Lyotard la chiama sui-inferenza dove i segni del linguaggio possono essere denotati dai segni del linguaggio: il metalinguaggio).Op. cit. p.77

¹⁸² Deleuze G., "Sul linguaggio", in *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 2011

¹⁸³ Lyotard ,*L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi Editori, Milano, 2001, p.78

storiografica della generazione. Koselleck nota che se il luogo il tempo e la persona cambiano “sorgono nuove opere anche se trattano o sembrano trattare lo stesso oggetto”. In tale affermazione c’è esattamente ciò che qui si sostiene. Dentro la storia dell’intera umanità si nascondono, senza opporsi, il *continuum* e *l’interruptio*, il sempre uguale e la sua differenza, la stabilità ed il cambiamento¹⁸⁴.

Per questo l’identità generazionale potrebbe definirsi struttura interpretativa. Essa, presentandosi come il luogo dell’elaborazione continua del sé attraverso la provvisorietà dello spazio e del tempo, assomiglierà a tutte le altre identità (spazio temporali) anche se differite. Le generazioni tutte perciò saranno qualcosa che “ *non è, non sta, non permane, bensì si tras-mette, si invia*¹⁸⁵”. Questo comporta che il formarsi dell’identità umana come di quella generazionale assuma i tratti dell’unità nella molteplicità, della continuità all’interno di una discontinuità storicizzata, della molteplicità riassumibile sempre dentro unità e di orizzonti spazio temporali tra loro sovrapponibili. Questo il motivo per cui non si possa realmente parlare di generazione senza parlare di generazioni e dei giochi che continuamente si instaurano tra loro. All’interno l’essere e la generazione saranno profondamente multiformi e polisinfoniche. All’esterno svilupperanno relazioni complesse e combinatorie della loro identità mondana.

¹⁸⁴ J.Rehmke, definito da molti il filosofo dell’immanenza, affronta il tentativo di intendere il dato attraverso l’utilizzo di alcune coppie oppositive in base alle quali sia possibile classificare le singole scienze: ovvero singolare-universale; semplice-composto; mutevole, immutabile; reale-non reale. Sebbene siano utilizzate in questa teorizzazione sulle future generazioni coppie oppositive differenti, funzionali al concetto stesso di generazione, e che esse si assumono in questa sede come co-presenti e non oppositive, è stato utile comprendere come (in *Opera*) possano essere considerate del tutto distinte la coscienza (la spazializzazione della coscienza) e le cose.

¹⁸⁵ G. Vattimo, *Dialettica differenza, pensiero debole*, ne *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

2.1 Giochi interni

Orvero dei rapporti interni alla generazione

2.1.2 Continuum/ interruptio

Il segreto delle generazioni si svela nella loro continuità. E' innegabile che una sequenza di generazioni ci accompagna lungo il corso della storia, indipendentemente dal modo in cui vengono definite o conteggiate.¹⁸⁶E' come se tra un ente e l'altro ci fosse una prossimità infinitesimale, una catena ordinata e continua di soggetti posti uno accanto all'altro.

Eppure la natura indefinibile ed anacronistica della generazione rompe quell'equilibrio "costruito" sull'ordine naturale per mostrarsi *extra-ordinarium*. La produzione di meraviglia di cui parlava Pirrone alessandrino si fa caso limite capace di mettere in discussione la legge ordinaria.

Ogni nuova generazione concentrando l'attenzione su di sé produce una percezione del tempo accelerato ed una posizione di arrogante predominanza rispetto a ciò che la precede o potenzialmente la segue.

Ogni interruzione della sequenza generazionale, costruita su analogie di elementi simili, crea uno scarto, una distanza tra le generazioni, condannandole ad una identità mai pacificata, ad una oscillazione tra continuare- interrompere- ri continuare che ci riporta al Ciceroniano "*interrupta contexere*¹⁸⁷". L'attività del riannodare i fili tra loro interrotti infatti è molto più vicina di quanto si possa pensare all'utilizzo delle generalizzazioni congruenti di cui si serve il diritto per ridurre, od almeno ingannare, la provvisorietà.

L'attività di autoprotezione del diritto avviene quindi attraverso costruzioni artificiali costrette a trattare elementi difficilmente definibili dentro de limitazioni convenzionali. Ciò non toglie che il diritto difficilmente riesca ad eliminare del tutto quegli (anacronismi/ambivalenze)che invero rimarranno nascosti nelle sue stesse maglie, finché elementi complessi come le generazioni lo costringeranno a rimettersi in

¹⁸⁶ Mi riferisco alle note definizioni quantitative di cui si è occupato...e che riprenderemo più avanti.

¹⁸⁷ Cicerone, *De Legibus*. 1,9, in *Opere Politiche*, Bur, 2007

discussione. Esattamente come ci racconta la storia del termine **generatività**¹⁸⁸, legato indissolubilmente all'elemento temporale, tanto che essa rappresenta una delle cinque modalità relazionali che fondano la temporalità moderna. Parlare di generatività porta con se anche avere contemporaneamente sia l'elemento della continuità della Generazione che la sua stessa frattura in generazioni

Parlare al plurale di "generazioni" implica reintrodurre una successione continua di enti e "accidenti".

"L'essere è uno e continuo"¹⁸⁹

Il continuo come continuare scivola semanticamente nel con- tenere, ovvero tenere insieme, come se esistesse una forza coesiva e relazione, capace di connettere il tempo e lo spazio di una generazione "straordinaria", col tempo e lo spazio continui di tutte le potenziali e reali generazioni. "Se l'uno è continuo- l'uno è molti, essendo il continuo divisibile all'infinito"¹⁹⁰.

Da quanto afferma Aristotele appaiono chiare due constatazioni.

- Una connessione tra l'elemento temporale, del continuo come infinito, e quello spaziale, del continuo come contiguo. "Il continuo è una determinazione particolare del contiguo"¹⁹¹. Il continuo spaziale di tutte le generazioni non è perciò in opposizione all'esperienza temporale di una generazione ma va, per inverso, su di essa fondato. Mentre le generazioni infatti si relazionano in giochi di continuità-interruzione, il tempo viene decostruito attraverso le categorie del **continuo e del discontinuo**¹⁹². Ed aveva ragione Benjamin quando più che scegliere tra le teorie del progresso e quelle dell'eterno ritorno, preferiva considerarle entrambe complementari.

In una dimensione particolare il continuo/ contiguo si sperimenta nella sua forma più pura attraverso la filiazione. Essa infatti ripete in ogni istante il paradosso del generare o come lo definisce Levinas della libertà creata¹⁹³.

¹⁸⁸ Scucimarra, *La Begriffsgeschichte e le sue radici intellettuali*, in <Storica>, n.10,1998, p.68

¹⁸⁹ Parmenide, Frammento B8, *Sulla Natura*, Ed.Bompiani, 2001

¹⁹⁰ εις απειρον γαρ διαιρετον το συνεχες. Αριστοτελε 185 β.

¹⁹¹ Aristotele, *Fisica* 231 a 20

¹⁹² W. Benjamin in G. Bonola e M.Ranchetti, *Walter Benjamin. Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997

¹⁹³ Levinas E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca book, Milano, 2006, p. 287. Inoltre l'autore ritiene che la fecondità trasformi il rapporto con l'avvenire in potere del soggetto.

Nella continuità in cui l'essere porta tutto il peso del passato irrompe il nuovo collegamento (distinto perciò dalla continuità stessa) che lo stesso autore sopra citato ci dice essere " *attestato nella rivoluzione permanente che costituisce l'ipseità*¹⁹⁴".

Il figlio, il generato si mantiene nel generante anche se non in modo identico. Lo stesso meccanismo alla base delle generazioni che si mantengono nel continuum¹⁹⁵ di tutte le generazioni ma non in modo identico. L'originalità della loro identità sarà in parte *exceptio*, in parte *interruptio*. E così come l'io generato esiste nello stesso tempo come " *unico al mondo e come fratello tra fratelli*", la generazione esiste come nuova generazione e come generazione tra generazioni passate e presenti e future. Possiamo perciò affermare che la fraternità non sia un elemento morale o non abbia tanto una accezione fideistica quanto sia un elemento costitutivo della ipseità dell'umanità.

- La seconda osservazione riguarda il confine delle generazioni. Dove risiede il limite tra una generazione e l'altra? Esse si sovrappongono , si toccano o semplicemente si avvicinano una all'altra¹⁹⁶?

2.1.3 *Confine /con -fini*

Le generazioni si separano lungo linee impercettibili, confini che tanto più sono labili, tanto più assicurano che le identità delle generazioni stesse sia forti. Brentano¹⁹⁷ collegava il limite all'identità e definiva il confine come una dipendenza ontologica dalle entità che esso stesso circoscrive¹⁹⁸. Perché il confine non potrebbe operare nessuna separazione se non articolasse ciò che esso separa. Etimologicamente come *confinem agrum* o *confinem terram* era l'estrema linea che segnava la fine di un fondo dividendolo da ciò che gli era attiguo, ma sempre sullo stesso terreno che doveva

¹⁹⁴ Levinas E., op.cit.p.288

¹⁹⁵ Nella religione ebraica antica, la generazione è considerata come forma rassicurante della continuità della pienezza(*shalōm*), e della benedizione *barukhā*).Tale concezione di continuità è presente, anche se in forma negativa, nei testi esseni ed in quelli di *Qumrān*, dove la generazione è vista come occasione nella quale si perpetua il male del mondo, del mondo e dell'essere storicamente.(Enciclopedia Treccani)

¹⁹⁶ Tra Generazioni esiste una distanza tale da esser capace di interrompere ogni flusso di continuità.

¹⁹⁷ Brentano F. "Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum" (a cura di S. Körner e R.M. Chishlom), Hamburg, Meiner, 1976 p.10

¹⁹⁸ Brentano F. Op. cit." Un confine non può mai esistere se non ...come appartenente a un continuo che possiede un numero maggiore di dimensioni".

dividere. Opera perciò contemporaneamente su entrambi i lati che separa e li fa, anche se per poco convergere senza eliminare la loro divergenza. Li assorbe e sovrappone in sé, in quella linea mobile che si muove con le stesse generazioni che separa. Ed anche se i confini ci rimandano ad una divisione spaziale, nel nostro caso la separazione tra le generazioni avviene in funzione di un tempo fisico ma di successione. Una dopo l'altra le generazioni si susseguono, ed anzi cominciano man mano ad esistere solo nel momento in cui se ne traccia un confine. Si scopre perciò l'artificialità della loro distanza, i confini sono il risultato di un processo decisionale che si traduce in demarcazioni convenzionali, prodotto di un'intenzionalità collettiva che si esprime in accordi politici, sociali, amministrativi. Dal momento in cui "disegna" l'idea di un confine, si crea una separazione all'interno di un continuum che non per questo viene meno. La generazione passata si separa dalla futura lungo il filo di quella presente, senza interrompere il flusso di tutte le Generazioni.

Ma basta spostare il punto di osservazione (partenza) ed è la generazione presente a separarsi dalla futura lungo il filo della prossimità. Aristotele nella *Metafisica* definiva il confine di una cosa come la sua estremità. "Il primo termine oltre al quale non risiede alcuna parte di quella cosa, ed il primo termine entro il quale sta tutto ciò che invece le appartiene¹⁹⁹". La generazione infatti vive sempre sulla soglia, non è capace né di prescindere dallo schema spazio temporale, né di rimanerci al suo interno. Straborda, supera, irrompe oltre quella sottile linea che segna l'inizio di una generazione e la fine di un'altra.

Nel varcare una linea di confine si entra in uno spazio nuovo al cui interno, magicamente separati da tutto il resto, si ricrea la possibilità di vedere ciò di cui prima facevamo parte come un esterno. C'è uno spazio di confine che separava l'intero dall'esterno, come fosse una cornice, un bordo²⁰⁰ capace di segnare il corpo ed il suo limite, la generazione ed il suo tempo.

¹⁹⁹ Aristotele, *Metafisica*, Δ17, 1022 a

²⁰⁰ La migliore definizione di bordo (ciò che, in uno spazio dato, conferisce unità organica a un enunciato di ordine iconico o plastico... è un segno, un indice che conferisce uno statuto semiotico omogeneo a ciò che è da essa indicato... margine della rappresentazione capace di ricontestualizzare e ri-presentare ciò che è da essa contenuto, ci consente inoltre di considerare le analogie tra la cornice del quadro e altre forme di incorniciamento e di delimitazione, considerando, ad esempio, la natura e le funzioni di quell'istituzione) credo sia quella elaborata da noto gruppo di semiologi che si presenta sotto la sigla di Groupe μ (F. Edeline, J.-M. Kinkerberg, Ph. Minguet). In un articolo pubblicato nel 1989 e intitolato "Sémiotique et rhétorique du cadre. La part de l'oeil", Ed ancora sulla relazione tra bordo e cornice: "bordure, di cui la cornice non è che un esempio, è il fatto di avere le stesse funzioni di indice, soglia, delimitazione, focalizzazione e ostensione. Di volta in volta, la bordure può essere considerata come interna o esterna allo spazio semantico e comunicativo da essa delimitato, come luogo di passaggio o come confine invalicabile, come istanza di mediazione o di cesura"

Derrida²⁰¹ collega il confine al passaggio e legge nella radice francese di pas una sorta di sospensione tra passo e negazione. La generazione presente infatti vive sospesa tra se stessa, il suo passato ed il suo futuro che però coincidono con tempi differenti per generazioni differenti. Con- divide un luogo, quello di tutte le generazioni, ovvero dell'umanità e si- divide per differenza da tutte le altre che non sono quella di riferimento. Come dire che il confine nello stesso tempo allontana le generazioni ma attraverso se stesso le può avvicinare²⁰². Le divide attraverso la radice del find- fid, ma le rende anche vicine alla finis, confinanti, attinenti, affini²⁰³, che per estensione somiglianti.

Ed infatti le generazioni si assomigliano tutte, soprattutto in ciò che le divide, ovvero nel superamento continuo di quella soglia che le fa essere diverse, opposte, reciproche, configgenti. Un movimento continuo che segna la stessa costruzione dell'identità delle generazioni data per differenza rispetto a qualche altra cosa. Ma una differenza mai neutra, capace di essere tanto più identica quanto più vicina alla soglia stessa. Essa non a caso deriva dalla radice greca di sad che significa andare e dal sanscrito â- sadatisi traducibile con avanzarsi ed avvicinarsi.

Se due generazioni, ma potremmo anche parlare di enti in generale, si avvicinano una all'altra, non può dirsi esattamente che cosa succeda, essendo i loro confini instabili e mutevoli. Ma ciò che invece possiamo asserire è che esse si incontreranno su un limite, che diventerà a sua volta luogo comune. In quel luogo, comune, sempre le generazioni si incontreranno tutte. Perché la differenza è insita nella generazione esattamente come la sua ripetibilità. Il movimento proprio che esse condividono è infatti quello dell'approssimazione. Non importa se avvicinandosi od allontanandosi, in quanto essi sono invece sotto movimenti tra loro equivalenti.

Bataille indica la comunicazione tra le generazioni come contagio. Esso rappresenta lo scambio tra le singolarità lungo un limite. Il luogo di incontro tra le generazioni perciò è un limite che non viene tracciato dall'esterno ma solo dall'interno. Come dire che ciascuna generazione lo cucia addosso all'altra, ciascuna generazione contagi l'altra,

²⁰¹ Derrida, J. (1996) *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, trad. it. G. Berto, Bompiani, Milano 1999, p.1

²⁰³ Nel linguaggio della fisica sono "sostanze tendenti ad unirsi alle altre e a formare un composto"

superando il limite che essa stessa ha costituito. "Una mutua creazione...generazione reciproca" delle singolarità nel momento della comunicazione e dello scambio.

La generazione ha origine lungo il tracciato dei bordi sui quali o lungo i quali si espongono gli esseri singolari. Esiste infatti un'origine in senso trascendentale proprio perché essa è *spartita all'origine*, e perciò totalmente plurale. Non essendo un'altra cosa non possiamo appropriarcene del tutto, penetrarla ma solo esporci all'altro singolare lungo una linea che ci separa in quanto ci unisce. Ci si espone agli altri esseri singolari di generazioni passate e future perché ciò avviene lungo un bordo che non si condivide ma che si moltiplica. La separazione di confine appartiene ad entrambe le coppie oppostive, alla generazione ed al suo alter ego.

2.1.3 Possibile/reale

Da un certo punto di vista la possibilità pare avere una indiscussa predominanza rispetto alla realtà. Quest'ultima infatti è la risultanza di una figurazione che diviene configurata. In quanto scelta già determinata ed operazione già compiuta, la realtà elide ogni alternativa possibile, per divenire unica soluzione²⁰⁴. E' come se potessimo avere l'esistenza del possibile, contingenza del reale. Esiste cioè una dismisura tra l'atto compiuto, storicamente rintracciabile, e ciò che lo precede, ovvero l'atto pensato, in cui l'elemento di apertura al futuro, così come al possibile, è ancora salvo.²⁰⁵ Ma se riportiamo il discorso sull'attività creatrice dell'uomo e decliniamo il rapporto tra Possibilità e Realtà in Atto pensato atto realizzato, l'esito potrebbe cambiare. E ciò che prima appariva distante si fa vicino. Azione e pensiero, ovvero il possibile e l'agibile, si approssimano. Non è più o tutto pensato o tutto compiuto, ma l'intenzionalità dell'azione si apre continuamente all'inedito, al presagito ma non ancora dato.

E' come se esistessero due forme di limiti interni ed esterni che non coincidessero del tutto ma si intrecciassero continuamente. Così come il possibile che si differenzia in meramente possibile e fattualmente possibile. Ci ricorda infatti Bloch che la possibilità

²⁰⁴ Il sostantivo reale richiama la natura della *res*, della cosa, della materia e potrebbe essere definito come ciò che ha attuale esistenza nell'ordine delle cose

²⁰⁵ (Se l'uomo interviene, agisce, non solo subisce)

è riferibile non solo al pensato del soggetto e quindi al suo potere²⁰⁶ interno- atto, ma anche all'effetto che tale pensato potrebbe scaturire, ovvero al poter essere fatto- esterno. Semplificando potremmo dire che il poter essere, che qui ci interessa, si scinde in poter fare ovvero possibilità e nel poter diventare ovvero potenzialità.

Questo perché la categoria oggettiva di possibilità "*diviene*" in virtù dell'azione dell'uomo. Essa è sempre da fondare, è il non ancora essere- ma potenzialmente futuro essere già nel suo passato così come nel suo presente. E si comprende così come anche la materia, apparentemente immobile, altro non sia che un processo, un procedere. Proceede così come la generazione che, anche quando già definita presente, non smette di procedere verso la sua possibile identità futura.

La possibilità cioè si intreccia sempre con il reale, essendo infatti non mera, od almeno non solo, mera astrazione della riflessione in sé ma sempre anche movimento in sé dell'effettualità. Indipendentemente dalla nostra percezione , "*ciò che è interno esiste anche esternamente e viceversa; il fenomeno non mostra nulla che non sia nell'essenza, e nell'essenza non è nulla che non sia manifesto*²⁰⁷".

2.1.4 *Molteplice/singolare*

*La Molteplicità è formata da singolarità che ne definiscono le dimensioni intensive. Nella molteplicità infatti la singolarità non è informe ma "formata" da punti singolari che la caratterizzano che "une courbe mathématique, un état de choses physique, une personne psychologiques et morale" "perché la singolarità , altro non è che una forma, una dimensione intensiva della molteplicità. "La singularité est essentiellement prè- individuelle, non personnelle, a- conceptuelle"*²⁰⁸. E se la molteplicità è composta da singolarità, esse non sono però date una volta per tutte, ma si ridefiniscono , si differenziano, nella continuità del cambiamento. L'uno, sostiene Deleuze, non ha altra unità che quella della ripetizione , così infatti l'essere non ha altra sostanza che quella del tempo. Tutto

²⁰⁶ La radice di possibilità infatti è da rintracciarsi nel latino *posse* che indica esattamente il potere

²⁰⁷ Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. B. Croce, Bari, Laterza, 1967, vol. I, p.130

²⁰⁸ Bergson LS 125

muta, ad eccezione del legame che unisce l'univoco al molteplice: una interiorità strettamente relazionale e differenziale.

La moltitudine delle generazioni preserva al suo interno una irriducibile singolarità²⁰⁹ che non si trova mai isolata ma sempre “avvicinata” da altre singolarità. Si scopre perciò il paradosso della singolarità che si costituisce sempre in serie, si organizza dentro un sistema che la congiunge ad altre singolarità senza contatto. Così la singola generazione, come elemento singolo di una serie infinita, si forma sulla base del contenente di serie ma si sviluppa nella propria singolare unicità pur se nella molteplicità dell'esperienza e della storia.

La temporalizzazione delle generazioni infatti implica una loro “collocazione” nel tessuto storico che però non si esaurisce in una dimensione spazio/temporale limitata. Esiste qualcosa che, al di là della datazione storica “metterà” in comunicazione tutte le generazioni. Mi riferisco ad una loro connessione dentro lo spazio vuoto condiviso dell'umanità. Qui risiede però anche la scommessa della generazione costretta a trovare il modo in cui “immunizzarsi” rispetto allo scarto tra tempo delle generazioni tutte (Generazione) e tempo della generazione singola. Quando ci riuscirà però trasformerà, anzi trascenderà la propria singolarità in un soggetto molteplice universale²¹⁰ in cui le differenze e le distanze spazio temporali saranno annullate. Là sarà possibile ciò che Heidegger (riferendosi a Manheim) definisce un “comune destino²¹¹”. Attualizzando un'antica metafora, secondo cui le parti del regno animale e vegetale si concatenavano in un unico sistema dotato di continuità²¹², gli esseri umani si rappresentano come frutto di una ereditarietà incorporata dentro la continuità generazionale. Non è un caso che nel seicento si utilizzi la figura della “catena” nel suo significato biologico-ontologico ,per rappresentare la riconduzione ad unità di un mondo naturale poliforme. E che nel secolo successivo la metafora si evolverà a tal punto da rappresentare come sequenza di una catena a spirale la stessa struttura del dna umano. E la tecnica riporta alla mente la possibile similitudine tra la rappresentazione artistica e la filiazione. Qualsiasi rappresentazione infatti crea, attraverso una connessione logica, una forma

²⁰⁹ Badiou sostenne di condividere con Deleuze il suo “tentativo di porre le basi un pensiero della molteplicità che fosse cattura anche della singolarità” in “Deleuze. La clameur de l'Être, Hachette, Paris, 1997

²¹⁰ 1 gen-- +gen—unità gen—pluralità di unità gen—la Gen

²¹¹ Una generazione: ovvero di un respiro dell'universo

²¹² W. Lepeñies, *La fine della storia naturale. La trasformazione di forme di cultura nelle scienze del XVIII e XIX secolo*, Bologna, Il Mulino, 1991

ed una validità indipendenti dall'originale. Hegel analizza il rapporto *generati-generanti*, utilizzando il meccanismo del riconoscimento reciproco. La relazione marito-moglie (assunta come reciproca) non ha la sua realtà effettiva in se stessa ma nel figlio. *“In un altro il cui divenire è costituito proprio da quella relazione, ed in cui essa stessa li lega”*. Una serie infinita di relazioni della vita che investono il tempo del mondo. Una generazione, come un generante ha in se', almeno potenzialmente il generato, ovvero la generazione futura. Si comprende come questa perciò si autopossegga già, e non sia configurabile come estranea a meno che non si postuli la stessa estraneità a se stessi. Tale possesso di senso non annulla, ma vivifica la potenza creatrice della provenienza, così come il creato non può annullare la relazione filiale rispetto al creatore. In una lunga serie di procedimenti a ritroso ed in avanti che nascondono l'origine ultima ma non la possono cancellare.

Considerando ora il tutto da un punto di vista filosofico, le singole unità in sequenza sono distinte tra loro ma unite da un vincolo spazio temporale capace di far mutare, interrompere e perire i singoli elementi ma sempre dentro il segno della continuità. Esattamente come per le generazioni, unità a se stanti sempre provvisorie, perché costrette a ridefinirsi di continuo, sempre tendenti all'unità proprio per mezzo di una catena non interrotta, di un vincolo.

Il vincolo generazionale però si distanzia dalla semplice rappresentazione della catena perché risente di quella ambivalenza interna ed esterna di fondo che lo costituisce. Differente sarà la percezione e l'osservazione del rapporto generazionale nel tempo. Sarà infatti costrizione, ostacolo, impedimento ed egemonia di una generazione sull'altra, ma sarà anche ciò che salverà le generazioni tutte, mantenendo tra esse un legame profondo, capace di preservare il mistero dell'umanità. «Non si può ricomporre il due in uno: nessun universalismo potrà mai riuscirci. Si tratta solo di evitare che i due si allontanino fino a desiderare la distruzione reciproca, di fare in modo che essi continuino a parlare anche quando la traduzione è difficile²¹³»

²¹³ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari, 1996, p.6

2.1.5 Finito/ in-finito

La generazione potrebbe essere definita anche attraverso il suo essere sintesi tra finito e infinito, che temporalmente assume il carattere di una sintesi tra tempo ed eternità. Così Kierkegaard che definisce il tempo un movimento che "nel suo farsi si smembra nelle tre estasi temporali: l'eterno, il presente, il contemporaneo".²¹⁴ E la generazione apparterrà contemporaneamente a tutte le differenti forme temporali. Sarà costituita in parte dall'eterno perché essa apparterrà sempre all'insieme di tutte le generazioni, sarà presente perché potrà definirsi attraverso le sue dimensioni oppostive di generazioni passate e future e sarà contemporaneo, perché contemporaneamente finita e storicizzata, nell'infinito di tutte le possibili storie. Le generazioni, come la singola generazione saranno tutte possibili e tutte variabili continue dotate di uguali posizioni. La sintesi di eterno e reale, di possibile e reale si coniuga col concetto del dovere. E questo rappresenta esattamente il luogo in cui il diritto risulta fondabile. *Il dovere sorge dalla partecipazione all'eterno e fonda il giuramento come mezzo per dare continuità e durata al rapporto perché* "risulta rispondente alla struttura sintetica della temporalità dell'esserci umano. Nel rapporto giuridicamente regolato la singola generazione si pone in stato di uguaglianza a tutte le altre generazioni. *"La costruzione dell'ordine giuridicamente organizzato è temporalmente il farsi presente dell'eterno che fonda il dovere come via coesistenziale del singolo"* come della singola generazione

2.1.6 La variazione mondana continua

Le generazioni sono UNITA' ma sempre anche PROVVISORIE. Esse sono cioè costruite su un'identità solida ma anche identificata da una autorappresentazione di ciò che un'altra generazione rappresenta e dal modo in cui si rappresenta. Per questo ogni tentativo di definire cosa sia una generazione risente della sua stessa costitutiva provvisorietà. La sua identità avrà bisogno di essere ridefinita di continuo: tutto dentro una variazione mondana continua, perché continuamente si rinnesta lo scarto

²¹⁴ Kierkegaard, *L'istante*, Marietti, Genova, 2001

tra tempo della vita e tempo del mondo. La differenza tra questi due tempi, uno legato alla singolarità della temporalizzazione realizzatasi, l'altro alla universalità delle possibili temporalizzazioni si annulla attraverso una piccola sovrapposizione ed una perfetta connessione. In tale incidenza di piani si forma uno spazio nuovo in cui "ogni vita si pensa come vita del mondo". L'essere generazionale non è solo uni-voco²¹⁵, ovvero composto da una sola vox, ma universale in quanto costituito da una univocità che è sempre a più voci, e mondano perché soggetto al richiamo della molteplicità dei tempi e dei luoghi che si dis-piega in un piano di assoluta immanenza. Per cui la singola generazione e l'unità delle generazioni tutte convivono, sono co- presenti come aspetti diversi di una unica natura. A volte è più semplice rendersene conto, altre invece la separazione e l'assolutizzazione di una parte sono solamente apparenti.

Con un procedimento inverso da quello in cui il particolare²¹⁶ si somma nel plurale, qui l'universale è ricompreso nell'elemento soggettivo. L'uomo, secondo la *Gestaltpsychologie*, percepisce sempre per strutture globali, senza dati da unificare, per cui il tutto è l'elemento concreto e la parte è l'elemento astratto e sostituibile. Questa impostazione rappresenta le basi della fenomenologia, per cui il darsi degli oggetti è sempre secondo angolature prospettiche, che rinviano a ciò che non è a fuoco.

Ed infondo uni-versale, oltre che un indicatore direzionale, è soprattutto un Uno per cui non vi è alcuna differenza tra differenze ed identità. E' esattamente l'Uno di Parmenide • $\epsilon\nu \epsilon\iota \mu\epsilon \epsilon\sigma\tau\iota\nu, \omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ²¹⁷ (se l'uno non è, niente è). Sotto questa ottica anche l'immanente differenza delle singole generazioni non è allontanamento dall'unità, ma articolazione²¹⁸ che unisce il differente al differente sotto il segno del legame, ovvero della variazione universale continua. Lungo una linea dispiegantesi in direzioni multiple, ovvero in avanti nel futuro esattamente come indietro nel tempo. Un universale non universalizzante, che rischierebbe di tradursi in omologanti e violente costrizioni dentro un *canone* generazionale. Vanno invece rispettate le contingenze, così come salvaguardate le possibilità, le differenze. Queste ultime infatti sono le sole in grado di garantire quell'unità, quella continuità che la generazione

²¹⁵ Per Deleuze l'essere univoco è differenza ed è molteplicità. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano, 1997, p.53

²¹⁶ Negri sostiene che "Dare il particolare significa partire dall'individuo; cercare l'universale significa vedere operare la soggettività comunicante per l'istituzione della comunità, per l'attuazione della categoria: il senso finale della comunità estetica o riflettente è questo. Essa è comunità soggettiva e non oggettiva, sentimentale e non concettuale, comunità atto e non comunità fatto"

²¹⁷ Parmenide, *Sulla Natura*, Ed. Bompiani, 2001, 166 c

²¹⁸ M. Serres *Le origini della geometria*, Feltrinelli, Milano, 1994. L'universale è per essenza geometrico e non matematico

incorpora ed il diritto traduce. O meglio, cercherà di farlo, riducendo l'arroganza dell'identico e custodendo le differenze, anche a costo di generalizzazioni eccessive.

Nella storia non c'è identificazione ma soggettivazione. So bene che il carattere temporale sia un assunto imprescindibile. Lo studio delle future generazioni, come lo studio del diritto non ne rappresentano un'eccezione. L'umanità non è un concetto astratto, ma rappresenta le singole vite che si fanno storia. Vite vere, agite, condizionate e concrete che non sfuggono alle aporie del tempo e del diritto. Eccedenze di senso, sempre, su ciò che le descrive e le auto-regola.

Non mi identifico con ciò che già è stato, ne sono una unità di senso aprioristico. Sono, semplicemente quando mi storicizzo. Lacan sosteneva che *la vita si storicizzasse a partire dal senso che il tempo presente, costantemente aperto sull'avvenire, assegna e riassegna al nostro passato, il quale di conseguenza non è solo ciò che è stato una volta per tutte, ma viene reinventato, risignificato di continuo*. Il mondo perciò è soggettivizzato dall'uomo come il tempo è temporalizzato dalla vita. Tanto è vero che possiamo considerare la soggettivazione un modo singolare di temporalizzazione del soggetto²¹⁹. Tutto si muove in tempi e spazi diversi. Ma ciò che non muta è il cambiamento stesso. Tutto si risoggettivizza di continuo su un nuovo passato verso un nuovo avvenire, ed il soggetto astratto diviene soggetto storico. Attraverso un'apertura trascendente verso il futuro, risignifica retroattivamente e di continuo il suo senso.

²¹⁹ Lacan "Seminario II"

2.2 Giochi esterni:

ovvero dei rapporti tra generazioni

Se è vero che la definizione di generazione si rende complessa anche ad opera della diversità storica che alberga lungo ciascun asso temporale, è pur vero che una certa somiglianza pare legare le generazioni tutte, proprio come in una serie infinita di analoghe entità. “La storia dà luogo alle organizzazioni analogiche, proprio come l’ordine schiudeva il cammino delle identità e delle differenze successive²²⁰.” Ripartendo giustappunto dalla foucaultiana articolazione del sapere della somiglianza²²¹ attraverso le quattro similitudini (*convenientia*, *aemulatio*, *analogia*, *simpatia*) vediamo tra queste quale meglio descriva il fenomeno generazionale. In realtà, tale analisi mostrerà chiaramente come la categoria generalizzata delle Generazioni non possa essere inserita in una sola tra le quattro specie di somiglianza. La sua natura poliedrica ed ambivalente mostra punti di contatto con tutte.. Ma procediamo con ordine:

2.2.1 *Convenientia; Aemulatio; Anaogia; Simpatia*

Convenientia:

definita da Foucault come ciò che rende le cose con-venienti, si decrive attraverso una metafora spaziale in cui “ le cose, avvicinandosi l’un l’altra, finiscono con l’affiancarsi; i loro margini si toccano ; le frange si mescolano , l’estremità dell’una indica l’inizio dell’altra.”. Ha perciò a che fare con la vicinanza dei luoghi ed ovviamente l’effetto di questa vicinanza è proprio la prossimità, l’avvicinarsi di una generazione alla sua successiva od alla sua precedente. Tale meccanismo di *convenientia* è perciò utilizzabile per le generazioni che sono una accanto all’altra. La generazione precedente, così come la successiva, lega biologicamente i generati ad i generanti. Il problema però è

²²⁰ Foucault, Le parole e le cose. Archeologia delle scienze umane, Rizzoli 2010

²²¹ elemento che ha svolto una parte costruttiva nella storia del sapere della cultura occidentale

che se questo tipo di somiglianza impone delle vicinanze capaci di garantire la somiglianza stessa, questo elemento non è utilizzabile per parlare di generazioni che sono tra loro lontane e che quindi non si toccano l'un l'altra ma il cui dialogo è infra-generazionale. Nella *convenientia*, per concludere, si avvicina il simile, quindi si assimilano i vicini ma il problema è per le generazioni che vicine tra loro non sono, ma che aprioristicamente o a prescindere dalla loro posizione attigua non escluderebbero comunque una somiglianza.

Aemulatio:

definita come una sorta di *convenientia* ma svincolata dalle leggi del luogo ed operante, immobile, nella distanza. In tal caso generazioni distanti tra loro si possano specchiare l'una nell'altra senza avere un contatto vero e proprio. Una imitazione lungo un asse temporale : da un capo all'altro dell'universo senza un concatenamento od una specifica prossimità . Questa particolare specie di somiglianza sembrerebbe quella maggiormente utilizzabile nella descrizione della natura generazionale, o quantomeno potrebbe supplire alla mancanza di applicabilità del criterio della *convenientia* sopra descritto per il problema della distanza spaziale. Pur vero risulta però che se l'elemento che unisce e rende vicine le generazioni è questa somiglianza senza contatto, allora tale dispositivo non potrebbe essere stato operante o applicabile a generazioni che invece si toccano tra loro. Una generazione percorre spazi in silenzio mentre l'altra tocca spazi facendo rumore .

Analogia:

descritta da Foucault come una amalgama tra *convenientia*, al pari della quale consente il confronto delle somiglianze attraverso lo spazio, e *l'aemulatio* che come quest'ultima parla di adattamenti, vincoli e giunture²²². Si tratta di somiglianze sottili, che possono , a partire da uno stesso punto, distendersi in un numero indefinito di parentele.

²²² Foucault, *Le parole e le cose. Archeologia delle scienze umane*, Rizzoli 2010, p.35

Analizzando l'elemento della perpetuazione, di questo numero indefinito di parentele che si pongono da un punto in avanti, ci si rende conto di come l'analogia sia applicabile alla generazione. E' come se desse ragione all'idea che cognitivamente abbiamo di generare ed essere generati e che quindi esiste una generalizzazione delle generazioni. Proprio la generalizzazione permette la conoscibilità e l'adattività, così come definito in matematica, di elementi ugualmente vicini o lontani. Consente perciò un campo universale di applicazione. Il problema è che però noi non abbiamo così chiaro il punto iniziale da cui partire. L'elemento originario non è distinguibile dall'uomo ma questo si serve di una sorta di analogia senza fondamento cioè si ritrova a ripartire da se stesso, attraverso un procedimento autopoietico. L'uomo parte da se per ritornare anche indietro oltre che per guardare in avanti.

Simpatia:

definita come la somiglianza più libera perché non presuppone distanze o concatenamenti, ha invece a che fare con l'inaspettato che provoca l'avvicinamento. La mancanza quindi di un punto di "cominciamento" prevedibile provoca l'instabilità delle relazioni dentro una stessa generazione e tra generazioni differenti. Può succedere perciò che queste, attraverso l'elemento della *sum patos* si avvicinino tra loro. Ovviamente l'avvicinamento casuale mostra la mobilità del confine tra le generazioni e la mobilità della possibilità di ritrovarsi o non ritrovarsi.

Però se diciamo che le generazioni possono ritrovarsi, ossia essere o ritornare con, tanto che *sunpatos* in realtà andrebbe tradotto etimologicamente con passione, si deve dare quasi per presupposto una possibilità di co-presenza dentro un luogo comune, dentro uno spazio comune che può provocare se succede una sorta di assimilazione od avvicinamento. Se non si presuppone la possibilità della copresenza nel luogo comune tutto questo non sarà possibile. Il *sun* rimanda sia al con ma anche al dentro. Di modo che ci è anche più chiaro come la generazione, come già abbiamo sostenuto, non sia qualcosa a cui si applica un dispositivo ma sia un dispositivo essa stessa, perché capace di ricomprendere dentro di sé tutti gli elementi compreso il termine generazione. E quindi è come se dentro questo termine fossero presenti una serie di elementi di comparazione così analoghi a se' da anticipare anche solo spazialmente la

relazionabilità o la possibilità della relazionabilità. Ma ci fa anche capire come dentro lo stesso dispositivo generazione ci sia la capacità di ricomprendere dentro il luogo comune, chiamato infra-umanità, elementi diversi posti uno vicino all'altro. Il tra o l'infra della relazionabilità perciò non si basa su un terreno stabile e statico ma si perpetra in un continuo sovrapponibile per analogia al suo futuro e sempre somigliante al suo passato. Quindi dentro il luogo comune, dentro lo spazio comune dell'umanità vediamo giunte, congiunte e vincolate tutte le diverse generazioni. Queste sono vincolate non da vincoli di subiectum o vinculum come vinto o sottoposto, quindi di subordinazione o sovraordinazione, ma da un legame che attraverso il gioco relazionale le fa convivere ossia vivere contemporaneamente tutte insieme, anche se non visibilmente tutte contemporaneamente.

La simpatia ed il suo opposto ovvero l'antipatia, altro non sono che equivalenti funzionali. Ricomprendono dentro i giochi della prossimità sia gli spostamenti di generazioni una verso l'altra, mosse da seduzione ed attrazione, sia una in direzione opposta all'altra, verso un altro sé, verso una totale mimesi. Qui si scopre come esse siano dentro lo stesso Luogo, l'umanità, modello terzo, contenente la possibilità di annullare il rivale, che permetto l'allontanamento da una identità e l'avvicinamento ad un'altra identificazione. Così la distanza e la vicinanza finiscono per equivalersi, come la antipatia e la simpatia perché mettono in relazione due aspetti di una identica realtà.

Al di là delle differenze tra queste forme di similitudine e nonostante la loro incapacità di ricomprendere dentro una sola di esse la natura della generazione, esiste un elemento "generazionale" che le accomuna tutte: la perpetuazione. Indirettamente dalla sua direzione fisica, in direzione passata o futura, ciò che ci è dato come dato cognitivo è la loro continuazione. Ma questa non è priva di sacrifici. La perpetuazione, come ogni serie e concatenazione comporta sempre una decisione, un artificio capace di ricomprendere i continui mutamenti i continui rimandi ad altre similitudini, ad altre serie.

3 GIURIDIFICAZIONE

3.1. *Future generazioni e lessico rilevante*

Dal momento in cui il termine generazione e la sua semantica rilevante sono fuoriusciti dall'indiscriminato del linguaggio ordinario per entrare nella cultura giuridica si è creato uno spazio normativo nuovo. Nel diritto le trasformazioni sistemiche passano attraverso trasformazioni sociali e linguistiche²²³. In una comunità discorsiva infatti il linguaggio precede ogni pretesa di senso ed è in grado di costituire pre-condizioni capaci di attribuire una qualche validità. Attraverso singole incorporazioni nel linguaggio giuridico di termini estranei si crea da un lato la possibilità del diritto stesso di poter governare il diverso traducendolo nel proprio lessico rilevante, ma dall'altra anche una forzatura in grado di produrre paradossalità. Ed è interessante vedere come di tutto questo a lasciar traccia è la parola. E' la parola a ristabilire la continuità del testo storico del soggetto. E' la parola ad attribuire senso storico alla vita. Il diritto si serve delle parole che lasciano intravedere il cammino di una continua significazione. Credo ci si possa addirittura spingere a sostenere che l'accesso alla storia, sia essa passata o futura, si renda possibile solo attraverso la parola ed il suo simbolico: il diritto.

Attraverso le parole- sostiene ancora Lacan- possiamo riordinare le contingenze passate conferendole le necessità dell'avvenire.

Nei testi giuridici seguiamo il lungo iter della semantica che ha accompagnato la vita di alcuni termini: prossimo- generazione-future generazioni.

Seguendo infatti le tracce che il diritto ed i suoi testi hanno lasciato verrà composto una sorta di *percorso geopolitico*, capace di mostrare le forme, i luoghi ed i contenuti propri della giuridificazione. *“I divenire hanno a che fare con la geografia, hanno a che fare con orientamenti , direzioni, entrate e uscite²²⁴”*. Esiste, sommersa tra i testi, una terminologia politico-sociale estremamente rilevante per l'esperienza che sta alla base

1. ²²³ Il termine generazione passa attraverso una semantica naturale a quella storico-sociale, politico-filosofica per approdare necessariamente nel campo del diritto.

2. ²²⁴ G. Deleuze, *Pourparler*

del diritto e della storia sociale. Infatti i mutamenti, la futuribilità delle parole scritte in un presente ormai passato, sono visibili nel loro sviluppo linguistico. In ogni parola è già insita l'espressività storica e la sua relazione col futuro.

Ciò permetterà di riconsegnare la storia delle generazioni alla sua reale complessità. Allargherà la nostra prospettiva oltre la direzione temporale, dentro uno spazio stratificato, pluridimensionale che il diritto, forse per primo, ha saputo racchiudere. Esso infatti, con le sue Dichiarazioni, Convenzioni e Leggi ha saputo trasformare la generazione in luogo di investimento, ha potuto cioè far assumere alle generazione una valenza normativa.

3.1.2 *Una prospettiva diacronica*

La semantica "generazionale", rimane legata al suo impiego discorsivo ovvero al contesto in cui essa nasce e si sviluppa, poiché senza lo spazio ed il tempo della sua formulazione non si potrebbe individuarne il significato. Ma ciò non basta. Non è sufficiente ricostruire la storia di un evento solo da un punto di vista cronologico. Necessita ciò che Kossellech definisce una "*strutturazione diacronica*". Essa infatti sarebbe in grado di descrivere l'avvento di un evento non semplicemente attraverso una successione, ma servendosi di una complessità di rapporti spazio temporali. Essi si legherebbero tra loro costruendo un tessuto storico capace di annullare il *prima* ed il *poi* di ogni presente, assumendo una sempre nuova tematizzazione delle ragioni, delle possibilità, delle interpretazioni e delle estensioni spazio temporali. Una tale storia si presenterà come unica nel suo valore a se stante, ma molteplice ed interconnessa nella sua rappresentazione. I termini che riassumono questa nuova lettura della storia sono perciò il mutamento, come già nella prima parte di questo lavoro si è mostrato, ed il progresso. Quest'ultimo da un certo punto in poi ha dato vita ad una vera e propria teologia del progresso, capace di conferire significato al cambiamento. Difficile e comunque sempre generalizzante, riuscire ad individuare un momento preciso in cui tale cambiamento di prospettiva sia avvenuto. Le generazioni però in tal senso possono aiutarci. Non c'è dubbio che il secolo XVIII, con la sua laicizzazione della storia, che

diviene disponibile alla libera azione dell'uomo. Il *continuum* della tradizione, basandosi su una concezione escatologica, pareva appiattare il divenire temporale²²⁵.

L'attesa del futuro dipende anche dal cambiamento dei ritmi temporali dell'esperienza, e cioè dall'accelerazione in virtù della quale il proprio tempo si distingue da quello passato²²⁶. Si comincia infatti ad insinuare l'idea che la tradizione, con la sua forza derivante dalla durata, non fosse affatto garanzia di venerabilità²²⁷. Anzi ciò che dal passato si eredita può a volte anche essere fonte di tirannia. Mi riferisco ad uno dei Padri fondatori americani, Paine che ne "I diritti dell'uomo II" riporta: «[...] *l'uomo non ha alcuna autorità nei confronti dei posteri in materia di diritti personali; e pertanto nessun uomo, o corpo di uomini, ebbe o può avere il diritto di istituire un governo ereditario. Se anche tornassimo in vita, anziché essere seguiti dai nostri discendenti, non avremmo ora il diritto di privarci di quei diritti che in seguito passerebbero a noi stessi. Con quale pretesto, dunque, pretendiamo di privarne gli altri? Ogni governo ereditario è per sua natura tirannico. Una corona ereditaria o un trono ereditario, comunque poi si vogliano chiamare simili oggetti, non significano altro se non che gli uomini possono essere lasciati in eredità*²²⁸. *Ereditare un governo significa ereditare il popolo, come se fosse un gregge o una mandria*».

I mutamenti dei campi di osservazione non sono nuovi al settecento. Già nel Seicento la famosa querelle tra antichi e moderni aveva mostrato l'inadeguatezza delle tesi che assolutizzavano o l'una o l'altra di tali posizioni. I moderni credevano che la fedeltà ai modelli preesistenti dovesse essere messa in crisi. Gli antichi consideravano tale "moderna rottura" con il passato una forma di degenerazione presente a discapito di quella memoria capace di far riemergere sempre qualcosa di assolutamente nuovo. In realtà al centro di queste due speculari visioni vi è una diversa accezione di *humanitas*. Se essa venisse considerata solo come *perfettibile* si verrebbe contro l'elemento universalistico che la contraddistingue, ma se la si considerasse invece *perfetta*, nel senso di sempre identica a se stessa, non si considererebbe la sua natura

²²⁵ C.G. Argan, *Progetto e destino*, Il Saggiatore, Milano 1965, in cui si evidenzia, in una metafora perfetta, come il Settecento metta a sistema l'estetica del sublime, l'interesse per il frammento, il piacere per l'irregolarità, l'incompletezza, l'intrico, l'insolito, il rifiuto della chiarezza compositiva.

²²⁶ Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna, 2007, p.283

²²⁷ R.B. Bernstein *Thomas Jefferson*, Oxford University Press, 2005.

²²⁸ A. Sofri in "*Chi è il mio prossimo*", Sellerio Editore, Palermo 2007 sostiene una particolare idea di eredità, legata alla sua migliore parabola, ovvero quella del figliol prodigo." *C'è un diritto ad esigere in anticipo la quota (ereditaria) e a scialacquare. Quando si diventa tristi...è ora di ripensare. Solo un'intelligenza pentita può riparare e guardare al futuro*".

temporalizzabile ed il suo dipendere in tutto od in parte dall'ambiente in cui di volta in volta potrebbe far parte. Ecco perché l'umanità può invece definirsi come una *ars-combinatoria*. Dentro uno stato che in parte assomiglia ad una scansione lineare e continua di epoche e generazioni ed in parte nasconde tutta la carica di possibilità "escluse ma non eliminate".

Ovviamente l'inversione di rotta da *Progresso cumulativo* a *discontinuità temporale*, lo sganciarsi dalle strette maglie spazio temporali, così come il desiderio di autonomia rispetto al passato reimmettono problemi legati al tempo ed alla identità. Comincia a profilarsi cioè una visione del sé come temporalmente differito. Se infatti è vero che il presente pesa rispetto alle altre coordinate di passato e futuro, è pur vero che tale presente sarà sempre diverso da ora in poi e sempre in grado di ridisegnarsi come spazio di differenza rispetto ad un se' passato come ad un se' futuro. Anche nel caso in cui si cerchi di sostenere tale posizione, indirettamente si nota come il pensiero abbia bisogno di tempo per cambiare e progredire verso il suo stesso futuro. Lo stesso autore fa notare come sia assurdo lasciare in eredità obbligazioni piuttosto che libertà, ma nel farlo ci mostra come ancora in nuce sia la vera rivoluzione identitaria che il lento cammino giuridico porterà dietro. « [...] ***tra coloro che hanno lasciato questo mondo e coloro che ancora non vi sono entrati c'è una distanza tale che l'immaginazione umana non giunge a concepirla. Quale obbligazione può dunque sussistere tra di loro? come si può stabilire una regola o principio secondo cui di due entità, l'una non più e l'altra non ancora esistente, e che mai potranno incontrarsi su questa terra, l'una debba disporre dell'altra per sempre?***».²²⁹ La questione passa dal potere di governare al potere di dettare leggi che valgano per il futuro. Ma la linea di demarcazione tra ciò che preserva i discendenti e ciò che invece può solo vincolarsi si fa labile e poco chiara. «[...] non vi fu mai, né mai vi sarà, né potrà mai esservi un parlamento o una categoria di uomini o una generazione, in nessun paese, che abbia il diritto o il potere di vincolare e disporre della discendenza fino alla "fine dei tempi", o di stabilire per sempre come il mondo debba esser governato o chi debba governarlo [...]. Ogni età e generazione deve essere libera di agire autonomamente in ogni caso, come le età e le generazioni che la precedettero. La vana

²²⁹ Paine T., «Io sostengo i diritti dei vivi e mi oppongo a che i testi dell'arbitrio e dell'usurpazione dei morti li diseredino e li opprimano; invece Burke afferma l'autorità dei morti sui diritti e sulle libertà dei vivi [...]. *The Rights of Man (being an Answer to Mr. Burke's attack on the French Revolution, by Thomas Paine...*, London, printed for J. S. Jordan, 17916; *Part the Second Combining Principles and Practice, by Thomas Paine*, London, printed for H.D. Sysmonds, 1792); trad. it. di M. Astrologo, *I diritti dell'uomo*, Roma, Editori Riuniti, 1978, pp. 121-122:

*presunzione di governare dalla tomba è la più ridicola e oltraggiosa di tutte le tirannidi. L'uomo non ha diritti di proprietà sull'uomo, e nessuna generazione ha diritti di proprietà sulle generazioni a venire*²³⁰.

Questo il clima politico – culturale che produsse il primo atto (Dichiarazione della Virginia del 1776) da cui inizierà il lungo processo di giuridificazione della generazione e della sua grammatica di riferimento.

- **Dichiarazione della Virginia del 1776** Con l' Independence Act²³¹ del 1776 (derivato dalla proclamazione dei diritti del 1774) si apre l'epoca della positivizzazione giuridica della dottrina dei diritti naturali dell'uomo. Si enunciano infatti diritti inalienabili, come la vita, la libertà e il perseguimento della felicità, considerati principi generali, per primi storicamente concretizzati, a cui si ispireranno le successive dichiarazioni delle singole colonie americane²³².

Ma è la Virginia a darsi una Costituzione che contenesse come preambolo una "Dichiarazione dei Diritti²³³", ed enucleasse per prima, il concetto di **posterità**²³⁴. Si legge infatti nel suo preambolo: "*Dichiarazione dei diritti fatta dal corpo rappresentativo del buon popolo della Virginia, riunito in piena e libera convenzione; questi diritti appartengono a esso e alla sua posterità, come base e fondamento del governo*". Concetto ripreso dalla sezione 1 del Documento stesso che riporta: ". *Tutti gli uomini sono da natura egualmente liberi e indipendenti, e hanno alcuni diritti innati, di cui, entrando nello stato di società, non possono, mediante convenzione, privare o spogliare la loro posterità; cioè, il godimento della vita, della libertà, mediante l'acquisto e il possesso della proprietà, e il perseguire e ottenere felicità e sicurezza*".

Un vero e proprio processo di traduzione dei diritti dell'uomo in diritti metapositivi che come scrive Sergio Cotta dovrebbero essere dotati di "massima resistenza alla

²³⁰ Paine T., *The Rights of Man (being an Answer to Mr. Burke's attack on the French Revolution, by Thomas Paine...*, London, printed for J. S. Jordan, 17916; *Part the Second Combining Principles and Practice, by Thomas Paine*, London, printed for H.D. Sysmonds, 1792); trad. it. di M. Astrologo, *I diritti dell'uomo*, Roma, Editori Riuniti, 1978.

²³¹ **Dichiarazione d'Indipendenza Americana del 1776**

²³² Solo del 1776 sia il Bill of Rights della Virginia che quello del Maryland (I – Ogni governo di diritto origina dal popolo, è fondato soltanto sul contratto, e istituito unicamente per il bene del tutto.) e del North Carolina, a cui seguiranno, la Dichiarazione del Vermont del 1777, quella del Massachusetts del 1780, del New Hampshire del 1783... fino ai famosi Dieci Emendamenti alla Costituzione federale del 1791)

²³³ La Dichiarazione redatta da G. Mason e adottata il 12 giugno.

²³⁴ Secondo la lingua latina è possibile parlare di futura generazione attraverso l'utilizzo del termine , *posteritas-posterireliqui in posterum* (generazione futura)

competenza del potere normativo”²³⁵. Troviamo infatti nella sezione XV della Dichiarazione della Virginia del 1776 “*Nessun Governo (...) può essere conservato senza una ferma adesione alla giustizia, alla moderazione, alla temperanza ed alla virtù, senza frequente ricorso ai fondamentali principi*”

Tale *resistenza o conservazione* mi sembra essere caratteristica costitutiva di ogni Dichiarazione dei diritti. Attraverso essa si opera una auto assunzione di scelte politiche a cui vincolarsi ed una enucleazione di diritti a cui attribuire una certa rigidità rispetto alle future attività ed ai futuri mutamenti. Recita la sezione tre della Dichiarazione della Virginia: “[...] *Quando un governo appaia inadeguato o contrario a questi scopi, la maggioranza della comunità ha un sicuro, inalienabile e indefettibile **diritto a riformarlo, mutarlo o abolirlo, in quella maniera che sarà giudicata meglio diretta al bene pubblico.***”²³⁶ La legge, cioè comincia a perdere la sua dimensione monolitica, per far spazio alla contingenza e alla possibile presenza di un diverso diritto per una diversa posterità. Quando nel testo compare a esso e alla sua posterità l'impressione che se ha è quella di voler considerare i popoli come una forma di identità collettiva²³⁷. Si parte da un concetto omnicomprensivo come insieme di “generazioni” che nella lingua italiana viene identificato nel termine “posterì” di manzoniana memoria²³⁸.

Parlare di diritti innati indirettamente risolve il problema dell'attribuzione di diritti a soggetti non presenti. Quelli che la cultura giuridica ha individuato come diritti condizionali. Ma se al momento della nascita futura ed eventuale devono essere “pronti” per essere garantiti, la loro possibilità di esercizio deve essere mantenuta da subito. Per cui non è più solo un diritto, ma diviene un dovere il :”*rovesciare un siffatto governo e provvedere nuove garanzie alla loro sicurezza per l'avvenire*”²³⁹. Tanto che la Dichiarazione continua ammonendo la possibilità di privare o spogliare la loro posterità.

²³⁵ S. Cotta, “Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali”, art.

²³⁶ Già la **Dichiarazione d'Indipendenza Americana del 4 luglio 1776** riportava :”*Noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e la ricerca della Felicità; che per garantire questi diritti sono istituiti tra gli uomini governi che derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati; che ogni qualvolta una qualsiasi forma di governo tende a negare questi fini, il popolo ha diritto di mutarla o abolirla e di istituire un nuovo governo fondato su tali principi e di organizzarne i poteri nella forma che sembri al popolo meglio atta a procurare la sua Sicurezza e la sua Felicità.*”

²³⁷ Per il concetto di “**collettività**”, si veda cap. 3 infatti rintracciabile nei miti cosmogonici delle diverse religioni. La creazione dell'uomo (o degli uomini) identifica una collettività individuata nella specie Brelich A., *Storia delle religioni*, Roma, Armando, pp28-32.

²³⁸ Il termine ‘posterì’ compare in letteratura, nell’ode civile di A. Manzoni *Il cinque maggio* (1821).

²³⁹ Dichiarazione D' Indipendenza Americana 4 luglio 1776.

Una visione profetica se pensiamo alla attuale discussione sulla insufficienza della “concessione” di diritti senza il correlativo ed essenziale dovere alla loro conservazione. Ma un conto è avere una intuizione, un conto è parlare di diritto. Il nodo si situa proprio nella difficile traduzione del sentimento politico nei testi costituzionali. Quale ruolo assumerebbe la Costituzione? Una evidente disponibilità alla preservazione ed una preservazione alla mutabilità. Proprio lo scoglio di un testo costituzionale è in grado di porre scompiglio tra la realtà politico sociale e quella del diritto.

-Costituzione della Pennsylvania 1776²⁴⁰. Nel Preambolo di tale Costituzione sono presenti i due aspetti fondamentali nella descrizione del fenomeno generazionale e della sua giuridificazione. Come nella contestuale Dichiarazione della Virginia si nota una spiccata declinazione al futuro, alla necessità di ricercare felicità e soprattutto ad una visione revisionista della Costituzione stessa. *Dato che ogni governo deve essere istituito e sostenuto per la sicurezza e la protezione della comunità come tale, e al fine di rendere possibile agli individui che la compongono il godimento dei loro naturali diritti e le altre benedizioni che l'Autore del Creato ha sparso sugli uomini; e poiché ogni volta, che questi grandi scopi di governo non sono ottenuti, **il popolo ha il diritto, col consenso comune, di cambiarlo**, e di prendere quelle misure che a lui possano sembrare necessarie per favorire la sua sicurezza e la sua felicità.* Più avanti

*nel permettere al popolo di questo Stato, col consenso comune, e senza violenza, di formare deliberatamente da se stesso tali regole giuste, come esso penserà meglio, **per il governo della futura società**; essendo completamente convinti che è nostro indispensabile dovere stabilire tali principi originali di governo, i quali promuovano nel miglior modo la felicità generale del **popolo presente e futuro** di questo Stato, e provvedano al miglioramento avvenire senza parzialità o pregiudizio a favore o contro qualunque classe particolare, setta o denominazione di uomini;*

-Preambolo della Costituzione federale degli Stati Uniti d'America 1787. In tale Atto si fa riferimento, anche se in modo implicito, ad una sorta di cittadinanza del futuro, richiamando ancora una volta il termine posterità. L'esordio infatti di tale

²⁴⁰ 28 Settembre 1776

Costituzione declama” *We the people of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic tranquillity, provide for the common defence, promote the general Welfare , and secure the Blessing of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Costitution for the United States of America*”. Si include perciò nel testo una dimensione diacronica dell’umanità: il popolo americano manifesta la volontà di formare un governo federale permanente, stabilire la giustizia, assicurare la tranquillità del Paese e garantirei benefici della libertà per se stesso e per i propri figli. Come se una riflessione filosofica si accompagnasse alla prima coeva esplicita presa di posizione giuridica a favore dell’umana discendenza.

Sul finire del secolo XVIII la concezione di popolo si è ormai definitivamente estesa alla posterità. Irrompe perciò nel normale decorso storico, una visione dinamica di tempi stratificati e contemporanei. Il genere umano non potrà più rappresentarsi solo come genere presente. La sua categoria monolitica è stata definitivamente decostruita a favore di asimmetrie ed anacronismi temporali. Velocità, multiformità, tradizione e progresso divengono elementi dei fenomeni storici che dall’ambito socio-politico si troveranno necessariamente a trasmigrare nella sfera del diritto. Quest’ultimo si troverà costretto a contenere due spinte tra loro diametralmente opposte. Da un lato la resistenza delle vecchie categorie giuridiche e la vitale tipizzazione e generalizzazione del nuovo nel linguaggio conosciuto del diritto. Dall’altra una innegabile apertura del presente sull’aspettativa del futuro, una faglia non esterna al diritto ma interna agli atti ed al suo linguaggio rilevante. J. Elster²⁴¹ individua la paradossalità in cui si trova la generazione che dovrà imparare a convivere sia con il desiderio di autonomia rispetto al passato sia con la necessità di porre basi per il futuro. La difficoltà di un siffatto compito è messa a nudo nel periodo di fine settecento in cui la cosiddetta *generazione rivoluzionaria* si trova a dover assumere su di sé un potere costituente nuovo. Se infatti ripartiamo dal presupposto che la costituzione non sia tanto una elencazione di diritti quanto un baluardo per la protezione degli stessi, un tentativo di salvaguardare quello scarto tra contingente e necessario, tra modificabile ed imm modificabile, tra particolare ed universale, fino a che punto essa può spingersi nel ”mantenere” tali garanzie e fino a che punto può permettere una costante revisione costituzionale senza che la sua stessa

²⁴¹ Elster J., *Intertemporal Choice and Political Thought*, in G. Loewenstein e Id., *Choice over time*, New York, Russell Sage Foundation, 1992.

natura venga tradita? A tale risposta è difficile rispondere anche per noi contemporanei ma nel momento di maggior fermento progressista e nell'affacciarsi dell'Ottocento, dopo che una lunga missione di sospensione del potere regio e di rivoluzione contro la disparità aveva a lungo logorato i cuori, la soluzione appariva ancora più complessa. Solo con la Rivoluzione francese infatti, e col suo intento di decostruire la tradizione, si portò a compimento la trasformazione dello spazio politico di riferimento. Essa produsse un effetto storicizzante per cui dopo di allora il tempo presente venne concepito in funzione oppositiva a quello anteriore spostandosi invece l'attenzione sull'avvenire come punto di riferimento per la validità del presente. Così come sugli arrivanti, *su coloro che sono lì per venire*. E come *tutto ciò che è lì per venire* – è una frase al presente, che si declina perciò in un presente, in una attualità che ha già il sé il senso di un futuro, a volte previsto, a volto immaginato, ma comunque mai del tutto prescritto.

La copresenza di elementi contrapposti (pensiamo alle coppie universale-individuale/ libertà di modificazione–immodificabilità/ necessità-contingenza/ responsabilità-libertà) ed una ridefinizione della propria posizione spazio temporale orientata al futuro, al di là da venire, fanno da sfondo ai lavori preparatori una delle più importanti dichiarazioni di diritti.

-Déclaration des Droits de l' Homme et du Citoyen 1789 Tale Dichiarazione, come le successive, sono senza dubbio influenzate dalla esperienza americana²⁴². Le due realtà in trasformazione, al di là delle differenze connotative, presentano alcuni tratti comuni. Sia le Carte Americane che quelle francesi sono spinte da una precisa volontà di abbattimento dell'ordine giuridico preesistente e risentono dell'influsso giusnaturalistico per cui contemplanò una certa prestatualità dei diritti (fondamentali, innati), ma basandosi comunque su teorie contrattualistiche. La Dichiarazione della Virginia, di cui abbiamo parlato, contiene pressappoco le stesse enunciazioni di quella francese del 1789²⁴³, la quale, proclama "*la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression*" diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo.

Il clima culturale fa da sfondo alla difficile impresa di dover far convergere:

²⁴² Tiziano Bonazzi, *La dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, Marsilio Editore, 1999

²⁴³ "Décrétée par l'Assemblée Nationale dans la séance du 26 août 1789 et acceptée par le Roi"

- spinte conservative (baluardo di diritti non abrogabili) Ossia assolvere ad una funzione costitutivo/ conservativa. “ [...] vedo che avete giurato di non separarvi che quando abbiate statuito [...] una costituzione stabile e duratura, e credo che [...] sarebbe [...] segno di vera debolezza [...] rimettere ai vostri successori [...] un governo senza alcuna base, un paese senza costituzione, poiché la grande e importante questione che vi occupa attiene alla radice della Costituzione stessa [cioè] terminare la Costituzione che è già così avanzata e lasciare un ordine costante e durevole ai vostri successori²⁴⁴”. *Libertà e vincoli*: entrambi legano le diverse generazioni ed altro non sono che diverse prospettive speculari e complici. Tale contrapposizione viene definita da Holmes “*Paradosso di Hume*”, ovvero una inconciliabile pacificazione di due aspetti coesistenti e contrapposti. Da un lato un sistema capace di vincolare : “*I padri vincolino i figli , fino alle più lontane generazioni*”²⁴⁵. Dall’altro uno spirito dedito all’auto governo, alla separazione dal potere precedente, ma sempre attraverso il diritto, l’unico in grado di ristabilire un ordine giuridico diverso e pur sempre politico²⁴⁶.
- spinte riformiste (subordinate all’idea che i discendenti non siano vincolabili ad opera dei generanti). Ovvero assolvere ad una funzione di separazione dal passato “[...] è proprio del diritto pubblico di tutte le nazioni, e ancor più del diritto naturale della specie, che nessuno possa vincolare altri; ed è allo stesso tempo ingiusto e assurdo che i morti possano legare i vivi, e che una generazione contratti per un’altra. [...] Che ci importa dunque di quel che hanno fatto i nostri padri? chi ci assicurerà perché e come l’hanno fatto?²⁴⁷” *Ogni generazione vuole essere libera di legare le seguenti, senza essere legata dalle precedenti*²⁴⁸” Nel tentativo decostruttivo della tradizione, si produsse nella coscienza dei contemporanei un effetto di *storicizzazione* , per cui dopo di allora il tempo presente verrà concepito diversamente. Si prospetterà come un elemento di antitesi alla storia ed al tempo precedente, sviluppando invece la propria traiettoria invece che dal passato al presente,

²⁴⁴ A.-J.-F. Duport, *Sur l’inviolabilité de la personne du Roi*, Paris, Imprimerie Nationale, 1791, d’après les feuilles du «Journal logographique». J.-J. Mounier (*Rapport du Comité chargé du travail sur la Constitution*, Paris, Baudouin, 1789, p. 7) sempre per il riconoscimento esplicito della necessità di fissare la Costituzione del regno.

²⁴⁵ Hume *Of the Original Contract*, in *Essays Moral, Political, And Literary*, London, 1784.

²⁴⁶ Interessante a tal proposito il progetto di Rabaut Saint Etienne nel cui *Avertissement* troviamo: “.. [...] niente [è] più adatto a mantenere presso le generazioni future la libertà che predispone per loro l’Assemblea Nazionale, che separare così dalla Costituzione i principi e le massime su cui essa riposa [...]. Quale Cittadino, che si occupi della Costituzione della sua Patria, potrebbe impedirsi [di provare] una deliziosa tenerezza, pensando che egli si occupa anche della felicità di tutte le generazioni future! Niente di più semplice e di più evidente dei Principi della Società. *Projet du préliminaire de la constitution française, présenté par M. Rabaut de Saint-Étienne*, Versailles, Baudouin, 1789.

²⁴⁷ Volney C.F. Chasseboeuf de, *Des conditions nécessaires à la légalité des États Généraux*, Rennes, [s.n.], 1788.

²⁴⁸ J. Elster, *Intertemporal Choice and Political Thought*, in G. Loewenstein and J. Elster, *Choice over time*, New York, Russel Sage foundation, 1992

dal presente al futuro²⁴⁹. Un vero movimento di aspirazione al progresso, al divenire che comincia però ad essere riferito al presente

Per farlo i Costituenti provano a sovrapporre l'idea di uomo a quella di cittadino. Nature diverse ma collegabili attraverso il ricorso alla cittadinanza. Il problema è che una volta utilizzati termini giuridicamente rilevanti, le problematiche tipiche del discorso giuridico tornano a dover essere risolte. Esemplificativo in tal senso è la questione del dovere. Se la cittadinanza comporta diritti, che fine fanno i doveri? La stesura del preambolo alla Dichiarazione del 26 agosto 1789 contiene un esplicito riferimento ai doveri accanto ai diritti, destinato poi a scomparire nel resto della trattazione.

*I Rappresentanti del popolo francese, costituiti in Assemblea nazionale, considerando che l'ignoranza, l'oblio o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le sole cause dei mali pubblici e della corruzione dei governi, si sono risolti a esporre, in una dichiarazione solenne, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo, affinché questa dichiarazione, costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, **richiami loro senza sosta i propri diritti e i propri doveri** [...]; perché le lamentele dei cittadini, fondate ormai su principi semplici e incontestabili volgano sempre al mantenimento della Costituzione e alla felicità generale.²⁵⁰*

Ovviamente la questione si collega alla responsabilità ed al difficile inquadramento di questa in una dimensione infra- generazionale. Ma già dalle prime questioni intorno alla posterità si delineeranno posizioni che nel tempo continueranno a vantare sostenitori e detrattori. Mi riferisco alla possibilità di assumere integralmente la responsabilità verso i propri posteri così come l'assoluto diniego di interessamento presente dietro la fiducia nell'automatismo del vincolo generazionale.

Con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789²⁵¹ si scorge il processo di decostruzione **del prossimo**, nel senso che tempo e spazio si allargano,

²⁴⁹ Herder, *Lettere sull'avanzamento dell'umanità*, 1793 "Come avviene[...]che la nostra poesia, confrontata con la poesia delle epoche più antiche, prenda tanto poco a cuore i problemi pubblici?. Questa Musa si è forse addormentata? Oppure ha forse...qualcosa altro da creare, tanto da non essere risvegliata dallo spirito del tempo e da non udire i rumori attorno a lei?" (I,11)

²⁵⁰ *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, in *La Constitution française*, présentée au roi par l'Assemblée nationale, le 3 septembre 1791, in «Moniteur», V, *Séance du 16 septembre*, 1791, p. 2. Potremmo a tal proposito citare anche il discorso tenuto dal deputato Dupont de Bigorre il 4 agosto: "stabiliamo e fissiamo per prima cosa i doveri dell'uomo; poiché a chi daremo leggi, quando il così naturale spirito di indipendenza avrà esaltato tutti gli animi, e rotto i legami che mantengono il patto sociale?" Dupont de Bigorre, in «Moniteur», I, *Séance du 4 août*, 1789, p. 138

²⁵¹ Approvata dall'assemblea nazionale il 26 Agosto del 1789 Tale dichiarazione costituirà il preambolo della Costituzione liberale del 1791, e può ancora oggi considerarsi il fondamento giuridico di tutte le costituzioni delle democrazie occidentali.

creando ciò che Resta definisce "apertura dell'orizzonte giuridico"²⁵². E' il prossimo a porre la dimensione della trascendenza, a rendere cioè possibile al presente io di vedere tutti i possibili Io presenti e futuro. Come si è cercato di teorizzare nel capitolo precedente, l'altro della prossimità ridefinisce anche la temporalità di chi, di volta in volta, si trova ad attendere il prossimo²⁵³. Ma il fatto che si rimandi, attraverso la relazione tra prossimità e se, ad una dimensione dialogica non vuole riferirsi tanto ad un aspetto prettamente etico quanto ad un reale cambiamento di prospettiva nel segno dell'umanità. Ora chiaramente si nota come le generazioni comincino a dipendere le une dalle altre anche attraverso strumenti giuridici. La fragilità della posizione del presente senza i contrafforti del proprio passato e del proprio futuro è eccessivamente esposta alle intemperie del tempo ed al pericolo dell'uomo stesso. Nessuna generazione è padrona del proprio destino senza una qualche forma di dipendenza o se volessimo parlare in termini maggiormente confortanti, senza una qualche forma di co-partecipazione. Ogni decisione presa in passato influisce su di noi. Ogni decisione che prendiamo oggi peserà come un macigno sulla stessa sussistenza delle future generazioni. Insieme all'accelerazione del tempo di cui parlava Kosellech assistiamo ad una accelerazione della scienza, della tecnica e dei danni che i soggetti presenti possono arrecare ai se stessi futuri. Un dispendio di energie, di possibilità e di scelte non riguadagnabile in nessun modo. Una sorta di entropia autoprodotta. L'uomo nuoce all'umanità tramite l'uomo dell'umanità. Non si può più essere solo fruitori del mondo o meglio lo si può essere solo a patto che si mantenga la propria natura di depositari di un patrimonio in via di estinzione. E non mi riferisco solo ad un patrimonio materiale, seppur vitale, ma ad una risorsa impagabile: la propria libertà di scelta. Ma l'esperienza francese di fine settecento, così intrisa di paradossalità difficilmente scioglibili, altro non è che una tappa della Storia in grado di mostrarci come elementi apparentemente opposti continuino a sussistere uno in dipendenza dell'altro²⁵⁴.

²⁵²Cfr. Resta E. *Le stelle e le masserizie. Paradigmi dell'osservatore*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

²⁵³"Il più vicino, colui che, comunque, qualunque cosa sia stato prima di questo istante d'amore o sarà in seguito, sarà per me in questo istante soltanto il prossimo". Rosenzweig, *La Stella della redenzione*, Genova, 1985, p 234

²⁵⁴ G. Zagrebelsky, *Società-Stato-Costituzione. Lezioni di dottrina dello Stato*, Torino, 1988

- **Carta Costituzionale del 1791.** La Déclaration des Droits de l' Homme et du Citoyen (1789) di cui abbiamo parlato, era presente come Preambolo nella Carta Costituzionale del 1791, elaborata dall' L'Assemblea costituente elaborò la costituzione del 1791, che aveva come preambolo la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, il cui testo era stato già votato nell'agosto del 1789. La costituzione fu espressione della maggioranza borghese moderata ,summa del pensiero illuminista da Montesquieu a Voltaire, da Diderot a Rousseau. *“Il popolo francese, convinto che l'oblio e il disprezzo dei diritti naturali dell'uomo sono le sole cause delle sventure del mondo, ha deciso di esporre in una dichiarazione solenne questi diritti sacri ed inalienabili, affinché tutti i cittadini potendo paragonare incessantemente gli atti del governo con il fine di ogni istituzione sociale, non si lascino opprimere ed avviliti dalla tirannia, affinché il popolo abbia sempre davanti agli occhi le basi della sua libertà e della sua felicità, il magistrato la regola dei suoi doveri; il legislatore l'oggetto della sua missione. Di conseguenza, esso proclama, al cospetto dell'essere Supremo, la seguente dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino.”* Si dissolvono gli assetti feudali rigidamente ascrivibili, si dilatano i confini dell'agire sociale, configurandosi un nuovo Stato democratico, nato dal patto cittadini-stato, garante di un'identità culturale unitaria. Gli appartenenti alla nazione costruiscono, quindi, un'identità collettiva fondata sulla condivisione di sangue, memoria storica e solidarietà interna. Ma affinché questa comunità nazionale possa sussistere, si rende necessaria la responsabilità di ognuno di salvaguardare quelle norme che garantiscano una pacifica e solidale convivenza.²⁵⁵ All'interno delle frontiere che racchiudono questo spazio fisico (Stato), si consolida l'idea di un “Noi” omogeneo e solidale, contrapposto a quella di “Altri”, stranieri e potenzialmente nemici. Si passa da un'identità strettamente locale, ad una sopranazionale , assistendo alla proclamazione delle prime costituzioni di stampo liberale²⁵⁶.La Chiesa però, scossa dall'abolizione delle vestigia clericali, inflittale dalla Rivoluzione Francese, si oppose alla visione dell'uomo strappato alla sua metafisica esistenza, allo sradicamento dal suo ordine eterno. Per questo mentre Joseph de Maistre²⁵⁷ scriveva che *“gli elementi di tutte le costituzioni sono gli uomini”*, si voleva intendere che per lottare contro il totalitarismo e l'imperialismo era necessario

²⁵⁵ Albertini, M., Lo Stato nazionale, Bologna, Il Mulino,1997.

²⁵⁶ Solari G., Storia del pensiero giuridico e politico, Torino, Einaudi 1956.

²⁵⁷ Joseph de Maistre,(1753-1821) Correspondance, in Idem, *Œuvres complètes*, Vitte et Perrussel Editeurs-Imprimeurs, Lione 1886, vol. VI, tomo XIV, p. 168.

che questi non agissero esclusivamente *"per l'uomo"*, dando così prova di quell'amore di sé che giunge fino al disprezzo di Dio, ma che operassero sulla base dell'*"interiore alleanza con la saggezza eterna"*. Una proclamazione dei "diritti dell'uomo" senza considerare i "diritti di Dio" avrebbe portato alla distruzione del "popolo" attraverso l'individualismo e l'egualitarismo e la conseguente produzione di "massa".²⁵⁸ Sarà successivamente Habermas²⁵⁹, così come altri autori, a porre in rilievo una sorta di contraddizione irrisolta alla base di questa nuova concezione di collettività moderna. Il carattere universalistico dei valori enunciati dalle grandi costituzioni— primi fra tutti, quelli di *liberté, égalité, fraternité* —e su cui si sono fondate storicamente la legittimità degli Stati democratici e l'insieme di diritti/doveri dei soggetti, sembrano confliggere con l'esclusività di una appartenenza nazionale. Se questi valori sono validi erga omnes e quindi patrimonio di tutta l'umanità, non si possono tracciare confini al loro ambito di applicazione, come è invece implicito nella distinzione fra 'cittadini' e 'stranieri', che alimenta così una sorta di "dualismo etico", per usare l'espressione cui ricorre Weber²⁶⁰(1974) nell'analisi del rapporto esistente tra universalismo e particolarismo nelle grandi religioni della storia.

– **La costituzione del 1793** segna il punto più avanzato della democrazia rivoluzionaria: prevede il rafforzamento del potere legislativo, il suffragio universale diretto, l'istituzione del referendum popolare. La costituzione non entrò mai in vigore, ma risulta utile, ai fini della nostra indagine sull'elaborazione del concetto di generazione, ma soprattutto di *modificabilità* della Costituzione, confrontarla con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1791.

Interessante notare , da un punto di vista prettamente linguistico che solo la versione della Costituzione del 1793 riporta nel Preambolo la dicitura **son bonheur** , mentre all'art.1 parla di *Bonheur commune*. La versione del 1791, basandosi sulla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 riporta **bonheur de**

²⁵⁸ Pio XII, Lettera per la XXXIII Settimana Sociale di Francia al Signor Professor Charles Flory, Presidente della Istituzione, del 10-7-1946, in Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII, vol. VIII, pp. 453-458 (p. 456) "Soltanto a questa condizione — scrive Papa Pio XII a proposito della collettività nazionale — vi si vedranno prosperare i grandi principi di libertà, di uguaglianza e di fraternità, cui si vogliono richiamare le democrazie moderne, ma che, pena le peggiori contraffazioni, devono essere intese, è ovvio, come le intendono il diritto naturale, la legge evangelica e la tradizione cristiana, che ne sono nello stesso tempo — ed esse soltanto — gli ispiratori e gli interpreti autentici

²⁵⁹ Habermas, *J. Politica, Morale, Diritto*. Torino: Einaudi.1992.

²⁶⁰ Weber, *M. Economia e società (tr. it.)*. Milano: Ed. di Comunità, 1974.

tous, mentre all'art.1 "**Utilité commune**" . Il suo contenuto risente dell'influenza inglese e incomincia con l' assegnare all'associazione umana lo scopo del "**bonheur commun**"(art. 1),che ricomprende la possibilità di modificare il diritto stesso²⁶¹. Proprio l'ideale settecentesco del *bonheur* si troverà al centro di successive disamine circa la sua reale portata. Alcuni autori come Georges Sorel²⁶² scorgono proprio nel *bonheur* l'insorgere della perdita di solidarietà tra generazioni e la perdita di conciliabilità tra posizioni prevalentemente orientate al presente e quelle prevalentemente orientate al futuro²⁶³. Altri invece intravedono proprio in queste prime riflessioni il nascere della consapevolezza sulla centralità dell'elemento temporale del differimento come forma di progettazione e di controllo giuridico²⁶⁴.

Per la modificabilità costituzionale emblematico si presenta l'**articolo 28 della Carta costituzionale o Costituzione liberale 1793**, esso riporta espressamente: "**Un popolo ha sempre il diritto di rivedere, riformare e cambiare la propria Costituzione. Una generazione non può assoggettare alle sue leggi generazioni future**"²⁶⁵."

Ma ancor prima art.32 Préliminaire de la constitution (Sieyes) "*un popolo ha sempre il diritto di rivedere e di riformare la propria costituzione. E anche bene determinare delle epoche fisse, in cui tale revisione avrà luogo, quale che sia l'esigenza*"

Ed ancora l'art.33 Projet de declaration (Condorcet) "*Un popolo ha sempre il diritto di rivedere , di riformare e di cambiare la propria costituzione . Una generazione non ha il diritto di assoggettare alle sue leggi le generazioni future, e ogni ereditarietà nelle funzioni è assurda e tirannica*".

Come è ovvio aspettarsi, comincia a cambiare anche il significato del **termine Costituzione**. Da una diversa posizione circa il valore di questo atto, dipenderà anche una diversa prospettiva circa le funzioni ad essa spettanti. Generalizzando possiamo sostenere che i principali modi di intendere la Costituzione siano:

²⁶¹ Solari G. La Storia del diritto naturale nelle dottrine etico- giuridiche dei secoli XVII-XVIII. 1904.

²⁶² Sorel G. (Les illusions du progrès, Paris, 1921; trad. it. di F. di Montereale-Mantica, Le illusioni del progresso, Torino, Bollati Boringheri, 1993, p. 19)

²⁶³ Op.cit. «[...] si fu ben lieti di trovare abili avvocati che stabilirono dottoramente che era giusto divertirsi, senza preoccuparsi delle conseguenze. Fu l'origine della dottrina del progresso [...]. Perché [...] preoccuparsi della sorte di nuove generazioni che sono destinate ad avere automaticamente una sorte ben migliore di quella di cui godiamo oggi».

²⁶⁴ La Persano(in *La catena del tempo*, Op.cit) riporta il rinvio che Pietro Costa (*Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Milano, Giuffrè, 1974, pp. 78-80) fa a David Hume

²⁶⁵ **Article 28 (chaque génération ne décide que pour elle) 1793: "un peuple atoujours le droit de revoir, dereformer et de changer sa Constitution. Une generation ne peut assujettir a ses lois les generations futures.**

-l'uno che intravede in essa un archivio memoriale di valori immutabili, modificabili solo parzialmente a seguito di differenti e lente sedimentazioni sociali

-l'altro che intende la Costituzione come un codice "negoziabile" ad ogni cambio generazionale. Tale attitudine alla rinegoziazione si tradurrebbe, giuridicamente, in un potere di revisione costituzionale, incorporando anche l'aporia della volontà di una generazione spostata nel tempo.

Per la prima volta si comincia a concepire il potere costituente²⁶⁶ in tutta la sua vera accezione di potestà continua, dislocata nel tempo.

In base a tale visione si sottolineerebbe la presenza di due opposte dimensioni. L'una legata alla libertà della generazione di riferimento di modificare l'assetto precedente²⁶⁷ e di assoggettarsi ad una determinata regola giuridica ed organizzazione sociale. L'altra, speculare, legata al vincolo in capo alla generazione presente di conservare tale esercizio di libertà anche alle generazioni future, evitando perciò che tale potere possa essere irrimediabilmente compromesso. Dovere e diritto come vincolo e libertà. Ovviamente alcuni autori vogliono però sottolineare la funzione pregnante del passato rispetto al presente. Essi vedono nell'insieme delle norme fino a quel punto tramandate dalla generazione passata il tessuto normativo di riferimento in cui poter agire. Come se, non potesse reamente esercitarsi nessuna libertà senza il precedente lavoro della precedente generazione. Ma una cosa non esclude l'altra. Anzi sottolinea il lungo ed incessante legame che connette le generazioni tutte in vincoli di trasmissibilità ed eredità giuridico- politico-sociali di vere e proprie libertà. Il rovescio della medaglia di tale "libertà" è che essa potrebbe comportare che tutto ciò che si è precedentemente conquistato possa scomparire a favore di idee nuove. Questo sarebbe una risorsa solo a patto che i successivi salutari cambiamenti non pregiudicassero irreversibilmente le ulteriori future scelte.

²⁶⁶ La voce **Constituant** è un altro fervido esempio di soggezione al processo di ad-linguisticità. Nell'Antico Regime infatti tale termine era utilizzato solo in ambito privatistico, secondo cui costituente è il soggetto o l'atto che conferisce una procura e stabilisce un diritto a favore di un altro (*Grand Larousse de la Langue française*) Nella metà del XVIII il termine costituente assumerà connotati ordinari e verrà tradotto con "ciò che entra nella composizione, la costituzione di un corpo. Sarà soltanto nel 1787 che la definizione di *Brunot* collegherà i due aspetti precedentemente separati, definendo il potere costituente come "qualcosa o qualcuno che ha il diritto ed il potere di stabilire o modificare la Costituzione di uno Stato"

²⁶⁷ Palombella, *Costituzione e sovranità. Il senso della democrazia costituzionale*, Bari, 1997, p.63 e ss.. " *e' ben concepibile e naturale la capacità dei nostri predecessori di vincolare i nostri comportamenti futuri. Il che rappresenta un legato giuridico e politico che ci permette comunque l'esercizio della sovranità e dei diritti a partire da uno stadio più avanzato, più maturo*".

In definitiva è come se da un lato si volesse cristallizzare ciò che fin a quel momento si era ottenuto. Un disperato, eppur romantico, tentativo di cristallizzare una accelerazione incapace di trovar freno. Ma “vincolare” in qualche modo i nostri successori equivarrebbe all'imposizione di vincoli che, seppur a buon fine, furono il motivo per cui lottare contro i nostri avi. Torna di nuovo chiaro come i rapporti tra generazioni vivano di una dimensione inter- generazionale dell'agire politico²⁶⁸ che lotta tra una assoluta predominanza del proprio contingente presente rispetto al passato ed una ancestrale inclinazione a lasciare una traccia del proprio passaggio ai propri generati (discendenti). In realtà l'uomo conosce bene il proprio andamento, sa che il tempo temporalizzato procede sagittalmente ed è forse per questo che spesso vede nel futuro dell'umanità più un giudice che un soggetto da tutelare. Esattamente come ci svela Resta, nel linguaggio freddo del diritto si nascondono sentimenti che nella seduta del 9 agosto il deputato Dupont de Bigorre:

*“Preferiamo i dolci sentimenti di fare il bene, alla vanità di farci ammirare; che la **posterità** ci renda giustizia²⁶⁹”.*

Posterità

E' interessante notare come le riflessioni settecentesche intorno alla “posterità” nascano in un ambito artistico per poi confluire solo in un secondo momento nel campo politico-giuridico. Benot²⁷⁰ riporta la corrispondenza avvenuta tra Diderot e lo scultore Falconet sulla sorte delle loro rispettive opere d'arte. All'interno del discorso sulla trasmissibilità delle opere dell'uomo, si cominciano a porre domande sul senso della posterità, sul lascito che una generazione farebbe all'altra. L'attenzione cade proprio sul termine posterità anche se ancora il punto di osservazione principale rimane il presente. La posterità è vista come luogo di sopravvivenza del se', come possibile giudizio all'operato presente²⁷¹ più che luogo di investimento o di preoccupazione. Ciò è dimostrato dal fatto che a volte la posterità viene percepita

²⁶⁸ La riforma del calendario gregoriano del 5 ottobre 1793 rappresenta il simbolo della dinamizzazione del tempo presente come dimensione privilegiata dell'agire politico. Ovvero la scoperta di un tempo nuovo che, in virtù di tale dinamicità, modifica il campo dell'essere accaduto in senso del divenire.

²⁶⁹ Dupont de Bigorre, in «*Moniteur*», I, Séance du 4 août, 1789, p. 138.

²⁷⁰ Y. Benot, Introduction à Diderot et Falconet, *Le pour et le contre. Correspondance polémique sur le respect de la postérité, Pléine et les anciens auteurs qui ont parlé de peinture et de sculpture*, Paris, Les Editeurs Français Réunis, 1958.

²⁷¹ Dupont de Bigorre, in «*Moniteur*», I, Séance du 4 août, 1789, p. 138. “*Preferiamo i dolci sentimenti di fare il bene, alla vanità di farci ammirare; che la posterità ci renda giustizia*”

come un pericolo, un nemico capace di accentrare e sottrarre felicità al presente a costo di sacrifici non ricompensabili nel tempo. *La posterità non è che un essere possibile, e noi siamo esseri reali. Bisogna che i reali si preoccupino dei possibili, fino ad esserne infelici?*²⁷². In realtà, con un certo stupore, possiamo renderci conto di come il sentimento di diffidenza verso la futura umanità ancora, a distanza di oltre duecento anni, non sia venuto meno. Su tale argomento si basano alcuni dei detrattori della prospettiva futura a favore di una indiscussa predominanza della dimensione del presente.

Nella Enciclopedia di Diderot D. et D'Alembert compare esplicitamente la voce **posterità**, ad indicare l'attenzione che politicamente andava assumendo. “[...] **è la collezione degli uomini che verranno dopo di noi. Le persone dabbene, i grandi uomini di ogni tipo, hanno tutti a cuore la posterità. Colui che non soppesa che il momento in cui egli esiste è un uomo freddo, incapace dell'entusiasmo che solo fa compiere azioni a spese della fortuna, del riposo, e della vita**²⁷³”.

Definire gli altri come collezione di uomini che verranno dopo di noi, pone l'accento sulla brevità del tempo considerato dalle rivoluzioni settecentesche. Il futuro di avvicina a piccoli passi e ciò a cui possiamo spingerci è una generazione vicina alla nostra che riporti il senso della continuità e quello della vicinanza temporale dal soggetto parlante. Figli, discendenti, uomini posti uno accanto all'altro dopo di noi mostrano tutti una fortissima relazione col il presente. Ciò però non impedirà di creare un'apertura al sistema che sarà fondante per poi passare a parlare di future generazioni lontane nel tempo²⁷⁴.

Una grammatica individualistica si scontra almeno apparentemente con una appartenenza comune, rendendo difficile la collocazione dei diritti umani in una o

²⁷², e noi siamo esseri reali. Bisogna che i reali si preoccupino dei possibili, fino ad esserne infelici? F. Galiani *Lettre de Galiani à Suard* (Naples, 8 septembre 1770), in L. Perey et G. Maugras (sous la direction de), *L'Abbé F. Galiani. Correspondance avec M.me D'Épinay... etc.*, Paris, Calmann Lévy Éditeur, 1881, 2 tomes, pp. 245-246. Citato nel testo di P. Persano, *La catena del tempo Il vincolo generazionale nel pensiero politico francese tra Ancien régime e Rivoluzione* “[...] il cambiamento della costituzione è una cosa assai bella quando è fatta, ma molto brutta a farsi. Essa tormenta duramente due o tre intere generazioni, e non conviene che alla posterità. La posterità non è che un essere possibile”

²⁷³ Diderot D. et D'Alembert J.-B., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de gens de lettres*, Paris, Libraires associés, 1751-1780; volume XIII, p.172, trad. it. a cura di E. Vaccari Spagnol, *Enciclopedia o Dizionario ragionato*, Milano, Feltrinelli, 1966.

3. ²⁷⁴ Anche nell' Ottocento si tornerà a parlare di posterità e si farà riferimento espresso all'elemento temporale futuro. Come se la generazione che si approssimerà fosse ben visibile agli occhi della presente. *“Viventi europei, deh non ci rendiamo la favola dei secoli futuri :ci sia un poco più a cuore la nostra fama nella posterità, non ci rendiamo oggetto di riso, e di compassione alla medesima: allorché leggeranno nelle pagine dell'istoria i nostri travimenti, ed il nostro assenso a tante puerilità, appena soffribili sulle scene”* L. Maglia becchi, *Avvertimenti morali, politici, e religiosi alle presenti, e future generazioni di Europa*, Napoli 1821 Kessinger Publishing

nell'altra. Forse il reale compito del diritto sarebbe quello di appartenere contemporaneamente ad entrambe le sfere: una certa cura del sé non vive infatti se non in virtù del suo alter, ovvero la cura del sé collettivo. Credo infatti che il punto centrale della discussione vada rintracciato nella necessaria ri-descrizione di noi stessi. Non ci si può salvare da soli!

Nel passaggio dall'individuale "uomo" al collettivo "umanità" (nel senso del termine greco 'άνθρωπος') sono stati superati i limiti di spazio e di tempo che coincidono con la singola vita umana e di qui si è aperta la via al rapporto con gli uomini che devono ancora nascere, discendenti di un'unica Generazione. Per procedere ad una definizione di tale insieme di individui (gli uomini che devono ancora nascere) occorre però procedere ad una ulteriore soggettivazione (individuale o collettiva) per poter considerare coloro che verranno dopo di noi, soggetti giuridici dotati di diritti tutelabili oggi. E per fare ciò occorre dare un volto, una identità alle generazioni future, ma soprattutto una definizione. Più difficile è invece recuperare il momento in cui da questo concetto collettivo e omnicomprensivo (senza tempo e senza localizzazione spaziale) si è individualizzato il concetto di "generazione futura" a comprendere chi verrà dopo come "singola futura generazione" ovvero insieme di individui e a sua volta "generazioni future" come insieme di "generazioni"

La definizione di generazione che ritroviamo nell'Enciclopedia

"[...] è la trasformazione di un corpo in un altro, che non conserva alcuna traccia del suo stato precedente. Poiché, a propriamente parlare, la generazione non presuppone una produzione di parti nuove, ma solamente una nuova modificazione di tali parti: è in questo che la generazione differisce da ciò che chiamiamo creazione²⁷⁵" esprime, attraverso la metafora generazionale, il mutamento sociale che si stava delineando. La rivoluzione avrebbe creato un processo di "trasformazione" della società, non di riformulazione ex novo. Se poi compariamo il termine di generazione con quello di Tradizione, notiamo come siano fra loro riferibili e complementari. *"[...] una testimonianza resa a viva voce su qualcosa: testimonianza che si comunica altrettanto a viva voce dai padri ai figli, e dai figli ai loro **discendenti**".* Sappiamo che il lemma generazione dovrà ancora compiere un

²⁷⁵ Diderot D. et D'Alembert J.-B., *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société de gens de lettres*, Paris, Libraires associés, 1751-1780; vol. VII, p. 558 trad. it. a cura di E. Vaccari Spagnol, *Enciclopedia o Dizionario ragionato*, Milano, Feltrinelli, 1966, 2 voll.

lungo viaggio prima di insinuarsi nel tessuto normativo e con l'accezione più vicina a quella a cui ci riferiamo oggi. Ma ogni piccolo passaggio nella grammatica generazionale non è privo di significato. Parlare di discendenti infatti assume uno specifico senso. Più il futuro è vicino, è "legato" da vincoli di discendenza diretta, oltre che di tradizioni, più il vincolo generazionale sarà saldo e sopportabile. O meglio maggiormente accettabile sarà dai padri²⁷⁶ la possibilità che i figli ed i loro discendenti possano respingere l'eredità che la tradizione porta con sé'. Generalizzare il termine Padre come quello di Figlio-Erede²⁷⁷ infatti agevolerà il processo analogico di poter considerare il rapporto genitoriale come archetipico lungo un piano spazio temporale molto più ampio.

Come un vero e proprio evento, l'irruzione della generazione futura nel diritto produce l'apertura di uno spazio di comunicazione capace di interrompere la continuità ontologica su cui si era radicato il linguaggio giuridico.

- **Carta delle Nazioni Unite del 1945** Per l'apparizione della precisa dittologia 'generazioni future' in relazione ad una dichiarazione di responsabilità sulle conseguenze dell'azione presente nei confronti di soggetti che ancora non esistono materialmente, dovremo attendere la Carta delle Nazioni Unite del 1945²⁷⁸ :” *Noi popoli delle Nazioni Unite, decisi a salvare le future generazioni, dal flagello della guerra che per due volte nel corso di questa generazione ha portato indicibili afflizioni all'umanità, a riaffermare la fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nella eguaglianza dei diritti degli uomini e delle donne e delle nazioni grandi e piccole, a creare le condizioni in cui la giustizia ed il rispetto degli obblighi derivanti dai trattati e dalle altre fonti del diritto internazionale, possano essere mantenuti, a promuovere il progresso sociale ed un più elevato tenore di vita in una più ampia libertà e per tali fini a praticare la tolleranza e a vivere in pace l'uno con l'altro in rapporti di buon vicinato, ad unire le nostre forze per mantenere la pace e la sicurezza internazionale, ad assicurare ,mediante l'accettazione di principi e l'istituzione di sistemi , che la forza delle armi non sarà usata , salvo che*

²⁷⁶ [c]olui che vive nel celibato, diventa facilmente indifferente all'avvenire che non deve interessarlo affatto; ma un *padre* che deve sopravvivere a se stesso nella sua discendenza, cura il proprio avvenire istituendo dei legami eterni.

[...] i *padri* che hanno fatto la fortuna o l'elevazione della loro famiglia, amano più teneramente i loro figli; senza dubbio, perché li considerano sotto due profili ugualmente interessanti, sia come eredi, che come creature Diderot et D'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné* cit., vol. XII p. 338.

²⁷⁸ Carta delle Nazioni Unite, 1945; consultabile presso il sito internet delle Nazioni Unite.

nell'interesse comune ,ad impegnare strumenti internazionali per promuovere il progresso economico e sociale di tutti i popoli [...]»²⁷⁹

La contraddizione incomincia ad emergere solo nel corso del Novecento, dove i cambiamenti a cui si assiste sono di portata tale da modificare non solo la concezione della libertà dell' uomo e dei suoi relativi limiti, ma a rendere necessaria una diversa concezione di status sociale.. Nasce cioè l'esigenza di una integrazione tra soggetti, tra popoli, come presupposto per la continuazione dell'umanità. Questo avviene attraverso l'elaborazione di un livello di appartenenza superiore a quello nazionale²⁸⁰. Alla base del progetto politico del dopoguerra vi è proprio la necessità di pacificare per sempre il Continente Europeo, per secoli teatro di guerre fratricide.

Noi: Diversamente dalla Dichiarazione francese in cui al centro del “manifesto programmatico del nuovo diritto” c'era il popolo francese stesso, un nuovo pronome compare nell'esordio della Dichiarazione 1945. La prima parola che compone tale Dichiarazione è Noi. L'uso di tale forma grammaticale rimanda al *mitsein* Heideggeriano, nonché al *noi* di Sartre. Questi definisce noi un soggetto sotto certi aspetti paragonabile al plurale dell'Io. Implica cioè una pluralità di soggettività che si riconoscono reciprocamente come soggettività.

Sartre propone a tal riguardo un esempio che trovo inerente al nostro tema: lo spettatore di una rappresentazione teatrale, “*la cui coscienza si svuota per accogliere lo spettacolo immaginario, per prevedere gli avvenimenti con degli schemi anticipatori*”²⁸¹. Ancora una volta torna il problema della prospettiva da cui si osservano i popoli e le generazioni. Si è co- spettatori della futura generazione, co- soggetti rivolti verso il nostro indifferenziato oggetto. Ma al contempo si è oggetto dello sguardo futuro , che in un – apparente- fuori , ci osserva. In realtà il soggetto presente costituisce con il suo sguardo il suo oggetto. Ma costruendo un oggetto che diventerà il soggetto che renderà l'artefice oggetto si scopre come entrambe le strutture siano equivalenti. Sartre a tal proposito parla di strutture equivalenti e solidali, “*quello che io sento è un essere al di fuori di cui io sono organizzato con l'altro in un tutto indissolubile e oggettivo, un*

²⁷⁹.. *in conseguenza, i nostri rispettivi Governi, per mezzo dei loro rappresentanti riuniti nella città di San Francisco, e muniti di pieni poteri riconosciuti in buona e debita forma, hanno concordato il presente Statuto delle Nazioni Unite ed istituiscono con ciò una organizzazione internazionale che sarà denominata le Nazioni Unite”.*

²⁸⁰ E' sufficiente riferirsi al preambolo della Carta di San Francisco del 26 giugno del 1945 per leggerci uno specifico impegno a “preservare le generazioni future dal flagello della guerra”. O successivamente, come riporterà la Carta Europea: “*I popoli europei, nel creare tra loro un' unione sempre più stretta, hanno deciso di condividere un futuro di pace fondato su valori comuni*”

²⁸¹ Sartre, Essere e Nulla,

tutto in cui non mi distinguo più originariamente dall'altro, ma che concorro in solidarietà con l'altro a costruire”.

Il noi, definibile una comunità di equivalenti, è il giusto modo per comprendere che non si è né Io né Tu, né Altro. Una parificazione di posizione che trascende la circostanza particolare di cui colui che pronuncia il preambolo e che tende invece a ricomprendere appartenenze, totalità, umanità presenti passate e future. Il noi è da intendere perciò non temporalmente definibile ma orientato sempre a ricomprendere , indipendentemente dal momento in cui sarà letto, un presente continuo che sia lo stesso presente dell'anno 1945, lo stesso presente di quando in futuro sarà ancora considerato. Un noi cioè che contempi i presenti esattamente come gli assenti senza attribuirgli un valore sostanzialmente differente.

La trasformazione subita dai “diritti dell'uomo” validi erga omnes, in diritti validi **in ogni tempo**, a prescindere perciò dal ristretto lasso temporale in cui l'uomo si trova a far parte, prima della Costituzione del suo tempo , poi della generale categoria di Umanità incorpora anche le future generazioni. Se si appartiene alla specie Umana, si è sostanzialmente simili e perciò sostanzialmente soggetti agli stessi doveri, tanto che ogni obbligo o dovere morale cui si soggiace è sempre un obbligo o un dovere indipendentemente dalla posizione temporale assunta; così come agli stessi diritti, disancorati da limitazioni temporali, proprio perché assoluti. Ciò comporta l'ammettere l'esistenza di diritti, per cui non si dia conflitto, che possono perciò essere considerati assoluti e come tali non giustificatamente violabili. In quanto diritti assoluti essi si riferiscono all'uomo tout- court, come membro dell'Umanità, prescindendo perciò dai rigidi parametri spazio-temporali. La categoria dei diritti umani può essere infatti considerata la più inclusiva fra le varie categorie di diritti, fino a poter allargare la titolarità di questi anche alle future generazioni, senza perciò distinguere il momento in cui essi siano divenuti tali o potrebbero divenirli. E che cosa sono infatti i diritti umani se non un a -priori, un ascolto ad una richiamo della coscienza, ad un urlo della giustizia stessa. All'uomo è lasciato il compito di rispondere, di risponderne. Ma il problema non è filosofico , non è teorico, è pratico, è giuridico. Non possiamo lasciare che la comunità non abbia risposte, dobbiamo giuridicamente predisporre affinché quella voce della giustizia, dell'amore, sia ascoltabile anche nel futuro. Dobbiamo permettere a chi ancora non è in grado di rispondere di poterlo fare. Soltanto in tal modo il soggetto presente si aprirà alla soggettività della prossimità vicina e lontana.

Che senso avrebbero i diritti umani se non fossero rivolti all'umanità tutta. Se non si pensasse che essi appartengano potenzialmente a chiunque²⁸². Inoltre ormai il soggetto, conscio della sua instabile stabilità, della sua identità tutta intrisa di variabili spazio temporali, non dovrebbe più temere per la propria perdita di unicità.

L'estendibilità di diritti fondamentali alle generazioni future, non sembra bastare. **Il problema che si pone è se esse vantino quei diritti ora.** Anche se la posizione di chi neghi la possibilità dell'esistenza ora di diritti per le future generazioni, si basa sulla premessa che un individuo acquisti determinati diritti proprio nel momento in cui venga ad esistenza, conseguendone perciò che, solo in quel futuro tempo, gli individui potranno vantare tali diritti ed esserne tutelati. Da ciò discende anche che le persone esistenti oggi, non solo non avrebbero obblighi giuridici, ma neanche sarebbero gravati da obblighi morali. Per poter ascrivere ad un individuo un diritto è necessario che esso esista e sia in grado di far valere una tale pretesa. Ci dobbiamo cioè chiedere se infatti se quei diritti siano effettivamente spettanti "nel presente" alle generazioni future oppure lo diventino in quel futuro in cui essi verranno ad esistenza.

- **1946 Convenzione internazionale per la regolamentazione della caccia alla balena** In questo documento internazionale troviamo la espressa menzione di *future generations* "*Recognizing the interest of the nations of the world in **safeguarding for future generations** the great natural resources represented by the whale stocks*", confermando quando poi specificatamente esamineremo, che proprio nel settore ambientale la tutela delle future generazioni si comincerà ad affermare.

-

- **Dichiarazione Universale dei Diritti dell' Uomo, adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948** Ciò che si nasconde dietro la Dichiarazione dei Diritti dell' Uomo del 1948 è il tentativo di trasporre a livello normativo-prescrittivo il fatto di considerare l'essere umano come portatore di un valore. Il problema è che spesso non è priva di complessità la traduzione sul piano giuridico di convinzioni etico- politiche. Esiste cioè uno scarto tra l'idea alla base della

²⁸² Levinas E. "*Altérité et transcendance*", Montpellier 1995, p.153 "*Guerra di tutti contro tutti a partire dai Diritti dell'uomo! Almeno che non venga attribuita all'essenza della volontà libera una propensione al razionale, in tal modo, un rispetto dell'universale grazie al quale l'imperativo ed il normativo dell'intelligibile vorrebbero imporsi alla volontà libera di ognuno consentendo un proprio limitarsi in modo da non limitare gli altri*"

coscienza dell'umanità (compresa la prassi o ciò che viene convenzionalmente chiamato *opinio iuris*) e l'affermazione di quella convinzione in via giuridica.

Considerato che il disconoscimento ed il disprezzo dei diritti dell'uomo hanno portato ad atti di barbarie che offendono la coscienza dell'umanità, e che l'avvento di un mondo in cui gli esseri umani godano della libertà di parola e di credo e della libertà dal timore e dal bisogno è stato proclamato come la più alta aspirazione dell'uomo".

Tanto che i diritti affermati nel quarantotto lanceranno lunghe ombre per gli sviluppi futuri , fino a condizionare anche l'esito delle nuove sfide dell'era globale. La Dichiarazione ha rappresentato infatti un decisivo *turning point* perché l'implementazione verso la realizzazione storica dei principi contenuti nel testo non è solo citata o problematizzata ma enunciata come diritto. Ciò che Marramao chiama proiezione infuturante dei diritti. Anche se il problema dell'effettività si ripropone anche a livello sovranazionale. La comunità internazionale infatti non ha ancora compiuto quel processo di monopolizzazione della forza capace di far conseguire ai diritti, in particolare modo a quelli di terza e quarta generazione, la garanzia della loro effettività. In questo documento, alle dichiarazioni di principio segue un'importante affermazione: *" Considerato che è indispensabile che i diritti dell'uomo siano protetti da norme giuridiche, se si vuole evitare che l'uomo sia costretto a ricorrere, come ultima istanza, alla ribellione contro la tirannia e l'oppressione.*

La giustificazione della ribellione come 'ultima istanza' soggiace alla considerazione dell' 'indispensabilità' di una giuridificazione dei diritti dell'uomo. Al di là delle dichiarazioni di intenti si apre lo spazio alla codificazione dei diritti fondamentali, nel passaggio dal diritto soggettivo a quello oggettivo e dunque a quello dell'uomo.

*:" Considerato che i popoli delle Nazioni Unite hanno riaffermato nello Statuto la loro fede nei **diritti fondamentali** dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana , nell'eguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna, ed hanno deciso di promuovere il progresso sociale ed un migliore tenore di vita in una maggiore libertà. Considerato che gli stati membri si sono impegnati a perseguire, in cooperazione con le Nazioni Unite, il rispetto e l'osservanza universale dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali"*²⁸³.

²⁸³ Queste parole dello Statuto dell'ONU riflettono il legame indissolubile tra il rispetto dei diritti umani e la sopravvivenza dell'umanità, e questa convinzione sta alla base della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, la cui formulazione fu uno dei primi compiti che l'ONU si assunse

Parlare di diritti fondamentali presta il fianco alle lunghe discussioni circa la reale portata del termine fondamentale. Definire in tal modo un diritto infatti potrebbe essere l'esito di un processo di generalizzazione con cui il diritto è abituato a lavorare. Non potendo contenere dentro un'unica definizione la molteplicità del diverso fondamento dei diritti, si è proceduto attraverso un'operazione di semplificazione. In realtà il fondamento dei diritti fondamentali è sia pre-giuridico, ovvero attiene al necessario e preventivo consenso sociale su di essi, sia meta- giuridico, ovvero legato ad una sorta di pre- comprensione antropologico- culturale occidentale che ne ha dato origine²⁸⁴.

Secondo Bobbio²⁸⁵ infatti il novecento è il secolo in cui il processo di positivizzazione, generalizzazione e soprattutto internazionalizzazione dei diritti umani ha subito una progressiva accelerazione. Se poi l'ampliarsi e l'intensificarsi del dibattito sui diritti dell'uomo possa essere interpretato, come un *signum prognosticum* in senso kantiano del progresso morale dell'umanità, questo è un interrogativo a cui è difficile rispondere. In ogni caso, è un fatto che il linguaggio dei diritti umani ha conosciuto nel ventesimo secolo una diffusione e un'espansione costanti²⁸⁶. Potrebbe sembrare paradossale che questo processo di codificazione dei diritti si svolga in un'epoca in cui si va spegnendo l'illusione di rinvenire un fondamento assoluto dei diritti dell'uomo. Scrive infatti Bobbio". Questa situazione si riconosce nella vaghezza semantica dei diritti, nella variabilità storica dei loro contenuti e nella loro eterogeneità strutturale gli ostacoli che si oppongono a un tentativo di fondazione"²⁸⁷. D'altra parte, continua l'autore "con l'adesione della maggior parte dei governi alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* il problema dei fondamenti ha perso gran parte del suo interesse. Anzi, si può dire che la Dichiarazione "*rappresenta la manifestazione dell'unica prova con cui un sistema di valori può essere considerato umanamente fondato e quindi riconosciuto: e questa prova è il consenso unanime circa la sua validità*"²⁸⁸.

²⁸⁴ A. Spadaro, *Dai diritti individuali ai doveri globali. Giustizia distributiva internazionale nell'età della globalizzazione. Giustiziabilità*, Rubettino Editore, 2005.

²⁸⁵ Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, pp. 49-50.

i diritti umani sono stati accolti nella *Dichiarazione Universale* del 1948, ratificata da quasi tutti gli stati, sono state approvate convenzioni per la tutela dei diritti che vincolano gli stati aderenti, i diritti fondamentali sono stati incorporati nelle costituzioni democratiche contemporanee.

²⁸⁷ Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, pp. 5-14.

²⁸⁸ Ivi. 18-19.

La definizione di diritti universali e la relativa pretesa universalistica ha ispirato il riconoscimento da parte della dichiarazione di diritti umani a tutti gli uomini, assistendo ad un ampliamento della concezione di comunità politica ben oltre i suoi confini spazio temporali. Anche quando questi ultimi non sono prettamente riconducibili a situazioni giuridiche ben definite o direttamente azionabili vengono però fatti rientrare nella definizione di “diritti inviolabili dell’uomo²⁸⁹”. In realtà parte della dottrina ha tentato di mostrare la caducità e relatività del termine universale²⁹⁰ attribuita a diritti che di per sé hanno una natura fortemente legata alla cultura ed alla politica di una generazione o di un’epoca. Troppo spesso la semplice definizione ed enucleazione di diritti non ha di per sé fatto conseguire una modifica rilevante alla reale garanzia degli stessi. L’Assemblea Generale delle Nazioni Unite, ha infatti proclamato :”come ideale da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni, che ogni individuo e ogni organo della società, avendo costantemente presente questa Dichiarazione, si sforzi di promuovere, con l’insegnamento e l’educazione, il rispetto di questi diritti e di queste libertà e di garantirne, mediante misure progressive di carattere nazionale ed internazionale, l’universale ed effettivo riconoscimento e rispetto tanto fra popoli degli stessi Stati membri, quanto fra quelli dei territori sottoposti alla loro giurisdizione”

Se però si vuole procedere attraverso l’enucleazione di un diritto fondamentale, questo dovrebbe prescindere da limitazioni spazio temporali²⁹¹ Ma lo scoglio che incontra la giuridificazione dei diritti soggettivi delle generazioni future risiede proprio nella difficoltà di dotare soggetti che ancora non esistono di personalità giuridica. La domanda cioè che il diritto si pone è se possano positivizzarsi diritti soggettivi senza soggetti presenti. Secondo Kelsen, proprio nel momento di massima interdipendenza globale è proprio il diritto internazionale a considerare individui e popoli come soggetti di diritto. Al di là della loro singola definizione, non ancorare saldamente alcuna tutela in capo ai soggetti, soprattutto se futuri, rischia di trasformare l’universalismo dei diritti umani enunciati dalla Dichiarazione come statica retorica.

²⁸⁹ Secondo lo stesso procedimento la Costituzione italiana richiama alcune formule di carattere generale. Mi riferisco ad esempio all’art.32 comma uno secondo cui si attribuisce alla Repubblica il compito di tutelare la salute come fondamentale diritto dell’individuo, preferendo il termine individuo rispetto a quello di cittadino.

²⁹⁰ Algostino A., *L’ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Napoli, 2005

²⁹¹ L’articolo 6 sancisce il diritto di ogni individuo <<in ogni luogo, al riconoscimento della sua personalità giuridica>>.

Mentre la giusta prospettiva sarebbe quella di intendere l'universalismo giuridico come una variabile mondiale continua, una variabile storicamente dinamica. Se potessimo infatti definire per generalizzazione le differenti accezioni dell'espressione "universalismo dei diritti" esse sarebbero riassumibili in due. La prima riguarderebbe la questione della soggettività, in quanto i diritti dovrebbero essere considerati universali in quanto ad esserne titolari sarebbero tutti i soggetti di una determinata generazione politica. Ed in questo caso, almeno che non si lavori con un ragionamento analogico che vede la singola generazione come uguale a qualunque altra generazione e perciò si estenda la soggettività a tutta l'umanità, rimarrebbe una definizione troppo ristretta²⁹². Ma la seconda accezione attribuita all'universalità riguarderebbe la questione di oggettività. Si sosterebbe che i diritti costituirebbero un codice etico giuridico riconosciuto, ovvero assurgerebbero a validità universale, comune cioè a tutta la comunità umana. Una soluzione ci è offerta infatti dal considerare la **comunità**²⁹³ non da un punto di vista sincronico²⁹⁴ ma diacronico. Nel luogo che, vedremo in seguito, costituirà la costruzione di tutte le generazioni dentro un'unica comunità, non si può prescindere dalla stratificazione storico-temporale che ha fatto convivere da sempre spinte al progresso e ritorni alla Tradizione. La costruzione cioè di una comunità eccentrica in cui conflitti e convergenze sui valori ne disegnano i contorni e dove gli impulsi universalizzanti sono compensati da pratiche identitarie conservative. Si dovrebbe perciò tornare all'idea di una civica paradossalmente in grado di accogliere le singolarità dentro le collettività e al contrario. In tal modo si ampliirebbe l'orizzonte delle interazioni: se ne avrebbero infatti di passive nel momento in cui affrontiamo le conseguenze presenti delle azioni svolte nel passato da generazioni precedenti, e se ne avrebbero poi di attive, se si pensa che le generazioni future subiranno le conseguenze delle azioni che noi presenti compiamo oggi. Ci si chiede come non codificare tale

²⁹² Ferrajoli, in *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma- Bari, 2000, p.48 sostiene con un procedimento inverso che l'universalismo dei titolari è ciò che definisce i diritti fondamentali, criticando più avanti la confusione che spesso si fa tra *universalismo dei diritti fondamentali riferibile ai soggetti a cui essi sono attribuiti e l'universalità del consenso da cui sono sorretti o comunque la comunanza interculturale dei valori da essi espressi*.

²⁹³ **dal comma primo dell'art.29:** " 1) Ogni individuo ha dei doveri verso la comunità, nella quale soltanto è possibile il libero e pieno sviluppo della sua personalità. 2) Nell'esercizio dei suoi diritti e delle sue libertà, ognuno deve essere sottoposto soltanto a quelle limitazioni che sono stabilite dalla legge per assicurare il riconoscimento e rispetto dei diritti e delle libertà degli altri e per soddisfare le giuste esigenze della morale, dell'ordine pubblico e del benessere generale in una società democratica."

²⁹⁴ Saremo nel campo del diritto positivo.

interazione sotto forma di responsabilità esperibile unilateralmente in assenza dell' "altro".

Del resto obietta Pontata, nelle sue riflessioni sulle tesi contro la responsabilità verso le generazioni future,:" è difficile dimostrare l'esistenza di empatia verso soggetti che non sono a noi contigui, pur non identificando nell'empatia l'unico fattore in grado di motivare il nostro comportamento".²⁹⁵ Certo la non presenza fisica non implica il disconoscimento dei diritti di un soggetto (individuale o collettivo), altrimenti non potrebbe sussistere lo stato di diritto stesso. Inoltre l'art.1 della dichiarazione del 1948 riconoscendo che: "Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti". vuole costituire "*un comune livello, che tutte le nazioni dovevano raggiungere*". Fu un evento storico: per la prima volta la comunità internazionale si assumeva la responsabilità della tutela e della promozione di specifici diritti, attraverso l'affermazione della dignità inviolabile dell'uomo.

Vero è che nel Preambolo della Dichiarazione Universale dei Diritti dell' Uomo, adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, non troviamo l'espressione ' generazioni future ', anche se tale concetto sembra sotteso al riconoscimento di una continuità che lega le generazioni in quanto appartenenti alla ' famiglia umana '. laddove a tutti questi stessi membri, individualmente (ed idealmente) consociati, viene riconosciuto il possesso di dignità e di diritti inalienabili,:" *Considerato che il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della **famiglia umana** e dei loro diritti, uguali ed inalienabili, costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace nel mondo*".

.Quando ci riferiamo al termine *umano* non possiamo distaccarci dall'idea che esso sia una sorta di contenitore capace di accogliere contenuti differenti in base al contesto storico-culturale. Marramao²⁹⁶ definisce l'umanità una categoria polemogena in cui a confluire sono sia spazi di controversia che terreni di conflitto. Non può infatti escludersi che il concetto di *humanitas* si porta dietro giochi di inclusione ed esclusione. Anche a patto che esso possa essere ridescritto, non potrà mai eludersi il problema della egologia dei mali che solo l'umanità stessa potrà sanare.

4. ²⁹⁵ Cfr. Pontara G., *op cit.* p.38.

²⁹⁶ Marramao G., *La passione del presente, Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri

Il termine **umanità** condivide col termine generazione la duplicità della sua più profonda accezione. Da un lato infatti indica la natura umana, anche se in tal caso riferendosi ad un tratto costitutivo dell'uomo non può dirsi corrispondente al significato di generazione, ma dall'altro indica la totalità del genere umano come entità non statica ma dinamica, non meramente naturale, ma storico evolutiva. Ed è in questa seconda definizione che essa potrebbe condividere spazi con la generazione. Ci troviamo infatti di fronte a significati capaci di contenere doppi statuti descrittivi e prescrittivi, intrecciando secondo continui rimandi la storia personale- individuale a quella della molteplicità- mondo. Questa natura mobile, capace di accogliere contenuti eterogenei spiega anche la paradossalità di poter scorgere dentro un'unica parola spazi di solidarietà ed appartenenza esattamente come spazi di conflitti, di esclusioni e di contese. Chi può cioè dirsi facente parte dell'umanità? Solo chi detiene una natura umana o chi, come ad esempio secondo l'impostazione ciceroniana²⁹⁷ possiede particolari caratteristiche virtuose? Ricorda in modo illuminante Resta che sia differente l'essere umani dal possedere umanità²⁹⁸. Quasi che si possa parlare di umano solo se ci si relaziona ad una matrice universalizzante, mondana direi. Tanto che nel corso del tempo, il termine umanità perde sempre più l'impostazione ontologica per riferirsi quasi essenzialmente al suo essere somma di più parti, dinamico indicatore di processi di trasformazione. A tal punto che lo stesso termine umanità ha seguito rotte diverse ed è passato dall'essere considerato ingannevole ideologia o menzogna, pensiamo ad esempio a Cal Schmitt o una metanarrazione apologetica della modernità per Lyotard a vuoto contenitore di diritti fino a versioni universalizzanti di una possibile apertura all'etica universale. Perché in fondo condividere il senso di umanità significa parlare di dovere e responsabilità. Come pure significa farsi carico anche dell'esistenza del nemico, non ponendolo fuori da una categoria ma assumendosene il problema come problema del se'. A volte si scorda infatti che la stessa proclamazione di diritti dell'umanità non significa impossibilità della loro violazione. Anzi. Ad essere responsabili per la non protezione dei diritti sono gli stessi uomini che fanno parte di quell'umanità che a volte con troppa superficialità si vede estranea da noi. Lo aveva ben

²⁹⁷ Secondo Cicerone dal concetto di *Humanitas* erano esclusi coloro che non erano in grado di conseguire le prerogative virtuose dell'ethos repubblicano. (*Opere politiche*, Bur, 2007)

²⁹⁸ Nella lingua tedesca è maggiormente evitabile la disambiguità del termine potendo utilizzare *Menschheit* per definire l'insieme degli uomini e *Humanität* per indicare la qualità morale dell'uomo.

presente Koselleck che non escludeva il concetto umanità dal rischio delle differenziazioni, e che definiva l'uni-versum come con-diviso, contraddetto. Si è amici e nemici, si è divisi da quelle stesse differenze che accomunano. Ed ecco che mi sento di condividere il monito di Rodotà affinché la categoria umanità si preservi da strumentalizzazioni contrarie al proprio significato o non ceda all'eccessiva asfitticità dell'attribuzione di fantomatici diritti non esercitabili né tutelabili.

Fondante ancora una volta è il senso che il lessico ci suggerisce. Nella Dichiarazione infatti compare la precisa dittologia *famiglia umana*. *ΟΙΚΕΙΟΤΕΣ* richiama etimologicamente il significato generico di "affinità", "familiarità", ma ciò che a noi interessa è il fatto che, contrariamente al termine *syngheneia*²⁹⁹, non si riferisce a legami di sangue. Esso infatti veniva utilizzato, in senso ampio, per designare anche relazioni non parentali, ma basate sulla semplice consuetudine di rapporti o di intima amicizia. Almeno all'inizio del suo utilizzo la struttura dell' *ΟΙΚΟΣ* sembrava estendibile a livello orizzontale, motivo che rende il termine utilizzabile ai fini della continuità spaziale della generazione, ma non a quella verticale. Tale impedimento sembrerebbe escludere, almeno sotto il profilo temporale, le generazioni lontane da quella presente, in quanto non prevede una continuità lineare all'infinito. Verrebbe contemplato l'insieme delle generazioni che vanno dal capofamiglia agli eredi in grado cioè di preservare l' *ΟΙΚΟΣ* stesso³⁰⁰. Oltre l'identità del *γενοσ*, che se da un lato può allargare la categoria dell'*ΟΙΚΟΣ*, dall'altra corre il rischio di escludere le discendenze future e lontane. Si dovrebbe allargare la categoria della comunità natale in comunità umana in quanto universale, eliminando così il pericolo di esclusioni. Il *γενοσ* di tutte le generazioni infatti è lo stesso della discendenza da un'unica *ΟΚΕΙΟΝ ΚΑΙ ΣΙΝΓΕΝΕΣΙ* (comunità d'origine).

Si dovrebbe perciò ripartire dalla omofilia, dall'affinità perché nata da una comune comunità più che da una specifica stirpe. Si riparte dal legame di una comunità umana, dalla sin genealogia capace di sorreggere tutta la forza del legame sociale. E tutto ciò

²⁹⁹ Aristotele (Pol. II 3, 1262 a 11), in cui, contrariamente all'uso costante da parte degli oratori attici, la categoria della *syngheneia* sembra racchiudere al suo interno sia il concetto di "consanguineità", sia quello di "familiarità" (*oikeiotes*) o di "parentela" (*kedeia*)

³⁰⁰ A VEZZÙ 1991, p. 36, secondo cui «i confini di *οικεισ* non sono chiaramente definiti in Iseo». Dalla cui lettura, in particolare modo delle orazioni, si desume la riduzione del campo dell'*οικος* dentro la orizzontalità e non a livello genetico di discendenze lontane

non solo a parole, non solo attraverso un'idea, ma in atto. Che cos'altro rappresenterebbe la fraternizzazione se non una finzione il più reale possibile capace di assimilare ad un legame naturale un legame che ha perso la sua forza vincolante? E proprio attraverso il massimo della non coercibilità, della non normatività che ci assicuriamo la possibilità del normativo. Convenzionalmente, attraverso il meccanismo della fraternità per sovrapposizione, attraverso un impegno giurato, possiamo tornare ad essere comunità. Lì dove più si è lontani dalla fusione, più si ritrova il legame che fuori dal diritto si era definitivamente perso. L'isogonia, la dissoluzione dei particolarismi e le chiuse appartenenze delle singole generazioni trovano la loro possibilità in quella prossimità che esige necessariamente una uguaglianza secondo la legge.

La Dichiarazione Universale dei Diritti Umani godette subito di grande autorità morale, influenzando sul lavoro dell'ONU e ispirando trattati internazionali, costituzioni e leggi interne dei singoli stati, e contribuendo in maniera decisiva all'evoluzione del diritto internazionale contemporaneo. Ci troviamo infatti di fronte ad un documento che può considerarsi universale anche nel tempo: estendendosi nel futuro di una umanità in cui lo scambio, ma anche lo scontro tra generazioni potranno dirsi possibili. Ignatieff³⁰¹ si oppone anche alle critiche che spesso vengono rivolte a tale atto, rimproverato di essere troppo improntato sull'individualismo. Secondo l'autore è proprio tale difesa dell'individualità ad essere motivo di presa per i paesi europei, molto più della dimensione comunitaria. Inoltre per la prima volta forse sembra essere rispettato e garantito il diritto di scelta. Il valore della universalità dei diritti consiste nell'affermare il diritto di chi è privo di ogni diritto potere. Un vero e proprio valore rivoluzionario capace di estendere il diritto di scelta alle future generazioni in quanto soggetti assolutamente privi di poteri. Forse nel caso che ci riguarda l'elemento temporale della non presenza dei soggetti della tutela e la capacità di incidenza dei soggetti attuali sul futuro prospettano il massimo grado di sudditanza di una generazione all'altra. Il problema è che sembra si sia scordato che la posizione di inferiorità, di subalternità tempo-spaziale è stata vissuta anche dalla generazione che oggi detiene il potere e se ancora è in grado di farlo lo deve solo al comportamento responsabile tenuto dalle generazioni precedenti (oltre ad una minore capacità delle stesse di incidenza delle loro azioni in avanti nel tempo).

³⁰¹ Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, 2003

Ma questo fu soltanto il primo passo verso la realizzazione della "Carta internazionale dei Diritti Umani", che procedette attraverso :

-la Convenzione Europea dei Diritti dell'uomo 1950³⁰² Questa non si è limitata a ripetere i principi enunciati nella Dichiarazione Universale, bensì ne ha enunciato ed ampliato i contenuti, consentendo di ottenere una tutela giurisdizionale, non prevista dalla Dichiarazione Universale. La Convenzione, garantisce soprattutto i diritti politici e civili con l'enunciazione di qualche diritto economico, sociale e culturale. Gli Stati europei si resero, infatti, conto che l'osservanza dei diritti umani ed il rispetto delle libertà fondamentali erano indispensabili allo sviluppo ed al progresso della società, investendo l'intera Comunità internazionale, e rappresentando la base della giustizia e della pace nel mondo. Presa coscienza dell'importante ruolo che avrebbe dovuto avere la creazione di una Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, superarono facilmente la questione iniziale concernente la forma della convenzione e l'attenzione si spostò sul problema se procedere o meno all'enumerazione dei diritti che dovevano essere tutelati. Preferirono ricorrere alla definizione dei diritti, descrivendo in maniera precisa e dettagliata quelli da salvaguardare, con l'indicazione delle eventuali restrizioni a cui i medesimi potevano essere sottoposti, con la creazione di norme che gli Stati avrebbero poi assunto. In forza della Convenzione gli Stati, oggi, si obbligano a garantire ad ogni persona sottoposta alla loro giurisdizione, i diritti e le libertà fondamentali sancite dalla Convenzione e dai Protocolli. La Convenzione, così come modificata, dopo l'entrata in vigore del Protocollo 11 in data 1 novembre 1998, consta di 59 articoli ed è suddivisa in due titoli: titolo I – dei diritti e libertà (dall'art. 2 all'art. 18) il titolo II Corte

5. 302 anno 1950. I Governi, Membri del Consiglio d'Europa, il 4 novembre 1950 a Roma, Palazzo Barberini, hanno firmato la Convenzione Europea per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle libertà fondamentali (Convention Européenne de Sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales -European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms), dove tali diritti sono dettagliatamente classificati e nel cui preambolo si richiama espressamente la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, proclamata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, il 10 dicembre 1948.

6. Considerate le costanti violazioni dei diritti umani da parte degli Stati stessi, vennero promulgate dalle Nazioni Unite, successivamente, molteplici Convenzioni : contro il genocidio, le discriminazioni razziali, le discriminazioni nei confronti delle donne, sui diritti politici alle donne, contro la schiavitù, e le istituzioni o pratiche assimilabili alla schiavitù, contro il traffico di persone e lo sfruttamento della prostituzione altrui, contro la tortura e altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti, sui diritti del fanciullo, per la protezione dei diritti di tutti i lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie, contro la discriminazione nell'educazione, sullo status dei rifugiati, sullo status degli apolidi

Europea dei Diritti dell'Uomo (dall'art. 19 all'art. 59). Nella prima parte della Convenzione sono elencati i diritti e le libertà fondamentali che devono essere riconosciuti ad ogni uomo soggetto alla giurisdizione degli Stati membri contraenti, mentre la seconda parte è dedicata alle attività della Corte europea e alle modalità di ricorso alla stessa

1. i **due accordi internazionali**³⁰³, **adottati all'unanimità dall'ONU il 16 dicembre 1966:**

- il Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali
- il Patto internazionale sui diritti civili e politici

Come disse il Nobel per la pace René Cassin, uno dei padri della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani, la Dichiarazione stessa era la pala centrale di un trittico ai cui lati dovevano stare i due Patti internazionali.

Essa è il punto di incontro e di raccordo di concezioni diverse dell'uomo e della società, una specie di "*decalogo per cinque miliardi di individui*", come la chiama Cassese³⁰⁴, che ha avuto il merito "*...di formulare un concetto unitario e universalmente valido di valori che dovevano essere difesi da tutti gli stati nei loro ordinamenti interni.*" Questa universalità trova la sua verifica nella progressiva ricezione, nella legislazione di paesi di ogni parte del mondo, della Dichiarazione e dei Patti del 1966 e trova conferma nella positiva constatazione che il tema dei diritti umani sta assumendo un ruolo importante nella stessa politica internazionale, nei rapporti tra stati che in altri momenti non ne riconoscevano la centralità o ne davano una interpretazione diversa.

Sotto il profilo dello status sociale, la definizione di una appartenenza a più livelli rende particolarmente evidente il fatto che quel mondo, in cui si sono sviluppati il sistema moderno degli Stati e la società industriale, sta scomparendo, sotto la spinta della globalizzazione e sotto la necessaria visione di un'appartenenza a più livelli nata dal delinearsi di nuove sfide per la sopravvivenza stessa dell'umanità.

³⁰³ anno 1966. In particolare il 16 dicembre 1966 l'O.N.U. adottò due specifici Patti, il Patto internazionale relativo ai diritti economici, sociali e culturali ed il Patto internazionale sui diritti civili e politici, con il relativo Protocollo Aggiuntivo Opzionale che istituiva il "Comitato dei Diritti dell'Uomo" (art.1 del Protocollo Facoltativo al Patto internazionale sui diritti civili e politici del 1966), dando una specifica motivazione: "*per meglio assicurare il conseguimento dei fini del Patto*" e decidendo che il Comitato dei Diritti dell'Uomo ha "*il potere di ricevere e di esaminare comunicazioni provenienti da individui, i quali pretendano di essere vittime di violazioni di un qualsivoglia diritto enunciato nel Patto*>>. (*Comité des Droits de l'Homme dans le cadre du Protocole facultatif, se rapportant au Pacte international relatif aux droits civils et politiques fait à New-York le 16 décembre 1966 par l'Assemblée Generale des Nations Unis*). New York, 16 dicembre 1966. Entrato in vigore : 23 marzo 1976

³⁰⁴ Cassese A., *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Bari, 1994.

E' proprio il fenomeno della globalizzazione che crea quella interdipendenza fra soggetti che si promana anche nella sfera del loro agire. Ciò comporta da un lato un accrescimento della sfera della libertà individuale attraverso la cosiddetta "individualizzazione":³⁰⁵ e dall'altra però un progressivo attenuarsi delle identità collettive "forti" dell'era industriale. Comincia a farsi strada un'idea di cittadinanza *sui generis*, rispetto alla tradizione precedente, non più legata ad un vincolo di appartenenza territoriale, di classe o di famiglia politica, ma basato su *diritti della persona* come tale, prescindendo dall'essere o meno membro di uno specifico gruppo organizzato. Sarà Bobbio ad attribuire a tale cambiamento di "prospettiva" il motivo di una crescente attenzione sul tema dei "diritti umani"³⁰⁶.

I fenomeni di globalizzazione sembrano non essere più controllabili dai singoli Stati, anche perché le istituzioni non sono più in grado di rappresentare un referente stabile nella definizione dell'identità dei soggetti. Quest'ultimi ridefiniscono insieme a diritti-doveri anche nuove responsabilità accendendo il dibattito su questioni nuove non solo da un punto di vista teorico-politico, ma anche giuridico.

La realtà sembra caratterizzata da un doppio spostamento dei confini socio-culturali: per un verso si dilatano fino ad includere il mondo, dall'altro si ri-radicano³⁰⁷ su scelte individuali. In questo secondo caso nascono ovviamente nuovi interrogativi per il futuro, essendo questa società-mondo, priva di istituzioni capaci di farsi garanti di quelle libertà individuali, di cui i soggetti sembrano aver preso coscienza.

Nel primo caso invece, quando l'evoluzione della società estende gli ambiti di appartenenza possibili, si riconosce nelle motivazioni che sostengono l'agire collettivo una condivisa responsabilità di elaborare, formalizzare e rispettare le norme che garantiscono la sopravvivenza e la prosperità del gruppo stesso. Ed è a partire da queste norme che si configurano diritti e doveri di singoli verso altri singoli. La sfera di appartenenza si estende e si intreccia con sempre più referenti, che divengono non "l'Altro", ma il "Noi" entro cui esercitare la responsabilità condivisa. Ogni soggetto è legato ad un altro soggetto da vincoli di riconoscimento e rispetto che si traducono in diritti-doveri. Inevitabile conseguenza della pluralizzazione dei referenti identitari è il

³⁰⁵ Privitera W., *Incertezza e individualizzazione*. In M. Rampazi (a cura di). *L'incertezza quotidiana*. Politica, lavoro, relazioni nella società del rischio, Milano, Guerini, 2002.

³⁰⁶ Bobbio, N. *L'Età dei Diritti*. Torino: Einaudi, 1990.

³⁰⁷ il re-embedding cui accenna Giddens, A. *Le conseguenze della modernità* (tr. it.). Bologna: Il Mulino, 1994.

riconoscimento , oltre a diritti politici tradizionali, di diritti fondamentali dell'uomo e del cittadino agli individui in quanto "persona" tout-court. Essi riguardano tutti , in un panorama di coesistenza pacifica e di tutela delle differenze.

Quei valori di libertà, uguaglianza e giustizia sociale affacciatesi nelle grandi Rivoluzioni si pongono ora come base per una nuova cultura dell'umanità al cui centro vi è una specifica responsabilità nei confronti della "persona" in quanto tale, prescindente da strette limitazioni spaziali-temporali. Ed è sempre nel contesto delle grandi Rivoluzioni che si è andato formando quello specifico principio di uguaglianza, sotteso alle più importanti trasformazioni della società.

- **Stockholm Declaration on the Human Environment 1972**, durante la conferenza Internazionale sullo sviluppo di Stoccolma viene redatta la Stockholm Declaration on the Human Environment, nel cui preambolo leggiamo che "*difendere e migliorare l'ambiente per le generazioni presenti e future è divenuto un fine imperativo per l'umanità...*" e che "*l'uomo[...] soggiace ad una solenne responsabilità di proteggere e migliorare l'ambiente sia per le generazioni presenti che per quelle future*". Sebbene tale dichiarazione sia inerente allo specifico settore ambientale posto a rischio dalla condotta della attuale generazione, troviamo nello stesso testo la dittologia generazioni presenti e future. Per la prima volta sembra ampliarsi il soggetto di riferimento a più generazioni. Come se il confine tra generazione presente e futura fosse meno stabile di quanto si pensi. L'ambiente in particolare è un settore in cui la cattiva gestione delle risorse e la deresponsabilizzazione degli stati e dei governi attuali mostra tutta la sua pericolosità. Si potrebbe anche leggere in tale concezione una proposta di risoluzione delle controversie, almeno concettuali, circa la titolarità e la responsabilità in capo di generazioni non ancora presenti se a queste venissero accorpate per definizione anche quelle che già esistono. Il bisogno di spingersi verso una protezione collettiva diviene necessario non solo a livello giuridico ma soprattutto a livello sociale.

Tutte queste carte costituiscono i gradini di quel processo che porterà un sempre maggiore numero di paesi a contemplare nelle proprie rispettive Costituzioni un esplicito riferimento ai diritti umani, da cui far discendere l'elaborazione di diritti destinati alle generazioni future³⁰⁸. Nello stesso anno viene pubblicato il famoso

³⁰⁸ Pontara G., op. cit., pp IX-X.

rapporto sui limiti dello sviluppo commissionato dal Club di Roma³⁰⁹ secondo cui il limite delle risorse naturali esistenti non consente una crescita indefinita ed incondizionata della società umana come noi la conosciamo e si richiede perciò un'attenzione della generazione presente verso quella futura.

La «questione ambientale» esprime il contrasto profondo generato dall'uso delle risorse naturali e, soprattutto, in merito all'uso appropriativo, menomativo o inquinante delle risorse stesse. Queste tipologie di uso producono profitti a vantaggio esclusivo degli utenti, e rivelano una attitudine a trasferire su terzi i rischi e i danni causati dalle attività di sfruttamento di tali risorse³¹⁰.

- **Conferenza per la sicurezza e la Cooperazione in Europa (CSCE), Helsinki 1975** Nella quarta parte dell'Atto finale di Helsinki, "Cooperazione e scambi nel campo dell'informazione", al par.42 si legge. "*Gli Stati partecipanti sono consapevoli che lo sviluppo dei rapporti internazionali nel campo dell'educazione e della scienza contribuisce ad una migliore comprensione reciproca ed è di vantaggio per tutti i popoli nonché di beneficio alle generazioni future*". Interessante sarebbe comprendere se quel "nonché" faccia delle future generazioni una parte effettiva di tutti i popoli o solo si riferisce all'aggiunta, oltre che agli altri, anche alle future generazioni. Credo più realisticamente che mentre il vantaggio richiami un lessico fatto di reciproche economie, il beneficio si intenda invece scevro da controprestazioni e più facilmente attribuibile, fosse anche per spirito di liberalità, a soggetti non identificati nel momento in cui se ne parla.

- **1981 Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli** Adottata a Nairobi il 28 giugno 1981 dalla Conferenza dei Capi di Stato e di Governo dell'Organizzazione dell'Unità Africana. Entrata in vigore il 21 ottobre 1986. Tale documento propone una sorta di parallelismo tra diritti dei popoli e quelli delle generazioni future. A parte la possibile estendibilità dei diritti dei prim ai secondi (che vedremo nel capitolo successivo), la relazione che qui si evidenzia è basata sulla confusione definitoria di

³⁰⁹ Il Club di Roma fu fondato nell'aprile 1968. E' un'associazione non governativa, no-profit che si propone, attraverso il contributo di scienziati ed intellettuali, di individuare i maggiori problemi che l'umanità deve affrontare e di ricercare soluzioni alternative su ampia scala.

³¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 236.

popolo che qui evoca l'appartenenza di un insieme di individui ad un gruppo, la cui originalità consiste nel rilevare anche segni di matrice socioculturale collettiva. Accezione che richiama anche quella di generazione.

Tale parallelismo pare avvalorato dall' Articollo 22” *Tutti i popoli hanno diritto al loro sviluppo economico, sociale e culturale, nel rigoroso rispetto della loro libertà e della loro identità, e all'eguale godimento del **patrimonio comune dell'umanità.***” Che utilizza la stessa dicitura utilizzata per definire il patrimonio delle generazioni future.

Articollo 17” *1. Ogni persona ha diritto all'educazione. 2. Ogni persona può prendere liberamente parte alla vita culturale della comunità. 3. La promozione e la protezione della morale e dei valori tradizionali riconosciuti dalla comunità costituiscono un dovere dello Stato nel quadro della salvaguardia dei diritti dell'uomo.*”

- **Quarta Convenzione di Lomè 1989** del 15 dicembre fra Paesi ACP e le Comunità Europee, all'art.33³¹¹, specifica che gli Stati APC si sforzano di realizzare tali obiettivi con l'appoggio delle Comunità in vista di migliorare, **nell'immediato**, le condizioni di vita delle loro popolazioni e di salvaguardare quella delle generazioni presenti e future.

- **Convenzione sui Diritti dell'Infanzia e l'Adolescenza 1989**. E non si dovrà aspettare a lungo perché, a proposito di diritti umani, si elaborasse un documento a favore dei minori. L'Assemblea delle Nazioni Unite (ONU) a New York il 20 Novembre del 1989³¹², approva la Convenzione sui Diritti dell'Infanzia e l'Adolescenza³¹³. Questo documento, vero e proprio trattato internazionale, vincolante per gli tutti gli Stati che lo hanno ratificato, risulta di grande importanza, per due ordini di motivi. Il primo è che enuclea una responsabilità nei confronti del bambino(sia esso nato o debba nascere) da parte dello stato e dei genitori³¹⁴. Si legge infatti nel preambolo” *E' importante che tutti i genitori e gli adulti responsabili conoscano in dettaglio questo documento al fine di essere, ognuno nel proprio ambiente e attraverso le proprie*

³¹¹ Nell'art. (33) destinato alla protezione dell'ambiente e delle risorse naturali.

7. ³¹²Prima di essa però, a proposito dei diritti dell'uomo, erano già state emanate varie ordinanze: nel 1924 la Società delle Nazioni ha emesso la prima Dichiarazione dei Diritti del Fanciullo nel 1942 la Lega Internazionale per l'Educazione Nuova ha elaborato la CARTA DELL'INFANZIA nel 1959 l' O.N.U. ha promulgato la Dichiarazione dei Diritti del Fanciullo nel 1989 è infine stata presentata dall'O.N.U. la CONVENZIONE INTERNAZIONALE DEI DIRITTI DELL'INFANZIA

8. ³¹³ L'Italia ha ratificato e reso esecutiva la Convenzione il 27 Maggio 1991 attraverso l'approvazione della Legge n.176.

9. ³¹⁴ Come non pensare al parallelo fatto da Jonas (op.cit.) tra l'archetipo della responsabilità genitoriale e quella statale.

*opportunità, difensori consapevoli e convinti dei diritti di **ogni bambino che nasce***". In secondo luogo, si parla del minore non solo più come oggetto di cure o tutela ma come vero e proprio soggetto di diritto, proponendo una nuova consapevolezza sul valore che l'infanzia rappresenta per l'intero pianeta³¹⁵. Tale dichiarazione infatti rappresenta un punto di riferimento, per ogni iniziativa legislativa e operativa a beneficio dell'infanzia, siano esse interne agli Stati o sopranazionali. I suoi principi sono stati inseriti nel testo di 14 Costituzioni nazionali, e sono stati immessi nei programmi di vari paesi³¹⁶.

- **Conferenza mondiale delle Nazioni Unite 1993.** La dichiarazione ed il programma di azione adottati dalla conferenza mondiale delle Nazioni Unite a Vienna il 25 giugno 1993 "*Considerando* gli importanti cambiamenti avvenuti nella scena internazionale e le aspirazioni di tutti i popoli per un ordine internazionale basato sui principi enunciati nella Carta delle Nazioni Unite, che includono la promozione e l'incoraggiamento al rispetto dei diritti umani e delle fondamentali libertà per tutti e il rispetto per il principio di uguali diritti e autodeterminazione dei popoli, in un contesto di pace, democrazia, giustizia, uguaglianza, dominio del diritto, pluralismo, sviluppo, migliori standards di vita e solidarietà" proclamano all'art.1 che "*diritti umani e le libertà fondamentali sono **i diritti innati di tutti gli esseri umani***" ponendo l'accento sulla particolare responsabilità in capo ai governi"; *la protezione e promozione di tali diritti è la principale responsabilità dei governi*".

Fino a questo momento però, le future generazioni non rivestono autonoma rilevanza. L'idea di non considerarle più solo come beneficiarie indirette di azioni ma di occuparsene direttamente dedicandogli un documento che ne proclamasse eventuali

10. 315 Silvestri, L. I diritti del fanciullo e le "carte" degli organismi internazionali. Torino : Paravia, 1970. - 123 p.

11. 316 Ad essa fanno esplicito riferimento la Convenzione europea sull'esercizio dei Diritti dell'Infanzia (1996) e la Carta africana sui diritti e il benessere dei bambini; la Convenzione dell'Aia per la tutela dei minori in materia di adozioni internazionali (1993), la Dichiarazione di Madrid sugli aiuti umanitari (1995); la Dichiarazione di Stoccolma contro lo sfruttamento sessuale dei bambini (1996) la Convenzione ILO n. 182 sulle peggiori forme di sfruttamento minorile (1999); la Risoluzione del Parlamento europeo sul traffico dei bambini (maggio 2001). Nonché il Protocollo opzionale alla Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia, sul coinvolgimento dei minori nei conflitti armati. *Adottato dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 25 maggio 2000. Riaffermando che i diritti dei minori richiedono una speciale protezione e invocando un continuo miglioramento della situazione dei bambini in generale, così come del loro sviluppo e della loro educazione in condizioni di pace e sicurezza[...]. Preoccupati per il grande e dannoso impatto sui bambini dei conflitti armati e per le conseguenze a lungo termine che questi hanno su una pace duratura, sulla sicurezza e sullo sviluppo*".

diritti è dovuta a Jacques Yves Cousteau³¹⁷. Egli propose³¹⁸il famoso *Progetto di Dichiarazione per i diritti delle generazioni future (Bill of Rights for future generations*³¹⁹), ovvero il primo documento in cui si menzionavano esplicitamente diritti a favore delle future generazioni. Ovviamente in quanto progetto il testo scarno e forse troppo sommario si limitava a tre diritti : diritto ad una Terra indenne e non contaminata; l'obbligo per ciascuna generazione di conservare la Terra e di evitare ogni pregiudizio irreversibile alla vita sulla Terra; la responsabilità per ciascuna generazione di sorvegliare il progresso tecnico suscettivo di nuocere alla vita sulla terra, agli equilibri naturali ed all'evoluzione dell'umanità. Tale fase di progettualità si evince anche dalla dichiarata attenzione posta nei confronti degli Stati come soggetti necessari alla riuscita del tentativo, soprattutto attraverso l'assunzione di iniziative volte all'insegnamento, alla ricerca e all'adozione di una normativa interna per la realizzazione degli obiettivi. Tale progetto però, pur non essendo mai stato adottato dalla Assemblea generale ma convertito in una petizione indirizzata alle Nazioni Unite, costituisce il primo documento volto a proclamare diritti di future generazioni ed a porre le basi per il successivo piano a medio termine adottato dall'UNESCO intitolato *Programma sulle generazioni future* in cui si delegava l'Università di Malta, istituendo per l'occasione un apposito Istituto, a promuovere iniziative regionali su questa prospettiva³²⁰.

Non fu un caso singolo quello del progetto per la costituzione di diritti in capo alle future generazione. Anzi, vi fu una Conferenza a Buenos Aires nel 1985, una a Bangkok nel 1987, un'altra a Nairobi nel 1990 ed infine, la Conferenza di Malta del 1991, in cui veniva adottato un progetto di dichiarazione mondiale sulla responsabilità verso le generazioni future. Esso verteva in principal modo ad assicurare l'esistenza stessa delle generazioni future e ad individuare gli altri settori in cui la responsabilità in capo alla generazione presente si potesse ritenere rilevante. Furono infatti definiti

³¹⁷ Il comandante J.Y. Cousteau, considerato il più noto studioso dell'ambiente marino.

³¹⁸ All'allora Segretario generale delle Nazioni Unite, Waldheim

³¹⁹ Il testo dell'articolo del comandante J.Y.Costeau, redatto nel 1979, è riprodotto in Autori Vari, *Los derechos humanos para las generaciones futuras*, che riunisce i lavori del Comitato di esperti del febbraio1994, pubblicato dalla Università de La Laguna (Tenerife) nel 1994.

³²⁰ Istitut for Future Generations presso la Foundation for International Studies dell' Università di Malta. Il consiglio esecutivo, nella proposta concernente l'elaborazione del progetto di strategie a medio termine (doc.28 C74/ par.31) richiedeva che « L'équité et la solidarité des générations présentes à l'égard des groupes les plus défavorisés devraient être ajoutées au thème concernant les responsabilités des générations présentes à l'égard des générations futures ». L'Istituto continua a dedicare le sue attività ai diversi aspetti che si rivolgono alle future generazioni e pubblica un periodico ad hoc «Future Generations J.».

come ambiti di riferimento l'ambiente, la preservazione di diversità genetica e la trasmissione di diversità culturale³²¹.

Assistiamo infatti in questo periodo ad un vero punto di svolta. Per la prima volta il lessico riguardante le future generazioni compie uno slittamento. Dalle vecchie formule presenti nei testi internazionali, in cui venivano utilizzati a proposito delle future generazioni termini come *interessi*, *bisogni*, o che tuttalpiù venivano espresse le finalità o gli scopi degli atti suddetti³²², si passa alla individuazione di *diritti*.

- **1994 La Laguna** Il Direttore generale dell'UNESCO perciò convocò una Riunione internazionale di esperti indipendenti³²³, presieduta da J.Y.Cousteau, all'Università de La Laguna, a Tenerife, ed al termine della quale, il 26 febbraio 1994, venne adottato un progetto di ***Dichiarazione universale dei diritti umani per le generazioni future***. Il titolo di tale Dichiarazione ovviamente non è casuale, ed oltre a porre l'attenzione su quei diritti che dovrebbero essere riconosciuti anche alle generazioni future e protetti a livello internazionale, si pensa che abbia voluto creare una sorta di continuità con la Dichiarazione universale del 1948.³²⁴ Come già in precedenza abbiamo sostenuto il fatto di spingersi ad espressioni forti come quella di "dichiarazioni di diritti per le future generazioni", non elimina le critiche e spesso le reali difficoltà di poter incorporare e rendere compatibili nuovi linguaggi e vecchie categorie giuridiche. La stessa individuazione di una generazione come soggetto a cui attribuire diritti, doveri e responsabilità risulta complesso, non solo per via della costruzione giuridica, ma anche per il suo difficile rapporto con l'elemento temporale. La Dichiarazione pare utilizzare però i diritti umani per sottolinearne la portata intergenerazionale e la impossibilità di un loro mancato riconoscimento futuro. Nel preambolo

³²¹ *World Declaration on our Responsibilities towards Future Generations*, "Future Generations J" Malta 1991,8. Tale testo esplicita come ambiti compromettibili dalla presente generazione e perciò considerabili come oggetto della responsabilità presente verso le future generazioni, il diritto alla libertà di opzione; la conservazione dell'ambiente; la preservazione dai disastri ambientali; l'incidenza dello sviluppo, della scienza e della tecnologia; la conservazione delle risorse ambientali, della diversità genetica, della trasmissione del genoma umano, della trasmissione del patrimonio culturale e delle condizioni necessarie per lo sviluppo economico e sociale

³²² Pensiamo a formule come "*per il bene delle generazioni future o...vantaggioso per le generazioni future*"

³²³ Non si può però non citare l'evento che diede l'impulso ad un simile tentativo dell'UNESCO. Poco prima infatti era stata formulata a Trieste da un gruppo di scienziati e molteplici Premi Nobel, una *Dichiarazione sui doveri degli individui* nella quale implicitamente si sottolineavano gli obblighi di rispettare i diritti, non soltanto per garantire le condizioni di vita attuali ma ancora una volta per quelle delle generazioni future. Zanghì C., "*Per una tutela delle generazioni future*", in *Jus*, Rivista di scienze giuridiche, Anno XLVI, 1, Gennaio-Aprile 1999, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

³²⁴ Cfr. in tal senso K.Vasak, *La Declaration of los Derechos Humanos de las generaciones futuras*, « Rev. Derecho y Genoma Humano (Universida de Deusto) 1994,1,p.223.

legghiamo *"tantos deber a cargo de las generaciones presentes, en confirmación de la existencia de una sola forma humana de vida"*. Se il legame intergenerazionale ha un valore etico e se le generazioni presenti hanno un dovere, anche solo di riconoscere le future generazioni, ci si chiede perché queste ultime non possano dirsi titolari di diritti. La principale innovazione di questa Dichiarazione risiede ancora una volta in una particolare espressione linguistica, carica di significati e di possibili implicazioni giuridiche. Per cercare di ovviare al problema della mancata applicazione di titolarità alle generazioni si è usata, ad eccezione degli art.2 in cui si trova ancora *"cada generación"*, o dell'art.10 *"todas las generaciones"*, la dicitura **"las personas pertenecientes a las generaciones futuras"**(art.1-3-4-5-6-7-8-11-12-13) dicitura **"le persone³²⁵ appartenenti alle generazioni future"**. In questo modo il soggetto titolare dei diritti umani, così proposti, è sempre l'essere umano, anche se appartenente ad un gruppo specifico a venire, quale potrebbe essere una generazione futura. Tale prospettiva di intendere i diritti di future generazioni, come diritti "umani" delle generazioni stesse, è stata abbandonata, preferendo la strada meno controversa dell'individualizzazione di responsabilità, doveri e obblighi di comportamento in capo alle generazioni presenti, prescindendo comunque dal fatto che il risultato di tale obbligo sia poi a beneficio di generazioni future. Questo cambiamento è forse dovuto anche alla generalizzata difficoltà di individuare nuovi diritti umani nel contesto della Comunità internazionale³²⁶. Anche se in realtà l'aver espressamente previsto nell'azione di Vienna, che i diritti umani fossero *"universali, indivisibili, interdipendenti ed interconnessi"*, toglierebbe a nostro parere molti dubbi sulla necessità di distinguere dai diritti di prima e seconda generazione, quelli di terza e quarta. I nuovi diritti non si andrebbero semplicemente a sommare a ciò che già conosciamo, ma andrebbero ad intersecarsi, amalgamarsi e connettersi con un tessuto normativo frutto di una lunga storia di stratificazione filosofico-politica. Oggi è l'emergenza che richiama alla creazione di diritti prima non visibili, ma, almeno in parte, riconducibili al noto. Con

³²⁵ La persona: *Valor fonte*, che non si riduce ad un concetto empirico. La persona supera la genesi materiale³²⁵, non è ne' pura razionalità, ne' puro fenomeno biologico, ne' solo individualità, ne' solo comunione. Kant distingue l'homo *noumenon* e homo *phaenomenon*. L'uomo *noumenon*, secondo Max Scheler³²⁵, una specie di inconoscibile costante. L'esser persona, se ci si sofferma sulla sua capacità di essere razionale, si verrebbe a coincidere paradossalmente con una spersonalizzazione. Gli atti razionali, definibili come atti corrispondenti ad una certa legge, possono essere pensati come extra individuali e superindividuali. Le persone divengono interscambiabili.

³²⁶ G. Ziccardi Capaldo *"Legittimità democratica, tutela dei diritti umani e produzione giuridica primaria nell'ordinamento internazionale"*. In *"Jus"*, Rivista di scienze giuridiche.1, gennaio-aprile 1999, Università cattolica del Sacro Cuore Milano.

questo non vogliamo escludere la necessità, oltre che possibilità, di dare a tali diritti di quarta generazione, in cui rientrerebbero a pieno titolo le future generazioni, un riconoscimento distinto ed autonomo. Per la seconda questione” temporale” invece si era proposto di utilizzare l’espressione *chaque génération* anche se poi il primo testo di tale dichiarazione subì diverse modifiche³²⁷ fino alla approvazione del 1997. La dicitura maggiormente cauta di *Dichiarazione per la salvaguardia delle generazioni future*, compie un passo indietro rispetto all’intento iniziale, anche se l’espressione *responsabilità delle generazioni presenti verso le future*, porterà all’enucleazione di un nuovo concetto di responsabilità.

- Conferenza generale dell’Organizzazione delle Nazioni Unite per l’Educazione, la Scienza e la Cultura 1997. Si è dovuto perciò aspettare il 1997 per vedere riconosciuto il principio di responsabilità delle generazioni presenti nei confronti di quelle future³²⁸ quale risultato della Conferenza generale dell’Organizzazione delle Nazioni Unite per l’Educazione, la Scienza e la Cultura, riunitasi a Parigi dal 21 ottobre al 12 novembre. Tale documento ripercorre espressamente la strada che ha portato all’affermazione di questo principio³²⁹, nonché fa riferimento a quegli strumenti in cui si è venuta enucleando una tale concezione di responsabilità³³⁰. L’appellarsi a pregresse Convenzioni e Dichiarazioni ha lo scopo di presentare tale documento come il punto culminante di un cammino che, attraverso una sempre maggiore consapevolezza della missione etica affidata alle Nazioni Unite, scaturisca in interventi concreti per la tutela dei diritti delle generazioni future. Ci si vuole muovere

³²⁷ Zanghì C., in “*Per una tutela delle generazioni future*”, in *Jus*, Rivista di scienze giuridiche, Anno XLVI, 1, genn-Apr 1999, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. , riporta una serie di revisioni, per la precisione tre, in cui da *diritti umani* si passò a *Avant projet de déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures*(Taormina 1996), fino alla *Dichiarazione per la salvaguardia delle generazioni future* rivista e approvata il 7 novembre del 1997

³²⁸ attraverso la Dichiarazione delle Nazioni Unite Sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future

³²⁹ Il primo riferimento è ovviamente identificato nella dichiarazione programmatica che apre il preambolo della Carta istitutivo delle Nazioni Unite (1945), unitariamente ai “valori e i principi consacrati dalla Dichiarazione Universale dei diritti dell’uomo”(1948) e da tutti gli altri strumenti del diritto internazionale che li riguardano. Sono poi identificate come tappe successive le disposizioni del Patto internazionale dei diritti economici, sociali e culturali e del Patto internazionale sui diritti civili e politici, adottati il 16 dicembre 1966, così come la Convenzione sui diritti del bambino, adottata il 20 novembre 1989.

³³⁰Dalla Convenzione relativa al patrimonio mondiale, culturale e naturale, adottata dalla Conferenza generale dell’UNESCO il 16 novembre 1972, la Convenzione quadro delle Nazioni Unite sul cambiamento del clima e la Convenzione sulla diversità biologica, adottate a Rio de Janeiro il 5 giugno 1992, la Dichiarazione di Rio sull’ambiente e lo sviluppo adottata dalla Conferenza delle Nazioni Unite sull’ambiente e lo sviluppo il 14 giugno 1992, la Dichiarazione e il Programma di azione di Vienna adottati dalla Conferenza Mondiale sui diritti dell’uomo il 25 giugno 1993, come pur e le risoluzioni dell’Assemblea generale delle Nazioni Unite sulla protezione del clima mondiale per le generazioni presenti e future adottate dal 1990,

sulla base di una maggiore presa di coscienza, di modo che la tutela e la conservazione dei diritti futuri non siano scindibili dalla responsabilità delle azioni svolte nel presente:” *Riconoscendo che il compito consistente nell'assicurare, particolarmente attraverso l'istruzione, la protezione dei bisogni e interessi delle generazioni future costituisce una dimensione fondamentale della missione etica dell'UNESCO il cui Atto istitutivo è dedicato all'ideale <di giustizia, libertà e pace> fondato sulla <solidarietà intellettuale e morale dell'umanità> .* Constatando che la sorte delle future generazioni dipende in gran parte dalle decisioni e misure prese oggi e che i problemi attuali, tra i quali la povertà, l'insufficiente attrezzamento materiale e tecnologico, la disoccupazione, l'esclusione, la discriminazione e le minacce all'ambiente devono essere risolti nell'interesse delle generazioni presenti e future, *Convinta che un obbligo morale s'impone per le generazioni presenti di formulare delle regole di condotta e di comportamento in una prospettiva largamente aperta verso il futuro”.* L'universo morale non consiste più di contemporanei ed il loro orizzonte futuro non è più limitato alla durata probabile della loro vita”³³¹. Ogni atto, perciò, va oggi valutato non più solo in se stesso ma anche nei suoi effetti ultimi, al fine di assicurarne la continuità. Mentre cioè in passato si considerava che l'attività umana avesse un raggio d'azione piuttosto ristretto, il potere tecnologico ha alterato la natura di tale attività umana, in grado di influenzare oggi la vita di coloro che esistono e che esisteranno³³². Ed è ancora una volta la Conferenza generale delle Nazioni Unite ad affermare la necessità di trovare soluzione agli attuali problemi mondiali, attraverso una rafforzata cooperazione internazionale, e a creare delle condizioni affinché i bisogni e gli interessi delle generazioni future non siano compromessi dal peso del passato, per trasmettere un mondo migliore alle future generazioni. Il timore odierno riguardo il futuro dell'umanità è il risultato della scoperta dell'indipendenza e interrelazione della realtà. Mai come oggi ci si rende conto che non esiste nulla di assolutamente isolato e che la sorte delle future generazioni dipende in gran parte dalle decisioni e dalle misure prese oggi, facendo fronte ai problemi attuali³³³. Tutto incide su tutto.

³³¹ Gfr. Jonas H., La libertà di ricerca e i suoi limiti. Tratto dal volume <<Sull' orlo dell'abisso>>, Torino, 1999.

³³² Agius E., Un patto tra le generazioni, in <<Etica per le professioni>>, 2000, n.2, pp.12.

³³³ Tratto dal preambolo alla Dichiarazione sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future proclamato dalle Nazioni Unite nel novembre del 1997. Accennando ai problemi attuali, menziona sia la questione della povertà (del divario tra differenti aree geografiche) sia quella della biodiversità (a cui dedica l'art 6) e non ultima quella della minaccia ambientale (a cui dedica l'art4 e l'art.5)

”Si deve rispondere delle prevedibili conseguenze del proprio agire³³⁴” scriveva Max Weber già nel 1919. E si ribadisce ad oggi, la convinzione che un obbligo morale s’imponga per le generazioni presenti di formulare regole di condotta e di comportamento in una prospettiva largamente aperta verso il futuro³³⁵.

Urgente perciò diviene una regolamentazione dell’azione, l’assunzione di un senso normativo, attuabile solo a patto di creare un nuovo concetto di imputabilità giuridica. Ad essere responsabile, non è più il solo singolo, ma il singolo come parte di un’umanità intera. Umanità dilatata nel tempo, per cui non si guarderà solo all’ “adesso”, al “ già”, ma anche al “ non ancora”. Solo attraverso il riconoscimento di una realtà ontologica dell’umanità, saremo in grado di mantenere l’integrità dell’essere umano, per com’è, com’era e come sarà. Recita l’art3 della Dichiarazione sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future del 1997: “ Le generazioni presenti dovrebbero sforzarsi per assicurare il mantenimento e la perpetuazione dell’umanità”.³³⁶

Al centro dell’agire c’è oggi non l’individuo ma la collettività per cui la moralità è penetrata nella sfera produttiva sotto forma di politica pubblica, il che deve determinare l’esigenza di nuovi imperativi³³⁷. Non è facile dare una fondazione teoretica al perché non abbiamo il diritto di scegliere o anche solo rischiare il non essere delle generazioni future in vista dell’essere di quelle attuali, anzi abbiamo un dovere rispetto a ciò che non esiste, perché in quanto non esistente, non ne avanza la pretesa³³⁸.

Come si può osservare la lettera del Preambolo richiama elementi già incontrati nel primo capitolo del presente elaborato :”**missione etica**”, “**obbligo morale**”. In quanto dichiarazione programmatica infatti, questo documento stabilisce i principi³³⁹, ma non

³³⁴ Cfr. Weber M., La politica come professione 1919, in ID., Scritti politici, Roma, Donizzelli, 1998 pp. 104-121.

³³⁵ 29^ sessione dell’Organizzazione delle Nazioni Unite per l’Educazione, la Scienza e la Cultura riunitasi a Parigi 21 Ottobre-12 Novembre 1997.

³³⁶ Sempre nel 1997 fu istituito in Germania il *Stiftung für die echte Zukünftiger Generationen*, ovvero una Fondazione per i diritti delle future generazioni. “*Pensiamo che nessuna generazione debba vivere a spese di generazioni future*”

³³⁷ Jonas H., Il principio di responsabilità – Un’etica per la civiltà tecnologica, Torino, Einaudi, 1990.

³³⁸ Cfr. la soluzione prospettata da Viola F., *Dalla natura ai Diritti-I luoghi dell’etica contemporanea*, Bari, Laterza, p 334 in relazione all’idea di corresponsabilità, sulla quale si avrà modo di tornare in seguito.

³³⁹ Principi enucleati già nell’ ultimo progetto di Cousteau

1 Les générations futures ont droit à une Terre indemne et non contaminée; elles ont le droit de jouir de cette Terre qui est le support de l’histoire de l’humanité, de la culture et des liens sociaux assurant l’appartenance à la grande famille humaine de chaque génération et de chaque individu.

2 Chaque génération, recevant en héritage partiel le domaine Terre, a un devoir d’administratrice vis à vis des générations futures; elle doit empêcher toute atteinte irréversible à la vie sur Terre, ainsi qu’à la liberté et à la dignité de l’homme.

elabora diritti positivi azionabili. Ma se nel campo ambientale, la legislazione procede verso l'attuazione di detti principi, aiutata anche dal fatto che sia tradizionalmente più facile immaginare gli effetti di un mancato interventismo, nell'ambito della bioetica il discorso si fa più spinoso. Sembrerebbe un controsenso, ma è stato più facile attribuire diritti alla Terra, alla biosfera che enucleare diritti su soggetti che ancora non sono venuti ad esistenza. E' pur vero però, che quei vincoli di solidarietà, alla guida dei rapporti tra generazioni, cominciano a superare ampiamente i contenuti di preservazione ambientale per estendersi ad ogni aspetto connesso alla vita umana, ed alla possibilità di una sua continuazione.

Osserviamo ancora un passo della Dichiarazione del 1997, in cui L'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ribadisce le motivazioni della Dichiarazione: " *Preoccupata per la sorte delle generazioni future di fronte alle sfide cruciali del prossimo millennio, Consapevole che, in questo stadio della storia, l'esistenza stessa dell'umanità e il suo ambiente sono minacciati, Sottolineando che il pieno rispetto dei diritti dell'uomo e degli ideali della democrazia costituiscono una base essenziale per la protezione dei bisogni e interessi delle future generazioni, Affermando la necessità di stabilire nuovi, equi e globali legami di partenariato e di solidarietà fra le generazioni come pure di promuovere la solidarietà intergenerazionale³⁴⁰ per la comunità dell'umanità*".

In questo passo i "bisogni e gli interessi delle future generazioni " sono affidati a legami di "partenariato" e "solidarietà" fra le generazioni che si concretizzano nei dodici articoli della Dichiarazione. Si fa dunque spazio al concetto di legame intergenerazionale, auspicando le basi per l'affermazione del concetto di "giustizia intergenerazionale" che costituisce in concreto la base per la giuridificazione delle responsabilità nei confronti delle future generazioni.);

Comunità dell'umanità: All'ineludibile direzione del vivente che, con un movimento di approssimazione si rivolge sempre in avanti, non può sfuggire neanche l'umanità. Non fosse per quel suo doppio significato che, come continuum della nozione classica

3 Chaque génération a donc pour responsabilité essentielle, afin de préserver les droits des générations futures, de surveiller de façon attentive et constante les conséquences du progrès technique susceptibles de nuire à la vie sur Terre, aux équilibres naturels et à l'évolution de l'humanité.

4 Les mesures appropriées seront prises dans tous les secteurs, y compris l'enseignement, la recherche et la législation, pour garantir ces droits et veiller à ce qu'ils ne soient pas sacrifiés à des impératifs de facilité ou de convenance immédiate.

5 Les gouvernements, les organisations non gouvernementales et les individus sont donc appelés à mettre en oeuvre ces principes en faisant preuve d'imagination, comme s'ils se trouvaient face à ces générations futures dont nous voulons définir et défendre les droits.

³⁴⁰ L'art.66 della Cost. Potoghese del 1976 che richiama espressamente il principio di solidarietà tra generazioni

“humanitas”, lo fa essere contemporaneamente l’entità dinamica storico- evolutiva, ma anche l’essenza naturale e costitutiva dell’uomo. In entrambe le accezioni³⁴¹, si intrecciano aspetti descrittivi e prescrittivi, universalizzanti e particolaristici .

legata all’intero percorso di tutte le generazioni “umane” come anche dell’umanità o non una di una generazione storica, come a dire che il termine umanità sia suscettibile di accogliere contenuti eterogenei, quando non addirittura opposti. In quanto categoria polemogena l’umanità sottolinea la differenza tra l’essere umani ed avere umanità, prestando un proprio significato a quello si spazio di controverse e terreno di conflitto, di inclusione ed esclusione. Anche da un punto di vista storico l’idea di umanità dispiega il proprio potenziale “universalizzante” , solo nell’ultimo scorcio del Settecento. Là dove il soggetto della Storia viene sempre più a sovrapporsi con l’idea di umanità e genere umano. Non che tale tentativo non sia stato sottoposto a critiche. Anzi Nietzsche per primo vuole contestare le pretese universalistiche di umanità. Ma proprio nel periodo in cui le contestazioni sono maggiori, tanto da far definire a Carl Schmitt *“l’umanità e i diritti umani alla stregua di una ingannevole ideologia o menzogna”*, o a Lyotard *“nulla più che una meta narrazione apologetica di modernità”*, vere e proprie spinte volte alla ricostruzione dell’UNIVERSALE UMANO su basi più ampie e più concrete. Non a caso proprio nella seconda metà del XX sec , anche se su un altro versante(critica allo storicismo umanistico e all’antropologia filosofica), si cambierà definitivamente il concetto di natura umana, ad opera della nuova frontiera della genetica delle neuroscienze. L’esito in tal caso però sarà quello di aver a tal punto aperto il concetto di natura da rendere il paradigma antropocentrico dell’umanesimo tradizionale e della sua autofondazione antropoietica talmente riduttivo da rendere irrisorio e non credibile il dominio della natura umana presente. L’umanità si ridisegnerà nel contesto delle interazioni col mondo ambiente, con la tecnica e con l’umanità future e passate. L’umanità non è salva, deve proteggersi dall’ambiente , dalla tecnica, ma ancor più da se stessa. Koselleck scrive che si può investire sull’umanità stessa solo attraverso l’idea di una umanità rinviata e restituita a se stessa. Non eliminandone i conflitti ma comprendendo che si deve proteggere dalla minaccia di se stessa...assumendo su di sé il problema. Il conflitto è dentro la stessa umanità, così

³⁴¹ Nella lingua tedesca la Menschheit, l’insieme degli uomini, dalla Humanität , la qualità morale dell’uomo

come quando si parla di diritti umani non si può scordare che essi possono essere violati e nello stesso tempo difesi sempre dalla stessa umanità.

Allo stesso modo ogni generazione può difendere ed offendere i diritti di altre generazioni presenti e future. L'umanità deve difendersi da se stessa e deve muoversi alla ricerca della sua umanità, nel senso di avere umanità, di recuperare la sua dimensione di irriducibilità.

-2000 Carta dei diritti fondamentali dell'unione Europea adottata a Nizza (dicembre). Nel preambolo viene richiamato il problema della responsabilità come questa sia condizionata dal godimento dei diritti inseriti nella Carta *“Il godimento di questi diritti fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri, come pure della comunità umana e delle generazioni future. La commissione stabilì che la Carta sarebbe dovuta essere “una dichiarazione di principi etici fondamentali per la conservazione dell'ambiente e lo sviluppo sostenibile; che tali principi dovessero essere di significato duraturo, ampiamente condivisi dai popoli di ogni razza, cultura, religione e tradizione ideologica; relativamente breve e concisa; un documento con una prospettiva olistica e una visione etica e spirituale; redatta in un linguaggio ispiratore, chiaro, estremamente valido e comprensibile in tutte le lingue; una dichiarazione che aggiungesse nuovi e significativi valori a quello che era già stato espresso in documenti attinenti.”*

-2000 Carta dei Diritti fondamentali. Parte integrante di essa è la Carta dei Diritti fondamentali, ora pubblicata nella sua versione definitiva in GUCE 2000/C 364/01 il 18 dicembre 2000³⁴², era stata approvata a Nizza nel dicembre del 2000, con le seguenti conclusioni: "Il Consiglio europeo si compiace della proclamazione congiunta, da parte del Consiglio, del Parlamento europeo e della Commissione, della Carta dei diritti fondamentali, che riunisce in un unico testo i diritti civili, politici, economici, sociali finora enunciati in fonti diverse, internazionali, europee o nazionali. Il Consiglio europeo auspica che alla Carta sia data la più ampia diffusione possibile presso i cittadini dell'Unione. In conformità delle conclusioni di Colonia, la questione della

³⁴² Il progetto della Carta era stato consegnato ufficialmente il 2 ottobre al presidente francese Jacques Chirac, Presidente di turno dell'Unione, ed era stata discussa dalla riunione dei capi di stato e di governo (Consiglio europeo) il 14 e 15 di ottobre 2000 a Biarritz ed approvato con una raccomandazione dal Parlamento Europeo il 14 novembre 2000 con 410 voti a favore, 93 contrari e 27 astenuti. Il vertice di Nizza del 7, 8 e 9 dicembre 2000 ne ha sancito l'approvazione.

portata della Carta sarà esaminata in un secondo tempo³⁴³. Per la prima volta si è dunque inaugurata una nuova dimensione istituzionale, che privilegia una visione collettiva dell'Europa, anche se ancora rimane sospesa la questione del valore giuridico (vincolatività) della Carta³⁴⁴. L'Italia ha invece sottolineato l'opportunità di "configurare la Carta come un documento giuridicamente vincolante, il cui inserimento nei Trattati rappresenti il segno concreto che l'Europa si pone come soggetto politico portatore di valori di civiltà condivisi, garantendo inoltre l'esito positivo del processo di allargamento"³⁴⁵. Il progetto di Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea³⁴⁶ consta dal punto di vista strutturale di un Preambolo e 54 articoli, divisi in sette capi, che coprono l'insieme dei diritti politici, sociali, civili ed economici garantiti. Nel Preambolo si richiama il retaggio spirituale e morale al quale l'Unione Europea ispira la propria azione, nella condivisione di "*un futuro di pace fondato su valori comuni*". Accanto ai principi umani universali già enunciati, si affermano i principi di democrazia e dello Stato di diritto. Si afferma inoltre che l'Unione europea "pone al centro della sua azione la persona istituendo la cittadinanza dell'Unione e creando uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia". Si garantisce il rispetto del principio di sussidiarietà e dei diritti riconosciuti dal trattato sull'Unione europea e dai trattati comunitari, dalla giurisprudenza della Corte di giustizia delle Comunità europee e da quella della Corte europea dei diritti dell'uomo. Necessario sembra sottolineare il fatto che tale dichiarazione evidenzia da un lato la presenza di valori comuni, riconosciuti universalmente: "*L'Unione contribuisce al mantenimento e allo sviluppo di valori comuni, nel rispetto della diversità delle culture e delle tradizioni dei popoli europei, dell'identità nazionale degli Stati membri e dell'ordinamento dei loro pubblici poteri a livello nazionale, regionale e locale*"; dall'altro la necessità di tutelare giuridicamente i diritti riconosciuti come fondamentali affinché quei valori possano essere concretizzati: "*A tal fine è necessario, rendendoli più visibili in una Carta, rafforzare la tutela dei diritti fondamentali alla luce dell'evoluzione della società, del progresso sociale e degli sviluppi scientifici e tecnologici*".

³⁴³ (Doc. 30/2000).

³⁴⁴ Grasso G. Solidarietà ambientale e sviluppo sostenibile tra Costituzioni nazionali, Carte dei Diritti e progetto di Costituzione europea, in :Politica del diritto, 2004 p. 581.

³⁴⁵ (relazione finale della XIV Commissione politiche dell'Unione Europea della Camera dei Deputati, approvata martedì 3 ottobre 2000).

³⁴⁶ www.europalex.kataweb.it/ (dal quale è tratto il testo della Carta)

La Carta si apre all'attuale stato di codificazione di diritti, attraverso l'integrazione, "nel rispetto delle competenze e dei compiti della Comunità e dell'Unione e del principio di sussidiarietà", dei diritti derivanti " dalle tradizioni costituzionali e dagli obblighi internazionali comuni agli Stati membri, dal trattato sull'Unione europea e dai trattati comunitari, dalla convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, dalle carte sociali adottate dalla Comunità e dal Consiglio d' Europa, nonché i diritti riconosciuti dalla giurisprudenza della Corte di Giustizia delle Comunità Europee e da quella della Corte Europea dei Diritti dell' uomo", lasciando lo spazio per ulteriori forme di giuridificazioni relative. Ma la codificazione del principio della tutela dei diritti fondamentali apre la strada al principio di responsabilità che viene affermato, infatti, immediatamente dopo: " Il godimento di questi diritti fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri, come pure della comunità umana e delle generazioni future". La distinzione tra "comunità umana" e "generazioni future", che a prima vista potrebbe sembrare superflua, va analizzata alla luce dei principi sanciti dai documenti precedentemente osservati. Ciò che sembra emergere è una precisa responsabilità dell'intera comunità nei confronti di generazioni differenti dalla propria. . In una opposta direzione sembra spingersi la salvaguardia dell'ambiente, e più in generale della biosfera, che muovendosi dal riconoscimento delle risorse ambientali come "bene comune dell'umanità" può enucleare diritti senza vincoli di spazio o tempo.

-2000 Carta della Terra Indipendentemente dal fatto che tale documento rappresenta una delle possibili applicazioni del modello generazionale agli ambiti applicativi del diritto, ovvero l'ambiente, ci interessa un passaggio presente nel Preambolo. In esso infatti leggiamo scritto " *A noi la scelta: o una partnership globale con cui prendersi cura della Terra e del prossimo, o il rischio di distruggere noi stessi e tutte le altre forme di vita.*" Ed ecco che finalmente nel testo giuridico compare un termine che è sempre stato riferito alle future generazioni e che anzi ne segna le prime teorizzazioni. Prossimo, da proximus, vicino.

Ed ancora" *l'epoca che stiamo vivendo rappresenta un momento critico in cui l'umanità dovrà scegliere il proprio futuro. A causa della crescente interdipendenza e fragilità che caratterizza il mondo odierno, il futuro porta con sé grandi rischi e insieme grandi promesse.* "

Altra definizione per noi illuminante è presente nello stesso preambolo della Carta," *dobbiamo riconoscere che pur all'interno di una straordinaria varietà di culture e forme di vita*

*siamo comunque un'unica famiglia umana e un'unica comunità terrestre con un destino comune. Dobbiamo unirvi per portare avanti una **società globale**³⁴⁷”*

Chiara dalla semplice formulazione del presente testo come siano in correlazione la società globale, ovvero il mondo da un punto di vista universalistico, con la semplice individualità o prossimità. Ogni azione nefasta così come ogni atto preso avuto riguardo del senso di equità intergenerazionale si ripercuote sull'uomo stesso e sull'habitat che lo accoglie.

-La Convenzione di Aarhus, 2001 Al di là della sua importanza diretta principalmente alla tutela ambientale, vorremmo porre l'attenzione sull'articolo uno della suddetta Convenzione e sul suo preambolo.

*“Al fine di contribuire alla protezione del diritto di ogni **persona della presente, e delle future generazioni** di vivere in un ambiente adeguato alla propria salute ed al proprio benessere, ogni Parte garantirà i diritti di accesso all'informazione, alla partecipazione pubblica nel processo decisionale, e l'accesso alla giustizia in materia di ambiente, secondo quanto stabilito dalla presente Convenzione.”*

Inoltre nel Preambolo troviamo un altro richiamo esplicito alle generazioni future, “**ogni persona** ha il diritto di vivere in un ambiente adeguato alla propria salute ed al proprio benessere, ed il dovere, sia individuale che collettivo, di proteggere e migliorare l'ambiente a beneficio delle generazioni presenti e future”.

Leggendo contestualmente questi due articoli della Convenzione verrebbe da pensare che non sia un caso l'utilizzo della locuzione persona della generazione futura, quasi che l'effettività della loro tutela o l'urgenza delle decisioni a loro vantaggio siano suffragate solo dalla “corporeità”, anche se solo giuridica della persona. L'applicazione quindi della disciplina sulla persona anche a soggetti meramente potenziali.

-Carta di Nizza 2001 Nel preambolo troviamo che “*Il godimento di questi diritti fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri, come pure della comunità umana e delle generazioni future”* In realtà la formulazione di tale preambolo sembra porre in opposizione od almeno in modo non sovrapponibile la nozione di comunità umana e

³⁴⁷ Chiaro è qui il riferimento e l'influsso che nella formulazione della dicitura “società globale” ha saputo imporre il nuovo fenomeno della *global justice*.

quella di generazione futura. Come se la parola comunità si potesse riferire solamente alla situazione attuale e presente. In parte concordo con l'idea che la comunità è la comunità dei presenti, ma non credo sia solamente questa. La continuità con cui la comunità include generazioni presenti e future ed abbia accolto quelle passate impedisce una separazione assoluta dei due significati. La comunità generazionale è l'attualità di più generazioni tra loro sommate, è commistione di archi generazionali differenti.

-Costituzione Europea 2004. Il 28 ottobre 2004 è stata firmata la Costituzione Europea, rappresentando un capitolo decisivo per l'assetto degli ordinamenti interni ai singoli Stati membri e per il futuro della nostra vita politica e sociale. Gli obiettivi del processo, problematico e contraddittorio, di costruzione dell'Europa unita, sono quelli di poter costruire un futuro comune possibile³⁴⁸, basato su valori comuni. Leggiamo infatti del preambolo della nuova costituzione dell'Unione Europea

:" ISPIRANDOSI alle eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa, da cui si sono sviluppati i valori universali dei diritti inviolabili e inalienabili della persona, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, e dello Stato di diritto;

PERSUASI che i popoli d'Europa, pur restando fieri della loro identità e della loro storia nazionale, sono decisi a superare le antiche divisioni e, uniti in modo sempre più stretto, a forgiare il loro comune destino;

CERTI che, "Unita nella diversità", l'Europa offre ai suoi popoli le migliori possibilità di proseguire, nel rispetto dei diritti di ciascuno e nella consapevolezza delle loro responsabilità nei confronti delle generazioni future e della Terra, la grande avventura che fa di essa uno spazio privilegiato della speranza umana."

Il tema delle future generazioni era stato trattato anche da precedenti redazioni di tale Costituzione. Nel progetto del - "Istituzione dell'Unione": l'art 3, dopo aver sottolineato l'importanza del benessere dei popoli, derivante da uno "*sviluppo sostenibile basato su una crescita economica equilibrata e la giustizia sociale*" recita: " . *Essa promuove... la protezione ambientale e sociale e coltiva il progresso scientifico e tecnologico... essa favorisce la solidarietà tra le generazioni e tra e gli Stati e le pari opportunità per tutti.*

³⁴⁸ Obiettivo richiamato già dalla redazione dell'art.1 del progetto - "Istituzione dell'Unione": "Ispirata dalla volontà dei popoli e degli Stati d'Europa di costruire il loro futuro comune, la presente Costituzione istituisce un'Unione, in seno alla quale le politiche degli Stati membri sono coordinate, che gestisce, sul modello federale, talune competenze comuni.

La malleabilità e l'apertura che le norme ed i diritti stanno compiendo riceve una necessaria spinta dalla costruzione teorica della categoria stessa.

“Se si acquisisce piena consapevolezza della proprietà relativa del principio di eguaglianza, per cui esso è violato sia dal trattare situazioni eguali in modo diverso, sia dal trattare in modo diverso situazioni eguali, ed in siffatta prospettiva si considera la questione del governo di una società multiculturale, sembra di poter dire che il passaggio dal diritto all'eguaglianza al “diritto alla diversità” sia, ormai, un passaggio obbligato”³⁴⁹. Anzi più precisamente sembra potersi dire che il diritto all'eguaglianza postula il riconoscimento della identità di ciascuno, singolo o gruppo che sia, con tutte le ricadute conseguenti sul piano del trattamento giuridico. Infatti la nostra società, divenuta multiculturale, impone necessariamente una evoluzione dell'ordinamento giuridico dei singoli Stati così come sottolineato anche dall'Unione europea che mira alla integrazione ed alla pacifica convivenza: sempre nel rispetto delle diverse identità. In questo contesto, fondamentale diviene il ruolo del diritto, che riveste una funzione di garanzia, e che favorisce lo sviluppo e la crescita secondo linee valoriali predeterminate. Anche perché, a differenza della politica, dell'economia, delle ideologie, delle etiche, persino in alcuni casi della religione, che dividono o possono dividere, il diritto ha strutturalmente la funzione di collegare, di unire, di gettare dei ponti, di porre in relazione entità diverse proprio attraverso l'utilizzo strumentale di quella diversità in grado di unire. *"Unita nella diversità"*. Il diritto è per natura sua struttura relazionale³⁵⁰.

Sul terreno del diritto, guardando all'esperienza europea si possono cogliere due linee di tendenza, dietro alle quali sono due diversi modelli; essi presiedono all'adattamento ed allo sviluppo degli ordinamenti statali, a seguito del frammentarsi della società in senso multiculturale.

Il primo è il modello francese, tutto incentrato sul binomio libertà-eguaglianza formale. A fronte dell'accrescersi del fenomeno del multiculturalismo in Francia, l'ordinamento francese sembra evolversi nel senso di favorire una piena integrazione attraverso l'assoggettamento di tutti, a prescindere dalle culture di appartenenza, al

12. ³⁴⁹ Della Torre G. *“Diritto e multiculturalità-diritto naturale e diritti umani”* in *“Quadrimestrale di attività sociale, Anno V N°1, 2003.*

13. ³⁵⁰ Cfr. Della Torre G. *“Diritto e multiculturalità-diritto naturale e diritti umani”* in *“Quadrimestrale di attività sociale, Anno V N°1, 2003.*

medesimo regime giuridico, nella garanzia delle stesse libertà e nel riconoscimento degli stessi diritti. Le diversità culturali rimangono un fatto personale e privato, irrilevanti sul piano giuridico, laddove tutti sono assoggettati a regole comuni, senza distinzione alcuna.

Il secondo è il modello tedesco, tutto incentrato sul binomio libertà-eguaglianza sostanziale. Questo modello è caratterizzato dal fatto che a tutti è assicurata una eguale libertà, ma attraverso un regime giuridico che può conoscere delle diversità. Ciò in considerazione del fatto che il principio di eguaglianza postula che situazioni eguali siano trattate in maniera eguale, ma che situazioni diverse siano trattate in maniera diversa. Pertanto una eguaglianza non meramente formale, ma sostanziale, effettiva, può richiedere da parte del diritto positivo una regola differenziata a seconda delle situazioni oggettive da disciplinare.

In sostanza nel modello francese sussiste un primato del diritto ad essere eguali, o meglio del diritto ad avere un identico trattamento giuridico; nel modello tedesco sussiste, al contrario, un primato del diritto ad essere diversi, cioè ad avere un trattamento giuridico differenziato, rispettoso delle diverse identità. Ciò che evince da entrambi i modelli è da un lato un diverso modo di intendere l'eguaglianza; dall'altro una assolutizzazione di tale principio, prescindente dai soggetti stessi su cui si basa. L'uguaglianza attiene agli individui in quanto tali, indipendentemente dalla loro "posizione", non solo sociale-spaziale, ma anche temporale³⁵¹.

Si tratta infatti di trasformazioni, di "aperture di orizzonti" come scrive Resta, talmente radicali da mutare il complesso di coordinate spaziali, temporali, istituzionali e culturali che, sino ad ora, hanno rappresentato un referente stabile per i soggetti nella progettazione della propria esperienza e nella definizione della propria identità, non solo collettiva, ma anche individuale.

Questo perché l'apertura all'altro, alle differenze, alle identità future, non può prescindere da una riflessione preliminare sui contorni della propria identità³⁵². In un mondo in cui le appartenenze non sono più esclusive, né tanto meno ascrivibili e date

14. ³⁵¹ Cfr Della Torre G. "Dagli Atti del convegno per un' Europa multiculturale.10-12 maggio 2002" in *Quadrimestrale di attività sociale*, Anno V N°3, 2003. L'autore sottolinea anche i limiti di entrambe le posizioni: I limiti del primo modello sono dati dal fatto che l'ordinamento giuridico tende ad una assimilazione culturale, che produce una sorta di "colonizzazione della cultura dominante sulle altre". Il secondo modello, quello tedesco, può far correre il grande rischio della "ghettizzazione" delle minoranze culturali e della loro esclusione societaria.

³⁵² Galli C. "Diritto percezione ed etica dell'alterità" in " *Rivista Italiana di Diritto*" n°2/1994.

una volta per tutte, l'antico rifiuto di entrare in rapporto con ciò che appare "diverso", diviene necessario per negoziare la definizione di uno spazio in cui siano possibili il "discorso" fra eguali e la solidarietà fra "persone". Non è infatti possibile il riconoscimento dell'Altro, prescindendo dal riconoscimento di sé e del proprio ambiente. Da questo presupposto può nascere, non solo l'interesse a conoscere – e rispettare – ciò che appare diverso, ma anche la capacità di cogliere ciò che vi è di comune nel vissuto dei soggetti come "persone", indipendentemente dalle differenze linguistiche, religiose, ecc una sorta di linguaggio universale di incontro e conoscenza reciproca, su cui fondare l'esperienza della pluralità³⁵³. In realtà, è necessario che si riformi uno spazio politico che non sia uno Stato in senso moderno: uno spazio in cui le identità e le alterità non valgano come qualitative e naturali, ma neppure siano neutralizzate a funzioni indifferenti dell'unità giuridica. La complessità e alla fine la scarsa utilità del dibattito fra neocomunitari e neocontrattualisti (il liberalismo che voleva essere una filosofia universale si rivela una funzione politica e culturale), o le petizioni di principio a cui sono costrette le teorie del multiculturalismo (vivono nel medesimo spazio politico le culture che rispondono a determinati standard che servono a vivere nel medesimo spazio politico) dimostrano quanto sia difficile il compito di pensare la rispazializzazione - efficace ma non escludente - del contesto globale; compito difficile eppure necessario, perché solo in un nuovo spazio politico si può tentare di costruire una nuova forma di identità Generale, ma rispettosa delle alterità che sono tra noi e che saranno dopo di noi³⁵⁴. Corollario di questa nuova concezione di spazio-politico garante di un soggetto giuridico (umanità) generalizzato, è l'ampliamento di diritti, doveri, ma soprattutto "responsabilità". Una responsabilità diversa, non più solo "privata" ma concepita nei confronti di tutto ciò che rappresenta un bene comune dell'umanità, che inizia, dal diritto/dovere alla tutela del proprio ambito più prossimo di vita. In tale contesto infatti, si va formulando una ulteriore tipologia di diritti emergenti, riguardanti la responsabilità del cittadino di oggi di mantenere quegli stessi diritti per delle future generazioni. Si legge ancora nel preambolo della Costituzione europea che *"L'Europa offre ai suoi popoli le migliori possibilità di proseguire, nel rispetto dei diritti di ciascuno e nella consapevolezza della loro*

³⁵³ Fabietti, U. 2001. *"Memoria e oblio nell'incontro tra culture"*. <<Rassegna Italiana di Sociologia>>, numero monografico su "La Memoria collettiva", n. 3/2001.

³⁵⁴ Galli C. "Diritto percezione ed etica dell'alterità" in "Rivista Italiana di Diritto" n°2/1994.

responsabilità nei confronti delle generazioni future e della Terra, la grande avventura che fa di essa uno spazio privilegiato della speranza³⁵⁵ umana". Ci sorregge anche la convivenza di differenti culture e lingue, religioni e confessioni. (...)E qui il multilinguismo dell'Europa, questa prossimità dell'altro in spazi ristretti e la parità dell'altro in uno spazio ancor più ristretto mi sembrano una vera scuola. Perciò, in un certo modo, non si tratta solo dell'unità dell'Europa nel senso di un'alleanza politica di potere. Io ritengo che in fondo sarà il futuro dell'umanità, per il quale dobbiamo apprendere tutto ciò insieme, ciò che è per noi il nostro impegno europeo³⁵⁶"

³⁵⁵ Al termine sarà dedicato un approfondimento nel capitolo quarto

³⁵⁶ Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, p.41

3.2. OIKOS

Per descrivere il rapporto tra generazione e mondo si potrebbe quasi utilizzare il termine ecologia, se ad esso venisse associato il suo significato etimologico. Il termine eco-logia risulta in effetti formato da οίκος e λογος come un discorso su una casa universale, un discorso sull'uomo nell'*ambiente* natura, dove esso sarebbe un tutto uno con il mondo abbracciante che lo circonda. Da tale impostazione risulta chiara non solo la dimensione universalistica, aperta, includente a favore perciò di ogni generazione, ma anche un secondo aspetto più intimo e familiare. La singola generazione occuperebbe la sua casa³⁵⁷, e sarebbe *sua*. Il possessivo ne sottolineerebbe la portata effettiva, ovvero tutto il potere e la responsabilità ad esso riferibile. Torna in tal modo la copresenza di elementi politico- pubblici ed economici privati. Ovvero l'attitudine pubblica propria della πολις ed il governo della casa, dell'οίκος appunto, che trasferisce il suo significato etimologico nella gestione dei beni della società. C'è perciò fin dall'origine una copresenza di aspetti privati e comuni che attiene al governo dell'ambiente, che nel suo essere un abbracciante include l'uomo e lo fa con creatore del mondo. La relazione tra πολις e οίκος pare perciò essere irriducibile. Pare oscillare di continuo tra diritto, bio- diritto e politica, bio -politica. Ma in tale oscillazione l'οίκος ovvero del luogo della vita privata, degli affetti, del βίος, rappresenterà sempre una forma di *eccedenza*³⁵⁸ rispetto al linguaggio della città, della πολις, ovvero dal luogo delle regole, delle decisioni, (che allora si sarebbe chiamata αναρχη), del mercato. Scientificamente esiste qualcosa che lega gli organismi viventi e l'ambiente tutto e si pone alla base di una specifica concezione della vita dell'uomo nel mondo. Una sorta di teologia ontologica per cui il dispiegamento della vita naturale trova il suo τέλος nella vita umana³⁵⁹.

Esiste una possibilità di espansione dentro il termine οίκος che dal particolare spinge sempre attraverso l'elemento della prossimità verso l'universale. Deridda, fa confluire

³⁵⁷ Bellissima la definizione che in tal senso prevede la Dichiarazione di Rio sull'Ambiente e lo Sviluppo in cui si parla della natura *la natura integrale ed interdependente della Terra, la nostra casa*.

³⁵⁸ E. Resta, *Diritto vivente*, Laterza, Bari-Roma, 2011

³⁵⁹ Tymieniecka "the creative function guided by its own telos generates Imaginatio creatrix in man, as the means parexcellence, of specific human freedom: that is freedom to go beyond the framework of the life-world, the freedom of man to surpass himself"

il suo iniziale significato ad esempio dalla domesticità alla appropriabilità e quindi alla prossimità. Indica cioè per l'autore tutto ciò che una economia può rendere conciliabile, aggiustabile, armonizzabile "potrei spingermi fino a dire presente nella familiarità del vicino o del prossimo³⁶⁰".

3.2.1 Natura e tecnica

Quando si tutela la vita nella sua pienezza, ci si riferisce alla "vita" come sinonimo di natura comprendente sia la dimensione prettamente vitale sia quella legata al cosmo. Un tutto. Il rapporto uomo natura si ricostruisce attraverso le due macrotematiche economia e ecologia³⁶¹. Anticamente il termine natura designava il principio vitale che presiede allo sviluppo del reale. La natura (la φύσις), secondo Jonas, è per gli antichi sorgente del divenire e dell'essere e l'uomo è inserito in essa con una sua specificità qualitativa. Con il cristianesimo si verifica una frattura uomo-natura, che trova poi una sua formulazione nel dualismo cartesiano. L'uomo, ormai estraneo rispetto alla natura, stabilisce con essa un rapporto di dominio, espresso dalla tecnica. Nel momento stesso in cui le conoscenze tecniche allargano l'orizzonte del pensiero e dell'azione degli uomini, diminuiscono invece l'autonomia dell'uomo come individuo, la sua capacità di difendersi dall'apparato sempre più potente e complesso della propaganda di massa, la forza della sua immaginazione, la sua indipendenza di giudizio. Al progresso delle risorse tecniche che potrebbero servire ad illuminare la mente dell'uomo si accompagna un processo di disumanizzazione; così il progresso minaccia di distruggere proprio quello scopo che dovrebbe realizzare: L'idea dell'uomo.

Che questa situazione sia una fase necessaria del generale progresso sociale, o che conduca ad un vittorioso affermarsi delle barbarie sconfitte, dipende almeno in parte dalla nostra capacità di interpretare esattamente i profondi cambiamenti che stanno avvenendo nello spirito delle leggi e nella natura umana³⁶².

³⁶⁰ Derridà, Politiche dell'amicizia, Raffaello Cortina, Milano 1995.

³⁶¹ Abbiamo già in precedenza osservato che lo sviluppo personale, individuale è difficilmente concepibile senza un'assunzione di responsabilità verso se stessi e la comunità potenziale in cui potenzialmente potremmo essere vissuti. Nel capitolo dedicato alla questione ambientale cercheremo di sostenere che la natura stessa potrebbe essere pensata come soggetto di diritto.

³⁶² Horkheimer M. *L'eclissi della ragione-Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi Paperbacks Filosofia, 1967, p 10-11.

Quando la tecnica ci induce a pensare alla sua illimitatezza ed alla sua sfrenata corsa, troppo spesso ne ricaviamo paura per la sua incontrollata forza. Ma a dover essere criticata e regolata non sarebbe tanto la tecnica quanto la sua scarsa attitudine alla previsione delle conseguenze delle sue stesse azioni. Esattamente come l'uomo che troppo spesso non si cura affatto delle conseguenze del proprio agire. L'apertura al mondo dell'uomo contemporaneo facilmente scivola dalla acquisizione di possibilità, alla caduta nella pericolosità. L'illimitatezza del desiderare e la tendenza all'oltrepassamento dei limiti non possono essere cancellati dalla natura dell'uomo. La sua deriva nefasta è dovuta non al sentimento quanto alla perdita di scopo e di senso di quello stesso sentire. La Arendt definisce l'uomo come *homo faber*, Anders come uomo creato fino ad arrivare alla visione di Jonas che ne mostra l'identità moderna come quella di un Prometeo scatenato.

Ormai infatti sembra essere in atto una scissione psichica tra il produrre e gli effetti della produzione, tra fare ed immaginare, tra conoscere e sentire. Anche se spesso la psicoanalisi ci suggerisce che tali separazioni siano esito di semplici meccanismi di difesa di fronte allo sconosciuto ed alla paura, proprio freudianamente assistiamo ad un totale distacco, ad una totale e pericolosa scissione tra sfera cognitiva e sfera emozionale. Tale separazione, che produce disinteresse ed indifferenza nei confronti degli esiti delle azioni poste in essere, è la vera malattia del nostro secolo. Oggi si parla di paura, di un sentimento che Hobbes aveva correttamente legato al conosciuto. In realtà infatti la paura non funziona di fronte a pericoli futuri, essa si nutre di presenze, di dirette relazioni tra soggetti ed oggetti. Per questo la percezione del pericolo globale, del *global warming* ad esempio, non sembrano affatto spaventare l'uomo. Esso vive in una situazione di angoscia diffusa che tende a confonderlo più che a renderlo consapevole di una grande responsabilità. Il rischio stesso non viene percepito, o meglio non ne viene percepita la sua reale portata. La indeterminatezza e l'incertezza dell'esito futuro delle conseguenze presenti spingono l'uomo verso sentimenti di negazione o meglio di diniego. Sappiamo cognitivamente che alcune cose accadono, che molte azioni hanno il rischio come componente costitutiva più che marginale, eppure nulla pare toccare la sfera emozionale. Il riconoscere il pericolo vorrebbe dire costringersi a cambiare. Ci autoinganniamo sulla natura del futuro. In realtà il rischio prodotto dalla nostra generazione è fonte spesso di danni irreversibili, capovolge il rapporto tra passato presente e futuro. Il passato infatti non determina affatto il

presente, non ne è il suo supporto fenomenologico. E' invece il futuro a determinare nel presente l'impellenza delle decisioni e la modificazione dei comportamenti. La nostra generazione del rischio potremmo dire parafrasando Beck³⁶³, genera anche una utopia ovvero quella di una modernità responsabile.

Ed il vero problema è che oggi tecnica e natura sono sempre meno distinguibili e separabili, nell'epoca della biopolitica e della manipolabilità del genoma, costringendoci a rivedere le categorie oppositive classiche del pensiero occidentale. La biopolitica è una nuova dimensione del potere che considera obsoleti gli strumenti finora utilizzati in quella che M. Foucault chiamava "la società disciplinare". Il meccanismo del controllo non è ora più indirizzato alla disciplina del corpo fisico del soggetto, al potenziamento o al condizionamento delle attitudini o delle abilità, ma è rivolto alla stessa struttura del vivente, ai fini meccanismi della riproduzione cellulare in altre parole al βίος. Secondo Jonas l'uomo tende ad intervenire sulla natura modificando l'ambiente a proprio vantaggio. In questo processo viene considerata una serie di ordini di grandezze, alcune costanti, come l'irradiazione solare, altre variabili, come la crescita numerica della popolazione, che ci inducono a non condurre lo sfruttamento delle risorse ad un livello incompatibile con la sussistenza della vita. Jonas definisce la vita attraverso l'attività metabolica dell'organismo che, guadagnando energia, determina le condizioni della propria conservazione. Il metabolismo permette un uso ontologico, non solo morale, della nozione di libertà perché grazie ad esso, la materia può costantemente modificarsi. Mentre il progresso scientifico è quantificabile, quello morale non è misurabile ma deve essere riferito ai casi singoli. Secondo Jonas il compito etico più rilevante è evitare l'infelicità conservando i presupposti utili per la definizione dei fini dell'esistenza umana nel quadro di una rinnovata attenzione per i diritti propri della natura, nell'interesse dell'umanità futura³⁶⁴. Se è vero che, mai come in questi tempi, si siano giuridicamente proclamati diritti cosiddetti "universali", è pur vero che all'interno di questo nucleo fondamentale, esistano tantissime diversificazioni tendenti a demolire l'antica concezione di un'etica universale e storicizzata.

³⁶³ U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci Editore, 2000

³⁶⁴ Cfr. Jonas H., op. cit., pp. 4-7.

L'etica³⁶⁵ cerca di regolamentare l'agire. Ed essendo l'azione una funzione del nostro potere, ci si interroga sulla legittimità di ciò che possiamo fare. Più corretto sarebbe dire su ciò che l'"uomo della tecnica" può fare. "Le conoscenze scientifiche ampliano il raggio d'azione dell'uomo a tal punto da aver rilevanza anche per le generazioni future. Fini ai quali prima non si era nemmeno pensato diventano bisogni una volta che sussista la possibilità di farlo³⁶⁶". Si pensi all'ambito della manipolazione genetica: non si sentiva certo il bisogno di riflettere sull'etica di un cambiamento, per intervento artificiale, delle qualità umane ereditarie (più nota con l'espressione inglese di 'genetic engineering'). Il sapere, quindi, porta al potere, il poter fare al fare ed il fare al dover fare. "La ricerca di base è già essa stessa in misura notevole un fare", ma Jonas si chiede a che prezzo il potere di conoscenza debba proseguire e nel tentare di rispondere ci riporta un esempio³⁶⁷. La scoperta di Otto Hahn sul fatto che l'atomo fosse fissionabile e che nell'applicare tale procedura si liberasse energia era conoscenza. Ma nello stesso tempo è conoscenza anche sapere che (come nel caso di Hiroshima) gli organismi, nel caso sopravvivano, possano reagire agli influssi dell'effetto radioattivo dopo una od anche due generazioni. La soluzione che Jonas propone è quella di stabilire misure di sicurezza (e conseguenti regolamentazioni giuridiche) che "non ci facciano divenire ostili alla scienza ma che allo stesso tempo gli stessi risultati della ricerca non vengano manipolati a favore di interessi completamente diversi- militari, politici, economici- in grado di trasformare il destino universale³⁶⁸".

Ecco il punto nodale: qualcosa pare accomunare la **tecnica al diritto**. Essi, ci suggerisce E. Resta, non condividono tanto la forza, o la logica della potenza quanto l'ambivalenza che vive nella complicità dei contrari. Codici doppi, complici e rivali (pensiamo ad esempio alle dicotomie: giusto/ingiusto/, consentito/vietato, lecito/illecito, interdetto/prescritto, libero/vincolato, bene/male) che oscillano tra l'essere un limite e al tempo stesso un bene. La tecnologia esattamente come la legge è infatti capace di assoggettare ma al tempo stesso di aprire possibilità. Possiamo prescrivere forme di protezione del patrimonio vivente, possiamo porre in essere pratiche solidaristiche prima sconosciute (Foucault porta ad esempio la donazione degli

³⁶⁵ Concetto che verrà ampiamente analizzato nel capitolo seguente.

³⁶⁶ Cfr. Hans Jonas: "Un'Etica per la civiltà Tecnologica".

³⁶⁷ Cfr.ivi pp 23 - 24.

³⁶⁸ Cfr.ivi pp 20 -21.

organi o la disposizione dei dati genetici), ma al contempo possiamo distruggere l'ambiente, porre in essere pratiche al limite dell'immorale (pensiamo all'uso selettivo della tecnica eugenetica³⁶⁹). Abbiamo già sostenuto di non credere nella soluzione dei contrasti tra poli opposti attraverso la ricerca di un valore terzo. Ed in questo caso più che mai tale impostazione teorica si fa reale. Possiamo solo elaborare fino in fondo e consapevolmente *l'ecologia della decisione*³⁷⁰. La tecnica come il diritto, vive dentro la società ed opera al suo interno: lavora ermeneuticamente aprendo possibilità frutto dei continui tentativi di rendere il dato reale universale compatibile con il singolo linguaggio del diritto. La questione ecologica perciò si mostra perciò nel suo appartenere contemporaneamente a diverse dimensioni, morali, tecnico-scientifiche e giuridiche. Così come chiaro appare il riferimento sia alla responsabilità, giuridicamente vincolabile, che all'impegno personale. Oggi infatti occorre predisporre un impianto teorico nuovo riguardo al rapporto uomo-ambiente. La sopravvivenza dell'uomo e la qualità di vita delle generazioni future dipenderanno da una corretta gestione dell'ambiente, considerato nella sua accezione più ampia, da una adeguata normativa internazionale. Tutto comunque condizionato dalla consapevolezza di dover possedere una coscienza planetaria ed una responsabilità verso l'umanità tutta.

3.2.2 *Ambiti applicativi*

o della percezione provinciale di senso:

La presente generazione, indipendentemente dal soggetto che avremo scelto per rappresentare le future generazioni, non deve però porre in essere interventi decisionali autoreferenziali. **L'unico vero modo per dare realmente tutela alle future generazioni è quello di lasciarle libere di auto-determinarsi. E' la conservazione di quella chance di esistenza vera. E la vera esistenza, la vita felice come direbbe A.Heller, è quella che si sostanzia:**

³⁶⁹ L. D'avack, Verso un antidestino,

³⁷⁰ E. Resta, Diritto vivente; Laterza, Roma-Bari, 2011

in una possibilità di vita (protezione della biodiversità e del genoma umano).

PATRIMONIO GENETICO

in uno spazio (preservazione della vita della Terra e degli altri ecosistemi).

PATRIMONIO NATURALE

con una propria identità (conservazione della diversità culturale)

PATRIMONIO CULTURALE

A. AMBIENTE

Quando togliamo qualcosa alla terra, dobbiamo anche restituirle qualcosa.

Noi e la Terra dovremmo essere compagni con uguali diritti.

Quello che noi rendiamo alla Terra può essere una cosa così semplice
e allo stesso tempo così difficile come il rispetto.

Jimmie Begay (Indiano Navajo)

Il rapporto tra uomo e natura ha cambiato forma. Da una totale separazione di campo e dalla possibilità di predominio del primo sul secondo, oggi i confini tra queste due sfere si fanno labili e l'uomo e la natura si ritrovano a costituire una interrelazione continua. L'uomo modifica la natura, ma questa a sua volta condiziona l'uomo e la sua reale possibilità di vivere in un ambiente sano e con un patrimonio genetico protetto. Come non comprendere quanto sia anacronistico il voler proteggere l'uomo³⁷¹, la sua incolumità senza aver coscienza dell'intima relazione esistente tra l'uomo e quello stesso ambiente in cui vive. Anche da un punto di vista strettamente biologico-scientifico, risulterebbe impossibile scindere la protezione dell'umanità da quella del suo habitat³⁷². E proprio l'ambiente più che essere oggetto di strumentalizzazione dovrebbe essere considerato valore a se stante. Troppo spesso si è cercato di stilare una gerarchia tra diritti, ponendo in primo piano, e non certo senza motivo, i diritti fondamentali dell'essere umano. Non è però comprensibile come si possa parlare di diritti alla salute senza dare risalto al problema ecologico³⁷³. L'aria che respiriamo, l'acqua che beviamo, il cibo di cui ci nutriamo regolano la nostra stessa esistenza. Non possiamo perciò riferirci ai diritti della persona senza immettere nella protezione di quegli stessi diritti anche un'attenzione ed una particolare tutela al pianeta, inteso come habitat di riferimento di un essere umano³⁷⁴.

³⁷¹ Luciani M., Il diritto costituzionale della salute, in Dir. Soc., 1980p. 796 *Nella coscienza collettiva la salute del singolo ed il suo ambiente vitale vengono considerati strettamente legati.*

³⁷² *"voglio un mondo nel quale si rispetti la natura che ci alimenta, un mondo nel quale si restituisca quello che la natura ci presta per vivere. In quanto esseri viventi siamo esseri autonomi, ma nel vivere non lo siamo"* (H. Maturana – X. Dàvila, Emozioni e linguaggio in educazione e politica).

³⁷³ Tra i tantissimi esempi che vedono collegarsi la questione salute e della tutela dei soggetti non solo con la tutela dell'ambiente, ma con precise pratiche di comportamenti responsabili, troviamo una recente scoperta scientifica che pone in stretta correlazione la salubrità dell'aria e dell'acqua con il lavaggio di tessuti acrilici.

³⁷⁴ A tal riguardo vale la pena riportare la definizione di tutela dell'ambiente come *"prerequisite for the normal life of man"* (AG delle NU, Ris. 35/48 del 30.10.1980)

Da un punto di vista prettamente fattuale ci troviamo a dover affrontare difficoltà derivanti dall'adattamento di categorie e strumenti consolidati con fenomeni nuovi. Così la relazione diritto/dovere od il bilanciamento di interessi non si possono direttamente adattare alla categoria delle future generazioni per sua natura indefinita, ed i cui effetti sono difficilmente prevedibili. In tale questione ambientale infatti si mostra, in modo evidente, la copresenza di diritti e doveri dell'uomo verso se stesso. Ovvero viene in evidenza la struttura egologica del diritto ambientale come esito di un perfetto binomio nascente dalla relazione libertà- responsabilità.

Libertà di godere delle risorse naturali esistenti atte a soddisfare le esigenze primarie della vita dell'uomo.

Responsabilità di contribuire alla salvezza ed al rispetto degli esseri viventi presenti, quanto potenziali e futuri.

Il diritto **dell'**ambiente perciò scivola facilmente oggi in un diritto **all'**ambiente quale diritto fondamentale dell'uomo alla protezione dell'habitat naturale in cui abita ed in cui abiterà. Mentre però il primo ha già conquistato una certa autonomia normativa a livello sovranazionale come nazionale anche attraverso l'inserimento di esso in testi Costituzionali. Il diritto all'ambiente invece è ancora *in nuce*. Spesso il diritto internazionale richiama indirettamente il generale diritto all'ambiente tramite la protezione di altri diritti³⁷⁵. In quanto diritto- dovere umano, il diritto all'ambiente si sostanzia di una dimensione spazio temporale diacronica. Da un lato infatti prevede una responsabilità verso tutte le risorse e la generazione presente. Ma dall'altra non può escludere la necessaria responsabilità per la conservazione delle risorse verso le generazioni . Ma anche quando di fatto proclami il rispetto dell'ambiente non si spinge mai fino alla dichiarazione espressa circa la sua vincolatività³⁷⁶. Vero è che i principali accordi generali sui diritti umani, sono l'esito di un recente compromesso politico-

³⁷⁵ Nella Convenzione Europea la giurisprudenza ha individuato tematiche riguardanti l'ambiente nel diritto alla vita art. 2, nel rispetto della vita privata art. 8, nel diritto ad un processo equo e all'accesso a un tribunale art. 6, nel diritto di ricevere e di comunicare informazioni e idee art. 10, nel diritto al godimento pacifico dei propri beni art.1. A livello internazionale vale la pena riportare la risoluzione 2001/65 della Commissione sui Diritti Umani (Environment Risoluzione E/CN.4/RES/2001/65, Promotion of a democratic and equitable international order.) in cui si afferma "*the entitlement of every person and all peoples to a healthy*"

³⁷⁶ Questo il motivo della grande importanza invece da attribuirsi ai principi elaborati dalla Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo nella sentenza *Önerildiz contro Turchia*, (ricorso n. 48939/999 del 2004), in cui al paragrafo 89 si riconosce il *dovere della pubblica amministrazione di adottare tutte le misure necessarie per impedire la violazione del diritto alla vita, a causa dell'esercizio di attività pericolose*.

ideologico iniziato nella metà del secolo scorso, periodo nel quale l'ambiente non era ancora inserito tra le priorità principali dell'agenda globale. Ci riferiamo alla Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948, così come alla Convenzione Europea per i diritti dell'uomo del 1950 o ai Patti Internazionali delle Nazioni Unite del 1966, in cui manca un espresso riconoscimento al diritto fondamentale all'ambiente. Ciò nonostante l'evoluzione giurisprudenziale ha propeso negli anni al riconoscimento di un profondo legame tra diritti dell'uomo e ambiente. Non è affatto un caso che la disciplina ambientale abbia dato il maggior contributo alla legificazione del fenomeno generazionale. Esso infatti incorpora e coagula più dimensioni universali, concezioni morali e pragmatiche di estrema rilevanza. Principale causa di tale ritardo è l'essere accomunato al diritto delle future generazioni ed alla difficoltà di inserimento di esso nel novero dei diritti fondamentali dell'uomo.

Iter

Non è un caso che nel comporre una griglia concettuale per la giuridificazione del settore ambientale abbiamo deciso di partire dal materiale sopranazionale. Mai come in questo campo la vera spinta all'evoluzione del diritto ambientale per le future generazioni è stata opera del diritto internazionale. Esso è stato capace di condizionare positivamente e di informare sia l'ordinamento comunitario che quello degli Stati nazionali. Negli ultimi trent'anni, a fronte di uno smodato sviluppo tecnologico e conseguente aumento di potere dell'uomo, così come del degrado dello stato di salute del pianeta, e dei sempre più frequenti disastri ecologici, la protezione dell'ambiente è divenuta un'esigenza sempre più sentita dalla comunità internazionale, la quale ha progressivamente riconosciuto il valore dell'ambiente naturale, preoccupandosi di stabilire linee programmatiche da seguire per garantirne la salvaguardia della stessa vita sulla terra³⁷⁷. Si è constatata l'insufficienza delle misure ambientali end-of-pipe (misure che intervengono a posteriori) e la necessità di intervenire a monte, nella consapevolezza che qualcosa dovesse cambiare nel rapporto uomo-ambiente e che fosse necessario definire, anche a livello mondiale, una politica ambientale ed una

³⁷⁷ Cfr. Nebbia G., Rio + 10, Terza Conferenza ONU sull'ambiente. Un Bilancio a trent'anni da Stoccolma, in CNS - Rivista di Ecologia Politica, n. 1, fasc. 41, gennaio 2002, p. IX

regolamentazione giuridica ad essa ispirata³⁷⁸ Si legge nella dichiarazione di Stoccolma del 1972³⁷⁹: "*Siamo arrivati ad un punto della storia in cui dobbiamo regolare le nostre azioni verso il mondo intero, tenendo conto innanzitutto delle loro ripercussioni sull'ambiente*".

Ci si comincia a render conto che l'uomo può influire sul proprio futuro.

Ciò nonostante, fino agli anni '80, la politica ambientale era settoriale, locale e non preventiva. Solo a partire dai primi anni '90, l'ambiente viene visto come un problema globale, la cui tutela non può più essere perseguita a livello locale. E' necessario, per non compromettere il destino delle future generazioni che tutti siano chiamati alle loro responsabilità. nella consapevolezza della stretta interconnessione esistente tra ambiente e sviluppo futuro³⁸⁰.

A parte infatti la sua radice storica, ovvero l' art. 1, § 27 (c della Costituzione della Pennsylvania, recitante "*Le risorse naturali pubbliche della Pennsylvania sono proprietà comune di tutta la popolazione, comprese le generazioni a venire*", tutto prende inizio dalla:

- **1972 Convenzione relativa al patrimonio mondiale, culturale e naturale** (adottata dalla Conferenza generale dell'UNESCO il 16 novembre 1972) Controversa è stata la scelta di definire ciò che potenzialmente appartiene alla futura generazione così come all'umanità, **patrimonio**. Esso viene in tale atto attribuito e definito senza che in realtà sia correttamente utilizzabile, almeno nel caso Italiano. Il tentativo che si vuole fare a livello sovraordinato però consiste nell'allargamento del concetto di patrimonio dell'umanità, al fine di richiamare in prima persona ogni singolo Stato ad un ruolo attivo e perciò di responsabilità³⁸¹. Ed allora non appare neanche strano che

³⁷⁸ Filippini R., Johannesburg: solo con confronto e consenso si ottengono risultati, in *Ambiente e Sviluppo*, n. 4, luglio-agosto 2002.

³⁷⁹ la Conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente umano (UNCHE, United Nations Conference on Human Environment), tenutasi a Stoccolma nel 1972, ha segnato l'inizio di una presa di coscienza a livello globale ed istituzionale dei problemi legati all'ambiente ", la Dichiarazione ha affermato 26 principi su diritti e responsabilità dell'uomo in relazione all'ambiente che ancora oggi rappresentano valide linee guida dell'agire umano e delle politiche di sviluppo. Tra essi figurano:

- il diritto fondamentale dell'uomo alla libertà, all'uguaglianza ed a godere di adeguate condizioni di vita, "in un ambiente che gli consenta di vivere nella dignità e nel benessere"; - la responsabilità dell'uomo in ordine alla protezione ed al miglioramento dell'ambiente davanti alle generazioni future;

³⁸⁰ Angeli F., *Per un'economia globale compatibile con l'ambiente*, Milano, 1992,

³⁸¹ Un altro aspetto da prendere in considerazione è infatti la presa di coscienza di un dovere della comunità internazionale tutta. Si legge infatti nel testo "*Sia pure in pieno rispetto della sovranità degli stati nei cui territori il patrimonio culturale e naturale [...] sia situato, e senza pregiudicare i diritti di proprietà forniti dalla legislazione nazionale, gli Stati Parte di questa Convenzione riconoscono che tale patrimonio costituisce un patrimonio mondiale per la cui protezione tutta la comunità internazionale ha il dovere di cooperare*".

uno specifico settore del patrimonio culturale, come quello cinematografico, venga preso in considerazione nella Raccomandazione per la salvaguardia e la conservazione delle immagini in movimento³⁸². Fra le motivazioni che figurano nel preambolo di questa raccomandazione si indica la necessità che ogni Stato prenda le misure complementari appropriate allo scopo di assicurare la salvaguardia del proprio patrimonio culturale, attuando un interessante parallelo tra la salvaguardia di questo bene con altri beni “culturali” che altro non sono che un vero e proprio arricchimento per le generazioni. Si legge infatti nel testo “...*de la même façon qu’il sauvegarde et conserve d’autres formes de biens culturels en tant que sources d’enrichissement pour les générations présente et à venir*”³⁸³. L’ispirazione di fondo della Convenzione del ’72 era la considerazione del patrimonio culturale ed ambientale come di un naturale legame tra il passato ed il presente, come una ricchezza da passare alle generazioni future. La sua accezione prettamente economica ed il suo riferirsi a risorse non era perciò la sola motivazione per cui si scelse la parola patrimonio. Abbiamo già notato come l’ampia accezione di questo si estenda alla natura culturale oltre che ambientale³⁸⁴ ed alla necessaria utilità di questo per rappresentare l’identità di un popolo, di una generazione, in sostanza per la narrazione di una storia. A tale scopo nella Risoluzione **numero 50/115 dell’Assemblea Generale dell’ONU** verrà infatti riportato il diritto di trasmettere il patrimonio alle generazioni future.

- **1972 Stockholm Declaration on the Human Environment** (Conferenza Internazionale sullo Sviluppo di Stoccolma) e successiva creazione presso le Nazioni Unite del Programma sull’Ambiente nel cui preambolo leggiamo che “*difendere e migliorare l’ambiente per le generazioni presenti e future è divenuto un fine imperativo per l’umanità...*” e che “*l’uomo[...]soggiace ad una solenne responsabilità di proteggere e migliorare l’ambiente sia per le generazioni presenti che per quelle future*”. Mentre nel secondo principio si delineano le fattispecie entro le quali si concretizza la nozione di

³⁸² Raccomandazione per la salvaguardia e la conservazione delle immagini in movimento, Conferenza generale UNESCO, adottata nella sessione di Belgrado del 27 ottobre 1980.

³⁸³ “...*alla stessa stregua con la quale salvaguarda e conserva le altre forme di beni culturali, in quanto arricchimento per le generazioni presenti e future*”. Traduzione riportata da Zanghi C., Per una tutela delle generazioni future, presente in Jus , rivista di scienze giuridiche (anno XLVI) Gennaio- Aprile 1999 Milano

³⁸⁴ Nel 1979 viene stipulato(e poi entrato in vigore nel luglio del 1984) l’Accordo che regola le attività degli Stati sulla Luna e sugli altri corpi celesti . In tale atto la luna viene definita come patrimonio comune dell’umanità.

“Ambiente³⁸⁵” sopra menzionata: “*Le risorse naturali della terra, inclusa l’aria, l’acqua, il suolo, la flora, la fauna[...] debbono essere salvaguardate per il beneficio delle generazioni presenti e future, attraverso una attenta pianificazione e amministrazione*”.

La Dichiarazione di Stoccolma fu ,non solo la sede in cui si affermò espressamente un diritto fondamentale dell’uomo all’ambiente³⁸⁶, ma anche il primo passo verso la successiva creazione presso le Nazioni Unite del Programma sull’ambiente. Attraverso diversi testi si cercherà infatti di istituire un obbligo di preservazione dell’ambiente attraverso la formulazione di un obiettivo a breve termine, a beneficio delle stesse generazioni presenti, ma anche di un obiettivo a medio e lungo termine destinato alle generazioni future³⁸⁷. Si afferma infatti nella Convenzione che “ogni persona ha diritto di vivere in un ambiente adeguato per la salute e benessere e il dovere , sia individuale che collettivo di proteggere e rafforzare l’ambiente a beneficio delle generazioni presenti e future”. Porre l’attenzione sulla nozione di dovere, di doverosità rappresenta il primo passo per l’enucleazione di un diritto all’ambiente futuro in termine di responsabilità.

- **Risoluzione n.3281(XXIX)del 1°dicembre 1974.** L’idea di protezione ambientale viene ripresa dalla *Carta dei diritti e dei doveri economici degli Stati* adottata dall’Assemblea generale dell’ ONU con la Risoluzione n.3281(XXIX)del 1°dicembre 1974. All’art. 30 si legge che “*La protectionla préservation, la responsabilité de tous les Etas*³⁸⁸”. Forse l’ambiente meglio degli altri ambiti applicativi è in grado di mostrare come l’elemento temporale che separa una generazione dall’altra, la vecchia dalla giovane e così via, sia molto più labile di quanto si creda. L’aver accostato la presente

³⁸⁵ Principio1: *Man has a fundamental right to freedom, equality and adequate conditions of life, in an environment of quality that permits a life of dignity and well-being*

³⁸⁶ Abbiamo sottolineato la dimensione della “espressa affermazione del diritto fondamentale all’ambiente “ concependo questa Dichiarazione come il frutto di un iter che trova il suo punto di partenza nella Dichiarazione Universale dei diritti Umani , adottata dall’assemblea generale dell’Onu nel 1948 in cui si trova all’art.3 il riconoscimento di un diritto alla vita ed all’art.25 un diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute ed il benessere proprio e della propria famiglia. Questo percorso procede verso la formulazione all’art.25 del Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali del 1966 di un “*diritto inerente a tutti i popoli di godere e di disporre pienamente e liberamente delle loro ricchezze e risorse naturali*”. Per giungere al Preambolo della Dichiarazione Onu sul diritto allo sviluppo 1986in cui si legge che “*il diritto allo sviluppo costituisce un diritto inalienabile dell’uomo e che l’uguaglianza di opportunità in materia di sviluppo costituisce una prerogativa sia dei Paesi che degli individui che la compongono*” e all’art 8. “*Gli Stati devono adottare sul piano nazionale, tutte le misure necessarie alla realizzazione al diritto allo sviluppo e si impegnano in particolare a garantire l’uguaglianza di opportunità per tutti nell’accesso alle risorse di base*”

³⁸⁷ Zanghi C. *Per una tutela delle generazioni future*, “Jus” , rivista di scienze giuridiche (anno XLVI) Gennaio-Aprile 1999 Milano.

³⁸⁸ *la protezione, la conservazione e la valorizzazione dell’ambiente per le generazioni presenti e future, sono la responsabilità di tutti gli Stati*

generazione e la futura nel testo in esame ci ricorda come una conseguenza ambientale nefasta possa ripercuotersi senza troppa differenza sia nel presente in cui il danno o l'azione negativa è stata possa in essere, sia in un futuro lontano o breve che sia. Per questo motivo appare difficile non affrontare il problema delle future generazioni oggi e non dar seguito al sentimento, oltre che all'operazione fattuale, di responsabilità statale. Così come nel preambolo della Convenzione sulla proibizione dell'uso militare, o in altra forma ostile, delle tecniche di modificazione ambientale, adottata a Ginevra il 18 maggio 1977, vi è un esplicito riferimento alla preservazione³⁸⁹ dell'ambiente *per il beneficio delle generazioni presenti e future*. A tal punto diviene vitale, la nuova concezione di protezione collettiva, che da tale Dichiarazione viene perciò sancito da un lato il diritto di ogni individuo alla libertà, all'uguaglianza e a condizioni di vita soddisfacenti in un ambiente che sia in grado di consentire un vivere in dignità e benessere ma dall'altro anche un dovere di proteggere e migliorare l'ambiente a favore delle generazioni presenti e future. Nel Preambolo della stessa Dichiarazione delle Nazioni unite sull'ambiente umano,(Conferenza di Stoccolma 1972), troviamo infatti esplicitata l'esigenza di: *"assicurare a noi stessi ed alla nostra posterità condizioni migliori in un ambiente più adatto ai bisogni ed alle ispirazioni dell'umanità"* ...ed il compito di *"proteggere e migliorare l'ambiente a favore delle generazioni presenti e future"*.

- 1979 Convenzione di Bonn³⁹⁰ sulla conservazione delle specie migratorie di fauna selvatica *"Ogni generazione detiene le risorse della terra per le generazioni future ed ha il dovere di fare sì che tale eredità sia preservata e che, allorché se ne fa uso, tale uso avvenga con **prudenza**"*. Al di là dell'oggetto specifico questa Convenzione assume un valore grandissimo, perché si comincia a profilare il principio di responsabilità delle presenti generazioni. Esse posseggono l'ambiente ma devono agire in modo responsabile e

³⁸⁹ A tale fine verrà emanata solo qualche anno più tardi la **1977 Convenzione sulla proibizione dell'uso militare delle tecniche di modificazione ambientale** (adottata a Ginevra il 18 maggio 1977)

³⁹⁰ Convenzione di Bonn sulla conservazione delle specie migratorie appartenenti alla fauna selvatica(Convention on Migratory Species of Wild Animals- CMS) adottata a Bonn il 23 giugno 1979. Vi aderiscono 88 Paesi, tra cui l'Italia che l'ha ratificata con la Legge n. 42 del 25 gennaio 1983 Poiché la Convenzione è un accordo quadro, in seguito sono stati firmati alcuni accordi per la tutela di specie particolari, quali ad esempio: 1) Agreement on the Conservation of Bats in Europe - EUROBATS del 1994 (adesione dell'Italia in data 20 ottobre 2005), accordo sulla conservazione delle popolazioni europee di pipistrelli; 2) Agreement on the Conservation of Cetaceans In the Black Sea, Mediterranean Sea and contiguous Atlantic area - ACCOBAMS del 1996 (ratifica italiana con Legge n. 27 del 10 febbraio 2005), accordo per la conservazione dei cetacei nel Mar Nero, nel Mediterraneo e nell'area atlantica contigua; 3) African-Eurasian Waterbirds Agreement - AEWA del 1995 (ratificato dall'Italia con la Legge n. 66 del 6 febbraio 2006) accordo sulla conservazione delle specie migratrici di uccelli selvatici tra Europa ed Africa

prudente. In tale documento troviamo il vero senso della continuità tra generazioni. Senza alcuna interruzione una unica eredità è a disposizione dell'uomo, in qualunque luogo ed in qualunque tempo esso dovesse nascere, e che tale diversità di sorte non dovrebbe dispensarlo da un corretto uso delle risorse naturali e di quel patrimonio che appartiene all'umanità tutta. L'uso della prudenza mostra la naturale predisposizione delle risorse e del patrimonio ad una sorta di giustizia distributiva. L'attuale generazione ha infatti il potere di impedire alle future generazioni di godere delle risorse sia naturali che culturali. In questo secolo abbiamo assistito al crescente degrado, causato dall'inquinamento, della qualità dell'ambiente, in particolare dell'aria, dell'acqua, delle foreste e dei suoli. I prodotti di scarto sono parte integrante del nostro sistema³⁹¹.

- **1982 Carta Mondiale della Natura** E' nel dibattito filosofico che comincia ad affrontarsi il discorso di responsabilità internazionale (1970) per approdare in campo giuridico solo nel 1982, quando l'Assemblea Generale delle nazioni unite adottò la **Carta Mondiale della Natura**. Tale documento, se pur privo di forza vincolante, contiene la prima formulazione de "**il PRINCIPIO DI PRECAUZIONE**³⁹²". Sembra quasi che tale principio altro non sia che la declinazione giuridica di un problema annoso, quello della percezione dei limiti. Non solo nel campo del diritto, ma anche in campo etico-filosofico, ci si domanda da sempre se debba esistere un limite all'attività dell'uomo, se quella forza vincolante propria del diritto sia a presidio del diritto stesso o solo una reiterazione di violenza, sotto forma di intromissione nella sfera privata dei singoli. (Art.174 Trattato comunitario).

E' ovvio che nel discorso intergenerazionale la capacità sanzionatoria e la possibilità risarcitoria non sempre saranno co- presenti in termini temporali. Risulta perciò necessario un sistema che impedisca che alcune decisioni o alcuni interventi non vengano portati avanti quando la loro portata effettuale metterebbe altamente in pericolo la stabilità dell'ecosistema. La valutazione sull'incidenza degli effetti delle

³⁹¹ Cfr. Corrado P., *Etica ambientale: teoria e pratica*, Milano, Guerini Studio, 1994, pp.7-8.

³⁹² Art.11, lett.b "*Le attività che rischiano di causare danni irreversibili alla natura saranno evitate. Le attività che comportano un elevato grado di rischio per la natura saranno precedute da un esame esaustivo.; i loro promotori dovranno dimostrare che i benefici previsti prevalgono sui potenziali danni per la natura , e nel caso in cui gli effetti nocivi eventuali di queste attività sono perfettamente conosciuti , le attività stesse non dovranno essere intraprese*"

singole azione non può essere fatta ex-post. Il momento valutativo va necessariamente anticipato, in virtù dell'etica della responsabilità. In tal caso dovremmo immettere nella decisione termini come prudenza e cura.

Ciò che di innovativo c'è nella portata di tale principio è la sua capacità, non solo di valutare l'impatto ambientale, ma anche di *“individuare un criterio di intervento della norma giuridica in funzione di integrazione e mediazione critica nei confronti del sapere scientifico”*³⁹³. Tentando in tal modo di adeguare la lentezza della legislazione alla velocità della scienza. *“La politica della Comunità in materia ambientale mira ad un elevato livello di tutela, tenendo conto della diversità delle situazioni e nelle varie regioni. Essa è fondata sul principio di precauzione e dell'azione preventiva, sul principio della correzione, in via prioritaria alla fonte, dei danni causati dall'ambiente, nonché sul principio chi inquina paga.”*³⁹⁴

Nella stessa direzione il giudice amministrativo italiano Cons. Stato, Sez VI, 1462/2005³⁹⁵ che in una decisione in materia di VIA ha scritto *“La valutazione dell'impatto ambientale implica una valutazione anticipata finalizzata nel quadro del principio comunitario di precauzione, alla tutela preventiva dell'interesse pubblico ambientale”*³⁹⁶.

-1986 Carta Africana dei diritti dell'uomo e dei popoli (entrata in vigore nel 1986) rappresenta il primo strumento di diritto internazionale legalmente vincolante capace di porre in correlazione diritti e doveri dei popoli tutti. Ai fini che poi qui preme perseguire, la presente Carta individua espressamente un diritto fondamentale all'ambiente. L'art.24 riporta infatti *“Tutti i popoli hanno diritto a un ambiente soddisfacente e globale, favorevole al loro sviluppo.”* Interessante è infatti constatare anche una correlazione tra questo diritto e quello alla proprietà delle proprie risorse naturali, oltre che un diritto allo sviluppo e all'autodeterminazione dei popoli che tanto rimanda all'art.28 della Costituzione francese del 1789.

³⁹³ Grassi a.p.p187

³⁹⁴ Corte di giustizia delle comunità europea(causa Deponiezweckverband Eiterkopf C. Land Rheinland-Pfalz Foro Amministrativo, CDS, 2005 p.962

³⁹⁵ Foro Amministrativo,CDS,2005,p.1163

³⁹⁶ E..*ne deriva che in presenza di situazione ambientale caratterizzata da profili di specifica e documentata sensibilità, anche la semplice possibilità di una alterazione negativa del grado di inquinamento della falda acquifera costituisce un ragionevole motivo di opposizione alla realizzazione dell'attività”*] Cons. Stato, Sez VI, 1462/ 2005

- Nel rapporto pubblicato nel **1987 dalla World Commission on Environment and Development (WCED)**, istituita nel 1983 dall'Assemblea generale dell'ONU, viene per la prima volta formulato esplicitamente un principio che diventerà elemento cardine per tutte le successive decisioni riguardanti le questioni ambientali: ovvero il principio di **PRINCIPIO SVILUPPO SOSTENIBILE** definito dal "*Rapporto Brundtland 1987 "development sustainable to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs"*³⁹⁷".

Già dalla sua prima definizione si scorge il quadro di riferimento su cui tale concetto si sviluppa. Ci riferiamo sia all'equità intra-generazionale, che si esplicita nella necessità di soddisfare le esigenze del presente e di migliorare le condizioni di povertà. Sia ad una equità inter-generazionale che si traduca nell'opportunità che quel diritto presente sia limitato nel suo sfruttamento per evitare danni irreparabili per il futuro. Viene perciò messo in relazione il necessario sviluppo della società con il doveroso mantenimento delle risorse planetarie. Il rapporto Brundtland fu il primo documento globale, a parlare di sviluppo sostenibile in termini teorici ed operativi, spostando la riflessione sugli effetti futuri di uno sviluppo squilibrato e insostenibile.

Ulteriore definizione di sviluppo sostenibile è rintracciabile alla sezione 2 della relazione generale della Commissione europea del 2005 nella parte dedicata alla Solidarietà con le generazioni future, "*Lo sviluppo sostenibile può essere definito come il miglioramento della qualità di vita di ciascuno, oggi e per le generazioni future. Si tratta di una visione del progresso che associa sviluppo economico, tutela dell'ambiente e giustizia sociale*"

Dalla sua definizione ne discendono due possibili interpretazioni, una strettamente "economista" secondo cui la crescita economica e lo sviluppo produttivo hanno come unico limite quello di non doversi tradurre in irreversibili azioni distruttive delle risorse naturali. L'altra interpretazione invece si basa su una lettura maggiormente estensiva dello sviluppo sostenibile che consisterebbe nella valorizzazione del patrimonio. "*Sostenibilità è anche biodiversità delle culture, dei riti, dei tabù, dei linguaggi, delle teorie scientifiche. Esiste un forte nesso tra biodiversità biologiche e diversità*

³⁹⁷ *Brundtland Report*, nome abbreviato di *Our Common Future*, è il rapporto pubblicato nel 1987 dalla WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT (WCED), istituita nel 1983 dall'Assemblea generale dell'ONU. Eponimo della signora Gro Harlem BRUNDTLAND, presidente della Commissione, già capo del Partito laburista norvegese e presidente del Governo norvegese. Rapporto, in cui compare la prima definizione di sviluppo sostenibile (trad.it. "*uno sviluppo che soddisfi i bisogni del presente, senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare i propri*")

antropologiche. Sostenibilità, in ultima analisi significa sopravvivenza delle generazioni future” (Lester Brown). Questa seconda lettura è condivisa da chi vede il combinato disposto dei principi di sviluppo sostenibile e di **solidarietà**³⁹⁸ sociale come proficuo nel settore della tutela dell’ambiente, il primo offre un fondamento giuridico all’applicazione del secondo. La solidarietà ambientale si giustifica non solo con riguardo alla tutela di situazioni attuali ma ancora di più nella prospettiva di salvaguardare le aspettative delle generazioni future, compito che non può essere svolto efficacemente che da un’istituzione stabile e destinata ad un futuro durevole, quale è quella statale.

In definitiva, lo sviluppo sostenibile, pur essendo considerato un “paradigma comportamentale” troppo spesso non si traduce in un “paradigma decisionale”, svuotando, con la sua non messa in opera, il valore che Carte internazionali e richiami nazionali invece riportano. La questione fondante per cui una maggiore equità intragenerazionale sia prerequisito per ottenere equità intergenerazionale non potrà essere lasciata priva di seguito. Ma il linguaggio dello sviluppo pare aver voluto evitare il problema dell’equità affermando il diritto allo sviluppo prima ancora del bisogno di protezione dell’ambiente. Il termine sviluppo però porta con se sempre una speranza per la redistribuzione della ricchezza nel tempo oltre che nello spazio. Molto meno aperta alle possibilità è invece la lettura che troppo spesso il nuovo mondo e mercato globale danno dello stesso termine sviluppo. Oggi sembra porre in secondo piano il bisogno di giustizia a vantaggio sempre di una più alto livello di produzione e di vantaggio. Di fronte a questo, il bisogno pare soccombere. E non ci si riferisce più solo ad alcuni livelli locali. Le conseguenze dell’esaurimento e dell’alterazione delle risorse (mi riferisco all’acqua, al petrolio, ai minerali..), delle terre, degli oceani, dell’atmosfera si ripercuotono a livello globale. La stessa Commissione Mondiale su Ambiente e Sviluppo (*Commissione Brundtland*) sottoscrive anche un Rapporto (*Notre Avenir à Tous*) in cui vengono portate in evidenza le gravi disuguaglianze poste in essere da un cattivo utilizzo delle risorse da parte della generazione presente e la

³⁹⁸ Fracchia ,2002,propone un’individuazione della base giuridica costituzionale della tutela dell’ambiente in un principio fondamentale, quello di solidarietà, del quale si richiama il carattere di architrave dell’intero ordinamento “L’elevazione dell’ambiente al rango di valore costituzionale ne consente anche la collocazione tra i doveri di solidarietà, con caratteri di specificità ed autonomia rispetto ad altri doveri di natura economica o sociale. L’adempimento dei doveri di solidarietà ambientale costituisce un presupposto per la realizzazione del programma costituzionale relativo allo sviluppo della persona umana, riferibile ovviamente anche all’ambiente di vita dell’uomo”. Questo perché , continua l’autore che l’oggetto della tutela “non si esaurisce nella sola natura e nel suo equilibrio” ecologico, ma “va indirizzato anche verso le popolazioni future”.

necessità di fare dello sviluppo, uno sviluppo sostenibile per evitare i gravi pericoli³⁹⁹ che incombono in capo alle generazioni future. Tali pericoli sarebbero almeno in parte attutiti se le scelte decisionali si muovessero su semplici principi, ovvero non privare la generazione presente delle sue opzioni, ma conservare la stessa possibilità anche per il futuro, assicurare una qualità dell'ambiente salubre, ed ovviamente per farlo non ci si può limitare a progetti di breve scadenza o validi solo per l'oggi, conservare l'accesso alle risorse e a beni fondamentali. Perché il vero scopo di tutta questa teorizzazione è racchiuso nella possibilità di conservare quanto più possibile la capacità e la libertà delle generazioni future di provvedere alla loro esistenza su questo pianeta.

Nella Costituzione italiana In Italia manca una correlazione espressa tra sviluppo sostenibile e future generazioni che si pensa sia supplita dall'art.9 Cost. (promuovendo lo sviluppo) e l'art. 117" lettera s. che pone tra le competenze della legislazione statale la tutela dinamica dell'ambiente e dell'ecosistema. Ma nel caso italiano il problema è a monte, mancando un espresso richiamo delle future generazioni. nel testo costituzionale. Parte della dottrina ha ravvisato in una lettura estensiva degli articoli costituzionali 9 e 44 un richiamo alla tutela ambientale⁴⁰⁰.

Inoltre al concetto di sviluppo sostenibile si legano alcuni giudizi di valore, tra cui:

- 1) *La considerazione dell'uomo come soggetto non temporalmente determinato*
- 2) *La uguale considerazione delle esigenze degli individui non legati a categorie spazio-temporali*
- 3) *La considerazione della natura come valore trasmissibile tra generazioni attraverso una sorta di sistema fiduciario*
- 4) *Una idea di giustizia come possibile solo se intergenerazionalmente considerata*

-1989 Quarta Convenzione di Lomè fra Paesi ACP e le Comunità Europee, il 15 dicembre 1989 La quarta Convenzione di Lomè del 15 dicembre 1989 fra Paesi ACP e le Comunità Europee, all'art.33⁴⁰¹, specifica che gli Stati APC si sforzano di realizzare

⁴⁰⁰ Angelini, *Commento all'art.44cost.*, in *Commentario alla Costituzione*, a cura di Bifulco, Celotto, Olivetti, Utet, Torino 2006 vol. I

⁴⁰¹ Nell'art. (33 *Vertice per la Terra*, a cura di G.C. Garaguso e S. Marchisio, Ed. Franco Angeli, Milano 1993) destinato alla protezione dell'ambiente e delle risorse naturali.

tali obiettivi⁴⁰² con l'appoggio delle Comunità in vista di migliorare, nell'immediato, a breve scadenza⁴⁰³, le condizioni di vita delle loro popolazioni e di salvaguardare quella delle generazioni presenti e future. Tale necessità di protezione è espressa dall'art.14⁴⁰⁴ in cui si esplicita una responsabilità di tipo solidaristico.

- **1992 Convenzione quadro delle Nazioni Unite** sul cambiamento del clima e Convenzione sulla diversità biologica (adottate a Rio de Janeiro il 5 giugno 1992.)in cui si osserva che i cambiamenti climatici “*costituiscono motivo di preoccupazione comune per l'umanità*; che hanno una “*portata planetaria*” ed impegnano la responsabilità di tutti gli Stati; si stabilisce di “*salvaguardare il sistema climatico per le generazioni presenti e future sulla base dell'equità*” (principio n.3). Sono perciò presenti tutti gli elementi che andranno a comporre la responsabilità intergenerazionale. Essa infatti oggi rappresenta l'unico modo per poter garantire una sorta di giustizia intergenerazionale oltre che infra-generazionale. Considerare il mondo come il vero *oikos* di questa unica comunità che è l'umanità, permette di trattare nelle questioni di giustizia redistributiva tanto le generazioni presenti che quelle future, ed anzi tanto più le decisioni saranno eque tanto più esse prenderanno in considerazione le esigenze ed i diritti di tutte le generazioni.

⁴⁰² In tal senso anche l'anno precedente il **Protocollo aggiuntivo alla Convenzione Americana sui Diritti Umani relativo ai diritti economici, sociali e culturali** adottata nel 1988 ed entrata in vigore nel 1999. In cui troviamo sia all'art.1 un vero e proprio Obbligo di adottare misure, sia all' art.2 un impegno da parte degli Stati Parti “*ad adottare, nel rispetto dei loro meccanismi costituzionali e del presente Protocollo, le misure legislative o di altro tipo che possono essere necessarie per la realizzazione di tali diritti*”.Viene inoltre in risalto la proposizione di strumenti internazionali per la tutela dei diritti umani Art. 11 Right to a healthy environment “*Everyone shall have the right to live in a healthy environment and to have access to basic public services. The States Parties shall promote the protection, preservation, and improvement of the environment.*”

⁴⁰³ Sempre su questa linea di pensiero si comincia a muovere anche il legislatore italiano. Si comincia infatti con chiarezza ad avvertire la necessità di passare dalla teorizzazione e dichiarazione d'intenti alla formulazione di tecniche ed interventi finalizzati ad un agire pratico. Si riporta qui esempio la della legge 6 dicembre 1991, n°394 (Legge quadro sulle aree protette) in cui si ribadisce che intervento intervento dello Stato per la conservazione delle aree naturali è necessario ed è finalizzato alla loro «conservazione per le generazioni presenti e future»

⁴⁰⁴ Art.14 *La cooperazione implica una responsabilità solidale per la preservazione del patrimonio naturale. Essa attribuisce segnatamente particolare importanza alla protezione dell'ambiente e alla preservazione e al ripristino degli equilibri naturali degli Stati ACP. Pertanto le azioni di cooperazione sono concepite in tutti i settori in modo da rendere l'obiettivo della crescita economica compatibile con uno sviluppo che rispetti gli equilibri naturali, così da assicurare effetti durevoli al servizio dell'uomo.* Nel contesto degli sforzi per la protezione dell'ambiente ed il ripristino degli equilibri naturali, la cooperazione contribuisce a promuovere azioni specifiche in materia di preservazione delle risorse naturali, rinnovabili e non rinnovabili, di protezione degli ecosistemi, di lotta contro la siccità, la desertificazione e la deforestazione ed esegue altre azioni tematiche a tal fine (in particolare lotta contro gli acridoidei, protezione e gestione delle risorse idriche, salvaguardia delle foreste tropicali e delle diversità biologiche, promozione di un miglior equilibrio tra città e zone rurali, nonché azioni a favore dell'ambiente urbano). Nella legislazione italiana troviamo l' Art.144” d.slg. n.152 del 2006 : che nel definire le acque “risorsa che va tutelata ed utilizzata secondo criteri di solidarietà” dispone di salvaguardare “le aspettative ed i diritti delle generazioni future a fruire di un integro patrimonio ambientale”Utilizzo delle risorse idriche “*Secondo criteri di solidarietà .per salvaguardare le aspettative ed i diritti delle future generazioni a fruire di un integro patrimonio ambientale*”art.1, L. 36/94

- Nel 1992 a Rio de Janeiro⁴⁰⁵ si è tenuta la Conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente e lo sviluppo - United Nations Conference on Environment and Development – altrimenti conosciuto come Vertice sulla terra - Earth Summit –. Essa fu la prima conferenza mondiale⁴⁰⁶ ma soprattutto rappresentò evento senza precedenti sia in termini di impatto mediatico sia per le scelte politiche e di sviluppo che hanno delineato tutte le successive decisioni nel settore ambientale. Riaffermando la Dichiarazione della conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente adottata a Stoccolma il 16 giugno 1972 si propone di ampliare quanto con quella iniziato .” *Allo scopo* di instaurare una nuova ed equa partnership globale , attraverso la creazione di nuovi livelli di cooperazione tra gli stati, i settori chiave della società ed i popoli, *Operando* in direzione di accordi internazionali che rispettino gli interessi di tutti e tutelino l'integrità del sistema globale dell'ambiente e dello sviluppo, *Riconoscendo* la natura integrale ed interdipendente della terra, la nostra casa”.

Cinque sono i documenti che ne scaturiscono:

La Convenzione sul clima: L'originale intento era quello di creare un documento legale che contribuisse alla risoluzione del problema del cosiddetto “effetto serra”. Concretamente ne risulta un documento in cui gli impegni degli Stati, in particolare quelli finanziari, risultano del tutto generici. Un importante risultato della conferenza fu un accordo sulla Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici che a sua volta portò, alcuni anni dopo, alla stesura del protocollo di KyōtoLa dichiarazione sulle foreste: Il problema legato alla perdita delle foreste comporta conseguenze maggiori di quanto si possa pensare. La scomparsa della biodiversità, l'erosione dei suoli, la desertificazione ne sono alcune. La maggiore implicazione a livello globale è dovuta al rapporto direttamente proporzionale che sussiste tra la scomparsa delle foreste ed il compromesso andamento dei cicli biogeochimici responsabili del clima del pianeta. Nonostante le implicazioni “vitali”, nonché quelle più strettamente economiche , legati ad interessi commerciali sulle materie prime, non si è addivenuti ad una vera convenzione sulle foreste.

⁴⁰⁵ La conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente e lo sviluppo, Riunita a Rio de Janeiro dal 3 al 14 giugno 1992

⁴⁰⁶ Vi parteciparono 172 governi e 108 capi di Stato o di Governo, 2.400 rappresentanti di organizzazioni non governative e oltre 17.000 persone aderirono al NGO Forum

La dichiarazione di Rio: documento composto da 27 principi(ovvero diritti e doveri)sull'ambiente e lo sviluppo, il cui più grande motore sembra essere una volontaria assunzione di impegni effettivi⁴⁰⁷ da parte dell'intera comunità internazionale. In questa dichiarazione troviamo infatti esplicitamente il riferimento alla preoccupazione per le sorti delle future generazioni⁴⁰⁸. Si legge infatti al Principio 3:” *Il diritto allo sviluppo deve essere realizzato in modo da soddisfare **equamente** le esigenze relative all'ambiente ed allo sviluppo delle generazioni presenti e future* “.Così come nel Principio 21:” *La creatività, gli ideali e il coraggio dei giovani di tutto il mondo devono essere mobilitati per forgiare una partnership globale idonea a garantire uno sviluppo sostenibile ed assicurare a ciascuno un futuro migliore*”. Il termine equamente che compare nel suddetto documento rappresenta un elemento di giustizia intergenerazionale. Come già è stato sostenuto, la questione dell' equità non può essere ristretta ad un solo arco temporale Lo sviluppo umano infatti è considerato un processo temporale che coinvolge necessariamente le generazioni passate, presenti e future, in intima continuità tra di loro. Compiono infatti precisi compiti e responsabilità che dovrebbero appartenere tanto agli Stati quanto ai singoli. Il principio 7 recita “*Gli Stati cooperano in uno spirito di partnership globale, per conservare, tutelare e ripristinare la salute e l'integrità dell'ecosistema terrestre*” Al principio 9 si parla di principio di precauzione. Al principio 10 “ *il modo migliore di trattare le questioni ambientali è quello di assicurare la partecipazione di tutti i cittadini interessati, ai diversi livelli...*”⁴⁰⁹ Questo il motivo per cui viene messo nel testo della Conferenza in risalto come la mancata cooperazione internazionale sia causa prima non solo degli attuali problemi ambientali ma della loro mancata tutela effettiva.

⁴⁰⁷ La principale iniziativa finanziaria è la GEF (Global Environment Facility), un fondo speciale gestito dalla Banca Mondiale, dalla UNEP (United Nations Environment Program) e dalla UNDP (United Nations Development Program). Il GEF , nato all'inizio solo in forma sperimentale, è finito per diventare lo strumento finanziario delle convenzioni sulla biodiversità e sul clima, sostenendo, od almeno contribuendo a sostenere decine di progetti riguardanti Parchi Nazionali, La protezione delle specie in pericolo di estinzione, la promozione dell'energia solare. Non ci meraviglia che tale istituto sia stato ostacolato dagli stessi Paesi membri e dalla sua complessa struttura manageriale.

⁴⁰⁸ Rio 1992. Vertice per la Terra, a cura di G.C. Garaguso e S. Marchisio, Ed. Franco Angeli, Milano 1993. p. 32.

⁴⁰⁹ E' interessante notare infatti che il nostro ordinamento ha adottato una specifica normativa che legittima chiunque a chiedere ed ottenere informazioni o documenti che abbiano attinenza con l'assetto del territorio e lo stato dell'ambiente. Il D.lgs 39/97 rinnova la posizione suddetta e qualifica il diritto alla conoscenza dello stato ambientale una sorta di controllo diffuso dell'operato dell'amministrazione sul bene-primario ambiente. Ciò è stato possibile proprio grazie al valore che l'ambiente viene acquisendo, da semplice elemento a bene-interesse. Gagliardi, *Il diritto di accesso alle informazioni ambientali e la nozione di "ambiente" ai sensi dell'art.2 del d.l.39/97*(nota a Consiglio di Stato, sez.V, febbraio 2003 n.816, Comune di Riomaggiore c. WWF), in Foro amministrativo CDS, 2003, 1032.

Come già abbiamo avuto modo di segnalare, ci ritroveremo anche in questo caso di fronte ad un documento importante da un punto di vista teorico, ma a cui i singoli firmatari non hanno dato alcun valore obbligatorio.

Agenda 21: ovvero una piattaforma programmatica, come è stata anche definita, per il XXI secolo in cui, appunto viene indicato un programma operativo di transizione per arrivare ad uno sviluppo sostenibile per i problemi globali che affliggono la Terra, non tralasciando le ulteriori specifiche inerenti agli obiettivi, alle responsabilità ed ai costi. Pur rimanendo, come altri, un atto privo di incisività, in esso troviamo un passaggio essenziale per la enucleazione di una teoria delle future generazioni. A conclusione del documento troviamo infatti riportato che *“una politica ambientale centrata principalmente sulla conservazione e la protezione delle risorse e che non considera la sopravvivenza di coloro che dipendono da tali risorse, non ha possibilità di successo”*. Viene perciò la questione delle f.g. a porsi come essenziale e a far da essa dipendere gli altri problemi come la conservazione e protezione delle risorse che era dapprima invece considerata preminente rispetto alla questione generazionale. La f.g. diviene perciò parte integrante della politica di protezione della presente generazione.

La convenzione sulla biodiversità : . Si comincia a parlare di diversità biologica, come un aspetto del patrimonio dell'umanità. La Conferenza delle Nazioni Unite sulla diversità biologica⁴¹⁰, già nel preambolo precisa che le Parti contraenti sono determinate a conservare ed utilizzare in maniera durevole la diversità biologica a beneficio delle generazioni presenti e future. Tema controverso e di difficile trattazione, viene inquadrato non tanto nella sua dimensione singolare, di protezione cioè della singola specie, ma in una dimensione universale, di protezione della varietà genetica della biosfera. Non sempre è stato dato il giusto risalto a questo tema così centrale⁴¹¹ anche per lo sviluppo sostenibile. Significativo segno lasciato dal Summit di Rio è stato quello di aver sottolineato il legame esistente , e troppo spesso sottovalutato, tra la povertà , il degrado ambientale e lo **sviluppo sostenibile**. Tale concetto viene descritto come ciò che “è in grado di soddisfare i bisogni delle generazioni presenti senza compromettere l

⁴¹⁰ Adottata il 5 giugno del 1992 a conclusione della Conferenza di Rio de Janeiro.

⁴¹¹ Tale ricchezza ovvero la biodiversità, è oggi considerata patrimonio della natura, conservato in special modo nei Paesi del Terzo mondo. L'implicazione delle industrie e del loro utilizzo di biotecnologie ha trasformato tutto in una questione economica. Forse anche da questo dipende il fatto che tale convenzione sia stata firmata da 153 paesi ad esclusione degli Stati Uniti.

a possibilità che le generazioni future riescano a soddisfare i propri”. A tal riguardo si riporta il Principio1: “*Human beings are at the centre of concerns for sustainable development. They are entitled to a healthy and productive life in harmony with nature*”. . Inoltre in tale convenzione prende l’avvio una nuova e più completa interpretazione di *responsabilità intergenerazionale*. in particolare quando gli stati si dichiarano “*decise a conservare ed usare in modo sostenibile la diversità biologica a beneficio delle generazioni presenti e future*” e precisando sempre nello stesso documento che l’uso sostenibile dovesse avvenire” *secondo modalità e ad un ritmo che non ne comportino una riduzione a lungo termine, salvaguardandone in tal modo la possibilità di soddisfare le esigenze e le aspirazioni delle generazioni presenti e future*”. Anche infatti se non compare espressamente la parola “responsabilità”, cos’altro comporterebbe il bisogno di soddisfare le esigenze e le aspirazioni delle generazioni future?. Chiarissima, nella redazione di tale documento è la connessione tra presente e futuro, nonché la necessità di pari trattamento di generazioni che vivono in lassi temporali diversi eppure sovrapponibili. Non dobbiamo sacrificare il presente a favore del futuro, dobbiamo solo immettere entrambe le variabili temporali all’interno della decisione presente per attuare una strategia maggiormente efficiente. Tale Convenzione quindi fa riferimento alla responsabilità intergenerazionale sia nel preambolo quando espressamente esprime l’intento di proteggere il sistema climatico per le generazioni future e all’art.3 par.1 in cui identificando i principi regolativi afferma che le parti devono proteggere il sistema climatico a beneficio delle generazioni presenti e future del genere umano sulla base dell’equità ed in accordo con le comuni ma differenti responsabilità.

- **1992 Convenzione sulla protezione dell’ ambiente marino dell’Atlantico del Nord** (adottata a Parigi il 22 settembre 1992) . La Convenzione sulla protezione dell’ambiente marino dell’Atlantico del Nord adottata a Parigi qualche mese dopo, il 22 dicembre 1992, riconosce nel preambolo che:” *le azioni coordinate a livello nazionale, regionale e mondiale, intese alla preservazione ed alla soppressione dell’inquinamento marino, ed alla gestione durevole dell’ecosistema tendono a far sì che **l’ecosistema marino** possa continuare ad assicurare le utilizzazioni legittime del mare e rispondere ai **bisogni delle generazioni attuali e future***”.

Ecosistemi marini

L'ambiente marino costituisce un capitale prezioso. Ma la tutela degli ecosistemi marittimi solo di recente è stata oggetto di attenzione da parte del diritto internazionale, comunitario e nazionale, in relazione al problema di sviluppo sostenibile. La ragione è forse da ricercare nel fatto che il diritto internazionale marittimo, tradizionalmente dominato dal principio della *libertà dei mari*, negava la possibilità ai singoli Stati di impedire o intralciare l'utilizzazione degli spazi marini da parte di altri Stati ⁴¹². La valenza geopolitica, geoeconomica e geostrategica delle acque territoriali, riconosciute sin dal Settecento come spazio vitale per la difesa del territorio, si è venuta scontrando col principio di libertà dei mari.

Tanto che soltanto nel periodo postbellico ha ricevuto sistemazione con estensione dei poteri dello stato costiero, attraverso la generale accettazione della dottrina presentata dal Presidente Truman con la Proclamation del 1945 **che rivendicava il controllo** degli Stati Uniti sulle risorse della piattaforma continentale. Tale proclamazione diede il via ad una serie di rivendicazioni di sovranità in mare aperto, che portarono ad istituire, nella Convenzione di Montego Bay del 1982, la **Zona Economica Esclusiva** estesa fino a 200 miglia marine dalla costa ⁴¹³. Alcuni Stati come il Cile, l'Argentina e il Canada sulla base di un reale pericolo di depauperamento del patrimonio marino, hanno infine dichiarato di voler tutelare la conservazione della specie ittica in alto mare anche al di là delle rispettive Zone Economiche Esclusive ⁴¹⁴. E' infatti impossibile parlare di tutela ambientale o di sviluppo sostenibile senza aver presente un modello unitario dell'ambiente stesso. Esso non può comporsi solo di alcune zone o di alcuni aspetti. Non possiamo davvero tutelare l'aria senza aver rispetto per la terra, così come non possiamo tutelare la terra senza aver rispetto per il mare. La politica che andrebbe perseguita dovrebbe essere quella capace di integrare componenti ecologiche, economiche e sociali, ma in un'ottica totalizzante di ciò che significhi ambiente.

In tale prospettiva sono state istituite le cosiddette *Zone di Protezione Ecologica* ⁴¹⁵, che rientrano nell'esercizio dei diritti concessi dalla Convenzione di Montego Bay allo Stato costiero nella Zona Economica Esclusiva. Tali aree rappresentano delle zone

⁴¹² Lizza G., *Geopolitica*, UTET, Torino, 2008.

⁴¹³ *Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare*, in Gazzetta Ufficiale delle Comunità Europee del 23.06.08.

⁴¹⁴ il c.d. **mare presenziale**, per indicare appunto la necessità della presenza dello Stato costiero ai fini della lotta contro la depredazione della fauna marina. Sebbene questo istituto abbia incontrato fino ad oggi l'opposizione degli altri Stati, nulla vieta che in futuro potrebbe ricevere un eventuale riconoscimento

⁴¹⁵ Tale istituzione rientra nell'esercizio dei diritti concessi dalla Convenzione di Montego Bay allo Stato costiero nella Zona Economica Esclusiva

sottoposte al potere di governo dello Stato costiero cui spetta di controllare e reprimere quei fenomeni di inquinamento provocati anche dalle navi straniere in violazione della normativa interna ed internazionale a tutela dell' ambiente marino⁴¹⁶. La rivendicazione di tale sovranità è funzionale ad alcuni aspetti di preminente interesse non solo per il singolo stato⁴¹⁷. I problemi di inquinamento marino riguardano infatti interessi che vanno oltre il singolo⁴¹⁸ stato o la singola zona in cui il danno viene provocato, aggravati dal fatto che gli incidenti navali si verificano molte volte al di fuori delle acque internazionali ove è impossibile allo stato costiero qualsiasi intervento sanzionatorio. Senza una stretta cooperazione internazionale non si potrà porre rimedio al problema dell'inquinamento marino. Infatti il rischio di ingenti danni ecologici dovuti allo scarico accidentale o volontario di sostanze inquinanti, è reso più elevato dalla facile concessione di bandiere cosiddette di convenienza da parte di Stati i cui standards normativi in materia di sicurezza ambientale sono spesso bassi. Una Zone di Protezione Ecologica⁴¹⁹ nel Mediterraneo, è stata istituita sulla base della concreta esigenza di ricercare armi giuridiche per affrontare l'antico problema dell'inquinamento provocato dalle petroliere. Nel Mar Mediterraneo⁴²⁰ infatti transita una notevole parte del traffico marittimo internazionale e di quello petrolifero mondiale.

⁴¹⁶ Commissione delle Comunità Europee, Comunicazione al Consiglio e al Parlamento europeo, del 24 ottobre 2005, *Strategia tematica per la protezione e la conservazione dell'ambiente marino*.

⁴¹⁷ Lo stato costiero preferisce un'istituzione progressiva, per aree di interesse, di più Zone di Protezione Ecologica intorno alle proprie coste piuttosto che l'istituzione di un'unica zona, il che permette alle autorità governative di modulare la creazione delle zone di protezione ecologica alla luce del maggiore o minore rischio ambientale dei diversi tratti di mare, correlato all'intensità del traffico navale, al particolare habitat di una certa zona costiera o alla specificità di un determinato ecosistema marino.

⁴¹⁸ Loi n. 2003-306 du 15 avril 2003, in "CONSLEG" a cura dell' Ufficio delle Pubblicazioni Ufficiali delle Comunità Europee, edizione del 13 Aprile del 2004.

⁴¹⁹ Essendo tali zone di protezione ecologiche assimilabili ad aree particolarmente sensibili in cui è necessario aumentare il grado di tutela ambientale, nel procedimento di istituzione si può seguire la risoluzione IMO A. 927(22), che stabilisce come l'individuazione delle aree da sottoporre a tutela debba essere effettuata tenendo in considerazione non solo criteri ecologici e scientifici ma anche economici, sociali e culturali, oltre che l'intensità del traffico marittimo e gli aspetti idrografici naturali

⁴²⁰ Il particolare ecosistema del mare semi-chiuso, il cosiddetto *mare nostrum*, impone agli Stati costieri di collaborare tra loro sia per lo sfruttamento che per la tutela delle risorse; in tal senso continua ad avere rilevanza preminente la **Convenzione di Barcellona del 1976/95** con i vari protocolli. Un esempio particolare di collaborazionismo ci viene fornito proprio dall'Italia che in accordo con la Francia ed il Principato di Monaco istituiscono il Santuario dei Cetacei nel mar Ligure. **Il Santuario del Mar Ligure**, nato nel 1999, si estende su un'area di 100 mila chilometri quadrati e comprende il bacino corso-ligure-provenzale, da Tolone a Capo Falcone, in Sardegna, e Fosso Chiarone in Toscana, ampio spazio di mare con la più alta concentrazione di cetacei di tutti i mari italiani, la cui nascita si ricollega allo scopo di salvaguardare e promuovere la conoscenza delle specie che insistono su questa area. Ciciriello M.C.(a cura di), *La protezione del Mare Mediterraneo dall' inquinamento. Problemi vecchi e nuovi*, Atti della tavola rotonda, Editoriale Scientifica, Napoli, 2003.

Per cui con la legge **2003/306** alla Francia ⁴²¹ sono stati estesi i diritti e la giurisdizione *in materia di protezione e preservazione dell'ambiente marino, ricerca scientifica, installazione ed utilizzazione di isole artificiali, impianti e strutture, nel limite delle 188 miglia marine dalle linee di base da cui viene misurata la larghezza del mare territoriale*. Tale legge attribuisce poteri di attuazione ed imposizione coattiva delle disposizioni sulla tutela dell'ambiente marino di cui alla parte XII della **Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare** e di cui alla Convenzione MARPOL 1973/78 per la prevenzione dell'inquinamento marino ed aereo delle navi.

Non possiamo infatti prescindere dal citare la **Convenzione MARPOL 1973/78**, una delle più importanti, col preciso obiettivo relativo alla conservazione degli ecosistemi marini attraverso l'eliminazione completa di inquinamento da olio e da altre sostanze nocive e la minimizzazione di scarico accidentale di tali sostanze.

Nel caso specifico dell'Italia, conformemente a quanto previsto dalla Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare e dalla **Convenzione Unesco del 2001 sulla protezione del patrimonio culturale subacqueo**, è con la **legge 8 febbraio 2006 n. 61** ⁴²² che si istituiscono Zone di Protezione Ecologica in cui esercitare la sua giurisdizione per la salvaguardia dell'ambiente marino, applicando criteri di protezione anche sul patrimonio storico, culturale ed archeologico. Aspetto, quest'ultimo, di importanza anche definitoria. Vale la pena ricordare infatti che per inquinamento marino si intende: l'inquinamento da navi⁴²³ e da acque di zavorra⁴²⁴, l'inquinamento da

⁴²¹ Convenzione MARPOL 73/78, da "CONSLEG" a cura dell'Ufficio delle pubblicazioni ufficiali delle Comunità Europee, edizione del 28 Maggio 1998. La legge attribuisce poteri di attuazione ed imposizione coattiva delle disposizioni sulla tutela dell'ambiente marino di cui alla parte XII della Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare e di cui alla Convenzione MARPOL 1973/78 per la prevenzione dell'inquinamento marino ed aereo delle navi.

⁴²² Legge 8 febbraio 2006 n. 61, *Istituzione di zone di protezione ecologica oltre il limite esterno del mare territoriale*, in Gazzetta Ufficiale 3 Marzo 2006 n. 52. Tale legge, anche se istituisce la ZPE attraverso un provvedimento unilaterale e provvisorio, prevede la creazione della suddetta area a partire dal limite esterno del mare territoriale e fino ai limiti concordati attraverso intese con gli altri Stati limitrofi. Inoltre attraverso tale legge l'Italia, rappresentando una sorta di ruolo guida nel Mediterraneo (ci riferiamo ad esempio alla regolamentazione delle attività petrolifere *offshore* ed alla proposta presentata dall'Italia agli altri Stati membri dell'Unione, di adottare, tra tutti i paesi mediterranei, una moratoria delle attività offshore, tenendo conto dell'elevato numero di piattaforme estrattive già operanti Scovazzi T., *"Implications of the law of the sea for the Mediterranean"*, in Marine Policy, 2001, pagg. 302-312) eserciterà giurisdizione in materia di conservazione dell'ambiente marino, compreso il patrimonio archeologico, in conformità alla Convenzione di Montego Bay ed alla Convenzione di Parigi del 2001 sulla protezione del patrimonio culturale

⁴²³ Con il **decreto legislativo 9 novembre 2007 n. 205**, è stata attuata la direttiva 2005/33/CE in relazione al tenore di zolfo dei combustibili per uso marittimo, che vieta l'immissione sul mercato di gasoli e oli diesel con tenore di zolfo superiore alle percentuali stabilite

⁴²⁴ La **legge 61/06** fa riferimento all'inquinamento causato dalle acque di zavorra, la cui scarica è disciplinata dalla Convenzione MARPOL

immersione di rifiuti⁴²⁵, l'inquinamento da attività di esplorazione e di sfruttamento dei fondi marini e l'inquinamento di origine atmosferica, nonché in materia di protezione dei mammiferi⁴²⁶, della biodiversità e del patrimonio archeologico e storico. L'unione europea, consapevole di dover trovare il modo per porre rimedio ai danni prodotti dall'inquinamento e per perseguire obiettivi comuni di protezione e risanamento dei mari europei⁴²⁷ senza trascurarne gli aspetti legati alle attività economiche, ha istituito una strategia politico ambientale che impone agli Stati membri dell' Ue di raggiungere entro il 2020 ⁴²⁸ , un buono stato ecosistemico per le proprie acque marine⁴²⁹. Ovviamente, come già sostenuto, senza collaborazione tra Stati le organizzazioni internazionali che li concerta a livello regionale e locale⁴³⁰, si renderebbe complesso, a tratti impossibile, assicurare una vera politica risanatoria di un bene, quello marino, che per definizione rientra tra i beni inclusivi. Senza un'adeguata tutela generale non sarà possibile neanche un godimento particolare. Un'adeguata riflessione sulle problematiche ambientali degli ecosistemi marini, mette, dunque, in evidenza la necessità di azioni politiche transcalari per uno sviluppo sostenibile. La complessità dell'ecosistema, l'incremento demografico e la diminuzione delle risorse dimostrano, infatti, come solo attraverso azioni politiche congiunte degli organismi internazionali e di quelli nazionali e territoriali, è possibile creare un quadro politico-normativo efficiente per la realizzazione degli obiettivi della sostenibilità, nella triplice accezione di sostenibilità economica, ecologica e sociale. Occorre dunque, in conclusione, moltiplicare gli sforzi per tradurre in azioni le strategie globali e gli strumenti

⁴²⁵ ratifica, con la **legge 13 febbraio 2006 n. 87, del protocollo 1996 alla Convenzione del 1972** sulla prevenzione dell'inquinamento dei mari causato dall'immersione dei rifiuti.

⁴²⁶ In riferimento ad altri animali ricordiamo la disciplina relativa alla pesca: molte delle misure adottate sono finalizzate ad una disciplina della pesca che sia in sintonia con la conservazione, la gestione e lo sfruttamento sostenibile delle risorse aliutiche comunitarie, previste dalla normativa dell'Unione Europea per una politica che abbia un impatto minimo sulle specie marine e gli ecosistemi marittimi. Epasto S., *Pianificazione e programmazione dello sviluppo sostenibile nelle politiche ambientali e settoriali dell'Unione Europea*, EDAS, Messina, 2008.

⁴²⁷ che include un'analisi delle caratteristiche essenziali di tali acque, un'analisi degli impatti e delle pressioni principali, quali la contaminazione causata da prodotti tossici, l'eutrofizzazione, il soffocamento degli habitat dovuti a costruzioni ed, infine, un'analisi socioeconomica dell'utilizzo di queste acque e dei costi del degrado dell'ambiente marino. Epasto S., *Pianificazione e programmazione dello sviluppo sostenibile nelle politiche ambientali e settoriali dell'Unione Europea*, EDAS, Messina, 2008.

⁴²⁸ decreto legislativo di recepimento della direttiva europea 2008/56, secondo cui ogni Stato membro deve mettere in atto, per ogni regione o sotto regione marina, una strategia che consta di una fase di preparazione e di un programma di misure.

⁴²⁹ Le acque marine europee si suddividono in tre regioni: il Mar Baltico, l'Atlantico nord-orientale e il Mar Mediterraneo

⁴³⁰ Un ulteriore esempio collaborazionista ci viene fornito sempre dall'Italia in sintonia con la Francia, con cui dopo il vertice bilaterale del 9 aprile 2010, ha emesso una Dichiarazione d'intenti sul parco marino italo-francese delle Bocche di Bonifacio, impegnandosi a rilanciarne la creazione. Nell'ambito del Progetto Interreg dell'Unione Europea è stato costituito nello stretto di mare che separa la Sardegna dalla Corsica, il **Parco Marino Internazionale delle Bocche di Bonifacio**, strumento logistico fondamentale per la cooperazione tra le due regioni, che consente, attraverso una struttura di coordinamento multinazionale, la valorizzazione e la gestione delle risorse dell'area sardo-corsa.

legislativi internazionali, nell'ottica di una interrelazione tra globale⁴³¹ e locale⁴³², che rappresenta la chiave per la risoluzione dei problemi che i delicati ecosistemi marini presentano.

- **1993 Dichiarazione e il Programma di azione di Vienna** (adottati dalla Conferenza Mondiale sui diritti dell'uomo il 25 giugno 1993)

Il problema maggiore consiste nel fatto che tali dichiarazioni non siano al momento munite di una immediata obbligatorietà, *“essendo quest'ultima una conseguenza delle misure che gli stati membri sono spesso invitati a prendere, nell'esercizio della sovranità loro riconosciuta, al fine di rispettare e conferire concretezza agli ideali⁴³³ contenuti nelle dichiarazioni internazionali”*⁴³⁴. Per questo nel preambolo della Conferenza Mondiale sui diritti dell'uomo del 1993 troviamo esplicitato l'impegno da parte degli stati a ricercare misure vincolanti per la protezione dei diritti umani. *“In questo quadro, il rafforzamento della cooperazione internazionale nel campo dei diritti umani è essenziale per una piena realizzazione delle finalità delle Nazioni Unite. I diritti umani e le libertà fondamentali sono i diritti innati di tutti gli esseri umani; la loro protezione e promozione è la principale responsabilità dei governi”*. Inoltre pur non menzionando esplicitamente le future generazioni, il testo presenta un ampio orizzonte dei diritti umani. Ad essi infatti viene attribuita una dimensione universalistica. *“La natura universale di tali diritti e libertà è al di là di ogni questione”*.

⁴³¹ Pensiamo ad esempio alla *Convenzione sulla protezione ed utilizzazione dei corsi d'acqua transfrontalieri e dei laghi internazionali (Helsinki) del 1992*. Tale Convenzione contiene all'art.2,c.5, lettera c) un espresso riferimento alle future generazioni *“Water resources shall be managed so that the needs of the present generation are met without compromising the ability of the future generations to meet their own needs”*

⁴³² Un esempio in tal senso ci viene dallo stretto della Sicilia. Dalle condizioni dello Stretto di Sicilia dipende, inoltre, come anticipato, l'equilibrio di tutto il Mediterraneo considerato il principale hotspot della biodiversità mediterranea; in questo tratto di mare tra Sicilia, Malta, Libia e Tunisia sono presenti tutte le specie marine protette del Mediterraneo, ed esso rappresenta anche la più importante zona di pesca di specie di grandi dimensioni. Un ruolo essenziale, unico ed irripetibile per la biodiversità e la produttività biologica dello Stretto di Sicilia, è dovuto ai banchi o bassifondi (Graham, Skerchi, Avventura, Talbot, Terribile, Alluffo, banco di Pantelleria, ecc.) che rappresentano ambienti fragili ma indispensabili alla diversità biologica ed alla produttività dell'intera area. In particolare, i banchi del Canale di Sicilia costituiscono un ecosistema di straordinaria rilevanza ecologica; a ciò si aggiunga che la loro fruizione ricreativa e culturale può rappresentare una prospettiva rilevante di didattica ambientale, di offerta sostenibile del paesaggio sommerso fruibile sia dal turismo subacqueo che, attraverso sistemi di visione remota, da una utenza diffusa.

⁴³³ In termini di ideali, *ideaux*, ideali, si esprime l'art.12 della Dichiarazione di responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future del 1997

⁴³⁴ S.Fiorenzano, *I doveri intergenerazionali di conservazione delle risorse naturali e culturali*, Atti di Parma

-1994 Carta delle città europee per lo sviluppo sostenibile” ad Aalborg⁴³⁵: prima conferenza europea delle città sostenibili, il cui obiettivo era quello di portare avanti il principio informatore dello sviluppo sostenibile. Il principio I.2 riporta una definizione di sostenibilità ambientale che sarà al centro dei dibattiti dei neo communitarians e neo libertarians “Sostenibilità a livello ambientale significa conservare il **capitale naturale**⁴³⁶”. Ad essa ne seguirono altre, tra cui la **Conferenza internazionale su popolazione e sviluppo, Cairo 1994**(UNCPD), in cui si affronta il legame indissolubile che esiste tra crescita demografica, ingiustizia sociale, consumo di materie prime e degrado ambientale⁴³⁷⁴³⁸. “Sostenibilità e povertà sono due facce della stessa medaglia⁴³⁹”, sostiene l’economista Zamagni. La base della sostenibilità può essere perciò ravvisabile nella carrying capacity, nella capacità cioè di sostenere la popolazione e tutte le altre forme viventi vegetali ed animali di cui l’uomo e la natura hanno bisogno per sopravvivere, indipendentemente dal collegamento ad uno specifico lasso spazio-temporale.

⁴³⁵ Dalla base di questa Carta scaturirà più avanti, nel 1999, l’**Appello di Hannover** (terza conferenza europea delle città sostenibili. Germania 1999) in cui si rinnovano gli impegni della Carta di Aalborg e ci si augura una concreta cooperazione tra comunità internazionale, istituzioni comunitarie, governi nazionali e locali e soggetti interessati.

⁴³⁶ Il testo riporta che le città europee “*Constatano che gli attuali livelli di sfruttamento delle risorse dei paesi industrializzati non possono essere raggiunti dall’intera popolazione esistente e tantomeno dalle generazioni future senza distruggere il capitale sociale*” Inoltre “*Ne consegue che il tasso di consumo delle risorse materiali rinnovabili, di quelle idriche e di quelle energetiche non devono eccedere il tasso di ricostruzione rispettivamente assicurato dai sistemi naturali e che il tasso di consumo delle risorse non rinnovabili non superi il tasso di sostituzione delle risorse rinnovabili sostenibili. Sostenibilità dal punto di vista ambientale significa anche che il tasso di emissione degli inquinanti non deve superare la capacità dell’atmosfera, dell’acqua, del suolo di assorbire e trasformare tali sostanze*”.

⁴³⁷ Stime ci indicano lo sfruttamento da parte di un miliardo e mezzo di appartenenti alla società dei consumi di circa l’80 % dei combustibili fossili, dei minerali, del legno e dei cereali.

⁴³⁸ Secondo una recente indagine condotta dall’UNEP(United Nations Environment Program) alcuni paesi in via di sviluppo, come l’Africa, stanno sperimentando un’opposta inversione. Un peggioramento negli standard di vita combinato ad un aumento del degrado ambientale. Andrebbero cioè ricercati modelli di sviluppo differenti invece di voler utilizzare regole e sistemi validi per i paesi industrializzati. Chiara la posizione che si evince dal documento della WCED (World Conference on Environment and Development) “*Anche se i paesi del Terzo mondo dovessero assumere i modelli di sviluppo del Nord del mondo, con tutto quello che questi hanno determinato in termini di carrying capacity del sistema Terra, non sarebbero sufficienti neppure 5 pianeti terrestri*”

⁴³⁹ Una nota merita lo sconcertante esito di alcuni programmi ufficiali. Questi, pur spinti dal positivo obiettivo di salvaguardare foreste, parche, specie animali e vegetali a beneficio delle generazioni presenti e future, hanno finito per trascurare la necessità delle comunità confinanti le aree protette, privandoli dei mezzi di sussistenza attraverso politiche di vincoli e mancati accessi troppo rigidi. Come già abbiamo asserito la difficoltà della materia riguardante le f.g. e la conservazione dei beni risiede proprio nel difficile equilibrio che deve essere mantenuto tra necessità presenti e conservazione delle risorse per il futuro. Tali politiche di azione sociale, se non vengono ponderate ed assunte a livello sovraordinato dai Governi dei singoli Stati, non saranno in grado di trovare quel necessario equilibrio di cui parliamo. Verrebbe cioè meno la stessa giustizia intergenerazionale. Migliori infatti sono stati gli esiti degli interventi con il progetto promosso dal COSPE che servendosi della collaborazione delle comunità locali ha contemperato le esigenze della “sostenibilità” con quelle delle popolazioni coinvolte. Un altro istituto in tal senso è quello delle ONG il cui intervento su scala, e l’approccio partecipativo cerca di assicurare il rispetto delle diverse pari anche se troppo spesso finiscono per “assecondare” le posizioni globali internazionali. Il loro maggior contributo pensiamo essere quello relativo alla sperimentazione di nuovi approcci basandosi sull’analisi economico-sociali delle realtà locali. “*Lo sviluppo va disegnato sulla base delle radici culturali e nella cornice dell’ambiente di riferimento*”. Così Ignacy Sachs parla di **Ecosviluppo**: una concezione depurata dai modelli modernizzazione-dipendenza che opera su ideazioni programmatiche di medio e lungo periodo ed enfatizza gli effetti dell’uso globale delle risorse naturali.(I. Sachs, *L’écodéveloppement*, Syros, Paris,1993.) L’espressione « ecosviluppo » era stata utilizzata in occasione della conferenza dell’ONU sull’ambiente tenuta a Stoccolma nel 1972.

- **1995 Risoluzione numero 50/115 dell'Assemblea Generale dell'ONU** Sempre nell'ambito delle molteplici iniziative in materia di difesa ambientale, anche la Risoluzione numero 50/115 dell'Assemblea Generale dell'ONU, adottata il 20 dicembre 1995, è specificamente intitolata "alla protezione del clima mondiale per le generazioni presenti e future"⁴⁴⁰. Infine, con riferimento al patrimonio culturale delle popolazioni autoctone (storia, lingua, tradizioni orali, filosofia, scrittura, ...) il progetto di dichiarazione adottato dalla commissione delle Nazioni Unite per i Diritti dell'uomo nell'aprile del 1994 precisa che :” .. *le popolazioni autoctone hanno, fra gli altri,*” [...] *il diritto di trasmettere tale patrimonio alle generazioni future*”⁴⁴¹.

-**1995 The Pinciples of Radioactive Waste Management, I.A.E.A.** Riportiamo un importante documento⁴⁴² dell'organizzazione internazionale I.A.E.A. (*Agenzia internazionale per l'energia nucleare*) 1957 e non il testo fondativo dell'istituzione stessa, perché la questione nucleare in tutta la sua criticità è questione relativamente recente. Nel testo *Fundamental Pinciples of Radioactive Waste Management* sono presenti i principi generali per una gestione attenta dei rifiuti nucleari volta alla tutela della salute umana e dell'ambiente. Ma ciò che colpisce è che ben due dei principi espressi sono dedicati alla tutela delle generazioni future. Il principio 4 viene intitolato infatti *Protection of future generations*, richiede che i rifiuti nucleari siano gestiti in modo tale che l'impatto prevedibile sulla salute delle future generazioni non sia più grande dell'impatto attualmente accettabile, mentre il principio 5 *Burdens on future generations*, presuppone una gestione dei rifiuti nucleari che non comporti oneri od indebitamenti per le future generazioni. Il problema è che per quanto lucide e reali queste preoccupazioni e le richieste di comportamento richieste dalla I.A.E.A., esse non sono vincolanti per gli Stati che producono energia. Come già dimostrato però si è aperto un

⁴⁴⁰ Ris. N.50/115 dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite del 20 dic.1995 : Protection du climat mondial pour les générations présentes et futures”.

⁴⁴¹ Articolo14.

⁴⁴² *Dello Stesso anno Nea (Nuclear Energy Agency), The Environmental and Ethical Basis of Geological Disposal of Long- Lived Radioactive Wastes* (Paris, OECD Publications, 1995,p.7) della Nea (Nuclear Energy Agency. Nell'ambito della OCSE (Organizzazione per lo sviluppo e la cooperazione economica) è attiva la N.E.A.(l'Agenzia per l'energia nucleare) col compito di promuovere la cooperazione in materia di impegno civile dell'energia nucleare. In ambito comunitario invece la Comunicazione al Consiglio Europeo e Parlamento Europeo, Una politica energetica per l'Europa e linee di sviluppo della politica energetica europea del 2007. (Com/2007/0001 def.). L'altra Agenzia di rilevanza è infatti la I.A.E.A (Agenzia internazionale per l'energia nucleare)In tale documento la responsabilità intergenerazionale nel settore dei rifiuti nucleare sembra essere solo di sottofondo.

intenso dibattito sulla questione nucleare e sull'applicabilità di una responsabilità intergenerazionale come unica soluzione per restituire all'uomo un ambiente sano, od almeno non più inquinato di quanto non lo sia ora. Particolare infatti il caso suddetto delle radiazioni e dei rifiuti nucleari che avendo effetti da breve a lunga durata per l'abbattimento della concentrazione di radioattività, immette necessariamente il fattore temporale come cardine delle decisioni presenti. Il principio di responsabilità intergenerazionale in questo caso è chiamato in causa dalla stessa natura dell'oggetto che andrebbe regolato. Se parliamo di centinaia o migliaia di anni⁴⁴³ di attività delle scorie è ovvio che in causa sarà chiamata la gestione non solo delle generazioni future, ma di quelle più remote. Non prendere decisioni vuol dire solo passare una responsabilità maggiore alla generazione successiva e meno strumenti per poterla assumere. Fenomeno che prende il nome di "di **rolling present**, ovvero di trasferimento di una situazioni da una generazione all'altra, non risolvendo ma passando solo una responsabilità alla successiva generazione col presupposto, del tutto incerto di una stabilità sufficiente nel periodo successivo a quello di cui si può parlare od indagare.⁴⁴⁴

- **1997 Dichiarazione delle Nazioni Unite sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future** (Conferenza generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura riunitasi a Parigi dal 21 ottobre al 12 novembre) Ancora: mantenimento e perpetuazione dell'umanità nel rispetto della dignità della persona umana (art.3), preservazione della vita sulla Terra(art.4). Infatti, muovendo dal presupposto che ogni generazione riceva dalla generazione precedente, in una sorta di eredità la Terra, e debba poi mantenerla e custodirla per consegnarla, a sua volta, alla generazione futura, tale articolo 4, attribuisce alla generazione presente, la responsabilità di mantenere il pianeta Terra indenne e non contaminato dall'attività umane di conseguenza impegna ogni generazione ad evitare che la vita stessa sulla Terra sia compromessa da modificazioni degli ecosistemi o dal progresso scientifico e

⁴⁴³ In relazione alla durata dell'attività (effetto radioattivo) gli effetti sono stimabili : da pochi mesi a trenta anni circa per la breve durata, da decine o centinaia di anni per la media durata, di migliaia di anni per la lunga durata. The Enviromental and Ethical Basis of Geological Disposal of Long- Lived Radioactive Wastes, N.E. A.

⁴⁴⁴ Vial E., *Le concept de responsabilité envers les generations futures dans la gestion et le stockage des dechetets radioactifs*, in *Bulletin de droit nucleaire*, 74/2004. In cui si parla anche del metodo dello stoccaggio in superficie che solleva problemi generazionali. Necessiterebbe infatti di un monitoraggio continuo nel tempo capace di creare un fenomeno di **rolling present**, ovvero di trasferimento di una situazioni da una generazione all'altra, non risolvendo ma passando solo una responsabilità alla successiva generazione col presupposto, del tutto incerto di una stabilità sufficiente nel periodo successivo a quello di cui si può parlare od indagare.

tecnico. Il termine “Terra” è ora prevalso su altre espressioni quali “pianeta terra” o “sistema planetario”. Da cui, si evince anche l’art successivo, protezione dell’ambiente (art.5). :”**missione etica**”, “**obbligo morale**”. In quanto dichiarazione programmatica infatti, questo documento stabilisce i principi⁴⁴⁵, ma non elabora diritti positivi azionabili. Ma se nel campo ambientale, la legislazione procede verso l’attuazione di detti principi, aiutata anche dal fatto che sia tradizionalmente più facile immaginare gli effetti di un mancato interventismo, nell’ambito della bioetica il discorso si fa più spinoso. Sembrerebbe un controsenso, ma è stato più facile attribuire diritti alla Terra, alla biosfera che enucleare diritti su soggetti che ancora non sono venuti ad esistenza. E’ pur vero però, che quei vincoli di solidarietà, alla guida dei rapporti tra generazioni, cominciano a superare ampiamente i contenuti di preservazione ambientale per estendersi ad ogni aspetto connesso alla vita umana, ed alla possibilità di una sua continuazione.

- **2000 Carta dei diritti fondamentali dell’unione Europea** adottata a Nizza ⁴⁴⁶. Nel preambolo viene richiamato il problema della responsabilità come questa sia condizionata dal godimento dei diritti inseriti nella Carta “*Il godimento di questi diritti fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri, come pure della comunità umana e delle generazioni future.*” La presente Carta, oltre ad impegnare espressamente gli Stati della responsabilità verso le future generazioni (come nel caso di Biodiversità e clima), afferma anche una responsabilità personale⁴⁴⁷ e sociale dei singoli verso le generazioni future, proprio in nome delle stesse ragioni ambientali oltre che dei comuni diritti-

⁴⁴⁵ Principi enucleati già nell’ ultimo progetto di Cousteau

1. Les générations futures ont droit à une Terre indemne et non contaminée; elles ont le droit de jouir de cette Terre qui est le support de l’histoire de l’humanité, de la culture et des liens sociaux assurant l’appartenance à la grande famille humaine de chaque génération et de chaque individu.
2. Chaque génération, recevant en héritage partiel le domaine Terre, a un devoir d’administratrice vis à vis des générations futures; elle doit empêcher toute atteinte irréversible à la vie sur Terre, ainsi qu’à la liberté et à la dignité de l’homme.
3. Chaque génération a donc pour responsabilité essentielle, afin de préserver les droits des générations futures, de surveiller de façon attentive et constante les conséquences du progrès technique susceptibles de nuire à la vie sur Terre, aux équilibres naturels et à l’évolution de l’humanité.
4. Les mesures appropriées seront prises dans tous les secteurs, y compris l’enseignement, la recherche et la législation, pour garantir ces droits et veiller à ce qu’ils ne soient pas sacrifiés à des impératifs de facilité ou de convenance immédiate.
5. Les gouvernements, les organisations non gouvernementales et les individus sont donc appelés à mettre en oeuvre ces principes en faisant preuve d’imagination, comme s’ils se trouvaient face à ces générations futures dont nous voulons définir et défendre les droits.

⁴⁴⁶ proclamata a Nizza l’11 dicembre (2007/C 303/01) Tale Carta nata per essere non vincolante, lo diventerà a partire dal 1 gennaio 2009, con il trattato di Lisbona.

⁴⁴⁷ La Convenzione di Aarhus sui diritti procedurali di informazione, partecipazione e d accesso in tema ambientale, fa capo infatti al diritto- dovere *di ogni persona*.

doveri. Si sostanzia perciò una vera e propria responsabilità generazionale, di ogni singola generazione, alla conservazione dell'eredità, di quel patrimonio comune che è tale proprio in virtù del susseguirsi delle generazioni dentro il concetto più ampio di umanità⁴⁴⁸. La particolarità di tale atto è quella di tradurre il principio di responsabilità in dovere di *prudenza* ed *equità* nell'uso delle risorse comuni del pianeta. Ma è solo nel 2000 che si segna una tappa conclusiva di un lungo percorso, avviato con la proposta dell' UNWCED (Commissione mondiale sull'ambiente e lo sviluppo delle Nazioni Unite) di sviluppare una "Dichiarazione universale" al fine di "consolidare ed estendere principi legali rilevanti", creando "nuove norme necessarie per mantenere i mezzi di sostentamento e la vita sul pianeta che condividiamo e 'per guidare i comportamenti delle nazioni durante la transizione verso uno sviluppo sostenibile". Di particolare rilevanza l'art. 37 della suddetta Carta che sancisce il dovere di integrare le politiche dell'Unione con un "*livello elevato di tutela dell'ambiente e il miglioramento della sua qualità [...] conformemente al principio dello sviluppo sostenibile*". Considerando la vera natura dello "sviluppo sostenibile" ed il tempo necessario alla sua attualizzazione, esso rappresenterebbe per l'Unione l'assunzione di un impegno costante volto al miglioramento della situazione ambientale. Questo il motivo per cui lascia del tutto sconcertati la mancata previsione di una sanzione in caso di mancato rispetto di tale dovere. In tal modo difficilmente gli Stati saranno spinti al perseguimento effettivo di tale obiettivo⁴⁴⁹. Essa comunque rappresenta un passo importante nel riconoscimento di ciò che abbiamo definito diritto all'ambiente, avendo tale Carta dei diritti valore di norma fondamentale. Tale sfida fu raccolta, dapprima dalla Conferenza di Rio su Ambiente e sviluppo del 1992, nella cui occasione venne stilata la carta della terra delle ONG, un documento prezioso, ma che non contiene la visione etica fondante per una Carta della Terra. Per tale motivo, nel 1994 fu varata una nuova iniziativa per La Carta della Terra⁴⁵⁰, e tra il 1995 e il 1996, fu costituita una Commissione⁴⁵¹ per elaborarla.

⁴⁴⁸ Convenzione di Bonn sulle specie migratorie di fauna selvatica

⁴⁴⁹ P. Rago, *L'ambiente come nuovo diritto fondamentale della persona nella futura Costituzione Europea*, in Rivista amministrativa della Repubblica Italiana, 2004, vol. 4, pp. 237-238

⁴⁵⁰ sotto la guida di Maurice Strong ex segretario generale della Conferenza di Stoccolma e dell'UNCED e presidente del neo costituito Earth Council e di Mikhail Gorbaciov, presidente di Green Cross International

⁴⁵¹ Commissione per la stesura della Carta della terra (Earth Council) in Costa Rica.

- **2000 Carta della Terra** Nel marzo 2000 a Parigi, alla fine di un lungo percorso, è stata pubblicata dalla “Commissione per La Carta della Terra”, la versione finale della *Carta della Terra*. L’esigenza di dare autonomo spazio ad uno degli elementi principe della questione intergenerazionale, oltre infragenerazionale, trova finalmente la sua formalizzazione. Leggiamo nel preambolo: *”Per la storia della Terra, l’epoca che stiamo vivendo rappresenta un momento critico in cui l’umanità dovrà scegliere il proprio futuro. A causa della crescente **interdipendenza e fragilità** che caratterizza il mondo odierno, il futuro porta con sé grandi rischi e insieme grandi promesse.”* Ci si rende finalmente conto di quanto siano collegate tra loro le sorti dell’individuo singolo e quelle di tutta l’umanità, così come la interdipendenza tra presente e futuro. Continua infatti il testo della Carta *”Per andare avanti dobbiamo riconoscere che pur all’interno di una straordinaria varietà di culture e forme di vita siamo comunque un’unica famiglia umana e un’unica comunità terrestre con un destino comune. Dobbiamo unirici per portare avanti una società globale sostenibile fondata sul rispetto per la natura, per i diritti umani universali, per la giustizia economica, e su una cultura della pace. Per raggiungere tale obiettivo, è assolutamente necessario che noi, le Popolazioni della Terra, dichiariamo le nostre responsabilità l’una verso l’altra, verso tutte le altre forme di vita, verso le generazioni future. A noi la scelta: o una partnership globale con cui **prendersi cura della Terra e del prossimo**, o il rischio di distruggere noi stessi e tutte le altre forme di vita”*. Al di là del senso di responsabilità che il testo richiama e che sarà in questo lavoro affrontato nella sezione riguardante la responsabilità, colpisce la vicinanza di termini tra Terra e prossimo. Essi divengono oggetto di cura, indipendentemente dalla loro diversa definizione giuridica. Si trovano ad essere entrambi gli elementi maggiormente colpiti e maggiormente esposti all’azione indiscriminata di un presente arrogante. Non a caso infatti tale Principio viene ripreso nell’articolo 4(*Salvaguardare l’abbondanza e la bellezza della Terra per le generazioni future*) in cui si riconosce che *“ la libertà d’azione di ciascuna generazione è limitata dalla previsione delle esigenze delle generazioni future”*. Ma terra e prossimo divengono oggetto di cura anche attraverso il fenomeno della trasmissibilità. Si legge alla lettera b) dello stesso art.4” *Trasmettere alle generazioni future i valori, le tradizioni, e le istituzioni che sostengono lo sviluppo a lungo termine delle comunità umane e ambientali della Terra”*. Come non richiamare alla memoria l’idea di Marx secondo cui “Anche tutti i popoli di una

stessa epoca presi insieme non sono proprietari della terra; sono soltanto i suoi usufruttuari, ed hanno il dovere di trasmetterla migliorata alle generazioni future⁴⁵²”.

In concomitanza con la stesura della Carta della terra, è stata elaborata anche una Carta dell'**acqua**⁴⁵³, per favorire l'accesso all'acqua e ai servizi igienico-sanitari in quanto diritto umano fondamentale. Tale principio è stato riconosciuto sin dal novembre 2002, come statuito nel Commento generale n° 15 del Comitato delle Nazioni Unite sui Diritti Economici, Sociali e Culturali, e che si sia fatto riferimento ad esso, in modo esplicito o implicito, in diverse dichiarazioni e convenzioni internazionali⁴⁵⁴. Eppure il conseguimento del diritto umano fondamentale all'acqua sembra ancora lontano dalla sua realizzazione. Anche per questo motivo gli articoli di tale Carta usano per lo più il tempo futuro. Lo stesso fondamentale art. 5. recita *”Il diritto all'acqua sarà esercitato tenendo conto della disponibilità delle risorse all'interno di una struttura di governo basata sulla sostenibilità e l'economia, così che la generazione presente e quelle future potranno entrambe trarne beneficio”*. Tale documento segna comunque un primo passo verso l'accesso universale all'acqua, l'obiettivo stabilito nella Dichiarazione del Millennio di dimezzare, entro il 2015, la proporzione di persone che non hanno accesso sostenibile all'acqua potabile e i servizi igienico-sanitari fondamentali. Infatti con la negazione di tale diritto si ledono sia i principi della dignità umana che quelli sulla salute.

- 2001 La Convenzione di Aarhus Già dal Preambolo si rendono chiare le finalità e l'importanza di tale documento. *“ ogni persona ha il diritto di vivere in un ambiente*

⁴⁵² Marx. K., *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1970, libro III, p. 187

⁴⁵³ Di fronte alla crisi idrica mondiale e considerando la scala di investimenti tuttora richiesti per conseguire gli Obiettivi dello Sviluppo del Millennio, Green Cross International, il Segretariato Internazionale dell'Acqua e l'Alleanza per l'Acqua Maghreb-Machrek hanno lanciato un'iniziativa in vista di promuovere un effettivo governo dell'acqua internazionale. Si è iniziato con un appello lanciato durante i Dialoghi della Terra organizzati da Green Cross International a Lione nel 2002 a cui sono seguite esaurienti consultazioni durante altri meeting internazionali come il Summit Mondiale sullo Sviluppo Sostenibile (Johannesburg, 2002), il Terzo Forum Mondiale sull'Acqua (Kyoto, 2003), il Forum Universale delle Culture (Barcellona, 2004) e i Dialoghi della Terra (Barcellona, 2004) – dal momento che tutte queste circostanze offrono l'opportunità di unificare i risultati raggiunti fino ad oggi.

⁴⁵⁴ Richiamando che:- la dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948) garantisce a tutte le persone il diritto a uno standard di vita adeguato per la propria salute e benessere; - la Convenzione Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali (1966), ratificata da 148 stati, riconosce “il diritto a ciascuno di godere dei più alti standard di salute fisica e mentale”.

Sottolineando che il Diritto fondamentale di accesso all'acqua e all'igiene è stato riconosciuto in: · Progetto di Azione per l'Acqua Mar della Plata (1977); · Convenzione sull'Eliminazione di tutte le forme di Discriminazione contro le Donne (1979); · Convenzione sui Diritti del Bambino (1989); · Dichiarazione di Dublino sull'Acqua e lo Sviluppo Sostenibile (1992); · Costituzioni nazionali di un numero crescente di Stati. Ricordando che al diritto fondamentale di accesso all'acqua è stato dato sempre maggiore riconoscimento specifico, così come espresso nel Commento generale n° 15 del Comitato sui Diritti Economici Sociali e Culturali delle Nazioni Unite (2002),

adeguato alla propria salute⁴⁵⁵ ed al proprio benessere, ed il dovere, sia individuale che collettivo, di proteggere e migliorare l'ambiente a beneficio delle generazioni presenti e future".

Ma il richiamo alle generazioni future viene ripreso anche dall'art.1. Al fine di contribuire alla protezione del diritto di ogni **persona della presente. e delle future generazioni** di vivere in un ambiente adeguato alla propria salute ed al proprio benessere, ogni Parte garantirà i diritti di accesso all'informazione, alla partecipazione pubblica nel processo decisionale, e l'accesso alla giustizia in materia di ambiente, secondo quanto stabilito dalla presente Convenzione. Leggendo contestualmente questi due articoli della Convenzione verrebbe da pensare che non sia un caso l'utilizzo della locuzione persona della generazione futura, quasi che l'effettività della loro tutela o l'urgenza delle decisioni a loro vantaggio siano suffragate solo dalla "corporeità", anche se solo giuridica della persona. L'applicazione quindi della disciplina sulla persona anche a soggetti meramente potenziali.

- 2002 Dichiarazione di Johannesburg sullo sviluppo sostenibile La conferenza di Johannesburg, proponendosi come primario obiettivo quello di rafforzare i tre pilastri base della nozione di sviluppo, ne individuano tre macroaree: sviluppo economico/sviluppo sociale/protezione ambientale facenti parte di ciò che abbiamo definito "sviluppo sostenibile". La relazione tra questi tre ambiti non è però pacifica. Il sistema economico e produttivo si scontra ormai con i sistemi naturali essenziali per il nostro vivere. Mentre la situazione economica e sociale complessiva ha prodotto un'insostenibilità dei modelli di sviluppo precedentemente elaborati. Le sfere "economiche" e di "protezione ambientale" sembrano allontanarsi sempre più, tanto da rendere arduo un contemperamento tra i loro rispettivi interessi. Diviene perciò necessaria la ricerca di un nuovo approccio che metta di nuovo in evidenza la natura procedurale dello sviluppo sostenibile, introducendo premesse metodologiche capaci di ricercare uno spazio comune in cui l'ambiente possa essere, giuridicamente e pacificamente, tutelabile dal diritto. Da questo dipende l'elaborazione per una teoria delle future generazioni che vi vedrà garantita, più che dalla definizione di soggetti i

⁴⁵⁵ Troviamo il precedente che influenzò l'elaborazione di questa Convenzione ne: **Convention of access to information, public participation, in decision-making and access to justice in environmental matters**(Arhus)del 1998 Tale convenzione assume un ruolo estremamente rilevante poichè sia nel preambolo che nel relative art 1 viene enucleato un vero e proprio diritto delle generazioni future ad un ambiente salubre. *In order to contribute to protection of the right of every person of present and future generation to live in an environment aguate to his or her health and well-being.*

diritto, dalla definizione di diritti della presente generazione di vedersi garantito il futuro delle risorse umane/ambientali in una dimensione totale, ovvero oltre la temporale delimitazione di una singola vita.

- **2004 Costituzione Europea**(firmata il 28 ottobre), rappresentando un capitolo decisivo per l'assetto degli ordinamenti interni ai singoli Stati membri e per il futuro della nostra vita politica e sociale. Gli obiettivi del processo, problematico e contraddittorio, di costruzione dell'Europa unita, sono quelli di poter costruire un futuro comune possibile⁴⁵⁶, basato su valori comuni. CERTI che, "Unita nella diversità", l'Europa offre ai suoi popoli le migliori possibilità di proseguire, nel rispetto dei diritti di ciascuno e nella consapevolezza delle loro responsabilità nei confronti delle generazioni future e della Terra, la grande avventura che fa di essa uno spazio privilegiato della speranza umana” .

Ma la codificazione del principio della tutela dei diritti fondamentali apre la strada al principio di responsabilità che viene affermato, infatti, immediatamente dopo:” Il godimento di questi diritti fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri, come pure della comunità umana e delle generazioni future

- **2006 Manifesto del genere umano** adottato in occasione della giornata ONU della pace (21/9/2006)rinnova l’ “ *l’obbligo di salvaguardare gli equilibri delicati dell’ambiente naturale e di sviluppare le risorse del pianeta per il bene comune*”. Viene enunciata di nuovo l’esigenza , tutta attuale, di doversi assumere delle responsabilità, “*se lo sviluppo dell’uomo deve essere garantito , noi in quanto popoli del pianeta dobbiamo assumere le nostre reciproche responsabilità ed impegnarci a favorire le generazioni future*”. “

- **2010 VI Programma di azione per l’ambiente dell’Unione Europea** “Il nostro futuro la nostra scelta”, dedica un capitolo all’intersecazione tra politiche e ambiente. Tale programma si prefigge infatti di promuovere “*L’integrazione delle considerazioni ambientali in tutte le politiche comunitarie e contribuire a realizzare lo sviluppo sostenibile in tutta la Comunità attuale e futura, dopo l’allargamento*”

⁴⁵⁶ Obiettivo richiamato già dalla redazione dell’art.1 del progetto - “Istituzione dell’Unione”: “*Ispirata dalla volontà dei popoli e degli Stati d’Europa di costruire il loro futuro comune, la presente Costituzione istituisce un’Unione, in seno alla quale le politiche degli Stati membri sono coordinate, che gestisce, sul modello federale, talune competenze comuni*”.

Costituzioni

In campo costituzionale più che ragionare in termini di nuovi diritti, forse bisognerebbe reimpostare nuove formulazioni di quel materiale riconducibile alle Carte Costituzionali. Creare cioè una interpretazione diversa, alla luce dei cambiamenti sociali e dell'inserimento della questione generazionale anche in campo sovranazionale. Questo vale soprattutto nel caso della Costituzione italiana che non prevede espressamente un diritto delle future generazioni. Esistono invece costituzioni, soprattutto le più recenti, o quelle modificate in tempi relativamente recenti, che più di molta giurisprudenza sono state capaci di dar seguito a spinte cognitive sociali e trasformarle in principi costituzionali. La Costituzione infatti è il primo caso di descrizione che include se stessa in ciò che è descritto. E' perciò il primo caso in cui la realtà sociale può trascendere se stessa e farsi principio organizzatore. Ma, come sopra descritto, a fronte della nostra costituzione che non prevede espressamente la dicitura "future generazioni", ne esistono invece altre che ne assicurano un **espresso richiamo**. Tale riferimento alle generazioni avviene attraverso l'utilizzo di espressioni quali "Per", "a beneficio di", "L'ambiente in cui si svilupperanno", puntando l'accento proprio sull'ambito applicativo che maggiormente ha fatto progredire il tentativo di legificazione a favore delle future generazioni: l'ambiente. La protezione dell'ambiente riguarda ogni uomo e la sua possibilità di vivere degnamente, indipendentemente dalla sua appartenenza ad una specifica generazione. Esso trova espresso riconoscimento nei testi costituzionali di vari Paesi che pongono l'ambiente e la sua tutela tra i valori fondamentali dell'ordinamento statale e conseguentemente ne richiedono la garanzia. Ovviamente comparando i testi costituzionali dei diversi paesi si nota come il concetto di "ambiente" tenda ad assumere significati differenti⁴⁵⁷, così come differente è il modo di poterne apprestare adeguata protezione. Spesso infatti vengono utilizzate formule generiche che se da una lato permettono pratiche "inclusive", dall'altra tendono ad essere astratte e poco incisive sul versante della garanzia pratica. Eppure, anche in

⁴⁵⁷ La Cost. della Spagna (art.45-132), dell'Ungheria (art.8.) dell'Albania (art.20), della Colombia (art.80), e dell'Etiopia condividono una simile visione dell'ambiente come identificabile con gli elementi che lo compongono (flora, fauna, risorse naturali...). Mentre le Cost. Del Portogallo (art.66)e della Thailandia (art.65) identificano l'ambiente come bene giuridico rappresentato da un unitario equilibrio di più fattori

questo caso, non meno complessa appare l'azionabilità diretta in tribunale delle generazioni future.

Ma vediamo concretamente l'applicazione :

art.20 a) legge fondamentale tedesca *“Lo stato tutela anche nei confronti delle future generazioni le naturali condizioni di vita di base, nel quadro dell'ordinamento costituzionale, attraverso la legislazione e, in base alla legge ed al diritto, attraverso il potere costitutivo e la giurisprudenza”*

art24 Cost. Greca,(Art. 24. – 1) *“La protezione dell'ambiente naturale e culturale costituisce un dovere per lo Stato. Lo Stato è tenuto a prendere delle misure speciali preventive o repressive per la sua conservazione⁴⁵⁸”*. La Costituzione Greca rappresenta una tra le prime in Europa a prevedere una norma in materia di tutela ambientale improntata su un “dovere pubblico “ da parte dello Stato.

Art.36 Costituzione della Repubblica di Guyana 1980 *“ Nell'interesse delle generazioni presenti e future, Lo stato proteggerà e farà uso razionale del suo territorio[...]adotterà tutte le misure necessarie a conservare e migliorare l'ambiente”*

Costituzione dello Stato indipendente della Nuova Guinea 1975 (Ch.IV, §1-3) che oltre ad utilizzare il meccanismo della doverosa conservazione delle risorse naturali del paese a favore di tutti , prescrive, qualora sia necessario, alla collettività di *“replenish” a vantaggio delle generazioni future.*⁴⁵⁹

Art. XI Costituzione dello Stato delle Hawaii 1978 *“For the benefit of present and future generations, the State and Its political subdivisions shall conserve and protect Hawaii's natural beauty and shall natural beauty and all natural resources, including land, water, air, mineral and energy sources, and shall promote the development and utilization of these resources in a manner consistent with their conservation and in furtherance of the self-sufficiency of the state”*.

Più avanti nella stessa costituzione è, anche se indirettamente, presente la reale concezione di questo Stato sulla natura. Le risorse pubbliche naturali infatti *“..are held in trust by the State for the benefit of the people”*

Art. XI Costituzione dello Stato dell'Illinois 1870 (sottoposta a revisione nel 1970) *“the public policy of the State and the duty of each person is to provide and maintain a healthful*

⁴⁵⁸ La legge regola le modalità della protezione delle foreste e delle zone boschive in generale. La modifica dell'utilizzazione delle foreste e delle zone boschive demaniali è proibita, salvo che il loro sfruttamento agricolo non s'imponga per l'economia nazionale o che un uso diverso non divenga necessario in vista dell'interesse pubblico

⁴⁵⁹ Ricostruzione offerta da Vibhute , *Enironment, present and future generations :inter-generational equity, justice and responsibility*(p.69-70)

environment for the benefit of this and future generations. The General Assembly shall provide by law for the implementation and enforcement of this public policy”

Art. 7 Costituzione di Vanatu 1980 riporta “*Every person has the following fundamental duties to himself and his descendant and others...d)to protect the New Hebrides and to safeguard the national wealth, resources and environment in the interests of the present generation and of the future generations”*

Art. 225 della Costituzione Brasiliana “*Tutti hanno diritto a un ambiente ecologicamente equilibrato, e in quanto bene di uso comune del popolo, indispensabile per una sana qualità di vita; si impone all’ autorità pubblica e alla collettività il dovere di difenderlo e preservarlo per le generazioni presenti e future.*”

Artículo 41 Della Costituzione Argentina 1994 - *Todos los habitantes gozan del derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano y para que las actividades productivas satisfagan las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras; y tienen el deber de preservarlo*⁴⁶⁰.

Art 24 lettera b)– Costituzione del Sudafrica 1996 ” *Tutti hanno diritto a:*

(b) alla protezione dell’ambiente, a beneficio delle generazioni presenti e future, sulla base di ragionevoli misure legislative e di altre misure che:

i) prevengano l’inquinamento ed il degrado ambientale;

ii) promuovano la buona conservazione dell’ambiente;

iii) assicurino uno sviluppo ed un utilizzo delle risorse naturali ecologicamente sostenibile, promuovendo nel medesimo tempo un ragionevole sviluppo economico e sociale.”

La Costituzione Albanese del 1998 pur non prevedendo espressamente un richiamo alle future generazioni pone l’accento sui compiti spettanti allo Stato. Si legge infatti all’art 20”*La protezione del territorio, delle ricchezze naturali, delle acque e dell’atmosfera dai danni dell’inquinamento è un dovere dello Stato, delle organizzazioni economico -sociali e di tutti i cittadini*”. Parte della dottrina suggerisce a riguardo, una lettura estensiva del concetto di “tutti i cittadini” riferendosi perciò non solo ai singoli componenti di una società civile temporalmente determinata, ma a tutti i possibili futuri cittadini di future

⁴⁶⁰ Prosegue poi l’art.41della Costituzione dell’Argentina ” *El daño ambiental generará prioritariamente la obligación de recomponer, según lo establezca la ley. Las autoridades proveerán a la protección de este derecho, a la utilización racional de los recursos naturales, a la preservación del patrimonio natural y cultural y de la diversidad biológica, y a la información y educación ambientales. Corresponde a la Nación dictar las normas que contengan los presupuestos mínimos deprotección, y a las provincias, las necesarias para complementarlas, sin que aquellas alteren las jurisdicciones locales. Se prohíbe el ingreso al territorio nacional de residuos actual o potencialmente peligrosos, y de los radiactivos.”*

generazioni⁴⁶¹. Prevede inoltre all'articolo 59 primo comma lettera e) che “ *Lo Stato, entro le competenze costituzionali e con i mezzi di cui dispone, nonché nel rispetto dell'iniziativa e della responsabilità private, persegue: (alla lettera a) un ambiente salubre ed ecologicamente adatto per l'attuale generazione e per le successive;*

Art. 97 Costituzione Giapponese 1947 in cui si estendono alle generazioni future i diritti fondamentali dell'uomo, tra i quali “ *to maintain the minimum standards of wholesome and cultured living* “*I diritti fondamentali della persona, garantiti da questa Costituzione al popolo Giapponese sono il frutto dell'antica battaglia dell'uomo per la libertà; essi sono sopravvissuti a molte gravose prove per la loro sopravvivenza e sono conferite nel presente ed alle generazioni future nella speranza che siano mantenute per sempre inviolabili.*”

Art.9 punto6 della Costituzione boliviana del 2008 in cui è specificato che 6.Promuovere e garantire l'utilizzo responsabile e pianificato delle risorse naturali e stimolarne l'industrializzazione, attraverso lo sviluppo e il rafforzamento della base produttiva nei suoi diversi dimensioni e livelli così come la conservazione dell'ambiente, per il benessere delle generazioni attuali e future.

4. Article 110 b Costituzione della Norvegia⁴⁶²

“Every person has a right to an environment that is conducive to health and to natural surroundings whose productivity and diversity are preserved. Natural resources should be made use of on the basis of comprehensive long term considerations whereby this right will be safeguarded for future generations as well. In order to safeguard their right in accordance with the foregoing paragraph, citizens are entitled to be informed of the state of the natural environment and of the effects of any encroachments on nature that are planned or commenced. The State authorities shall issue further provisions for the implementation of these principles.”

In altri casi invece si richiama solo il Collegamento tra sviluppo sostenibile ed ambiente, lasciando perciò rintracciabile una dimensione di apertura al futuro, senza però richiamare espressamente i diritti delle future generazioni

art.73 Cost. Federale Svizzera Sezione 4: Sviluppo sostenibile “La Confederazione e i Cantoni operano a favore di un rapporto **durevolmente equilibrato** tra la natura, la sua capacità di rinnovamento e la sua utilizzazione da parte dell'uomo.”

⁴⁶¹ S.Fiorenzano, *I doveri intergenerazionali di conservazione delle risorse naturali e culturali*, Atti di Parma; Fioravanti, De Santis

15. ⁴⁶² The Constitution of the kingdom of Norway, as laid down on 17 May 1814 by the Constituent Assembly at Eidsvoll (with subsequent amendments, the most recent being of 20 feb.2006)

art.5 Cost. Polonia La Repubblica Polacca custodisce l'indipendenza e l'inviolabilità del proprio territorio, garantisce la libertà e i diritti umani e civili nonché la sicurezza dei cittadini, custodisce l'eredità nazionale e garantisce la difesa dell'ambiente, mossa dal principio di un **equilibrato progresso**.

art.9 Cost. Portogallo. Inoltre la Costituzione Portoghese prevede all'art.66 "*il diritto ad un **ambiente di vita** umano, sano ed ecologicamente equilibrato ed il dovere di difenderlo*"⁴⁶³ riconoscendo poi, secondo il combinato disposto degli artt.66 e 52 la possibilità per i cittadini portoghesi di poter ricorrere alla tutela del diritto all'ambiente davanti a giudici ordinari.

art.45 Cost. Spagnola 1978 "*Tutti hanno il diritto di godere di un ambiente adeguato per lo sviluppo della persona ed hanno il dovere di conservarlo*".⁴⁶⁴

Cost. Olandese (art.21) prevede per i poteri pubblici il dovere di tutelare l'abitabilità del paese e di proteggere e migliorare l'ambiente

Costituzione del Perù 1993. riconosce come fondamentale il diritto di ogni persona ad un ambiente adeguato per lo sviluppo della vita⁴⁶⁵. Capítulo II, Del Ambiente y los recursos naturales Artículo 66"*Los recursos naturales, renovables y **no renovables**, son patrimonio de la Nación. El Estado es soberano en su aprovechamiento. Por ley orgánica se fijan las condiciones de su utilización y de su otorgamiento a particulares. La concesión otorga a su titular un derecho real, sujeto a dicha norma legal.*"Artículo 67"*El Estado determina la política nacional del ambiente. **Promueve el uso sostenible** de sus recursos naturales.*"Artículo 68"*El Estado está obligado a **promover la conservación de la diversidad biológica** y de las áreas naturales protegidas.* "Artículo 69"*El Estado promueve el **desarrollo sostenible** de la Amazonía con una legislación adecuada.* "

Costituzione del Giappone Articolo 25
"*Tutte le persone avranno il diritto ad un decoroso livello di vita, salutare e colta. In tutti gli ambiti della vita, lo Stato dovrà impegnarsi **per promuovere ed estendere il benessere sociale, la sicurezza e la salute pubblica.***"

⁴⁶³ Inoltre in base al combinato disposto del suddetto art.66 con l'art. 52 i cittadini portoghesi possono ricorrere ad un giudice ordinario

⁴⁶⁴ Anche nel caso Spagnolo i cittadini possono ricorrere contro gli atti delle autorità pubbliche in materia ambientale ma solo quando l'interesse sia considerato personale.

⁴⁶⁵ Mentre la stessa Costituzione del Perù al titolo III relativo alla sezione economica ,prevede un articolo dedicato all'ambiente ed alle risorse naturali(art.66-69),, sancendo la sovranità dello Stato sull'utilizzazione e fissazione delle condizioni per il suo impiego

Art.5 Costituzione della Slovenia 1991 *Provvede alla conservazione delle ricchezze naturali e del patrimonio culturale e crea le possibilità per un **armonico sviluppo** civile e culturale della Slovenia.*

Art.44 comma secondo della Costituzione Slovacca del 1994 Sezione sesta. Diritto alla tutela dell'ambiente e dell'eredità culturale (1) **Ognuno ha diritto** ad un ambiente favorevole. (2) **Ognuno ha l'obbligo** di tutelare e migliorare l'ambiente e l'eredità culturale.(3) Nessuno può, al di là della misura stabilita dalla legge, minacciare o danneggiare l'ambiente, le risorse naturali e i monumenti culturali. (4) Lo Stato si preoccupa dell'utilizzo accorto delle risorse naturali, dell'equilibrio ecologico e della cura efficace dell'ambiente ed assicura la protezione di determinati tipi di piante selvatiche e di animali selvatici.

Articolo 59 primo comma della Costituzione Albanese del 1998 a)lo sfruttamento razionale dei boschi, delle acque, dei pascoli, e di altre sorgenti naturali, fondandolo sul principio dello sviluppo compatibile; b)la protezione dell'eredità culturale nazionale ed in particolare della lingua albanese.

Art.37 della Costituzione del Mozambico del 2004, *Article 37 The State shall promote efforts to guarantee the **ecological balance and the conservation and preservation of the environment for the betterment** of the quality of life of its citizens.*

*Article 41 1. The economic order of the Republic of Mozambique shall be based on the value of labor, on market forces, on the initiatives of economic agents, on the participation of all types of ownership, and on the role of the State in regulating and promoting economic and social growth and development in order to satisfy the **basic needs** of the people and to promote social well-being.⁴⁶⁶*

*peoples. 2. The Republic of Mozambique shall seek to strengthen relations with countries engaged in the consolidation of their national independence and the recovery of the use and **control of their natural resources for the benefit of their peoples.** 3. The Republic of Mozambique shall join with all states struggling for the establishment of a just and equitable international economic order.*

⁴⁶⁶ Article 52 1. *The Republic of Mozambique shall promote an educational strategy which has as its objective national unity, wiping out illiteracy, mastering science and technology, and providing citizens with moral and civic values. 2. The State shall promote the dissemination of Mozambican culture and shall take action to enable the Mozambican people to benefit from the cultural achievements of other. Article 63 1. The Republic of Mozambique shall be in solidarity with the struggle of the African peoples and states for unity in respect of their freedom, dignity, and right to economic and social progress.*

Una menzione a parte merita la Cost. Russa del 1993 (come quelle di altri paesi dell'Est emanate dopo la caduta del regime socialista⁴⁶⁷) che da una prima visione del problema ambientale inseribile, come compito dello Stato, nella pianificazione economica⁴⁶⁸, finisce per essere sia un diritto che un “*dovere di ciascuno di proteggere la natura e le ricchezze dell'ambiente*”

La Costituzione della Colombia 1991 definisce ambiente e salute come servizi pubblici dei quali lo Stato è responsabile e procede ad inserire la protezione dell'ambiente tra i diritti collettivi⁴⁶⁹

La Costituzione italiana

Nel nostro ordinamento giuridico la protezione dell'ambiente è imposta da precetti costituzionali e assurge a valore primario ed assoluto. Esiste cioè un interesse costituzionalmente rilevante alla protezione dell'ambiente nell'art.9 “Cost.it (“*La Repubblica tutela il paesaggio ed il patrimonio storico e artistico della Nazione*”), che definisce quindi il paesaggio, non ancora l'ambiente “*valore artistico sotto il profilo dei quadri naturali che essi realizzano*”⁴⁷⁰ inteso nella sua globalità⁴⁷¹. Così come esiste in dottrina una graduale estensione del contenuto del diritto alla salute sancito dall'art.32 Cost. “*La Repubblica tutela la salute come fondamentale diritto dell'individuo ed interesse della collettività*”, per far rientrare in tale principio anche il diritto alla salubrità dell'ambiente, con la conseguente limitazione⁴⁷² o eliminazione di cause inquinanti al fine di prevenire l'insorgere di patologie per il singolo o la comunità.

Secondo molti⁴⁷³ il diritto alla salute rientra nei diritti inviolabili di cui all'art.2 Cost⁴⁷⁴. e può essere considerato un diritto soggettivo perfetto, direttamente tutelabile di fronte al giudice ordinario. In tal modo si può parlare di diritto alla salute come diritto

⁴⁶⁷ Bulgheria, Ungheria

⁴⁶⁸ La Costituzione sovietica del 1977 parlava di “misure per il risanamento dell'ambiente” all'art.18 e di protezione della natura all'art.67

⁴⁶⁹ Alla stregua di ogni altro diritto ad usufruire di pubblici servizi

⁴⁷⁰ A. Sandulli “*La tutela del paesaggio nella Costituzione*”, in Riv. Giur. Edil. , 1967, II, /2, nonché il riferimento alla sent. N. 141 del 1972

⁴⁷¹ Tale articolo è frutto di un recepimento di due leggi, entrate in vigore nel 1939 afferenti ai beni culturali(L. n. 1089/1939) e le bellezze naturali (L. n. 1497/1939) che hanno assunto il ruolo di veri e propri testi unici per la regolamentazione delle suddette materie.

⁴⁷² Alcuni autori pensano che principi costituzionali siano da rinvenire anche negli art. 44, 41 e 42 della Cost.it.

⁴⁷³ Grossi P. *Introduzione ad uno studio sui diritti inviolabili nella Costituzione Italiana*, Padova, 1972

⁴⁷⁴ L'art.2 della Cost. può essere infatti interpretato come norma a fattispecie aperta, potendo così estendere la copertura costituzionale anche a diritti non esplicitamente riportati nell'art.13 e seguenti della cost stessa.

fondamentale della persona umana “*non solo come interesse della collettività, ma anche e soprattutto come diritto fondamentale dell’individuo.. diritto primario ed assoluto*”⁴⁷⁵. Così come il diritto all’ambiente può essere letto nella doppia accezione di dovere del singolo (principio personalista) e dovere dei soggetti pubblici(principio pluralista).

“ *Il bene ambiente diviene oggetto non solo di diritti ma anche di doveri, sia dello Stato che dei cittadini*”⁴⁷⁶ L’accento è posto quindi sulla duplice natura di diritto del tutto individuale (fondamentale interesse dell’individuo) ed interesse alla collettività sottolineando il carattere sociale del bene “salute”⁴⁷⁷. La salute del singolo ed il suo ambiente vitale vengono a tal punto considerati inscindibili⁴⁷⁸ che oggi il diritto ad un ambiente salubre diviene parte integrante del più ampio diritto alla salute.

Con la Legge Costituzionale 3 del 2001(ovvero attraverso la riforma del titolo V della costituzione) anche l’Italia vede fare l’ingresso nel suo testo costituzionale della parola *ambiente* (art.117 “*lett. s* in cui si prevede la potestà legislativa esclusiva dello Stato *per la tutela dell’ambiente e dell’ecosistema e dei beni culturali*. Di particolare interesse circa il problema definitorio è la Sent. 536/2002 in cui leggiamo “ *L’ambiente deve essere considerato come un valore costituzionalmente protetto...*”⁴⁷⁹”.

Le precedenti sentenze della Corte Costituzionale avevano definito l’ambiente sempre con sfumature differenti. Mi riferisco a:

Sent. Corte Cost. 183/ 1983 in cui l’ambiente trovava la sua accezione di “ *bene rilevante costituzionalmente*”,

sent. della Corte Cost. n. 167/1987 in cui veniva definito come “*valore costituzionale garantito e protetto*”

Corte Cost.210/1987 che definisce l’ambiente come “*un diritto che vanta ogni cittadino individualmente e collettivamente*”

⁴⁷⁵ Corte Cost. 88/ 1979, in Giust. Cost.1979,I,656.

⁴⁷⁶“.. *finanche in una prospettiva di sussidiarietà orizzontale e verticalmente proiettata nel futuro*”, Mantini “ *Per una nozione costituzionalmente rilevante di ambiente*” in Rivista Giuridica Ambiente, 2006

⁴⁷⁷ In tal senso la decisione della Corte di Cassazione, sez. unite n.5172/1979, in Giur. It., 1980, I, p.859, con nota di Patti S., “*Diritto dell’ambiente e tutela della persona*”, in cui si considera la tutela dell’uomo “*non considerato in una astratta quanto improbabile separatezza, ma quanto partecipe delle varie comunità in cui si svolge la sua personalità*” e che deve comprendere anche la tutela dell’ambiente salubre, nel senso di preservazione e delle necessarie condizioni di salubrità ambientale

⁴⁷⁸ Tale connessione, tra ambiente e proiezione della salute dell’individuo è supportata da una certa produzione normativa (L.833/1978 istitutiva del Servizio Sanitario Nazionale(art.2-4), nonché da una certa produzione giurisprudenziale. Corte di Cassazione, sez. unite n.5172/1979, in Giur. It., 1980, I, p.859; Albamonte A., “*Il diritto all’ambiente salubre*”, in Cons. Stato, 1987, 2,p.1297 e ss.

⁴⁷⁹ *che non esclude la titolarità in capo alle Regioni di competenze legislative su materie (governo del territorio, tutela della salute...), per le quali quel valore costituzionale assume rilievo*”

Cons. Stato 1987, III, 1905 *“Trattasi, infatti, di un bene primario e di un valore assoluto costituzionalmente garantito alla collettività”*

Corte Cost. 641/1987 *“è imposta anzitutto da precetti costituzionali(artt.9 e 32 Cost.), per cui esso (L’ambiente)assurge a valore primario ed assoluto”*

sent. della Corte Cost. 194/1993 in cui invece era descritto come *“interesse fondamentale”*,

o ancora in senso negativo nella sent. 407/2002 della Corte cost. *“ escludendo che si possa definire l’ambiente come una <materia> in senso tecnico , dal momento che non sembra configurabile come sfera di competenza statale rigidamente circoscritta e delimitata, giacché al contrario essa investe e si intreccia inestricabilmente con altri interessi e competenze.*

Cass.Civ., sez.un.2515/2002 *“Bene pubblico immateriale ed unitario”*(bene

Corte Cost.378/2007 e 378/2007 Conferma quanto precedentemente detto sul carattere unitario e definisce l’ambiente come un bene della vita, materiale e complesso *“da considerare come un sistema , cioè nel suo aspetto dinamico, umano quale realmente è, e non soltanto da un punto di vista statico ed astratto”*

Ordinanza 46/2001⁴⁸⁰. La Corte *“tra i principi fondamentali della Costituzione come forma di tutela della persona umana nella sua vita, sicurezza e sanità, con riferimento anche alle generazioni future” ..” il valore estetico-culturale ”* insito nella tutela di beni paesaggistici ed ambientali

Da tutto questo evince una ritrosia a dedicare all’ambiente un settore, una *“materia⁴⁸¹”* vera e propria e a relegarlo invece nel campo dei valori. La ragione a cui si rifà l’ordinamento italiano è quella di vedere nell’ambiente un valore primario ed assoluto (o meglio interesse-obiettivo)di natura trasversale⁴⁸². Alla luce delle impostazioni comunitarie⁴⁸³ invece il diritto all’ambiente dovrebbe comunque rappresentare un valore generale di indirizzo per le azioni politiche comunitarie e d un dovere

⁴⁸⁰ Giur.Cost.2001,296 e ss

⁴⁸¹ La tesi negatoria dell’ambiente come materia è influenzata da una autorevole dottrina che definiva la tutela dell’ambiente come funzione occulta e adespota perché priva di particolari riferimenti normativi .M.S. Giannini indicava le fonti del diritto ambientale positivo in una trilogia eterogenea per finalità, principi direttivi e procedimenti, e precisamente nelle norme a difesa del paesaggio , nelle norme antinquinamento enorme urbanistiche

⁴⁸² Corte Cost. 536/2002 *“La natura di valore trasversale , idonea ad incidere anche su materie di competenza di altri enti nella forma di standards minimi di tutela, già ricavabile dagli art. 9 e 32 Cost, trova ora conferma nella lettera s) del secondo comma dell’art.117 della costituzione, che affida allo stato il compito di garantire la tutela dell’ambiente e dell’ecosistema”*

⁴⁸³ Mi riferisco ad esempio alla Direttiva comunitaria 2004/35 che all’art.2 offre una definizione di ambiente attraverso la elencazione delle sue componenti potenzialmente esposte a condotte inquinanti ed in grado perciò di creare danno, o ad esempio l’art.2 del Trattato Ce che parla di politica nel settore dell’ambiente(art.3 lettera l)diretto a *garantire un elevato livello di protezione dell’ambiente e di miglioramento della qualità di quest’ultimo.* O ancora l’art.174 TCE con la promozione di misure atte a risolvere i problemi dell’ambiente , riconoscendo all’ambiente la natura di *“materia”* o settore che si voglia dire.

inderogabile di solidarietà della generazione attuale nei confronti di quella futura (in relazione al principio di sviluppo sostenibile), ma dovrebbe anche ricrearsi quello spazio che troppo spesso gli è stato negato.

La tutela ambientale

Le questioni ambientali e le decisioni che sull'ambiente vengono prese potrebbero essere interpretate come uno studio sullo stato dell'arte del rapporto *Individuo collettività*. Non meraviglia infatti che non ci sia una forte spinta al suo sviluppo da parte di quel sistema giuridico che ancora non è riuscito ad incorporare le nuove realtà del vivente. Non c'è da stupirsi che il singolo non riesca a percepire l'importanza della singola decisione ambientale se ancora non è in grado di affrontare ogni questione fuori dal cieco individualismo astratto. Ciò che evince dall'evoluzione giurisprudenziale costituzionale⁴⁸⁴ è che a partire da una prospettiva incentrata sugli obblighi dell'attuale generazione, si arrivi ad una maggiore tutela giuridica dell'ambiente, non in termini di diritto fondamentale ma di doveri di solidarietà connessi alla tutela dell'ambiente come valore costituzionale⁴⁸⁵. Questo stesso punto di vista lo ritroviamo anche a livello internazionale, dove, secondo il linguaggio delle Nazioni Unite, si parla di *common concert of mankind* per indicare, non l'esistenza di diritti ma l'esistenza di una responsabilità diffusa. Senza scordarsi della Dichiarazione Unesco della responsabilità della presente generazione verso la futura. Lo studio comparato del materiale riguardante le future generazioni e del settore ambientale in particolare, ci mostra il lento enuclearsi di un vero e proprio **dovere**, fosse solo alla conservazione dell'ambiente, per le future generazioni.

⁴⁸⁴ Riportiamo alcuni esempi in cui espressamente vengano citate le future generazioni: Sent. 259/1996 in materia di salvaguardia del sistema idrico si menzionano esplicitamente i diritti per le future generazioni " *Questa finalità di salvaguardia viene, subito dopo, in modo espresso riconnessa al diritto fondamentale dell'uomo e delle future generazioni all'integrità del patrimonio ambientale.*" , anche se subito dopo nella sent. 419/1996 non si parlerà più di diritti ma di " *valori fondamentali dell'uomo e delle generazioni future*". Corte Cost. (ord.) 46/2001 con cui il Giudice afferma che "[...] *la tutela del paesaggio rientra tra i principi fondamentali della Costituzione, come forma di tutela della persona umana nella sua vita, sicurezza, sanità, con riferimento anche alle future generazioni, in relazione al valore estetico-culturale assunto dall'ordinamento quale 'valore primato ed assoluto' insuscettibile di essere subordinato a qualsiasi altro*". Cons. Stato, Sez.IV, 223/1998, attribuendo autonomia ai comuni in tema di scelte urbanistiche ed edilizie prescrive per l'ente locale la possibilità di scegliere i propri criteri " *al fine di un suo migliore assetto sotto il profilo dell'utilizzazione edilizia e del miglioramento della qualità della vita delle future generazioni.*

⁴⁸⁵ Sent. Corte Cost. 407-536/2002; 62-108/2005

Ma parlare astrattamente di “doveri” non ci chiarisce la portata di una innovazione così grande.

Questo tipo di “compito” spetterà infatti in egual misura sia al singolo cittadino, della singola generazione, sia alle più alte sfere governative-decisionali, sia a livello nazionale che internazionale. Si vuole intendere che il singolo cittadino deve:

- da un lato sentirsi vivamente responsabile per il grande potere che gli compete e per l'effetto a lungo termine delle sue azioni.
- Comprendere il suo rapporto tra azione individuale ed azione collettiva. Esistono alcuni beni e servizi economici che non possono essere ottenuti o conservati senza un'azione collettiva⁴⁸⁶. Ci riferiamo anche a quei beni che vengono detti “inclusivi”.
- Ma soprattutto deve sentirsi appoggiato e sorretto da una altrettanto vivida azione responsabile da parte dello Stato⁴⁸⁷. Vero è che alcuni paesi hanno già inserito nei testi costituzionali il richiamo alle future generazioni ed il dovere della presente generazione di conservare e tutelare i beni e le risorse della Terra nel tempo. Ma altrettanto vero è che se non si procede ad un effettivo sistema di suddivisioni di compiti e competenze statali, i principi o le norme contenute nei testi giuridici rimarranno senza seguito. Siamo coscienti infatti della mancata obbligatorietà delle Dichiarazioni e Convenzioni internazionali. Ma non possiamo permettere che il lento processo di legificazione e istituzionalizzazione comprometta aspetti della vita umana non più riproducibili.

Non basta più solo porre l'attenzione sul problema delle future generazioni. *“L'attenzione è una risorsa scarsa⁴⁸⁸”* per cui occorrono fattivamente soluzioni soddisfacenti. Di fronte perciò al vecchio concetto di etica che già pare aver incorporato la “delusione”, è l'artificio della politica l'unica risposta possibile alla “necessità”. Questo perché non ci si può limitare esclusivamente a politiche “regolatorie” che introducono il problema legato alle future generazioni. Si deve passare a politiche “strutturali”, ovvero a linee di azione vere e proprie. Anzi, sarebbe

⁴⁸⁶ Lester C. Thurow, *“La società a somma zero”*, in cui **l'ambiente viene definito come valore economico**. *“Si tratta di un caso in cui un determinato settore della popolazione corrisponde a certi livelli di reddito desidera alcuni beni e servizi economici (un ambiente pulito) che non possono essere ottenuti senza un'azione collettiva”*, p.153

⁴⁸⁸ Herbert A. Simon *“La ragione nelle vicende umane”*, Il Mulino, Bologna, 1983.

più corretto parlare di linee di azioni in vista della necessità di apprestare una pluralità di strumenti in grado di influire sul *nuovo* e sull'*emergenziale*. Andrebbero infatti ridiscusse le linee di *governance* ma a partire proprio da quei beni definibili scarsi e da quei diritti considerabili fondamentali e a rischio. Bisognerebbe cioè lavorare sulle componenti di micro e macroeconomia dei modelli oggi in crisi o comunque non sufficientemente attrezzati per proteggere l'umanità da se stessa. Ovviamente questo riporterebbe il problema su un altro punto focale, ovvero quello di ridisegnare in modo diverso a livello interno ed attribuire in modo maggiore a livello internazionale (concedendo maggiore potere ad istituzioni internazionali) competenze, poteri e responsabilità. La materia ambientale è quella che contiene in modo maggiormente visibile la dimensione di obbligatorietà orientata al futuro⁴⁸⁹. Ma spesso i vincoli di interdipendenza e di solidarietà che mettono in relazione le diverse generazioni, superano i limiti del discorso ambientale per estendersi ad altri aspetti della vita umana.

Una volta infatti che l'ambiente è stato ritradotto come nozione giuridica da un lato è divenuto strumentale anche alla tutela di un interesse o di un diritto retrostante (pensiamo alla proprietà, al consumo, al bene comune), ma dall'altro è divenuto terreno di conflitti tra interesse tra loro differenti. Questo il motivo per cui è fondamentale apprestare un sistema di tutela strutturato e non solo occasionale. Si è ben consapevoli dei limiti circa la previsione degli esiti di azioni presenti, ma risulta necessario rivedere le linee guida ed i valori da salvare in vista di un'azione politica, prima ancora che giuridica, efficace. Non ci si può infatti esimere dal problema della responsabilità, che soprattutto nel campo ambientale non può non assumere un orientamento

⁴⁸⁹ Le responsabilità che gravano sulle generazioni presenti nei confronti delle generazioni future vengono evocate in diverse occasioni. Se dovessimo ricreare una sorta di iter cronologico esso sarebbe composto da alcuni testi che hanno apportato un contributo essenziale nella composizione di tale principio. **1972 Convenzione relativa al patrimonio mondiale, culturale e naturale** (adottata dalla Conferenza generale dell'UNESCO il 16 novembre 1972) **1979 Convenzione di Bonn** in cui sostiene che "ogni generazione detiene le risorse della terra per la futura generazione ed ha il dovere di fare sì che tale eredità sia preservata e che, allorché se ne fa uso, tale uso avvenga con prudenza" **1989 Quarta Convenzione di Lomè**. **1990 Risoluzioni dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite** sulla protezione del clima mondiale per le generazioni presenti e future adottate dal 1990. **1992 Convenzione quadro delle Nazioni Unite sul cambiamento del clima e Convenzione sulla diversità biologica, adottate a Rio de Janeiro**. **1993 Dichiarazione e il Programma di azione di Vienna** (adottati dalla Conferenza Mondiale sui diritti dell'uomo il 25 giugno 1993). **1995 The Principles of Radioactive Waste Management, I.A.E.A.** **1997 Dichiarazione delle Nazioni Unite sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future. Carta Araba**. La nuova carta araba individua tra gli obiettivi quello di "preparare le future generazioni negli Stati Arabi a vivere liberamente e responsabilmente in una società civile unita da un equilibrio tra coscienza del diritto e rispetto delle obbligazioni e governata dai principi di eguaglianza, tolleranza e moderazione". Qui il richiamo alle future generazioni non punta alla tutela ambientale o all'integrità del patrimonio genetico ma ad unico obiettivo futuro di società giusta lontana ancora dall'essere realizzata. **2000 Carta Europea dei diritti fondamentali**

collettivo, diffuso, oltre che personale. Negli ultimi anni si è assistito ad un crollo dell'equilibrio ambientale tale da dover ripensare la materia più che da un punto di vista esclusivamente antropologico, da quello ecocentrico. L'uomo è un elemento vitale dentro l'equilibrio della biosfera. Fa di essa il proprio habitat con la conseguenza che la natura e l'ambiente divengono valori a se stanti⁴⁹⁰ ma a forte carattere diacronico. Vero è che sarebbe difficile creare leggi ad hoc su una materia tanto mutevole per definizione come la natura. Fondamentale sottolineare il fatto che, come già si è avuto modo di osservare, il maggior impulso nella creazione di norme ad hoc, sia giunto a livello localissimo⁴⁹¹. Mentre a livello globale⁴⁹² e locale si cerca da tempo si rendere effettiva la richiesta di tutela a favore delle future generazioni, la legge ordinaria sembra del tutto manchevole. Non credo però che rappresenti una soluzione il non decidere in nessun senso. Bisognerebbe arrivare ad un equo bilanciamento di interessi tra lo sviluppo tecnologico-scientifico e la tutela all'integrità della biosfera. Inoltre altrettanto complesso è individuare i bisogni delle future generazioni. Cercheremo sempre di ricommettere l'errore di decidere noi cosa possa essere considerato bisogno. Per questi motivi il diritto dovrà intervenire innescando una sorta di processo di astrazione predittiva. Hart, nel suo *"Il concetto di diritto"* individua la concezione minima dei bisogni dell'uomo *"Per sollevare questa o altre situazioni relative a come gli*

⁴⁹⁰ Grassi S., *Ambiti della responsabilità e della solidarietà intergenerazionale*, Atti di Parma

⁴⁹¹ **Richiamo alle generazioni future in ambito regionale** (nelle dichiarazioni programmatiche delle Regioni)-Statuto Toscana art.4, lettere l,m,n-Statuto del Comune di Padova art2 lett. d *" la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico, artistico, archeologico e paesaggistico, la salvaguardia dell'ambiente come bene e risorsa della collettività anche futura..."* "Nello Statuto della regione Puglia si parla esplicitamente all'art 10" di generazione future in relazione all'uso razionale delle risorse idriche naturali e alimentari, tenendo "Responsabilmente" conto delle generazioni che si succederanno nel tempo" Mentre all'art2' " *La Puglia riconosce la propria identità nel territorio e nelle tradizioni regionali che costituiscono risorsa da tramandare alle f.g.*" -Marche art.4 5 (Nel preambolo dichiara il proprio impegno a salvaguardare g.f.)Nelle Marche , con la legge statutaria 8marzo 2005,n.avenute ad oggetto "Statuto della regione Marche", essa si impegna a promuovere la salvaguardia, la valorizzazione e la fruizione dell'ambiente, del paesaggio e della natura, quale sistema su cui convergono *azioni umane e processi naturali*, assumendoli quali **beni strategici** per le generazioni future.-Piemonte art.5 6 . L.1/2005 dispone che la Regione debba agire responsabilmente nei confronti delle g.f.-Emilia Romagna art.3-Liguria art.2" lettera i(L.reg.1/2005)"*opera per salvaguardare e valorizzare il patrimonio paesaggistico ed ambientale...promuove lo sviluppo sostenibile*"-Lazio Lo Statuto del Lazio collega lo sviluppo economico ai criteri di sostenibilità, compatibilità ecologica e valorizzazione della diversità biologica(artt.8,9, L. Reg. 1/2004)-Umbria art.11, art.2 *"La regione assume come valori fondamentali da trasmettere alle future generazione [...]la qualità del proprio ambiente, il patrimonio spirituale fondato sulla storia civile e religiosa dell'Umbria"*.-Campania. Lo statuto dell'Ente parco Regionale dei Campi Flegrei del16 aprile 2007 all'art.2 lett. f) recita" *Il progresso delle condizioni sociali delle popolazioni residenti, promuovendo attività economiche compatibili, in attuazione di piani e progetti europei, nazionali e regionali sullo sviluppo sostenibile , atti a non consentire il depauperamento di una risorsa territoriale , dal contenuto paesaggistico, storico, antropologico e culturale, patrimonio unico ed irripetibile per l'intera umanità e da tutelare per le generazioni future"*

⁴⁹² **Norme di ratifiche ed esecuzione di convenzioni internazionali in cui riferimenti alle future generazione sono espliciti**-Convenzione di Vienna sulla gestione del combustibile esaurito ed i rifiuti radioattivi 1282/2005-Ratifica della Convenzione per la protezione del Mar Mediterraneo di Barcellona 1.175/1999-Convenzione di Parigi sulla protezione del patrimonio culturale e naturale mondiale 1.184/77-Ratifica Convenzione di Londra sul Patrimonio archeologico 1.202/73-Legge quadro sulle aree protette 394/91 art.37

uomini devono vivere insieme, dobbiamo presupporre che il loro scopo ,da un punto di vista generale, sia quello di vivere”.

E' evidente che i nuovi approcci normativi dovranno essere a forte **vocazione intertemporale** e che i modelli decisionali dovranno contemplare logiche di responsabilità collettiva. In gioco non c'è una posizione di potere o una scelta esclusivamente politica. Siamo di fronte all'esigenza di poter mantenere la continuazione dell'umanità. *“Un ordinamento giuridico perde la sua funzione e la ragion d'essere se non ha il fine di difendere l'umanità della vita⁴⁹³”*. Se il diritto vuole sopravvivere dovrà adeguarsi ad una realtà emergenziale. Dovrà tradurre nel proprio linguaggio quelle minime esigenze etiche, in grado di supportarlo nelle sue decisioni. Compito del diritto e del decisore presente, non sarà infatti quello di decidere aprioristicamente i livelli qualitativi o gli standard futuri, quanto quello di conservare i presupposti che garantiscano la sopravvivenza dell'umanità e garantiscano una futura possibilità di scelta. Questo sarà possibile solo se si comincerà a parlare di generazioni come di soggetti svincolati della loro coordinata temporale. Solo partendo da questa prospettiva ci si rende conto che uno sviluppo incentrato sull'oggi o sull'immediato domani ed indifferente al futuro dell'umanità, sarebbe non solo economicamente non strategico ma eticamente inammissibile. Jellineck afferma che *“qualunque diritto pubblico soggettivo esiste nell'interesse generale”* che connette tutti gli uomini che formano lo Stato in un determinato momento storico e *“abbraccia del pari l'interesse delle future generazioni; esso si estende nel più lontano avvenire⁴⁹⁴”*. Qui non parliamo dei singoli diritti che spetteranno alle future generazioni,⁴⁹⁵ ma del compito del diritto e della politica di garantire un diritto al futuro. Ma è altrettanto chiaro che nell'ambito sostanziale e procedurale di ogni determinazione pubblico-politica, spetterà alla generazione presente il compito di riuscire a trovare spazi e strumenti di accesso alle tecniche di

⁴⁹³ Capograssi, *Il diritto dopo la catastrofe in Incertezze sopra l'individuo*, Milano, Giuffrè 1969,29

⁴⁹⁴ Jellineck Sistema dei diritti pubblici

⁴⁹⁵ Incerta prospettiva definitoria da parte della giurisprudenza costituzionale che nella sent. 259/1996 in materia di salvaguardia del sistema idrico si menzionano esplicitamente i diritti per le future generazioni *“Questa finalità di salvaguardia viene , subito dopo, in modo espresso riconnessa al diritto fondamentale dell'uomo e delle future generazioni all'integrità del patrimonio ambientale..”*, anche se subito dopo nella sent. 419/1996 non si parlerà più di diritti ma di *“valori fondamentali dell'uomo e delle generazioni future”*. Ciò non necessariamente come riduzione negativa. Il fatto che l'ambiente sia stato definito un valore, ci permette di ricordare le parole di Caravita Toritto che, facendo riferimento alla giurisprudenza della Corte Costituzionale *“valori costituzionali come la democrazia, il pluralismo e l'uguaglianza non sono predefinitibili a priori, potendo i loro contenuti essere determinati di volta in volta solo in concreto”*

scelta politica⁴⁹⁶. Eppure nell'attuale processo decisionale, non pare che la garanzia per il futuro rivesta davvero un ruolo preciso. Manca ancora una produzione legislativa adeguata⁴⁹⁷. Siamo coscienti del complesso compito del legislatore e della sua posizione tra due fuochi! Da una parte dovrà dare risalto alle esigenze della presente generazione e della sua esigenza alla godibilità presente (alla ricerca di quella felicità di cui gli utilitaristi parlano), dall'altro la doverosa conservazione di possibilità per il futuro. Tra due fuochi anche perché, che la storia umana continui non è certo sorretto da principi giuridici(manca l'elemento della sanzionabilità da parte delle future generazioni in vista di un comportamento commesso dalla presente generazione e giudicato irresponsabile). Che l'umanità sopravviva è più che altro un principio etico , esattamente come quello di consentire che le f.g. possano continuare ad usufruire di beni naturali/culturali tramandati nel tempo dalla famiglia umanità. Ma quali beni debbano essere protetti per il futuro e quali invece usufruibili/sacrificabili per il presente è un quesito a cui ogni generazione è chiamata a rispondere (usiamo non casualmente tale termine per riferirci alla "domanda di responsabilità"), secondo i propri criteri, le proprie esigenze, con tutta la consapevolezza di un possibile errore di osservazione (Resta: paradigmi dell'osservazione). Tali scelte, anche se difficili (non avendo in realtà tutti gli elementi per poter decidere. Situazione simile al dilemma del prigioniero) vanno comunque prese in base ad un criterio (equo) che contempli sia le attese future che le esigenze presenti (inter-generazionali) in vista di una giustizia inter-generazionale.

La solidarietà prescinde dal soggetto verso cui essere solidali, è una predisposizione ad esserlo. E' includere nel proprio orizzonte decisionale altre posizioni parimente degne di attenzione. Il legame solidale, quale substrato sociale capace di rendere possibile la convivenza basandosi su logiche di solidarietà e giustizia, è ciò che rende possibile la prosecuzione di quel patto non solo infra-generazionale, ma anche intergenerazionale. La muta cooperazione è tra generazione oltre che tra singoli soggetti. Poco importa se questa "mutualità" avverrà lungo un asse temporale od un altro, perché la sua caratteristica è l'atemporalità, la non spazialità.

⁴⁹⁶ P.Torretta *Responsabilità intergenerazionale e procedimento legislativo*, a.p. che ci ricorda che di questo stesso avviso è Jonas quando dubita sulla capacità del governo rappresentativo di poter intervenire sulla nuova emergenza solo in base ai propri principi.

⁴⁹⁷ La legge quadro 394/91 sulle aree protette, come la legge Galli 36/94 sulle risorse idriche riportano il problema della non rinviabilità da parte del legislatore della ponderazione a lungo termine delle decisioni legislative prese

In conclusione: ambiente e giustizia

Nel definire il concetto di "giustizia", sono stati interpretati in diversi modi il significato e le implicazioni pratiche di frasi come «dare a ciascuno quello che gli spetta», ma sempre entro limiti ritenuti indispensabili alla sussistenza del concetto stesso di giustizia. In primo luogo, si concorda sul fatto che la giustizia sia un fattore essenziale alla convivenza umana e non riguardi solamente le relazioni tra un individuo e un altro, ma si tratti di "giustizia commutativa", che implichi anche i doveri di un individuo rispetto alla comunità o alle comunità a cui egli appartiene. In termini tradizionali, si può quindi parlare di "giustizia sociale". Inoltre, il concetto di giustizia è logicamente connesso con quelli di "equità" e "proporzione"; di qui la necessità che un individuo contribuisca al benessere della società, soprattutto nei riguardi di quei membri dell'umanità più deboli. La giustizia sociale si riferisce sia al dovere di ogni membro a contribuire al bene comune della comunità, sia alla responsabilità della comunità verso tutti i suoi membri, soprattutto verso chi si trova in una situazione svantaggiata, semplicemente per solidarietà umana. La richiesta di preservare le risorse per la loro qualità di vita è basata su una posizione simile a quella per cui si ritiene che lo Stato sia tenuto per giustizia a provvedere al benessere delle persone più deboli. Il concetto di giustizia sociale, invece, da una prospettiva inter-generazionale, dimostra, in primo luogo, che a ciascuna generazione dovrebbe essere richiesto di conservare la diversità delle risorse, naturali e culturali, secondo il principio della "conservazione delle opzioni"⁴⁹⁸.

In secondo luogo, a ciascuna generazione dovrebbe essere richiesto di mantenere la qualità di vita del pianeta in modo tale da poterla trasmettere in condizioni non peggiori di come essa stessa l'abbia ricevuta senza preclusioni migliorative (principio della "conservazione della qualità"). La conservazione della qualità ambientale e dello sviluppo economico devono camminare insieme. In questo modo il concetto di "sviluppo sostenibile", principio centrale alla Conferenza di Rio, assicura alla generazione attuale la possibilità di soddisfare le proprie esigenze senza tuttavia compromettere la capacità delle future generazioni di andare incontro alle proprie⁴⁹⁹.

⁴⁹⁸ Cfr. Postiglione A. - Pavan A., *Etica, ambiente e sviluppo: la comunità internazionale per una nuova etica dell'ambiente*, Napoli, ESI, 2001, pp. 31-32.

⁴⁹⁹ Cfr. Agius E., op. cit., p. 15.

Da ultimo, ciascuna generazione dovrebbe fornire ai propri membri equi diritti di accesso al lascito delle generazioni passate e conservare tale accesso per quelle future (principio della "conservazione dell'accesso"). Ciascuna generazione può utilizzare le risorse per migliorare il proprio benessere economico e sociale a condizione che vengano rispettati uguali doveri nei riguardi delle generazioni future. Nel contesto inter-generazionale, la conservazione dell'accesso implica che tutte le persone dovrebbero avere un livello minimo di accesso al patrimonio comune. Speriamo che le future generazioni apprezzino gli sforzi intrapresi dall'attuale generazione per trasmettere loro un mondo migliore⁵⁰⁰.

Laddove il libero accesso di tutti a tutto è stato inteso come una manifestazione del diritto di uguaglianza, si può dire che le risorse ambientali siano state utilizzate proprio in nome dei diritti egalitari sanciti dalle Costituzioni. A livello internazionale, tale principio è stato sancito, ad esempio, dal riconoscimento del diritto di poter usufruire dell'ambiente sotterraneo oceanico ed atmosferico per fare esperimenti su ordigni atomici. Inutile sottolineare che i risultati degli esperimenti condotti nel Pacifico durante gli anni '60-'70 siano andati oltre i dati dei test e abbiano creato delle conseguenze a lunga scadenza sul territorio e sulle popolazioni di alcune aree vicine⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ Cfr. Lettera F., *Lo stato ambientale e le generazioni future*, in «Rivista giuridica dell'ambiente», 1992, pp.235-236.

⁵⁰¹ Postiglione A. - Pavan A., op., cit., pp. 18-20.

B. GENOMA

Il progresso scientifico ha aumentato a dismisura la nostra capacità di progettare, programmare, operare sul profilo biologico degli organismi viventi in tutte le sue fasi: nascita, sviluppo, morte, “*dalla concezione dell’uomo dotato di un’essenza umana siamo passati insomma alla concezione dell’uomo in evoluzione e infine alla concezione dell’uomo in una evoluzione che lo ha reso capace di indirizzare la propria evoluzione*”⁵⁰². Questa trasformazione ha imposto, quale oggetto della riflessione etica il tema nodale di una libertà esistenziale dai contorni del tutto nuovi e spesso indefinibili ed è proprio l’incapacità di gestire questa libertà che scatena paure irrazionali e spinge verso scelte culturalmente retrive.

Abbiamo già definito come appartenenti ai diritti di quarta generazione , i cosiddetti diritti dell’età della tecnologia. Si tratta ovviamente di un catalogo aperto, non facilmente definibile, sia a causa della eterogeneità dei diritti in esso inclusibili, sia per la mancata titolarità in capo ad un unico soggetto (od almeno non solo) ma a popoli, collettività, generazioni future⁵⁰³, nel cui novero non manca il diritto all’integrità del **patrimonio genetico**.

Esso da un punto di vista scientifico è inalterabile per tutto l’arco della vita biologica di un individuo. Tale unicità coglie la sua natura di tramite biologico tra generazioni. Le future generazioni sono collegate alle presenti da una lunga linea genetica. Da un punto di vista giuridico , pur essendo definito patrimonio nelle convenzioni internazionali , parecchie difficoltà consistono nel considerare la categoria *genetica*, come giuridicamente oggetto di titolarità di soggetti futuri non ancora esistenti

Il problema di fondo risiede nella natura stessa della bioetica⁵⁰⁴, che configurandosi come una sorta di scienza interdisciplinare, non ha confini stabili entro cui prevedere

⁵⁰² U. Scarpelli, *Bioetica: alla ricerca dei Principi*, “Le Scienze” – Quaderni, n. 88, 1996, p. 11.

⁵⁰³ Parte della dottrina attribuisce anche ad animali una medesima titolarità

⁵⁰⁴ Il termine **Bioetica**, è stato coniato dall’oncologo statunitense Van R. Potter, il cui libro *Bioethics: bridge to the future* pubblicato nel 1971 fornisce un neologismo accettato a livello mondiale e dà l’impulso a una nuova disciplina che si sviluppa nel giro di qualche anno in maniera esponenziale. Sempre nel 1971, presso la Georgetown University di Washington viene fondato il The Kennedy Institute of Ethics e nel 1978 sulla scia delle attività di ricerca avviate presso l’istituto realizzazione Warren T. Reich cura la pubblicazione della Encyclopedia of Bioethics, ancora oggi rappresenta il testo più completo. Nell’idea del suo “fondatore” Potter, **“la bioetica rappresenta un tentativo di sanare la separazione tra scienza della natura(biologia) e scienza dello spirito (etica), per prospettare un avvenire possibile, vivibile per l’uomo, tracciando un “ponte verso il futuro”.**

una attenta normativa. Essa tende a sconfinare in diversi campi, da quello della medicina intesa sia come ricerca che come prassi, a quello dell'etica e non in ultimo a quello del diritto. Tanto che ci si chiede che rapporto intercorra tra diritto e bioetica. La risposta non è affatto semplice. Una parte del pensiero scientifico ritiene che la ricerca nelle sue finalità, in special modo quella medica, non debba sottostare ad alcun tipo di norma, in quanto ciò ne limiterebbe le possibilità di sviluppo. Il diritto potrebbe avere effetti limitanti sulla ricerca, mortificandone applicazione e potenzialità in nome di scelte che non sarebbero di natura puramente scientifica. Come non pensare alle legislazioni in tema di organismi geneticamente modificati, che limitano o vietano del tutto l'utilizzo di OGM, prodotti della scienza, in nome della tutela della salute pubblica. Se da un lato, tali previsioni, non permettono lo sviluppo di nuove tecniche, dall'altro però creano una rete di protezione per le generazioni future. I sostenitori della scienza indipendente, lamentano anche una disparità di andamento tra diritto e scienza. Questa ultima, infatti, è in grado di progredire e di modificarsi a tale velocità, da impedire al diritto stesso di poterla disciplinare, soprattutto per quegli aspetti tipicamente tecnici. Verrebbero perciò in soccorso di una certa legalità o eticità della ricerca stessa, i cosiddetti codici deontologici⁵⁰⁵.

Del tutto differente è la posizione di chi reputa che il diritto debba interessarsi ad ogni aspetto della ricerca scientifica, quindi anche alle finalità e ai mezzi tecnici impiegati per raggiungerle. In questo caso necessariamente ci si poggia su criteri di valore e scelta diversi. Accanto alla concezione di tipo personalista, che pone alla base il rispetto della persona e quindi di ogni essere umano, possono esistere modelli etici che si basano sul bene della collettività e che dunque hanno una visione della ricerca in termini di efficienza economica o di riduzione degli elementi di disfunzione della società. La tecnica, per questo secondo approccio, se non controllata da una morale di riferimento tradotta in norme non sempre evolve a favore della continuazione di una

⁵⁰⁵ *Il codice di deontologia professionale* (per tutte le professioni): art. 15 "Il professionista è tenuto a rispettare, nell'applicazione della propria attività, i principi inderogabili di Bioetica: difesa del diritto alla vita, alla salute, e il diritto del bambino, del ruolo della donna nella maternità e nella famiglia"; art. 16 " il professionista che contragga rapporti con le problematiche relative allo squilibrio dell'ambiente sia esterno che interno, con i rischi e i danni da esso provocati...ai sistemi viventi e conseguenti ricadute sull'Uomo stesso, sono tenuti al rispetto dell'ambiente e del vivente; il professionista seguirà pertanto le direttive deontologiche riguardanti gli ecosistemi. *Codice di deontologia medica*, alcuni punti su questo tema sono: rispetto dei diritti fondamentali della persona; sessualità e riproduzione (interruzione volontaria di gravidanza, fecondazione assistita); sperimentazione (interventi sul menoma e sull'embrione umano, test genetici predittivi, sperimentazione scientifica, ricerca biomedica e sperimentazione su uomo e animali).

vita integra per le generazioni future e per la tutela del loro bene ⁵⁰⁶. Per “**bene giuridico**” si intende un valore o una realtà che l’ordinamento intende tutelare, la cui violazione o limitazione porta ad una sanzione. Non risultando però agevole basarsi, per tutelare le future generazioni, sulla pretesa ad un “bene”, sia pur esso a presidio dell’intera collettività, si preferisce la logica della limitazione del danno. Tale impostazione, seppure non permette di sanzionare la generazione presente per la violazione di un diritto delle generazioni successive, rende però possibile un controllo⁵⁰⁷.

Si cerca, in ogni modo, di voler comunque incentrare l’intera materia sulla garanzia dei diritti dell’uomo in quanto appartenente alla specie umana.

L’art. 2 della Cost. non si limita a riconoscere e tutelare questi diritti, ma pone a carico dell’individuo, i doveri di “*solidarietà politica, economica e sociale*”. E se leggiamo tale art. 2 insieme al comma secondo dell’art. 3, si evince che questo chiama, alla tutela dei diritti fondamentali, tutti i cittadini per far sì che tutti possano concretamente beneficiarne, ed è per questo che immediatamente dopo l’art. 3 della Cost. enuncia il principio di uguaglianza e non discriminazione. Vero è che anche tra i diritti inviolabili deve esistere una gerarchia, al vertice della quale, non a caso, la gran parte degli studiosi pone il diritto alla vita, che, in quanto tale non dovrebbe mai essere limitato. Eppure recenti interventi delle Corti Americane e Francesi sembrano procedere in una opposta direzione⁵⁰⁸. La mappatura del genoma umano, la clonazione animale ed umana, la procreazione assistita, la medicina predittiva, gli screenings prenatali, la terapia genica, l’equità nell’accesso al diritto alla salute: sono alcuni dei campi sui quali in questi decenni si è sviluppata la riflessione della bioetica. Si tratta di progressi della

⁵⁰⁶ Micaletti M. *Riflessioni su questioni bioetiche nelle leggi e nei principi dello Stato Italiano*. Incontro di Formazione di BIOS Bologna 16/1/2003.

⁵⁰⁷ . Ne è un esempio la sentenza n. 35 del 10/2/ 1997, dove la Corte costituzionale ha stabilito che la legge 194/78 (L194/78: Legge sull’aborto.) non può concedere alla donna la pure libertà di interrompere la vita del concepito, in assenza di seri motivi. La vigente legge italiana, non in ogni caso permette alla donna di effettuare scelte abortive, anche a sfondo- in senso lato- eugenetico.

⁵⁰⁸ Bona M. *Mancata diagnosi di malformazioni fetali: responsabilità del medico ecografista e risarcimento del danno esistenziale da Wrongful Birth* in Foro Italiano, 57, 2001 Forti dei progressi scientifici che permettono la conoscenza in fase prenatale delle caratteristiche genetiche del nascituro, si sono sviluppati in *common law* due semplici *torts* : di *wrongful birth* e di *wrongful life*. Il primo caso descrive una situazione in cui i genitori di un bimbo nato disabile, attribuiscono al medico la responsabilità di non averli sufficientemente informati riguardo le anomalie del nascituro, che li avrebbero indotti ad abortirlo o a non concepirlo affatto. Nel secondo caso, è il bimbo stesso ad accusare i medici o i genitori di avergli permesso di nascere in condizioni menomate. Queste categorie giuridiche sollevano una serie impressionanti di dubbi etici, basandosi sulla valutazione di un’ esistenza che sarebbe stato meglio non vivere (*L’ arrêt della Cour de Cassation* reso in assemblea plenaria il 17 novembre 2000 in accoglimento di una richiesta risarcitoria che si può far rientrare nella definizione di *wrongful life action*, creando ulteriori dispute sul caso di un’ apertura del diritto così ampio in Europa.)

scienza e della tecnica che ci costringono a ripensare l'intero patrimonio di esperienze e di strumenti culturali maturati tra Ottocento e Novecento, i quali si mostrano inadatti ed insufficienti per comprendere e governare **il passaggio dalla cultura dell'espansione a quella del miglioramento del ciclo di vita, fino ad arrivare a quella della preservazione della continuazione della specie umana.** Questo ultimo aspetto sembra ancor più esser messo in crisi, dalle pratiche in senso lato eugenetiche che creano sempre più crescenti problemi giuridici⁵⁰⁹. Va fatta una distinzione tra terapia genica impiegata nelle linea somatica o nella linea germinale. Nel primo caso, infatti, l'intervento si rivolge esclusivamente al soggetto interessato, mirando a modificare il dna delle cellule di un suo particolare tessuto. Nel secondo caso invece, una finalità propriamente eugenetica è evocata dalla trasmissibilità della modificazione del patrimonio genetico alla eventuale discendenza, anche lontana nel tempo. La terapia della linea germinale comporta una modifica di tutte le cellule dell' organismo, compresi i gameti, attraverso i quali, la modifica si trasmetterà ai figli e ai figli dei figli⁵¹⁰. Viene, in tal caso alla luce, il pericolo di una programmazione contro natura, irreversibile per la futura generazione. La nuova Costituzione della Confederazione Svizzera, all'interno di un quadro di tutela dell'essere umano "dagli abusi della medicina riproduttiva e della ingegneria genetica", vieta all'art. 119 " tutti [...] gli interventi nel patrimonio genetico di cellule germinali e d embrioni umani." Su questa linea si muove anche la Convenzione di Oviedo⁵¹¹, sui Diritti Umani e la Biomedicina in cui è previsto un **espreso divieto di intervenire quando si introduca una qualsiasi modifica sul genoma dei discendenti**" .Vanno ripensati le categorie fondamentali alla base delle riflessioni morali. Le questioni di equità e di benessere pubblico, non si sostanziano più esclusivamente sulla categoria del singolo individuo, ma ricomprendono i diritti delle generazioni future. La tradizione del confronto e della controversia della politica democratica è la tradizione di un confronto fra alternative e domande miranti alla soddisfazione di interessi di soggetti presenti, ma quando ci si trova ad affrontare questioni come l' eutanasia, la manipolazione genetica, la fecondazione assistita, la clonazione le cose cambiano. Ad entrare in gioco sono infatti i

⁵⁰⁹ Castrato C. *Diritto, Diritti ed Eugenetica prime considerazioni su un discorso giuridico altamente problematico*, in *Humanitas*, rivista n.4, 2004.

⁵¹⁰ Pollo S., *Terapia genica* in Le caldano E., *Dizionario di Bioetica*. p. 297.

⁵¹¹ Art. 13 della Convenzione sui diritti dell'uomo e sulla biomedicina, Oviedo 1997.

diritti dell'umanità in quanto specie, prescindente da valutazioni temporanee. Il progresso scientifico contiene al suo interno delle contraddizioni, dei vincoli e delle libertà inesplorate e che è necessario mettere in gioco le diverse categorie morali al fine di trovare una via che tuteli la libertà e l'autonomia individuale per usare le parole di Max Charlesworth "Autonomia non significa scegliere semplicemente per il gusto di farlo"⁵¹². Riconoscendo cioè un diritto alla scienza, alla ricerca, e alla possibilità di usufruirne da parte dei soggetti presenti, tenendo però sempre presente la stessa possibilità di scelta per le future generazioni. E' la Convenzione sui diritti umani e la biomedicina del Consiglio d'Europa (1997) che prevede all' *Articolo 2* : "Primato dell'essere umano: Gli interessi e il benessere dell'essere umano prevalgono sul mero interesse della società e della scienza". Mentre nella Dichiarazione Universale sul Genoma Umano ed i Diritti Umani ⁵¹³ all'art 12 – *Ricerca sul genoma umano* troviamo:"

§ a). *Ciascuno deve avere accesso ai progressi della biologia, della genetica e della medicina concernenti il genoma umano, nel rispetto della sua dignità e dei suoi diritti.*

§ b). *La libertà di ricerca, necessaria al progresso della conoscenza, fa parte della libertà di pensiero. Le applicazioni della ricerca, comprese quelle in biologia, in genetica e in medicina, concernenti il genoma umano, devono tendere ad alleviare le sofferenze e a migliorare la salute dell'individuo e dell'umanità intera."*

Il campo della scienza, quello dell'etica e quello del diritto non possono essere separati. Va invece ricercata una rinnovata comunicazione ed integrazione di esse, capace di rinsaldare il più generale nesso tra scienza e democrazia attraverso il quale ogni 'cittadino' è in condizione di dare alle scelte di vita un senso proprio: consapevole e responsabile.⁵¹⁴ Così come essenziale sarebbe l'effettiva tutela di quei diritti enunciati da Testi di natura giuridica e non, ma ancora poco attuati in via giudiziaria⁵¹⁵.

⁵¹² M. Charlesworth, *L'etica della vita*, Donzelli, Roma, 1996, p. 6.

⁵¹³ UNESCO - Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, Scienza e Cultura) (1997)

⁵¹⁴ Di Meo A., Mancina C. (a cura di), *Bioetica* Laterza, Roma-Bari, 1989.

⁵¹⁵ Analizziamone un esempio. Nel Preambolo della Legge 35/88 sulle tecniche di riproduzione assistita, viene affermato che "occorre garantire la libertà delle scienze e della ricerca, in conformità con i valori riconosciuti dalla Costituzione come la tutela dell'integrità fisica e della vita dell'uomo, la capacità della persona malata di prendere decisioni, e la dignità umana. L'attività scientifica, intrapresa tenendo nel dovuto conto le considerazioni etiche e morali, è una conquista del mondo democratico e civile, in cui il progresso sociale ed individuale devono essere fondate sul rispetto della dignità umana e la libertà".. Contrariamente a quanto sembra indicare, tutto ciò che viene proclamato viene poi negato all'interno degli articoli di legge. Il cittadino comune non riesce a distinguere ciò che è permesso nel testo degli articoli. Le attività che sono permesse interferiscono con il diritto alla vita della persona e non rispettano la sua dignità. A titolo d'esempio possiamo menzionare la scelta del sesso che è autorizzata "per motivi terapeutici". Alcune malattie, come l'emofilia, colpiscono solo i maschi; le femmine non soffrono di questa malattia, ma la trasmettono alle generazioni successive. La scelta del sesso consiste nell'eliminare i maschi e nell'impiantare nell'utero della madre solo gli embrioni femminili. Non c'è nessuna funzione terapeutica per la persona

Anche se, nel Parere del Comitato Nazionale per la Bioetica 21 febbraio 1997) sulla Convenzione per la protezione dei diritti dell'uomo e la biomedicina.(19 novembre 1996), il C.N.B.:”[..] ritiene positivo il fatto che sia stata formulata una normativa, per quanto imperfetta, piuttosto che rassegnarsi ad un vuoto legislativo”, Sostiene infatti che in tal modo può contare sulla formulazione di diritti tutelati sia a livello individuale che collettivo. In particolare l' art.15 e Preambolo della succitata Convenzione “ *la ricerca scientifica si esercita liberamente ma è subordinata al rispetto delle norme giuridiche che assicurano la protezione dell'essere umano, della sua dignità, della sua identità, della sua integrità, nonché il rispetto delle sue libertà fondamentali*” enunciano per la C:N:B: principi di interesse personale ed al contempo collettivi. Anzi richiama l'art.26 della stessa Convenzione secondo cui “ *il principio di coordinamento degli interessi della collettività con quelli del singolo consente delle limitazioni all'esercizio dei diritti individuali nella misura strettamente proporzionata al bene comune*”. Per la prima volta si parla di diritti tutelati per la specie umana. Una gran parte delle realizzazioni biomediche attuali non concerne solo l'individuo ma la “specie umana” ed i meccanismi genetici che regolano le attività vitali. Sia il preambolo della Convenzione che il Parere del C.N.B: richiamano la necessità che i progressi della biologia e della medicina siano utilizzati a beneficio delle generazioni presenti e future, affermando altresì che l'umanità debba essere garantita

malata: non è un atto medico perché non solo non riesce a curarla, ma la distrugge... Non è stata eseguita nessuna terapia; la comparsa della malattia è stata solo trasferita alle future generazioni. È l'articolo 13.2 che più chiaramente e indiscutibilmente interferisce con la dignità ed i diritti fondamentali della persona. "Nell'utero qualunque intervento sull'embrione o sul feto vivo o sul feto in grado di vivere fuori dall'utero avrà solo un intento terapeutico, quello di favorire il suo benessere ed agevolare il suo sviluppo". Si deve dare un'interpretazione *a sensu contrario* ed eliminare gli eufemismi per cogliere il vero significato di questo articolo. Esso autorizza l'utilizzo di feti vivi fuori dall'utero per scopi terapeutici che non favoriscono il loro benessere se essi non sono considerati in grado di vivere, ad esempio trapiantando i loro organi a beneficio di terze parti (*Boccia M.L., Zuffa G. L'eclissi della madre*. Nuova Pratiche editrice Milano,1998.)La vicenda italiana della legge sulla riproduzione assistita illustra un cambio di paradigma, è lo specchio del tempo, l'affermazione perentoria di un principio e di una pratica che si diffonde nel nostro Paese, in base alla quale ogni questione, dalla più generale alla più personale, deve passare necessariamente attraverso una legge specifica per esistere e per avere una reale validità⁵¹⁵ Ciò porta sempre nella stessa direzione: a valutare il vero valore dell'intervento del legislatore, confermando quanto ingannevole sia la potenza del diritto e soprattutto quanto l'imposizione di una legge a tutti i costi altro non sia, come già si è detto, che un fattore funzionale al potere, al contrario è vero presupposto di democrazia di partecipazione alle scelte pubbliche tenere in debito conto delle ragioni degli altri. I nuovi ambiti di ricerca scientifica riguardanti la mappatura del genoma umano, la clonazione animale e umana, la medicina predittiva, gli *screening* prenatali, la terapia genica, sono riusciti a dilatare i confini della riflessione etico-giuridica, e, in un certo senso, ad abbattere le vecchie disuguaglianze tra cittadini. Si apre a noi un nuovo scenario in cui il nascere ed il morire sono condizioni umane sempre più controllate da scienza e da tecnologia. Anche le leggi così dette "naturali", che hanno da sempre ordinato ogni ciclo vitale, subiscono stravolgimenti e sono a volte addirittura cancellate, mentre si decide di imporre degli strumenti giuridici proprio nel timore, non tanto di rimanere privi d'ogni regola, quanto di perdere il controllo sulle più diverse situazioni e quando il legislatore decide di intervenire nelle scelte esistenziali che incidono sulla libertà di coscienza, trovandosi fatalmente di fronte a valori che possono essere profondamente confliggenti, inevitabilmente la sua scelta nega una o l'altra ideologia

salvaguardando l'identità dell'essere umano e il rispetto della dignità della persona e della sua appartenenza alla specie umana.

Iter

La bioetica⁵¹⁶ si sviluppa come campo di ricerca in grado di fornire supporto e strumenti appropriati rispetto ai nuovi dilemmi morali che investono la vita individuale delle persone e le loro scelte esistenziali ma anche i suoi più generali rapporti con la collettività le generazioni future e l'ecosistema. Ed è proprio questo suo aspetto che ne ha ostacolato lo sviluppo armonioso, implicando in ogni sua decisione non solo interessi personali di singoli individui, ma richiamando sempre gli interessi delle future generazioni o della futura possibile vita della natura. Le sue riflessioni perciò dal campo morale passano a quello pubblico.

Analizziamo ora alcune date che segnano il progredire della comunità culturale e scientifica verso la Bioetica:

- 1945-46 Codice di Norimberga
- 1948 Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo
- 1954 Fletcher (protestante) "Morals and Medine": riflessione etica dei problemi della vita e della scienza impostata sui diritti umani.
- 1961 Rachel Carson scrive "Primavera silenziosa", sugli effetti negativi derivanti dall'uso squilibrato di tecnologie e di interventi sull'ambiente
- 1962 Concilio Ecumenico Vaticano II: Riflessione teologico-morale sui temi della vita, ad opera di una Commissione Pontificia. Negli 1969 Callahan (filosofo cattolico di Harward) fonda, a New York, con altri, "The Hastings Center" "Istituto per la Società, l'Etica e le Scienze della Vita
- 1970 Van Ressellear Potter pubblica " Bioethics : bridge to the future".

⁵¹⁶ Recentemente, una definizione più complessiva che include queste diverse tendenze è stata proposta da Eugenio Lecaldano il quale definisce la bioetica come: *"l'insieme delle riflessioni sui problemi etici che accompagnano le scelte umane nelle situazioni che influenzano le condizioni degli esseri viventi. La vita chiamata in causa può essere la vita della persona stessa che sceglie oppure quella di altri individui, come accade nella ' bioetica in senso stretto (concernente in generale i problemi legati alla nascita, alla cura medica e alla morte degli esseri umani) oppure – collocandoci così all'interno di una 'bioetica in senso largo – si può riflettere sulle implicazioni che le nostre scelte hanno per la vita di esseri non ancora venuti ad esistenza o, in prospettiva ancora più allargata, per la vita vegetale propria per esempio di alberi, piante e così via"* (E. Lecaldano, *Bioetica*, in "Storia della scienza", Vol. IX, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 2003, p.233.)

- 1971 Washington - Georgetown University: fondazione del " Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics"
- 1975 ed anni seguenti : istituzione di "Comitati Etici".
- 1976 e fino ad oggi, con notevole continuità., si succedono risoluzioni e documenti vari del Consiglio d'Europa, reperibili negli Atti dell'Assemblea Parlamentare e del Comitato dei Ministri. 1978 Pubblicazione, a Washington , della "Encyclopedia of Bioethics" (1^aedizione) testo di importanza fondamentale nel campo della Bioetica
- In Italia della nuova disciplina ha inizio nel 1980 con un articolo di Maurizio Mori su "La Rivista di Filosofia"⁵¹⁷. Fa seguito nel 1983 un numero monografico della stessa rivista nel quale si affrontava un argomento molto in voga in quegli anni: il diritto alla vita. Gli anni successivi non furono degni di nota per il dibattito sulla bioetica ed in tal senso va sottolineata la mancanza di organico e coerente posizionamento della cultura laica.
- 1982 Raccomandazione del Consiglio d'Europa in merito al diritto di ereditare caratteri genetici che non abbiano subito alcuna manipolazione
- 1985 Nasce la prima "Cattedra Italiana di Bioetica" nella facoltà di Medicina dell'università cattolica di Roma
- 1989 La raccomandazione 1100 dell'Assemblea parlamentare del Consiglio d'Europa sull'utilizzazione degli embrioni e dei feti umani nella ricerca scientifica prevede che il Comitato dei ministri adotti un contesto con i principi da cui partire per elaborare legislazioni o regolamentazioni nazionali nel modo più universale e uniforme possibile e incoraggia gli Stati membri ad aumentare il livello dell'informazione e della consapevolezza del pubblico concernente la biomedicina e la riproduzione umana.
- Bisogna aspettare gli anni Novanta perché la cultura laica riacquisti una riflessione organica e coerente sui temi della bioetica. Nel 1989 nasce la Consulta di bioetica ad opera di Renato Boeri e nel 1993 inizia la pubblicazione della rivista "Bioetica. Rivista interdisciplinare" nell'editoriale di presentazione del primo numero Maurizio Mori sottolinea che: *"Nonostante l'enorme crescita dell'interesse per i temi bioetici che si registra a livello sociale, manca nel nostro paese un luogo specifico per l'approfondimento culturale che sia improntato al rigore teorico e al pluralismo ideologico...da parte laica si deve prendere atto di un certo disinteresse per tali tematiche, quasi che esse fossero risolvibili solo sul piano giuridico"*.

⁵¹⁷ M. Mori, *Recenti sviluppi della filosofia pratica in lingua inglese*, in "Rivista di filosofia", LXXI, 1980, pp. 139-56.

Il dibattito si fa più interessante e le questioni che fino ad allora sembravano ad appannaggio di una morale esclusivamente religiosa tornano ad avere anche una connotazione laica che le consente di avvicinarsi alle riflessioni filosofiche europee e mondiali che si sono sviluppate nell'ultimo trentennio Il 28 marzo 1990 con decreto del presidente del consiglio nasce il Comitato Nazionale di Bioetica⁵¹⁸ Il Comitato si configura come uno strumento pre-legislativo, a disposizione nella Presidenza del Consiglio che esprime pareri su questioni di rilevanza morale e che coinvolgono dibattiti pubblici che necessitano di essere regolati da leggi.

- 1990 In Italia viene istituito il "Comitato Nazionale di Bioetica", organismo interdisciplinare le cui relazioni costituiscono un riferimento di eccezionale valore per l'attività legislativa
- 1993 UNESCO: istituzione del "Comitato Internazionale di Bioetica
- 1995 2^a edizione della "Encyclopedia of Bioethics".
- 1996Viene costituito, in Campania, il "Centro InterUniversitario di Ricerca Bioetica" (C.I.R.B.) per iniziativa della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso, dell'Università di Napoli Federico II e della II Università di Napoli
- 1997 Universal Declaration on the Human *Genome* and Human Rights, UNESCO. Tale Dichiarazione si apre con la premessa che “le ricerche sul genoma umano e le loro applicazioni” aprono immense prospettive di miglioramento della salute degli individui e dell'**umanità tutta**. Il genoma è per sua conformazione soggetto a mutazioni⁵¹⁹ . Nulla meglio di questo archetipo dimostra la linea sequenziale di una generazione dopo l'altra dentro l'unico tempo di tutte le generazioni Fondante in tale atto appare l'art.1 della sezione A)dignità umana ed il genoma umano in cui si legge "Il genoma umano sottende l'unità fondamentale di tutti *i membri della famiglia umana*" "In senso simbolico, esso è *patrimonio dell'umanità*."
- **1997Conferenza generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura 1997** Da cui, si evince .Genoma umano e biodiversità(art.6); Riprendendo l'art 6: Genoma umano e biodiversità, leggiamo: "*Il*

⁵¹⁸ Comitato è costituito da 40 membri⁵¹⁸ (designati dai ministeri per gli Affari sociali, della Sanità e dell'Università) esperti in diverse discipline

⁵¹⁹ **1997 Dichiarazione universale sul genoma umano e i diritti dell'uomo** adottata dall'Unesco." art 3 della sezione A)dignità umana ed il genoma umano" *Il genoma umano, per sua natura evolutivo, è soggetto a mutazioni. Racchiude potenzialità..*."

genoma umano, nel rispetto della dignità della persona umana e dei diritti dell'uomo, deve essere protetto e la biodiversità deve essere salvaguardata. Il progresso scientifico e tecnico non dovrebbe né nuocere né compromettere in nessun modo la preservazione della specie umana e delle altre specie.”. Viene perciò alla luce il problema della tutela del genoma⁵²⁰ umano, nella sua dimensione di ‘patrimonio dell’umanità’(Sarà la dichiarazione universale sul genoma umano e sui diritti umani dell’Unesco ad affermare che esso:”...è alla base dell’unità fondamentale di tutti i membri della famiglia umana, in senso simbolico è patrimonio dell’umanità”)

- 1997 Il Consiglio d'Europa adotta il protocollo addizionale alla Convenzione sulla protezione dei diritti dell'uomo e la dignità degli esseri umani per quanto riguarda l'applicazione della biologia e della medicina, sulla proibizione di clonazione degli esseri umani per la preservazione della specie stessa.
- **1997 Convenzione di Oviedo.** Convenzione per la tutela dei diritti dell’uomo e della dignità dell’essere umano rispetto alle applicazioni della biologia e della medicina, adottata nel quadro del Consiglio d’Europa e conclusa ad Oviedo. Ratificata in Italia con l.145/2001 ma non resa esecutiva L’articolo13 della Convenzione sui diritti umani e la biomedicina del Consiglio d'Europa ⁵²¹(1997) a prevedere che ” *Un intervento volto a modificare il genoma umano può essere effettuato unicamente a fini profilattici, di diagnosi o terapeutici e solo se il suo scopo non sia quello di introdurre modifiche nel genoma dei discendenti “*
- **1998 Dichiarazione universale sul genoma umano** (redatta dall' Assemblea Generale delle Nazioni Unite) E’ nel 1998⁵²² che viene emanata la Dichiarazione universale sul Genoma Umano, dove si afferma la necessità di sviluppare norme internazionali e un’etica delle scienze biologiche a livello nazionale ed internazionale ed invita i governi ad istituire commissioni indipendenti, multidisciplinari e pluraliste sull’etica, in particolare unitamente al Comitato internazionale sulla bioetica allo scopo di promuovere scambi di esperienze[...]e per quanto riguarda le nuove tecnologie, si

⁵²⁰ Il concetto di genoma umano si riferisce ai geni di ogni individuo, come pure a tutto lo spettro dei geni che costituiscono la specie umana.

⁵²¹ Anticipata dalla Dichiarazione Universale sul Genoma Umano ed i Diritti Umani (UNESCO - Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, Scienza e Cultura), 1997 :che all’art” 11- Disposizioni generali sulla dignità umana riporta: ”*Pratiche contrarie alla dignità umana, come la clonazione a fini di riproduzione di esseri umani, non devono essere consentite. Gli Stati e le organizzazioni internazionali competenti sono invitati a cooperare per individuare tali pratiche e adottare, a livello nazionale o internazionale, le misure del caso, in conformità dei principi enunciati nella presente dichiarazione.*

⁵²² 9 dicembre 1998.

sottolineano i gravi rischi della strumentalizzazione degli esseri umani mediante la manipolazione genetica. Ciò è ritenuto eticamente inaccettabile ma viene riconosciuto che potrebbe diventare una realtà poiché il potere umano sulla vita attualmente sta aumentando in modo considerevole.

- **1998 Protocollo addizionale alla Convenzione sul divieto di clonazione di esseri umani**
- 1998-1999 Codice Deontologico del libero professionista con precisi riferimenti alla bioetica.
- - **2000 Carta dei diritti fondamentali dell'unione Europea** La tutela della dignità umana (art.1 "La dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata") rientra infatti nella tutela di un diritto fondamentale ma sulla base di esso all'art3, viene sancito il "diritto all'integrità della persona", che al comma2 lettere b) e d), affermando il " divieto delle pratiche eugenetiche, in particolare quelle aventi come scopo la selezione delle persone e " divieto della clonazione riproduttiva degli esseri umani", ripropone la stessa tutela della persona anche se dal punto di vista della sua dimensione genetica. Ancora lunga è però la strada che deve essere percorsa sul piano della giuridificazione relativa all'ambito bioetica, che ad oggi poggia più su dichiarazioni di intenti che su effettive proposte di legge.
- 2000-01 In alcuni Paesi inizia, in altri si intensifica, l'attività legislativa su procreazione assistita, ingegneria genetica, clonazione, diritti dell'embrione
- **2001 Protocollo addizionale alla Convenzione relativo al trapianto degli organi e di tessuti di origine umana**
- 2003 L'Unesco ha adottato una Dichiarazione specifica sui dati genetici a cui riconosce una particolare status per il loro impatto significativo sulla famiglia, inclusa la prole, le generazioni future ed in alcuni casi sull'intero gruppo sociale cui la persona interessata appartiene(art.4).
- **2008 Protocollo addizionale alla Convenzione relativo ai test genetici a scopo di salute**

Nei precedenti testi, giuridici e non sopra elencati, emerge un aspetto comune. Il tentativo di attribuire un valore unico ed insostituibile ad ogni individuo, ancor prima che esista diversamente che come potenzialità. A tale proposito, la nozione di *patrimonio genetico*, di rispetto che dovremmo al patrimonio dell'umanità risulta

confusa. La nozione di patrimonio applicata ai geni è innanzi tutto spersonalizzante: non si tratterebbe di esseri umani reali, ne' di individui, ma di un insieme di geni di cui saremmo depositari e responsabili nel momento in cui li trasmettiamo alla generazione successiva. Non si può partire dalla nozione di patrimonio, per stabilire limiti a ciò che sarebbe possibile fare in materia di modificazione dei geni umani, perché una buona gestione del patrimonio, di cui i nostri eredi possano a ragione ritenerci responsabili, implicherebbe di non dissiparlo, in modo tale da poterlo trasmettere alla generazione futura nelle condizioni in cui lo abbiamo trovato⁵²³.

⁵²³ Cfr. Atlan H. *Responsabilità: il principio e le pratiche*, in S.Rodotà (a cura di) *Questioni di Bioetica*, Laterza, Bari, 1993.

C. CULTURA

La dimensione culturale interessa profondamente l'uomo, come singolo, nella costruzione della sua identità⁵²⁴, e come appartenente alla comunità umana⁵²⁵. Secondo Kant appunto la cultura “*consiste propriamente nel valore sociale [gesellschaftlich] dell'uomo*”⁵²⁶, e perciò essa si rappresenta come elemento di comunione e di unione di singoli dentro una generazione e di generazioni dentro l'unica categoria dell'umanità. La cultura è legame di tempi differenti, è un *multiversum* in cui ad intrecciarsi sono le vite passate e quelle future, perché essa promette futuro⁵²⁷, ed è a futura memoria⁵²⁸. L'eredità culturale, forse molto più che per altri aspetti, mostra come la comunità umana possieda qualcosa di comune, condivisibile e di continuo nel tempo. Come ogni eredità essa mostra come il tempo viva oltre il suo presente, anzi di come il tempo passato e quello futuro convergano su un presente che si definisce perentorio e che finisce scardinato da tempi altri. Ogni processo storico/culturale, risulta perciò progresso continuato e volontà di perpetuazione di un legame, “*un sodalizio non solo tra vivi ma anche tra coloro che sono vivi, che sono morti e che devono ancora nascere*”⁵²⁹. Ed il vincolo richiama sempre una forma giuridicamente vincolante, una modalità di esercizio di conservazione di un legame che non può non passare attraverso doveri presenti verso il futuro. Perché il vincolo trascende i viventi e si proietta verso il futuro, il futuro dell'intera comunità umana.

⁵²⁴ La storia della cultura è il processo in cui la libertà interagisce sulla costituzione (naturale) dell'uomo e la trasforma, sviluppando le disposizioni naturali della specie umana, alla luce dell'idea regolativa di un regno della libertà avrebbe detto Hegel.

⁵²⁵ In tal senso il preambolo della **Dichiarazione universale sulla diversità culturale, adottata dall'Unesco** *L'insieme dei tratti distintivi spirituali e materiali, intellettuali e affettivi che caratterizzano una società o un gruppo sociale e che essa include, oltre alle arti e alle lettere, modi di vita di convivenza, sistemi di valori, tradizioni e credenze. Constatando che la cultura si trova al centro dei dibattiti odierni sull'identità, la coesione sociale e lo sviluppo di un'economia basata sulla conoscenza.*

⁵²⁶ Kant, “*Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*” in Scritti politici, vol. XI, p.38, inoltre la socialità [*geselligkeit*] è lo scopo supremo della destinazione umana”, “*Congettare sull'origine della storia*”, in Scritti politici

⁵²⁷ Nietzsche, *Sull'utilità ed il danno della vita per la storia*, Adelphi, Milano, 1998, p.15-16 *La storia pensata come pura scienza e divenuta sovrana sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità. L'educazione storica è invece qualcosa che è salutare e promette futuro solo al seguito di una forte corrente vitale nuova, per esempio di una cultura in divenire, cioè solo quando viene dominata e guidata da una forza superiore e non quando è essa stessa a dominare e guidare*

⁵²⁸ Formula ripresa dal

Tar Sicilia Catania, Sez. I, 11.9.2006, n1403 Difesa della “*conservazione della memoria ai fini della sua testimonianza di civiltà per le generazioni a venire*”

⁵²⁹ Burcke, E, *Works*, Boston, 1839, III, 52. Per l'Autore lo Stato stesso, che permette tale sodalizio, che costituisce il sodalizio stesso, è definibile comunione di tradizioni.

A tali valori sembra ispirato l'art 9 della nostra Costituzione⁵³⁰ in cui da un lato prevede il compito della Repubblica di “*promuove lo sviluppo della cultura e la ricerca scientifica e tecnica*”⁵³¹. Parlare di sviluppo significa senza dubbio adottare una visione dinamica della questione culturale, essa vive della sua continua crescita che eccede la semplice conservazione dei beni. Rawls a tal riguardo osserva come ciascuna generazione non deve solo conservare le acquisizioni di cultura e di civiltà, ma deve accantonarle. Con tale espressione si riferisce esattamente ad una conversione della qualità culturale, del patrimonio artistico, in termini economici. Sottoponendo anche questi al principio del giusto risparmio, si potrebbe porre in essere un processo di accumulazione che vada a vantaggio delle successive generazioni. Ora, a prescindere dalla discutibile equiparazione tra beni e beni artistici, la teoria di Rawls mostra, non solo che sia possibile fornire anche alla dimensione culturale un inquadramento giuridico ed una conseguente protezione, ma che la cultura possa contribuire ad una forma più giusta di società da preservare in vista delle future generazioni.

Al secondo comma dello stesso art.9 è prevista una forma di tutela per il *paesaggio e il patrimonio storico e artistico* della Nazione⁵³². Esso rappresenta una eredità in grado di definire e tramandare i caratteri identitari di una collettività⁵³³. Difficile definire le future generazioni come soggetti di diritto, ma esiste un dovere oggettivo nei confronti dei posteri da cui scaturiscono una serie di regole e principi di protezione dei *beni* da conservare affinché le generazioni presenti e future ne possano godere.

⁵³⁰ Il legame tra Ambiente ed eredità culturale è previsto in molte Carte Costituzionali, precisamente: Art.25 Costituzione giapponese 1947, Art. 66 Cost. portoghese 1976, Art.44 I comma Costituzione slovacca 1992, Art.5 Costituzione slovena 1991, Art.58 I c. Costituzione albanese 1998, Art.41 Costituzione argentina 1994, Art.225 Costituzione brasiliana 1998, Art.27 Costituzione cubana 1992, Art.117 Costituzione del Mozambico 2004, Art.25 lettera b)swl Sudafrica 1996. E' inoltre citata anche in alcune Costituzioni di Stati membri di confederazioni: Art. 141 Costituzione Bavarese, Art.12 Costituzione del Mecklenburg-Vorpommern, Art.39 I c. e 40 Cost. del Brandenburg, Articolo 59 primo comma lettera d) della Costituzione Albanese del 1998 *la protezione dell'eredità culturale nazionale ed in particolare della lingua albanese*, Art.44 comma secondo della Costituzione Slovacca del 1994 Sezione sesta intitolata *Diritto alla tutela dell'ambiente e dell'eredità culturale (2) Ognuno ha l'obbligo di tutelare e migliorare l'ambiente e l'eredità culturale.(3) Nessuno può, al di là della misura stabilita dalla legge, minacciare o danneggiare l'ambiente, le risorse naturali e i monumenti culturali. selvatici.*

⁵³¹ Settore, quello dello sviluppo, che sarà ripreso dall'art.33 e seg della Costituzione Italiana.

⁵³² Ha senso parlare di Nazione, in relazione al nostro progetto generazionale, non nella sua dimensione di potere delimitato e delimitante, ma in quanto “*Il concetto di Nazione si fonda su una eredità, sulla condivisione di un patrimonio comune, ma anche sull'attuale volontà di continuare a far valere l'eredità ricevuta indivisa*”. E. Renar, *Che cosa è una nazione*, Donzelli Editore, Roma, 1993

⁵³³ La Cost. portoghese definisce all'art 78, comma2 lettera c) la cultura come “*elemento vivificatore dell'identità culturale comune*”. Mentre la Cost Spagnola, attribuendo al potere pubblico il compito di garantire, conservare, promuovere e migliorare, definisce all'art44 una “*eredità storica, culturale, artistica del popolo spagnolo*”

Definizione di beni culturali

La locuzione di bene culturale, di derivazione internazionale ed entrata nel nostro ordinamento attraverso la ratifica di alcuni documenti internazionali⁵³⁴, mostra il cambiamento semantico che nel tempo ha subito. Il suo basarsi sull'aspetto esclusivamente estetizzante è venuto meno, e si è invece creato un concetto nuovo, unitario e storicizzato. Si è infatti passati ad una differente concezione in grado di ampliare l'intervento pubblico della semplice conservazione ad azione valorizzante di bene culturale, come fattore di sviluppo della collettività oltre che come indicatore identitario. Da tutto questo infatti si comprende come il bene culturale sia tale, non in vista della sua eccezionalità, del suo valore storico od artistico, ma in quanto costituisca *un aspetto della storia della civiltà*. Storia a cui partecipa la generazione, storia che è immersa dentro il gioco generazionale. A questa impostazione si ispira⁵³⁵ l'art.2 " Dslg.42/2004⁵³⁶

"Sono beni culturali le cose immobili e mobili che, ai sensi degli art.10 e 11, presentano interesse artistico, storico ed archeologico, etnoantropologico, archivistico e bibliografico e le altre cose individuate dalla legge od in base alla legge quali testimonianze aventi valori di civiltà".

Parlare di *testimonianze aventi valori di civiltà* implica necessariamente un'idea comprensiva di molteplici sfumature differenti, ma tutte afferenti ad una memoria collettiva. Essa, nodo di congiuntura tra passato e futuro, arricchisce la singola generazione e la reimmette in una possibile dialogo intergenerazionale. La cultura stessa vive di questa ambivalente natura oppositiva di essere sempre privata e contemporaneamente di ridisegnare una identità collettiva, multipla, comune. Oltre che criterio identificativo di una comunità il *patrimonio culturale*⁵³⁷ diviene simbolo e memoria di un patto sociale fondativo⁵³⁸.

⁵³⁴ La convenzione dell'Aja del 1954 (Convenzione per la protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato), La Convenzione di Parigi del 1970 (Convenzione concernente le misure da adottare per interdire ed impedire l'illecita importazione, esportazione e trasferimento di proprietà dei beni culturali) La Convenzione di Parigi del 1972 (Convenzione concernente la protezione del patrimonio culturale e naturale mondiale, Unesco)

⁵³⁵ Impostazione confermata dal t.u. dei beni culturali del 1999 (d.lgs 499)

⁵³⁶ Il D.lsg continua all'art3 "La tutela consiste nell'esercizio delle funzioni e nella disciplina delle attività dirette, sulla base di un'adeguata attività conoscitiva ad individuare i beni costituenti il patrimonio culturale ed a garantire la protezione e la conservazione per fini di pubblica fruizione.

⁵³⁷ Cassese, *Codici e Codificazioni: Italia e Francia a confronto*, in *Giornale di diritto amministrativo* 2005,95" (A. Bourdin, *Le patrimoine culturel et les systèmes de valeurs in Droit du patri moine culturel immobilier*, Economica, Parigi, 1985, 9-16)

⁵³⁸ M.A. Cabiddu, N.Grasso *Diritto dei beni culturali e del paesaggio*, definiscono il patrimonio culturale come "*Simbolo dell'identità e della memoria costitutiva del patto sociale all'origine dell'ordinamento*".

”Il concetto di patrimonio ha un significato simbolico anche se in Italia esso pare avere una valenza simile a quella di bene culturale mentre la dottrina francese sottolinea la preferenza di patrimonio in quanto in grado di “evocare esplicitamente ciò che si possiede per trasmissione ereditaria...garanzia per l’avvenire. Nella visione francese è perciò costitutivamente legata all’idea di lascito generazionale. Anche in Spagna i beni culturali sono legati al concetto di eredità. All’art 1 della legge sul patrimonio storico spagnolo del 1985 si afferma che oggetto della disciplina legislativa sia ”La protezione , l’accrescimento e la trasmissione alla futura generazione del patrimonio storico spagnolo⁵³⁹”. Anche la Grecia riporta espressamente il legame tra cultura, patrimonio culturale e generazioni future, nel momento in cui la giurisprudenza consolidata spinse il Consiglio di Stato ad affermare che la protezione dell’ambiente culturale deve essere accresciuta dal legislatore per salvaguardare *”l’eredità culturale greca per le generazioni future⁵⁴⁰”.*

Le generazioni dovrebbero perciò essere messe in condizione di ereditare quel patrimonio culturale che è concepibile come fondamento delle loro creazioni. Ogni uomo ed ogni generazione può dirsi tale proprio perché è frutto di una cultura, produce cultura e getta in tal modo un ponte verso il futuro. Ogni prodotto di una generazione assume un valore particolare, capace di trascendere il periodo storico in cui è stato posto in essere. Diviene *“stimolo per ogni generazione a dare forma alla propria cultura⁵⁴¹”* Come già abbiamo avuto modo di considerare, le questioni riguardanti le future generazioni, svengono considerate e recepite come fondanti sia a livello generalissimo oppure particolarissimo. L’effetto *glocal*, di cui oggi si parla, è assolutamente presente per quanto attiene alle future generazioni. Esse, con tutta la loro grammatica di riferimento, vengono previste dalla sfera sovranazionale per poi tornare a comparire nelle questioni vocalissime. Manca una disciplina positiva di riferimento è vero, ma ciò

⁵³⁹ Interessante ai fini della comprensione della concezione della cultura per lo stato Spagnolo è la Legge 52/2007La legge spagnola sulla memoria storica (approvata dal parlamento spagnolo il 26 dicembre del 2007) riporta all’art.1, come scopo della legge, *”l’obiettivo di promuovere la coesione e la solidarietà tra le diverse generazioni di spagnoli attorno a principi, valori e libertà costituzionali”*. Ed è sempre dalla Spagna che nel 2004 è stato dato l’avvio al **Forum Universale delle Culture (Barcellona)**, con l’obiettivo dichiarato di **una promozione dell’ incontro tra popoli civiltà e cittadini per un confronto sui temi principali e valori promossi: pace, diversità culturale, sviluppo sostenibile e conoscenza**

⁵⁴⁰ Sent.1364/81 Consiglio di Stato Greco

⁵⁴¹ Saladin, Zenger, Rechte Kunftiger Generationen, op.cit., p.58

non toglie che alcune Regioni⁵⁴² abbiano cominciato a farsi carico di una precisa preoccupazione: la necessità di garantire la tutela e la fruizione dei beni per le future generazioni. Prendiamo ad esempio la Regione Lazio⁵⁴³, in materia di norme sul governo del territorio, definisce lo sviluppo sostenibile come “*sviluppo che soddisfi i bisogni del presente, senza compromettere la capacità delle generazioni future di fruire delle risorse del territorio, comprese quelle storiche e culturali*”

Iter

- **1954 Convenzione internazionale dell’Aja** Tale convenzione, che per prima esplicita tra l’altro la definizione di bene culturale, mostra la necessità di una conservazione dei beni a prescindere dalla loro origine o proprietà. Sviluppa perciò l’idea non più prettamente privata di un singolo bene, ma la sua contestuale funzione sociale.” *I danni infatti arrecati ad un bene culturale a qualsiasi popolo appartengano, costituiscono danno al patrimonio culturale dell’umanità intera, poiché ogni popolo contribuisce alla cultura mondiale*. Il patrimonio perciò appartiene ad una comunità più grande, che trascende la dimensione spazio temporale di una singola generazione, all’intera umanità.
-
- **1969 Carta Europea del Patrimonio architettonico**
In cui il Consiglio d’Europa definendo all’art 10 c.1, il patrimonio architettonico “*bene comune del nostro continente*”, afferma all’art.2 che esso “*costituisca un elemento essenziale della memoria dell’uomo d’oggi, e, qualora non si trasmettesse alle generazioni future nella sua autentica ricchezza e nella sua diversità, l’umanità subirebbe una amputazione della coscienza del suo futuro*”.
- **Convenzione relativa alla protezione del patrimonio mondiale, culturale e naturale 1972⁵⁴⁴**. Anche in tale Convenzione prevale una dimensione unitaria della comunità umana. Si afferma infatti che il patrimonio culturale “*costituisce una fonte di arricchimento e di sviluppo armonioso della civiltà presente e futura(...) il degrado o la perdita*

⁵⁴² la Regione Toscana (Legge reg. Toscana 26/2001) (legge re. Puglia 5/2005) che hanno addirittura istituito una festività per coltivare la propria memoria da consegnare alle future generazioni il patrimonio di valori civili e spirituali che rappresentano la sua originale identità)

⁵⁴³ Legge reg. Lazio 38/1999

⁵⁴⁴ Unesco, Parigi, 16 Novembre

di un bene del patrimonio culturale costituisce un impoverimento nefasto del patrimonio di tutti i popoli del mondo". Il patrimonio mondiale dell'umanità risulta infatti costituito da beni che presentano un valore universale dal punto di vista storico, artistico, scientifico"(art.1) Si evidenzia una definizione cosmopolitica. Ovviamente l'importanza che tale apertura comporta è la possibilità di cominciare a considerare che se un patrimonio è definibile comune, comune dovrebbe essere anche la sua protezione nonché l'obbligo da assumersi in tal senso. Ecco il senso dell'art. 4 quando contempla espressamente l'obbligazione per ciascuno Stato parte di assicurare " *la trasmissione alle generazioni future del patrimonio culturale e naturale*". Il vincolo che si crea tra soggetti, generazioni e Stati, prescinde ogni delimitazione spazio temporale, contribuendo a porre in rilievo la necessità di introdurre indicazioni e vincoli normativi per il futuro.

- **1972 Stockholm Declaration on the Human Environment** Che la cultura ed il suo patrimonio abbiano un valore rilevante è fuori di dubbio, ma perché questa sia elaborata anche a livello sociale, si dovrà attendere lo Stockholm Declaration on the Human Environment 1972. Si legge infatti nell' Atto finale della Conferenza per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa(CSCE), adottata ad Helsinki nel 1975, nella disposizione della quarta parte in materia di educazione : "*Gli Stati partecipanti sono consapevoli che lo sviluppo dei rapporti internazionali nel campo dell'educazione e della scienza contribuisce ad una migliore comprensione reciproca ed è di vantaggio per tutti i popoli nonché di beneficio alle generazioni future*". Si cerca cioè di allargare il più possibile il concetto di patrimonio dell'umanità, proprio per richiamare in prima persona ogni singolo stato a nuove responsabilità. Esse devono infatti estendersi oltre la rilevanza nazionale, verso una dimensione inter-nazionale, per avere una qualche forma di effettività. Ed ancora una volta subentra il problema definitorio. Il diritto si trova sempre a de- cidere, a de-finire, ad imporre limiti che esso steso decide. Deve trovare il modo di tradurre in un linguaggio compatibile una dimensione privata alla rilevanza del diritto. Per poterlo fare deve prima riorganizzarsi. Ecco l'art3 " *La tutela consiste nell'esercizio delle funzioni e nella disciplina delle attività dirette, sulla base di un'adeguata attività conoscitiva ad individuare i beni costituenti il patrimonio culturale ed a garantire la protezione e la conservazione per fini di pubblica fruizione*"

- **1996 IV Conferenza dei ministri europei della cultura (Helsinki)** I ministri europei della cultura cominciano a rendersi conto di come cogente sia il problema della responsabilità verso le future generazioni affermando che tutti gli operatori, pubblici o privati che siano , siano responsabili e che perciò debbano adottare pratiche compatibili con l'ambiente per assicurare la trasmissione dell'eredità culturale ai propri posteri, essendo questo un "*Problema per l'intera comunità*".

- **1997 Dichiarazione di Responsabilità dell'attuale generazione verso le future generazioni UNESCO** L'art. 8 di tale dichiarazione "*Le generazioni presenti dovrebbero utilizzare il patrimonio comune dell'umanità come è definito nel diritto internazionale, senza comprometterlo in modo irreversibile* ,pone l'accento sul fatto che le future generazioni abbiano il diritto di ricevere il patrimonio comune del pianeta in condizioni non deteriori rispetto a quelle in cui la precedente le ha possedute. Questo il motivo per cui molti autori pensano che sia un chiaro suggerimento sulla possibilità di adottare una sorta di Trust planetario che renda la generazione presente non beneficiaria ma solo intermediaria fiduciaria di un bene da preservare⁵⁴⁵.

- **Raccomandazione per la salvaguardia e la conservazione delle immagini in movimento 1980** E non sembra, in tale contesto, così strano che uno specifico settore del patrimonio culturale, quello cinematografico, venga preso in considerazione nella Raccomandazione per la salvaguardia e la conservazione delle immagini in movimento, adottata dalla Conferenza generale dell'UNESCO del 1980⁵⁴⁶. Fra le motivazioni che figurano nel preambolo di questa Raccomandazione si indica la necessità che ogni Stato prenda le misure complementari appropriate allo scopo di assicurare la salvaguardia e la prosperità di un settore particolarmente fragile del proprio patrimonio culturale, attuando un interessante parallelo tra la salvaguardia di questo bene con altri beni "culturali" che altro non sono che un vero e proprio arricchimento per le generazioni (presenti e future). Si legge infatti nel testo : «...*de la même façon qu'il sauvegarde et*

⁵⁴⁵ E.Brown Weiss, The Planetary Trust: Conservation and Intergenerational Equity

⁵⁴⁶ Raccomandazione per la salvaguardia e la conservazione delle immagini in movimento, Conferenza generale UNESCO, adottata nella sessione di Belgrado del 27 ottobre 1980.

*conserve d'autres formes de biens culturels en tant que sources d'enrichissement pour les générations présentes et à venir*⁵⁴⁷».

- **Risoluzione n. 50/115 dell'Assemblea generale dell'ONU 1995** (adottata il 20 dicembre 1995) anche la Risoluzione numero 50/115 dell'Assemblea Generale dell'ONU, adottata il 20 dicembre 1995, è specificamente intitolata “*alla protezione del clima mondiale per le generazioni presenti e future*”⁵⁴⁸. Infine, con riferimento al patrimonio culturale delle popolazioni autoctone (storia, lingua, tradizioni orali, filosofia, scrittura,...) il progetto di dichiarazione adottato dalla commissione delle Nazioni Unite per i Diritti dell'uomo nell'aprile del 1994 precisa che “Le popolazioni autoctone hanno, fra gli altri [...] il diritto di trasmettere tale patrimonio alle generazioni future”⁵⁴⁹.

“Una migliore conoscenza dell'uomo e dell'umanità permetterà di valorizzare la diversità delle esperienze personali, la ricchezza delle diverse culture, la molteplicità delle loro concezioni del mondo” ed ancorché, “ quel sapere favorirà la tolleranza ed sul rispetto reciproci, sulla base del riconoscimento dell'altro come un altro se stesso, membro della stessa specie sociale prodotta dall'evoluzione della specie”⁵⁵⁰, ciò rischia di essere mera petizione di principio

- **1997 Dichiarazione sulla responsabilità delle presenti generazioni verso le generazioni future** La Conferenza generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura produce un testo fondamentale per la questione generazione e di responsabilità intergenerazionale, fondato su *solidarietà intellettuale e morale dell'umanità*. Il testo si presenta nella sua natura essenzialmente politica, sottolineando l'importanza di compiere ogni sforzo, per assicurare nel rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, la piena libertà di scelta di ogni generazione in relazione al loro sistema politico economico e sociale, nonché alla

⁵⁴⁷ “...alla stessa stregua con la quale salvaguarda e conserva le altre forme di beni culturali, in quanto arricchimento per le generazioni presenti e future”. Traduzione riportata da: Zanghi C. *Per una tutela delle generazioni future*, presente in “Jus”, rivista di scienze giuridiche (anno XLVI) Gennaio-Aprile 1999 Milano.

⁵⁴⁸ Ris. N.50/115 dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite del 20 dic.1995. « *Protection du climat mondial pour les générations présentes et futures* »

⁵⁴⁹ Articolo14.

⁵⁵⁰ Changeux in J.P. Changeux e P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser, La nature et larégle*, Paris 1998,p.230

diversità culturale⁵⁵¹. ed alla diversità del patrimonio culturale(art.7). Il patrimonio comune dell'umanità, così come definito nel diritto internazionale deve essere utilizzato *senza comprometterlo in modo irreversibile*⁵⁵². Le generazioni presenti dovrebbero sforzarsi per assicurare il mantenimento e la perpetuazione dell'umanità nel rispetto della dignità della persona umana. E' evidente il forte impulso conservativo di tale articolo, e non nel senso di una continua e ferma limitazione , ma in una continua perpetuazione e accrescimento continuato di ciò che si può chiamare umanità. Si legge ancora nella Dichiarazione che “le generazioni presenti dovranno assicurare **la preservazione** della diversità culturale dell'umanità. *“Le generazioni presenti hanno la responsabilità d'identificare, di proteggere e di conservare il patrimonio culturale, materiale e immateriale e di trasmettere tale patrimonio comune alle generazioni future.”*

All'articolo 8 per ciò che concerne il patrimonio comune dell'umanità, esso non viene definito espressamente definito. L'attenzione si sposta infatti da una dimensione definitoria o classificatoria a quello, maggiormente impellente, della sua protezione e gestione “viene definito il patrimonio dell'umanità come *“Le generazioni presenti dovrebbero utilizzare il patrimonio comune dell'umanità come è definito nel diritto internazionale, senza comprometterlo in modo irreversibile”*

- **Dichiarazione sulla cultura di Pace 1999**Adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, documento A/53/243 in cui alla lettera e) dell'art.1 “Una cultura di pace è un insieme di valori, atteggiamenti, traduzioni e modi di comportamento e stili di vita fondati su: Sforzo per soddisfare le esigenze inerenti allo sviluppo e all'ambiente della presente e delle future generazioni

- **2000 Carta dei diritti fondamentali dell'unione Europea** adottata a Nizza (dicembre 2002). Nel preambolo viene richiamato il problema della responsabilità come questa sia condizionata dal godimento dei diritti inseriti nella Carta “*Il godimento*

⁵⁵¹ Zanghì C. Per una tutela delle generazioni future, presente in “Jus”, rivista di scienze giuridiche (anno XLVI)Gennaio-Aprile 1999 Milano

⁵⁵² G. Ziccardi Capaldo “ legittimità democratica, tutela dei diritti umani e produzione giuridica primaria nell'ordinamento internazionale. In “Jus”, Rivista di scienze giuridiche.1, gennaio-aprile 1999, Università cattolica del Sacro Cuore Milano. .La precedente versione del testo, seppur utilizzava per la prima volta un diverso soggetto destinatario della norma-“Le persone appartenenti a.”- piuttosto che la menzione usuale di “ogni generazione”, era da ritenersi più corretta perché è più agevole riferire il concetto di vivere in comune, pacificamente, alle persone piuttosto che alle generazioni

di questi diritti fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri, come pure della comunità umana e delle g.f.” La commissione stabilì che la Carta sarebbe dovuta essere “una dichiarazione di principi etici fondamentali per la conservazione dell'ambiente e lo sviluppo sostenibile; che tali principi dovessero essere di significato duraturo, ampiamente condivisi dai popoli di ogni razza, cultura, religione e tradizione ideologica; relativamente breve e concisa; un documento con una prospettiva olistica e una visione etica e spirituale; redatta in un linguaggio ispiratore, chiaro, estremamente valido e comprensibile in tutte le lingue; una dichiarazione che aggiungesse nuovi e significativi valori a quello che era già stato espresso in documenti attinenti.” . Il Capo I detta il principio del rispetto della dignità di ogni individuo: si compone di cinque articoli, il primo dei quali afferma "la dignità umana è inviolabile". Ne deriva il diritto alla vita, la condanna della pena di morte, il diritto all'integrità della persona, con la conseguente introduzione dei nuovi diritti della genetica, che impedisce ogni esperimento sugli esseri umani ai quali garantisce integrità fisica, genetica e psichica e che rispetta il "consenso libero e informato" del paziente, vieta la clonazione. Si pone anche il divieto di fare del corpo umano una fonte di lucro. Gli articoli 4 e 5 sanciscono la proibizione della tortura e di pene umane degradanti, della schiavitù, del lavoro forzato e della tratta degli esseri umani. Il Capo IV, che concerne la solidarietà, oggetto di diritto fondamentale dell'Unione. Si riconosce infatti il diritto alla protezione giuridica, sociale ed economica per le famiglie e la tutela della maternità, con la protezione dal licenziamento in caso di maternità e la garanzia di poter usufruire di congedi per la nascita o l'adozione di un figlio. Si garantisce inoltre il diritto alla sanità pubblica, alla quale si richiede un livello elevato di protezione della salute umana. Il consumatore ha altresì diritto ad accedere a servizi di interesse economico generale, a godere di un'elevata protezione e qualità dell'ambiente. Oltre ad abbracciare i diritti civili e politici, quindi, già contemplati dalla Convenzione Europea dei diritti dell'uomo del 1950, la carta si estende perciò anche alla protezione dell'ambiente.

- **2001 Dichiarazione universale sulla diversità culturale, adottata dall'Unesco.** Nella nostra costruzione di una disciplina generazionale che sia scevra da condizionamenti spazio temporali e che si estenda oltre il tempo da cui se ne parla, ci viene incontro l'art 4 della Dichiarazione che recita *La cultura assume forme diverse nel tempo e nello spazio. Fonte di scambi, d'innovazione e di creatività, la diversità culturale è, per*

il genere umano, necessaria quanto la biodiversità per qualsiasi forma di vita. In tal senso, essa costituisce il patrimonio comune dell'Umanità e deve essere riconosciuta e affermata a beneficio delle generazioni presenti e future. Ogni creazione affonda le sue radici nelle tradizioni culturali, ma si sviluppa a contatto con altre culture. Per questa ragione il patrimonio culturale, deve essere preservato in tutte le sue forme, valorizzato, e trasmesso alle generazioni future in quanto testimonianza dell'esperienza e delle aspirazioni dell'umanità, e al fine di alimentare la creatività in tutta la sua diversità e di favorire un vero dialogo interculturale. Ancora, troviamo l'art.4 della Dichiarazione **universale sulla diversità culturale, adottata dall'Unesco, orientato cioè dall'idea che la diversità culturale sia un imperativo etico, inscindibile dal rispetto della dignità della persona umana.**

- **2005 Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore della cultura per la società** Tale Convenzione all'art.2 definisce espressamente l'obbligo di conservare e tutelare i beni per le future generazioni ed investe gli Stati parte della Convenzione di una responsabilità individuale oltre che collettiva verso il patrimonio culturale(art.1)

- **Con la legge del 16 Aprile 2005**, n. 21, la Regione Umbria ha promulgato il proprio Statuto. Nel suo interno trova collocazione **il principio della trasmissione della propria identità e dei valori ivi rivendicati come propri alle future generazioni** al c.1 dell'art.2 (Identità e valori; Titolo I - Principi generali) con la seguente dicitura: « *La Regione assume come valori fondamentali della propria identità, da trasmettere alle future generazioni*». In tale contesto di dichiarazione di intenti, il richiamo alle future generazioni rientra nel principio di trasmissione di memoria ai posteri. Art 10 della “Dichiarazione sulla responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future” proclamata dall'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura il 12 novembre del 1997 “*L'educazione è un importante strumento di sviluppo delle persone e delle società. Essa dovrebbe servire a favorire la pace, la giustizia, la comprensione, la tolleranza e l'eguaglianza a vantaggio delle generazioni presenti e future*”.

- **2005 Raccomandazione del Parlamento europeo e del Consiglio, relativa al patrimonio cinematografico ed alla competitività delle attività industriali**

collegate Il Parlamento europeo ed il Consiglio , adottando tale raccomandazione, considerano esatta l'affermazione della necessità che il patrimonio cinematografico europeo venga sistematicamente raccolto e conservato. Ciò infatti si renderebbe necessario non solo per l'attuale generazione ma *“per poter essere consegnato alle future generazioni”*

- **2006 Decisione del Consiglio dell'unione europea relativa alla conclusione della conservazione della protezione e la promozione della diversità delle espressioni culturali.** In tale decisione affiora con chiarezza la preoccupazione comune dell'intera comunità internazionale circa il mantenimento della ricchezza che la diversità culturale produce , fino a definirla *“Condizione essenziale per lo sviluppo sostenibile a beneficio delle generazioni presenti e future) art 2 c.6.*

- **-2009 Costituzione europea** Alla stessa mentalità di ripartire da un passato comune per volgere il nostro sguardo al futuro si ispira il preambolo della costituzione europea. L'Europa condivide speranze, aspettative, provenienza e futuro, ma in fondo questo è ciò che accomuna tutta l'umanità, senza limiti spazio temporali.” *Certi che, Unita nella diversità, l'Europa offre ai suoi popoli le migliori possibilità di proseguire , nel rispetto dei diritti di ciascuno e nella consapevolezza delle loro responsabilità nei confronti delle generazioni future e della Terra, la grande avventura che fa di essa uno spazio privilegiato della speranza umana”.* Nell'incipit del suddetto preambolo della Costituzione Europea, troviamo il termine *eredità*. *“ispirandosi alle eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa, da cui si sono sviluppati i valori universali dei diritti inviolabili e inalienabili della persona, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, e dello Stato di diritto”*, utilizzato per designare il fondamento culturale ricevuto dal passato. Lo storico J. Revel⁵⁵³, sostiene che ci si trovi di fronte ad un processo di patrimonializzazione della memoria storica, trasformata perciò in un bene, con tutta la consapevolezza della sua immaterialità, da dover trasmettere di generazione in generazione. Ritorna il nostro quesito: se ci sia un debito da pagare alla generazione precedente o si configuri una doverosa cura, una responsabilità verso la generazione successiva! L'obiettivo che tutte

⁵⁵³ J. Revel, intervista, *La memoria e la storia*, S. Marino, 11 giugno 1995

queste carte si pongono risulta chiaramente essere una necessità di protezione e di tutela giuridicamente vincolante, sul presupposto che la giustizia debba passare attraverso una forma di responsabilità inter- generazionale. Ciò che appartiene all'umanità ha un valore che prescinde dalle singole generazioni, che trascende le chiusure e le forme di potere, per estendersi e costituire la vera essenza della comunità umana.

5. ASIMMETRIE DI POTERE

*“L'asimmetria può essere colta
solo in relazione alla simmetria”.*

Theodor Adorno

*"Nella nostra vita ci sarà la voce
degli altri, di quelli che
non hanno nulla, dei condannati
al silenzio”
(Dussel)*

Il discorso giuridico è oggi attraversato ed in un certo senso interrogato dal problema inedito e controverso delle future generazioni. Un vero e proprio paradigma concettuale capace di riferirsi a differenti direzioni di ricerca. Il tentativo che si vuol fare in questa parte del lavoro consiste primariamente nel ricomporre, od almeno tentare di farlo, le discrasie esito di compiuti o mancati esercizi di compatibilità. Centrale nel nostro caso è capire se ed in che misura sia possibile configurare un diritto delle future generazioni. Questione che non attiene solo ad un problema di sistemazione teorica o di compatibilità con la disciplina positiva ma che implica la stessa possibilità di essere al mondo e di progettare il modo in cui poterlo abitare.

Lo sfondo ermeneutico del dibattito sui diritti delle future generazioni richiama sia problemi ontologici antropologici dell'essere che quelli sulla reale relazione esistente tra diritto, uomo, mondo. Perché se dovessimo ricercare una domanda di fondo a tale dibattito essa consisterebbe nel comprendere se titolare dei diritti sia l'uomo, ovvero il singolo individuabile soggetto venuto ad esistenza, o ciascun potenziale essere umano nella sua inestricabile relazione con l'intero genere umano. Questione solo apparentemente terminologica che investe invece due distinte modalità di osservazione del reale e di soluzione al problema di costruzione ed attribuzione del diritto alle generazioni future.

La consapevolezza della impossibilità di rendere effettivamente estendibile in pieno il diritto positivo come noi lo conosciamo ed il nostro ordinamento lo prevede non elide la possibilità di prendere in esame la categoria futura generazione come soggetto

meritevole di tutela in ragione della sua posizione di debolezza simile a quella dei minori, degli incapaci, dei nascituri. Ovviamente l'obiezione che ci potrebbe essere mossa è che questi ultimi sono comunque determinabili, oltre che determinati mentre le future generazioni mancherebbero anche di questo requisito. Ma se anche non si riuscisse a trovare nessuna soluzione per l'estendibilità piena di un diritto od interesse legittimo ad un soggetto solo potenziale, ciò non escluderebbe la possibilità di incentrare l'attenzione non più sui diritti ma sui doveri che la presente generazione, ma più in generale ogni generazione, avrebbe verso la successiva, o più in generale verso l'intero sistema delle generazioni.

La progressiva denazionalizzazione degli Stati e degli ordinamenti giuridici, comporta anche una messa in discussione di alcune categorie concettuali del diritto. Non sempre infatti il diritto appare in grado di "tradurre" sistemi differenti di ordinamenti differenti. In particolare non sempre appare capace di interagire con le nuove fonti di produzione giuridica, finendo per mettere così in discussione l'identità intra-sistemica delle fonti e le loro gerarchie e l'identità inter-sistemica dell'autodeterminazione dei propri rapporti con altri ordinamenti e con altre forme di diritto: transnazionale e sovranazionale⁵⁵⁴.

Bellissima la metafora di Seyla Benhabib che definisce come "*viaggiatori che esplorano un territorio sconosciuto con l'aiuto di vecchie mappe, disegnate in tempi diversi ed in risposta a bisogni differenti. Mentre il terreno sul quale stiamo procedendo, la società mondiale degli stati è cambiato, le nostre mappe non lo sono*"⁵⁵⁵.

In realtà il processo di giuridificazione, di cui abbiamo mostrato la storia in itinere, ha creato uno spazio per le future generazioni all'interno dei testi e del discorso giuridico. Se inoltre come sostiene Francesco Galgano "*il monopolio statale della produzione del diritto ha ceduto il posto ad un diverso sistema che ammette, al di là della legge, altre fonti non statuali del diritto, e fonti di un diritto doppiamente globale, per il suo ambito di applicazione, essendo destinato a trovare applicazione oltre ogni confine statale, e per il suo modo di produzione, essendo suscettibile di formarsi nei più diversi punti del pianeta*", ci si chiede il

⁵⁵⁴ T.Mazzarese " Interpretazione e traduzione del diritto nello spazio giuridico globale", in *Interpretazione e traduzione del diritto. Atti del convegno* (Trento 2007) Ferrari (a cura di) Cedam, 2008

⁵⁵⁵ Seyla Benhabib , *Cittadini globali*, il Mulino, 2008

motivo per cui i diritti che riguardano le future generazioni non abbiano ancora ottenuto un riconoscimento diretto ma solo parziale ed indiretto⁵⁵⁶.

In una delle prime opere giuridiche monografiche dedicate al tema delle future generazioni di Saladin, Zenger, *Rechte Kunftiger Generationen*, gli Autori si limitavano ad affermare apoditticamente che fosse possibile fondare filosoficamente e teologicamente i diritti delle future generazioni e le nostre responsabilità, sulla base della disponibilità di diverse “fonti”. La ricerca giuridica della configurazione della categoria delle future generazioni non può prescindere dal luogo in cui il valore semantico di futuro e di generazione si è sedimentato. Fuori da un discorso filosofico-teologico-scientifico, non è possibile parlare di diritto delle future generazioni. La malleabilità e l’apertura che le norme ed i diritti stanno compiendo riceve una necessaria spinta dalla costruzione teorica della categoria stessa. Qui risiede la difficoltà di penetrare nella specificità della disciplina giuridica, lavorando su elementi che di continuo rimandano ad altro⁵⁵⁷. Necessario perciò per il diritto stesso, riscrivere le definizioni e le categorie che esso stesso contiene. Il cambiamento prodotto dall’immissione di nuove categorie, o semplicemente da termini, nel vocabolario giuridico rischia di rompere il precario equilibrio su cui il diritto si poggia. Spesso il tentativo di legificazione in materia di future generazioni ne ha mostrato tutta la sua inadeguatezza. Se partiamo dal presupposto che ogni decisione dovrà incorporare e tener conto dei mutamenti successivi all’immissione del nuovo, il contesto applicativo di riferimento nonché la compatibilità con l’ordinamento nel suo complesso, ci rendiamo conto di quanto difficile sia poter lavorare con una dittologia tanto mutevole come quella di generazione futura. Il pericolo inverso però, esito di una mancata presa in considerazione della categoria qui studiata, rischierebbe di non tener in conto dei reali mutamenti non solo sociali ma di cultura giuridica che i testi e le dichiarazioni sovranazionali ci mostrano. Nel momento in cui le future generazioni sono entrate anche nel tessuto costituzionale di molti Stati, risulta davvero difficile non considerare la possibilità di una svolta nel diritto. Una mancata azione in tal senso porterebbe con

⁵⁵⁶ Sulla stessa linea si colloca la preoccupazione di Sabino Cassese di fronte al nuovo spazio giuridico globale. “...è difficile analizzare la concatenazione verticale e orizzontale tra diritti nazionali, diritti sovranazionali e diritto globale, perché ancora non conosciamo la incompleta, ma già molto sviluppata, grammatica giuridica universale, mentre conosciamo troppo bene quella degli ordinamenti giuridici indigeni”.

⁵⁵⁷ (filosofia, etica, scienza, ragione, teologia, politica).

sé non solo il rischio di trovarsi con una realtà davvero mutata senza che lo sia il suo parametro giuridico di riferimento ma soprattutto di creare o mantenere norme che non corrispondano ai fini che lo stesso ordinamento si pone.

Nel nostro specifico caso delle future generazioni la difficoltà che la giuridificazione, l'entrata nel diritto positivo, possa proseguire è data perciò non solo dalla mancata definitiva enucleazione del concetto di "diritto per le future generazioni." ma anche, nei casi in cui si sia cercato di superare tale ostacolo, dalla mancanza di coercibilità. E' come se le raccomandazioni o le convenzioni internazionali e sovranazionali non prestassero attenzione alla differenza che esiste tra affermazione e obbligazione e facessero finta di credere che la validità e la clausola(tacita) dell'osservanza delle norme assicurati, essa sola, la reale messa in opera nel mondo reale.

Anche quando il diritto, in funzione di sistema, cerca di elidere completamente il problema di inferenza tra "foro interno" e foro esterno", tra osservazione della morale e osservanza della norma giuridica, esso si ripropone di continuo nei mille rivoli del diritto, dando vita a due opposte posizioni:

➤ **DIRITTO+MORALE** : Hart individua un'interconnessione tra norme giuridiche e norme morali⁵⁵⁸, che va appunto a costituire il contenuto minimo del diritto naturale. L'autore, infatti, muove dal presupposto che sia il diritto che la morale si occupano di istituzioni sociali volti alla continuazione dell'esistenza umana, arrivando a sostenere che ogni organizzazione sociale che voglia continuare ad essere vitale deve contenere certe norme di condotta «... *principi... universalmente riconosciuti che hanno una base in alcune verità elementari riguardanti gli esseri umani, il loro ambiente naturale e i loro scopi, possono essere considerati come il contenuto minimo del diritto naturale*⁵⁵⁹». A conclusione di tale tesi, Hart nega il fatto che il diritto possa avere qualsiasi contenuto, essendo vincolato al rispetto del contenuto minimo, volto ad apprestare forme minime di protezione delle persone, «*quale condizione di buon funzionamento del sistema giuridico stesso*». La morale ha bisogno del diritto e delle sue regole, intese come procedure logiche, per poter "effettivamente" perseguire uno

⁵⁵⁸ Tale interconnessione secondo Hart va a costituire il contenuto minimo del diritto naturale, attraverso l'analisi di cinque elementi (trusmi): la vulnerabilità umana, l'altruismo limitato, le risorse limitate, la comprensione e la forza di volontà limitate in vista di una cooperazione volontaria in un ordinamento coattivo

⁵⁵⁹ Al termine di tale tesi, Hart nega il fatto che il diritto possa avere qualsiasi contenuto, essendo vincolato al rispetto del contenuto minimo, volto ad apprestare forme minime di protezione delle persone, «*quale condizione di buon funzionamento del sistema giuridico stesso*».

scopo. La tutela di ciò che la morale definisce “un bene universale” umano è in qualche misura risultato dell’azione che il perseguimento dello scopo per mezzo della norma svolge.

➤ **DIRITTO SENZA MORALE** Secondo la posizione di Habermas invece il diritto rappresenterebbe una un’ integrazione della morale intesa a stabilizzare le aspettative comportamentali, concedendo in tal modo agli individui la possibilità di eliminare da se stessi il peso del discorso morale⁵⁶⁰. Così che mentre la morale penserà a ciò a cui siamo obbligati, il diritto darà primato a ciò che siamo autorizzati a fare. Secondo questo orientamento, è possibile analizzare il problema e tentare una soluzione attraverso la stessa tecnica giuridica. Un diritto come ordine autonomo dalla morale, come mera tecnica sociale, come strumento per raggiungere validamente il suo obiettivo che rimane la sopravvivenza e quindi la coesistenza degli uomini. Con la conseguenza “che le generazioni future possono essere tutelate solo se l’ordinamento giuridico appresta adeguati strumenti in tal senso, indipendentemente dalle ragioni per cui fa ciò o dai valori ultimi” .⁵⁶¹ Con ciò non vogliamo affermare che deve esserci una totale corrispondenza tra le necessità della nostra coscienza e l’enucleazione di diritti o tutele di interessi legittimi. E’ chiaro che il diritto, in quanto sistema complesso, deve sopravvivere a se stesso creando quella differenziazione tra sé e ciò che ha ad oggetto o di cui decide. Ma vogliamo affrontare la realtà e partire dal presupposto che se una decisione per la società deve essere presa e se una “materia” deve essere organizzata, ciò spetta al diritto, pur sapendo che esso deciderà secondo i propri criteri e le proprie regole.

Il compito che ci proponiamo ora è quello di ricomporre, o almeno tentare di farlo, le discrasie esito di compiuti o mancati esercizi di compatibilità.

Mi riferisco a problemi di :

1) soggettività: definizioni di *future generazioni*

2) diritti-doveri: problematiche giuridiche, questioni di reciprocità

⁵⁶⁰ Habermas, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e associati, 1996, p.144

⁵⁶¹ Bifulco, *Diritto e generazioni future*. *Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco angeli ed., 2008

3) **azionabilità: imputazione/rappresentanza**

4) **responsabilità**

5) **giustiziabilità: tutela/protezione**

1. SOGGETTIVITA'

Pare evidente che prima di affrontare il problema della possibilità o meno di poter attribuire diritti/doveri alle future generazioni, sia necessario ripartire dalla loro configurazione giuridica. Le molteplici teorizzazioni dell'identità/soggettività hanno tutte in comune una stessa problematica. Condividono la paradossalità dell'accanimento da parte dei teorici di definire le future generazione sulla base di un rapporto giuridico. L'idea di fondo è infatti quella di estendere il più possibile i criteri utilizzati per attribuire le qualità di soggettività (di diritti soggettivi). Anche quando si abbandona l'idea del rapporto giuridico come necessaria relazione tra soggetti si accede a quella che vede nel rapporto giuridico una relazione tra situazioni soggettive. Sarà perfino possibile ammettere che il soggetto non sia un elemento essenziale per l'esistenza della situazione soggettiva, sarà possibile parlare di diritti futuri condizionali, di interessi legittimi, ma difficilmente sarà possibile inserire a pieno titolo le future generazioni nei testi normativi come veri e propri soggetti di diritto. Mentre la domanda corretta che dovremmo porci sarebbe quella di sapere **che cosa davvero cambi nell'antropologia del diritto una volta che le future generazioni si pongano come soggetto senza diritto**. Ovviamente a cambiare sarebbero proprio i contenuti normativi su cui dover costruire una teoria. Era Bobbio a porre in evidenza la discrasia tra titolarità formale dei diritti e effettività del loro godimento. La storia del Costituzionalismo liberal- democratico ne evidenzia tutto il paradosso, dando risalto al primo aspetto molto più che al secondo. Così come la non coincidenza tra legittimazione e tutela dei diritti sembra pesare più sul primo aspetto che, senza evidente rammarico, sul secondo termine.

Perciò se da un lato si auspica una qualche definizione o configurazione giuridica, fosse anche solo in vista della tutela effettiva delle future generazioni, dall'altro permane una sorta di ammonimento per evitare che dal tentativo di soggettivazione delle future generazioni si passi a pratiche di assoggettamento. Bisognerebbe perciò perseguire un

equilibrio tra l'attribuzione di garanzie e possibilità future di esercizio di diritti sottrazione delle future generazioni a pratiche di defezioni, intese come proiezioni del presente sul futuro, e di decisioni aprioristiche. Ancora una volta sarà il linguaggio, in questo caso quello giuridico, a mostrare tutta la sua potenza performativa. Esso renderà possibile il continuo processo di riconoscimento intersoggettivo e renderà gli atti così come le parole eccedenti l'intenzionalità del singolo.

1.1 Possibili definizioni delle generazioni:

Le molteplici teorizzazioni dell'identità/soggettività⁵⁶², condividono tutte l'intensione di definire quelle delle future generazioni: Diritti. Ovviamente se anche si riuscisse in questo auspicato obiettivo, non si eliminerebbero alcune questioni paradossali:

- la fissazione di diritti precostituiti oggi per le generazioni di domani potrebbe risultare non utile alla realizzazione di una garanzia che varia nel tempo
- la strategia rimediabile potrebbe arrivare a definire ipertroficamente fattispecie giuridicamente tutelate (diritti soggettivi)
- il legislatore sarebbe costretto a decidere in fretta su una questione che attengono invece ad un ambito più grande di quel che può regolare in un lasso di tempo relativamente breve.

La vera scommessa sarebbe quella di pensare diversamente il concetto stesso di persona, in una dimensione né solo individuale, né solo collettiva, ma in una commistione di entrambi gli aspetti. In tal modo sarebbe possibile ridisegnare non solo la definizione della natura giuridica della futura generazione, ma anche la sua diversa relazione tra diritti e doveri.

⁵⁶² Come vengono definite le future generazioni: /soggetti senza identità (Subjectloss)/quasi soggettività/fiction juridique (Dekkers)/persone meramente possibili (Lecaldano)/soggettività post-naturale/identità provvisoria (comunità provvisoria,etica ambientale)/prestazione di rappresentazione (Luhmann)/identità metaforiche/generati-generanti/discendenti (John Harris)/interessi legittimi eventuali/soggetti dell'avvenire/free riders (Kant)/non-soggetti (entità soggettive inesistenti)/transumanità (B. Alexander)/entità biopolitica (A. Gehlen G. Stock)/umanità-umanità eventuale.

Definizioni che risentono necessariamente del valore che la presente generazione attribuisce loro. Tale declinazione di definizione si connette perciò all'intero dibattito "etica-giustizia", mostrandone le diverse accezioni: INTERSOGETTIVITA' Koselleck; DISVALORE Scheler; PLUSVALORE Hartmann; DONO Levinas; AVENIRE/INATTUALE Derrida; SPERANZA Bloch

-transgenerational community: Capace di cogliere il senso della copresenza di pluridimensionalità singolari e collettive è la definizione di generazione come comunità trans generazionale. Tale approccio comunitaristico al rapporto intergenerazionale⁵⁶³ si sostanzia in una rete di obblighi nei confronti delle generazioni future che nel loro insieme ridescrivono l'identità delle generazioni presenti. La percezione del futuro e dei suoi futuri componenti si basa sul *sense of communal identity* formatosi principalmente attraverso due fattori.

Il primo prettamente istintuale, frutto della stessa partecipazione alla comunità umana, fa della dimensione sociale più che un elemento descrittivo della generazione un suo elemento costitutivo. Si baseranno perciò su questo primo fattore tutte le definizioni relative alla storicizzazione (tutti gli individui presenti in un certo momento storico) e quelle che si riferiscono alle quotidiane relazioni interpersonali e all'interazione culturale.

Il secondo fattore su cui il *sense of communal identity* si basa è qualcosa di diverso e di qualitativamente differente: la cosiddetta *moral similarity*. Non è una semplice omogeneità culturale o un accordo unanime tra tutti i soggetti, così come non presuppone relazioni face to face. Esisterebbe invece un fiume sotterraneo, pre-individuale, pre contrattuale capace di determinare spazialmente e temporalmente la soggettività di una specifica comunità. Nelle società a maggior grado di complessità, tale è ciò su cui il diritto si basa e che deve essere, attraverso di esso, perpetuata nonché tutelata. Nell'idea stessa della continuità risiede la motivazione dell'inclusione delle future generazioni come fattore delle scelte razionali che la stessa comunità transgenerazionale deve assumere.

-soggetto collettivo: Maria Eugenia Rodríguez Palop⁵⁶⁴ definisce le future generazioni come una sorta di *collettività diffusa e indeterminata*. Potrebbe perciò essere utilizzata la categoria della soggettività indipendentemente dalla precisa individuazione dei soggetti. Postulando perciò un parallelismo tra popolo e future generazioni. Entrambe potrebbero definirsi come insieme di individui appartenenti ad un gruppo e la cui particolarità risiederebbe proprio nel "*rilevare segni non individuali*,

⁵⁶³ assunto tra l'altro dal teorico israeliano Avner de-Shalit, *Why Posterity matters*, New York, Routledge, 1995

⁵⁶⁴ Maria Eugenia Rodríguez Palop in *Claves para entender los nuevos derechos humanos*, Madrid, Catarata, 2011, p. 114,

*ma che, in gran parte, sono serviti da matrice socioculturale che ha socializzato la persona*⁵⁶⁵. Essendo già appurato che i popoli posseggano dei diritti, non si vede perché questi non possano essere riferiti anche alle future generazioni, soprattutto alla luce del collegamento tra queste due categorie già presente nelle Carte sovranazionali⁵⁶⁶. Inoltre il prossimo potrebbe essere definito anche come “*coscienza del concetto collettivo*”, da cui deriva il concetto individuale di singola generazione cosciente della universale collettività di appartenenza. Nel passaggio dal primo concetto al secondo infatti intercorre la riflessione sul concetto di umanità. Quando è emerso il concetto di collettività- umanità che supera i confini della tribù/famiglia/civiltà/nazione di appartenenza esso rispondeva a precise esigenze: la più antica forma identitaria collettiva è infatti rintracciabile nei miti cosmogonici delle diverse religioni. La creazione dell'uomo (o degli uomini) identifica una collettività individuata nella specie⁵⁶⁷. Più difficile è invece recuperare il momento in cui da questo concetto collettivo e omnicomprensivo (senza tempo e senza localizzazione spaziale) si è individualizzato il concetto di “generazione future” a comprendere chi verrà dopo come “singola futura generazione” ovvero insieme di individui e a sua volta “generazioni future” come insieme di “generazioni. Per giungere però alla definizione di soggetto collettivo, sarà necessario procedere ad una ulteriore soggettivazione collettiva. In tal modo saremo in grado di considerare i soggetti oggi così come i soggetti domani una categoria unica a cui poter imputare diritti, interessi e doveri.

-soggetto generale che diviene nel tempo

Se ripartiamo anche in questo caso dalla radice etimologica di soggetto quale ὑποκείμενον, *sub-iectus*, come *participio passato di subicere, sub-iacere gettare*, ci rendiamo conto di come esso si riferisca contemporaneamente anche a *sub stantia*, sostanza, ciò che di un ente non muta mai, ciò che propriamente e primariamente è inteso come elemento ineliminabile, costitutivo di ogni cosa. Ciò che non muta nonostante la mutazione è proprio l'insieme delle generazioni che mantiene una certa sostanza comune ed ininterrotta, nonostante la sua mutazione in divenire della singola

⁵⁶⁵ F. Rigaux, *La Carta di Algeri. La Dichiarazione universale dei diritti dei popoli*. Algeri, 4 Luglio, 1976, Fiesole, ECP, p.11

⁵⁶⁶ Mi riferisco ad esempio alla Dichiarazione di La Laguna (art.8 ed 11)

⁵⁶⁷ Brelich A., *Storia delle religioni*, Roma, Armando, pp28-32.

generazione. Sostanza che sorregge gli accidenti rappresentati da quelle qualità sensibili che mutano la loro apparenza nel tempo e nello spazio. Categoria generale di generazione che sorregge le varie e mondanizzate generazioni. Essa si distingue da ciò che è accessorio, contingente, ovvero la singola generazione temporalizzata, che Aristotele chiama "accidente". Un ulteriore parallelismo tra soggetto/sostanza e generazione è possibile grazie al terzo aspetto particolare del soggetto in Aristotele. Questi non è soltanto sostanza, il sostrato materiale delle cose ma poiché ad ogni materia è inevitabilmente connessa una forma, il soggetto-sostanza è *synolon*, unione indissolubile di materia e forma⁵⁶⁸. In tale modo si scopre come la categoria generazionale necessita sempre di una qualche dimensione pragmatico-fattuale. Il diritto non sopporta l'indefinibilità che la caratterizza⁵⁶⁹.

⁵⁶⁸ «Questo primo sostrato suole essere identificato in primo luogo con la materia, in secondo luogo con la forma e in terzo luogo con il composto di entrambe»

⁵⁶⁹ **ulteriori definizioni:** soggetti senza identità (subjectloss) /quasi soggettività /fiction juridique (Dekkers)/ persone meramente possibili (Lecaldano) /soggettività post-naturale /identità provvisoria(comunità provvisoria, etica ambientale)/prestazione di rappresentazione (Luhmann) /identità metaforiche -discendenti (John Harris) /interessi legittimi eventuali /soggetti dell'avvenire/free riders (Kant) /non-soggetti (entità soggettive inesistenti) /transumanità (B. Alexander) /entità biopolitica (A. Gehlen G. Stock) /umanità-umanità eventuale

2. DIRITTI/ DOVERI

2.1 problematiche giuridiche

In fondo ci si domanda se per comodità, od almeno per eliminare questioni spinose inerenti all'enucleazione di un diritto per un soggetto non ancora presente, non fosse preferibile parlare di *interessi*⁵⁷⁰. Al di là della loro corretta estendibilità alle future generazioni () essi non sono sufficienti a garantire un'effettiva tutela. Questo il motivo per cui si ricerca, all'interno di un sistema di diritto positivo, categorie giuridiche, diritto o doveri in grado di contribuire se non ad una tutela piena delle future generazioni, quantomeno alla considerazione di interessi rilevanti.

Il problema degli interessi tocca anche un diverso ordine di problemi: ovvero i rapporti intergenerazionali. Gli interessi degli individui futuri non sono facilmente componibili con gli interessi degli individui presenti (risparmiare oggi per il futuro significa ridurre il livello di qualità della vita degli individui esistenti per consentire quella degli individui futuri): se si riconosce l'obbligo morale di tutelare gli interessi di individui futuri, ciò può condurre a situazioni di conflitto con l'obbligo di tutelare interessi degli individui presenti. Ci si trova perciò in una situazione di conflitto di interessi e si richiede necessariamente la formulazione di modelli di interazione strategica non elementare al fine di stabilire quale azione porterà alla migliore soddisfazione degli uni e degli altri, quale costruzione giuridica meglio garantirà l'effettività⁵⁷¹.

La tradizionale dicotomia doveri-diritti, applicata a soggetti di difficile individuazione, quali generazioni presenti e generazioni future, ha sollevato non poche discussioni. Si è in primo luogo eccitata la difficoltà di individuare nel concetto di "generazione" un soggetto che possa essere giuridicamente considerato titolare di diritti, doveri o

⁵⁷⁰ Anche se i diritti di terza e di quarta generazione si riferiscono spesso ad interessi diffusi. Ovvero ad interessi comuni a individui di una formazione sociale non organizzata e non individuabile autonomamente. Esempi di interesse diffuso possono essere la tutela dell'ambiente e e tutela del consumatore.

⁵⁷¹ La produzione giurisprudenziale di natura costituzionale ed amministrativa, richiamando esplicitamente le generazioni future, apre un varco alla possibilità di definire le future generazioni come categoria giuridica di ordine sostanziale (sent.cons di stato 11.4.2006, n2001)

Il passaggio da un'istanza di giustizia alla corrispondente pretesa giuridica piena e giustiziabile (ovvero soggetta a tutela) non è immediato. Il processo di formazione del diritto prevede passaggi intermedi il cui esito è comunque condizionato da fattori storico-politico-sociali.

Molti criticano l'idea stessa di creare nuovi diritti o di trovare nuove categorie giuridiche per far fronte all'inadeguatezza delle precedenti, ma in realtà l'assetto politico e giuridico della comunità internazionale non lascia alternative.

responsabilità. In tale contesto, il problema di poter attribuire diritti a soggetti futuri e quindi non ancora esistenti, ha sollevato perplessità, anche se si è potuta opporre la tradizione del diritto romano, recepita in molteplici diritti continentali, che ammette la possibilità di riconoscere, sia pure in tema di diritto privato e successorio, diritti a soggetti non ancora esistenti quali, ad esempio, i diritti del nascituro⁵⁷².

Auguste Comte nel suo *Systeme de politique positive*, aveva affermato che la parola *diritto/i* dovesse essere cancellata dal vocabolario e se davvero lo fosse stata, ci si sarebbe resi conto del fatto che nessuno possiede altro diritto che quello di fare il proprio dovere⁵⁷³. Intuitivo in tal caso il difficile rapporto tra diritti doveri in capo alle generazioni, spesso impossibilitate ad esercitare entrambi i termini del binomio (ovvero i diritti ed i doveri) nell'arco di una sola generazione. Tutto ciò aggravato dalla circostanza che appaia controverso anche solo attribuire alle future generazione dei diritti. Essi si sostanzierebbero come delle "pretese", non tanto di essere oggi dei diritti, quanto di poterlo diventare. In tal caso si potrebbe ripristinare quella relazionabilità necessaria doveri/diritti che sembra essere una colonna portante del nostro ordinamento. In realtà nulla vieta che un diritto possa essere esercitabile in futuro, così come che un senso di dovere nei confronti degli altri esista a prescindere dalla controprestazione di un diritto a nostro vantaggio. Il problema è riuscire a capire se realmente sia possibile costruire una realtà obbligatoria e perciò una reale tutela a favore di soggetti ancora non venuti ad esistenza. Ci si augura che essi prima o poi entrino nel corpo dell'ordinamento positivo quale categoria fondante della Costituzione dello Stato e parametro ideale- normativo di legittimazione sostanziale al diritto legale⁵⁷⁴. Ma nel frattempo dovremmo ricominciare ad interrogarci su chi siano le future generazioni e quali diritti possano esse vantare ora.

La nozione di "soggetto di diritto" centrale nell'ordinamento italiano, diviene di oggettivo ostacolo all'attribuzione di diritti alle future generazioni (a soggetti potenziali che ancora non posso dirsi giuridicamente nati). Teoricamente la presente generazione, possedendo beni e diritti ricevuti dal passato rapporto tra generazioni, invece che rimanere senza controparte, dovrebbe solo modificare il soggetto a cui

⁵⁷² Zanghì C. *Per una tutela delle generazioni future*, presente in "Jus", rivista di scienze giuridiche (anno XLVI) Gennaio-Aprile 1999 Milano.

⁵⁷³ A. Comte, *Systeme de politique positive*, Paris, 1890, I, p.361

⁵⁷⁴ Mengoni, *Ermeneutica e dogmatica giuridica. Saggi*, Milano, Giuffrè 1996, p.116

indirizzare la propria controprestazione. Una sorta di controprestazione di natura obbligatoria⁵⁷⁵. Ma ogni obbligazione o dovere morale cui si soggiace è sempre un obbligo od un dovere morale verso individui esistenti? Perché se fosse così, se non si ripartisse dal nostro presupposto che vede una copresenza di tutte le generazioni dentro il luogo comune dell'umanità, non solo non sarebbe possibile parlare di future generazioni, ma queste certo non vanterebbero alcun diritto oggi.

A questo interrogativo ha cercato di rispondere la teoria dei diritti ovvero una serie di teorie etiche che condividono tra loro la possibilità di darsi diritti fondamentali : primo tra tutti il diritto alla vita.

Alcune teorie hanno cercato di spostare il campo di osservazione non volendo a tutti i costi “costruire diritti” per soggetti non ancora esistenti, quanto obblighi per i soggetti attivi, obblighi a cui soggiace, anche se non per prima, l'istituzione pubblica⁵⁷⁶. A questo punto però ci si deve interrogare sulla potenziale natura correlativa del diritto. Possono cioè esistere obblighi senza *diritti correlativi*? Secondo alcuni autori⁵⁷⁷ un obbligo non avrebbe molto senso senza la possibile presenza di una violazione dello stesso in grado di danneggiare qualcuno, esattamente come la semplice potenzialità alla produzione del danno non sarebbe sufficiente per generare un obbligo. Nel caso delle future generazioni spesso la scarsa dimostrabilità scientifica⁵⁷⁸ del danno impedisce che si possa parlare di obblighi. Altre teorie , partendo proprio dal ruolo delle istituzioni pubbliche, addebitano allo stato un compito minimo (Stato minimo) e non una sfera privata lasciata al riparo da Stato e Governo. Se la prima generazione e le successive avessero acquisito un titolo valido sulle risorse che controllano, essi le potrebbero usare e sfruttare, sperperare indipendentemente dalle generazioni che la storia pone dopo di esse (Nozich). Ma mentre la relazione di contemporaneità tra soggettività -titolarità e attributo sembra essere necessaria, meno certo sembrerebbe in teoria la necessaria presenza del diritto prima della configurazione di un qualche

⁵⁷⁵ Parte della dottrina avvicina questa interpretazione del rapporto obbligatorio, in cui uno dei termini soggettivi non è presente al momento della nascita dell'obbligazione, all'istituto delle obbligazioni in *incertam personam*

⁵⁷⁶ E' infatti dell'istituzione pubblica l'obbligo di non interferire con la vita altrui.

⁵⁷⁷ GOSSERIES, A., *Intergenerational Justice*. Probing the assumptions, exploring the implications (Unpublished PhD thesis in philosophy), Université catholique de Louvain: Louvain-la-Neuve, 2000

⁵⁷⁸ Soprattutto la difficoltà del diritto di incorporare nozioni prettamente tecniche e di difficile stabilizzazione ne aggrava la possibile dimostrabilità. Troppo spesso ci troviamo di fronte a posizioni scientifiche che sembrano sostenere tesi tanto distanti. Non si può però nascondere la realtà dei fatti. Ovvero la criticità delle risorse scarse, come la possibile compromissione dell'intero ecosistema. Tali conseguenze sarebbero rilevanti non tanto per le generazioni future, quanto principalmente per la generazione presente.

obbligo. Come dire che la necessità della co- presenza tra titolare e diritto attribuibile a quel titolare non escluderebbe affatto la possibilità di una non co- presenza tra diritto ed obbligo. L'obbligo in questione potrebbe mantenere la sua correlatività col diritto anche se posticipata nel tempo.

Sidgwick ci dice che tale impostazione potrebbe essere riassunta con la formula *“Da ciascuno secondo come sceglie a ciascuno secondo come viene scelto”*. Il problema è che la futura generazione non ha diritto di scegliere , ma subisce invece tutte le conseguenze che da generazioni precedenti vengono scelte!

In merito all'identità non-identità delle generazioni future e della loro definizione giuridica, non ci si può non chiedere se esse siano titolari di diritti, ovvero se ad esse siano imputabili dei diritti soggettivi. Il Diritto, esattamente come l'uomo, sperimenta la coesistenza ontologica di piani differenti. Nel diritto inoltre la difficoltà è quella di coniugare la temporalizzazione di una regola presente a favore di potenziali soggetti che parteciperanno alla società anche se in tempi differenti da quello in cui le decisioni vengono prese. La categoria di futura generazione crea infatti problemi di connessione con la materialità presente con cui siamo costretti a lavorare. Da qui partono infatti questioni di compatibilità di difficile soluzione.

DIRITTI SOGGETTIVI

Se per diritto soggettivo si intende tradizionalmente quella signoria della volontà del titolare della posizione giuridica, a cui si ricollega la capacità di agire a tutela dei propri interessi, difficilmente appare possibile attribuirli alla nostra categoria di Futura generazione. In realtà anche per soggetti esistenti si è resa possibile una separazione tra capacità giuridica e capacità d'agire. Mentre infatti la prima attiene alla mera potenzialità a vedersi attribuiti diritti o situazioni giuridiche soggettive, la seconda atterrebbe all'effettivo esercizio degli stessi. Ovviamente questo secondo aspetto sarebbe impossibile attribuirlo a soggetti non ancora presenti, ma nulla vieta che si parli delle generazioni future come categoria a cui sia attribuita una capacità giuridica.

Se invece ripartiamo dalla posizione dei diritti fondamentali, non solo potremmo sganciarci in parte dalla diatriba sull'attribuzione o meno di tale soggettività alle future generazioni, ma addirittura parlare di diritto soggettivo risulterebbe limitante. Tale lettura infatti non includerebbe nel suo spettro tutta quella parte della teoria generale del diritto che da Jhering in poi, comincia a sviluppare una concezione

dinamica del diritto⁵⁷⁹. Secondo questa impostazione riconoscere un diritto significa riconoscere come prioritario un bene, un interesse ricollegato agli individui per tutelare il quale l'ordinamento giuridico non legittima solo pretese e corrispondenti obblighi, ma una serie di posizioni giuridiche mobili "...che non presentano connotati univoci nel tipo e nella intensità della soggettività e nella modalità di tutela" non riconducibili alla sola figura del diritto soggettivo. Sulla stessa scia Palombella sostiene infatti "l'esistenza giuridica di interessi che devono essere protetti anche quando non siano predisposte né obbligazioni correlative, né garanzie primarie o secondarie, consentendo che l'attribuzione di un diritto possa eccedere la sua riduzione alla capacità del suo titolare di volere o all'esercizio dell'azione in giudizio".

Su una posizione simile si trova anche il pensiero di Bifulco e D'Aloia⁵⁸⁰, quando affermano che l'inviolabilità di un diritto non deriva direttamente dalla predisposizione da parte dell'ordinamento giuridico di strumenti di garanzia volti a tutelarlo. L'ordinamento si muove infatti alla costruzione di pratiche di garanzia solo secondariamente, dopo l'avvenuto riconoscimento del carattere di "inviolabilità" di un diritto che si commisura piuttosto in base al suo radicamento nel contesto sociale ed in base alla sua riconducibilità "...alla sua portata oggettiva, ai principi basilari ed inderogabili del patto costituzionale nel suo complesso" ..."

Il diritto soggettivo perciò non corrisponde più ad una rigida definizione, *Il sintagma diritto (fondamentale, inviolabile...) copre un panorama di figure e di situazioni che non presentano connotati univoci nel tipo e nella intensità della soggettività, e nelle modalità di tutela: la sostanza di questo fenomeno è invece differenziata e progressiva*".

Secondo l'impostazione di Luhmann, la teoria di diritti soggettivi, spendibile anche per i diritti fondamentali ed i diritti umani, considera tali diritti come tecniche giuridiche aventi il compito di diminuire i rischi prodotti o producibili dall'elevata attitudine al mutamento interno del diritto moderno. Essi perciò sarebbero una sorta di presidio a quella forma di giustizia che potremmo definire fonte di efficienza sistemica.

⁵⁷⁹ Orestano, *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto. Linee di una vicenda concettuale*, in *Jus*, 1960, II, p. 149 e ss

⁵⁸⁰ *Le generazioni future cit.*, p. XVII

DIRITTI SENZA SOGGETTO

Per diritti senza soggetto si intendono quelle situazioni concrete in cui il collegamento pieno ed attuale tra diritti e soggetti non si riscontra.⁵⁸¹ Si può però comunque parlare di diritti, essendo infatti predisposto un meccanismo per la identificazione di un determinato soggetto che, o è pervenuto ad esistenza o è più o meno provabile che vi pervenga. Si parla perciò di diritti con riferimento ad un soggetto determinato o determinabile, sia esso o no esistente, o comunque destinato a divenire titolare di quel diritto. Da quanto premesso è facile comprendere che non è tanto futuro il soggetto, quanto la titolarità del diritto. Il soggetto infatti può essere presente come non presente ed esistente, ma il punto centrale è che perché si possa parlare di diritto⁵⁸² rispetto a quel soggetto sia sufficiente che in capo allo stesso soggetto determinato, esistente o solo sperato, si delinei la possibilità concreta di tale titolarità⁵⁸³.

Un altro escamotage sarebbe rappresentato dall'utilizzo, a favore delle future generazioni, dell'istituto dell'**aspettativa in senso tecnico**. Con essa ci si riferisce a quella concreta realtà giuridica che si produce quando la fattispecie è strutturalmente completa e solo ne sono sospesi gli effetti, in correlazione ad un evento futuro, che può essere certo o incerto. Tale istituto ricorre principalmente in alcune ipotesi: - diritti a termine (a quo): di cui però non si configura l'applicazione a favore delle future generazioni, essendo in tal caso sia i soggetti che i diritti strettamente determinati. - diritti condizionali: dove la condizione sarebbe un evento futuro ed incerto (1353). Qui si configurerebbe l'aspettativa in senso tecnico a proposito della condizione sospensiva se si considera questa non come un elemento costitutivo della fattispecie ma come elemento da cui dipende l'efficacia di essa. Pendente la condizione, il titolare può effettivamente compiere atti.

⁵⁸¹ Esempi concreti in tal senso li ritroviamo nelle ipotesi di eredità giacente nella quale il designato a succedere non abbia accettato l'eredità(art.528c.c.); istituito (sia che si tratti di concepito che di NON CONCEPITO),ancora non nato(art.462 c.c.)che si assimila all'altro caso per la disciplina giuridica; inoltre possiamo riferirsi anche all'istituzione di un ente non riconosciuto (art.600c.c.)

⁵⁸² I diritti perciò non sono e non possono essere senza soggetti. A riprova di ciò riportiamo un'altra ipotesi: quella del titolo al portatore smarrito. Anche in questo caso ad essere smarrito non è certo il diritto ma la sua legittimazione all'esercizio.

⁵⁸³ A sua volta il presupposto giuridico della titolarità dei diritti alla personalità ad esempio, che dovrebbe acquistarsi al momento della nascita. Parte della giurisprudenza di merito e costituzionale (**sent. 27/75**) ha costruito, anzi ricostruito sul tema della risarcibilità dei diritti e dei doveri una **anticipazione** della capacità giuridica ed una dilatazione dei diritti soggettivi anche al concepito, sulla base di un riconoscimento di un biodiritto inviolabile, garantito dall'art.2 della Costituzione anche a "*qui in utero sunt, qui in toto paene iure civili intelleguntur in rerum natura esse*", Iulianus, D, I,V,26

DIRITTI FUTURI CONDIZIONALI

Secondo la teoria di Axel Gosseries Ramalho⁵⁸⁴ si potrebbe superare la non dimostrabilità della titolarità dei diritti soggettivi, o più in generale delle pretese giuridiche in capo alle generazioni future e la loro relativa azionabilità, attraverso l'utilizzo della categoria di "diritti futuri condizionali". Essi sarebbero, in quanto diritti veri e propri, condizionati dall'esistenza del suo titolare. Non sorgerebbero cioè pretese giuridiche esercitabili senza la presenza dei loro titolari. Ma avrebbero una particolarità. La loro azionabilità nel presente in loro nome e per conto di rappresentanti attuali attraverso il ricorso dello strumento delle class actions⁵⁸⁵.

Ma qual è la conseguenza di tutto ciò?

Se le future generazioni hanno dei diritti, siano essi azionabili oggi o nel momento futuro in cui esse verranno ad esistenza, allora questi dovranno poter essere godibili in un futuro. La definizione di diritti costituzionalmente garantiti, anche se condizionati al futuro, comporta la necessità di condizioni di equità tra la generazione presente e quella futura, essendo il futuro diritto azionabile, condizionato dalla possibilità di sopravvivenza di quest'ultimo nel tempo presente.

Ma allora ciò comporterebbe un vero e proprio dovere delle generazioni presenti di astenersi dal frustare quelle condizioni di equità intertemporale di esercizio di un diritto fondamentale che il concetto di inviolabilità richiama.

DIRITTI INTERGENERAZIONALI.

Le Carte internazionali, sopranazionali e costituzionali nel parlare di diritti umani, ne richiamano la loro universalità ed il loro riconoscimento senza accezione di tempo, spazio o soggetti a cui essere destinati. Sarebbero perciò diretti, in quanto universali, ad ogni generazione, ad ogni soggetto anche se non attualmente individuato. La stessa posizione sembra permeare i diritti fondamentali di una Costituzione. Haberle rintraccia l'elemento inter-temporale in ogni diritto fondamentale. Quest'ultimo infatti è capace di tutelare" non "*solo una singola persona, un singolo individuo durante la (limitata) durata della vita, ma ...astrattamente un'intera generazione futura, il susseguirsi*

⁵⁸⁴ AXEL GOSSERIES RAMALHO, *Lo scetticismo sui diritti delle generazioni future e giustificato?*, in R. BIFULCO, A. D'ALOIA, *Un diritto per il futuro cit.*, p. 28 e ss.

⁵⁸⁵ L'obiezione della titolarità del diritto in capo a generazioni future. potrebbe essere superata, oltre che dall'istituto della *class action*, anche dal *Trust* ed in particolare dal *Charity trust*

delle generazioni di uomini e cittadini come un'unità indistinta⁵⁸⁶. Il carattere universale e perciò inviolabile dei diritti o piuttosto la categoria dei principi supremi dell'ordinamento costituzionale, infatti, richiamano l'immagine di una Costituzione come 'tavola di valori', come una sorta di eredità⁵⁸⁷ (costituitasi nel passato) da trasmettere al futuro, fuori da rigidi schemi spazio-temporali che condizionano invece l'efficacia del diritto positivo. La stessa Costituzione italiana quando parla di diritti inviolabili si vuole riferire all'uomo in generale, ovvero prescindendo da ogni ulteriore specificazione temporale⁵⁸⁸ rispetto all'atto di riconoscimento, prima, e di garanzia, dopo, da parte del diritto positivo. Questo il motivo per cui la Costituzione stessa sembra, più di ogni altro testo, coniugare passato, presente e futuro e dunque di rompere la rigidità degli schemi spazio-temporali che condizionano l'efficacia del diritto positivo⁵⁸⁹. Ne discende una idea di Costituzione come "norma intra generazionale e intergenerazionale di un processo sempre aperto"⁵⁹⁰ che coniughi il suo contenuto essenziale di vincolo per l'invulnerabilità dei diritti con la necessaria mutevolezza della società e della volontà popolare.

Ma parlare di carattere inter-temporale dei diritti fondamentali significa anche affrontare una serie di problematiche tutte relative al condizionamento del futuro sull'azione giuridica del presente (e viceversa) che inducono lo studioso di diritto a confrontarsi con aspetti inediti della scienza giuridica.

Un esempio di natura inter-generazionale del diritto ci viene offerto dal **sistema previdenziale italiano**. Questo istituto infatti si basa sul fatto che la fase della contribuzione è temporalmente distinta da quella della fruizione del trattamento pensionistico: i lavoratori attuali, senza che siano fruitori di una prestazione pensionistica e lontani dal raggiungimento dell'età pensionabile, sopportano il carico contributivo a favore dei pensionati attuali, senza però avere la certezza che le

⁵⁸⁶ Così P. Häberle, *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, Urbino, 1993, p. 208 e ss.

⁵⁸⁷ Interessante notare come il lascito tra generazioni richiami alla mente la trasferibilità nel tempo della sovranità come descritta da Grozio nel suo *De iure Belli ac Pacis* in cui la sovranità appunto viene descritta come una produzione collettiva e continua, una sorta di trasferibilità nel tempo del potere individuale ad una potenza pubblica, al di là perciò di ogni particolarismo (*dissociata multitudo*)

⁵⁸⁸ Bifulco, D'aloia, *Le generazioni future cit.*, p. XXIII; P. Torretta, *Responsabilità intergenerazionale cit.*, in Bifulco, D'aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro cit.*, p. 701. Diversamente, A. PACE, *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale*, Padova, 2003, p. 23 secondo cui riconoscere "la soggettività giuridica di tutti gli esseri umani...presuppone la fisica personalità".

⁵⁸⁹ Così, G. Zagrebelsky, *Principi e voti*, 2005, p. 25, secondo cui la funzione di ogni Costituzione "è quella di fissare i presupposti della vita comune e le regole di esercizio del potere pubblico accettato da tutti, posti. Perciò, al di fuori, anzi al di sopra della contesa politica".

⁵⁹⁰ M. Abrescia, *Un diritto al futuro: analisi economica del diritto, costituzione e responsabilità tra generazioni*, in R. Bifulco, A. D'Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro cit.*, p. 161 e ss.

generazioni a loro successive facciano altrettanto e, dunque, senza avere la certezza sul godimento, in futuro, di un trattamento pensionistico se le generazioni future (intendendo indistintamente esseri umani ancora non esistenti o esistenti ma futuri rispetto alla pretesa giuridica tutelata dall'ordinamento) potranno godere in futuro e in *condizioni di equità*, di quei diritti costituzionalmente tutelati ma 'condizionati dal tempo presente'.

“Le parti si chiedono che cosa sia ragionevole aspettarsi reciprocamente per i membri di generazioni adiacenti a ciascuno stadio temporale. Essi cercheranno di mettere assieme un programma di giusto risparmio, bilanciano quanto essi saranno disposti a risparmiare per i più diretti discendenti con quanto si sentano di pretendere dai più immediati predecessori⁵⁹¹”..

Proprio lo studio del tema pensionistico, oggi in chiara crisi, si scontra con la configurabilità di una differenza tra responsabilità intergenerazionale e infragenerazionale. Queste due differenti categorie generali condividono un aspetto specifico : la separazione temporale tra fase contributiva e fase di fruizione del trattamento pensionistico/previdenziale. Indipendentemente infatti dalla possibilità di estendere tale distinzione in un lasso temporale di prossimità o di lontananza futura, ciò non toglie che la generazione presente sopporti un carico contributivo a favore di futuri, possibili, potenziali fruitori senza avere nessuna certezza sulla possibilità di un godimento futuro. Sopportano inoltre interamente il rischio che le generazioni successive non facciano altrimenti⁵⁹². Per cui non si vede come realmente possa differire la questione se al posto di prestazioni infra- generazionali si sostituissero quelle inter- generazionali. La giurisprudenza mostra come anche nel caso in cui ad ostacolare tale analogia fosse il mancato riconoscimento di una azionabilità giuridica in capo alla generazione futura essa, nel caso dei diritti previdenziali, manchi anche ai soggetti presenti che non abbiano ancora maturato le condizioni di fruibilità di tali diritti⁵⁹³.

Ci sarebbe anche, più in generale da chiedersi, se sia riscontrabile nell'ordinamento giuridico costituzionale un vero e proprio dovere delle generazioni presenti di astenersi dal frustrare quelle *condizioni di equità intertemporali* di esercizio di un diritto

⁵⁹¹ Rawls

⁵⁹² Dipendendo invece la possibilità dell'istituzione di tale sistema dal comportamento responsabile della generazione passata nei confronti della sua futura.

⁵⁹³ Bifulco, op.cit. “ *E' comunque soggetto futuro rispetto all'interesse giuridicamente tutelato all'art.38 della Cost.*”

fondamentale che il concetto di inviolabilità richiama. Una possibile risposta ci viene dalle Carte sovranazionali, dove pare costituirsi un vero e proprio diritto al futuro della persona⁵⁹⁴.

DIRITTO AL FUTURO DELLA PERSONA

Le Carte Costituzionali possono tutelare una astratta componente del genere umano, estranea ad una precisa collocazione generazionale? Una possibile risposta ci viene, ancora una volta, dalle Carte sovranazionali, dove pare costituirsi un vero e proprio "il diritto al futuro della persona"⁵⁹⁵, quale astratta componente del genere umano, estranea ad una collocazione generazionale. Certo è che ripartire dal concetto intertemporale dei diritti fondamentali abbia come conseguenza un naturale condizionamento del presente sul futuro, nonché del suo opposto. Infatti dal momento che una sorta di giustizia sia possibile solo concependo i diritti come intertemporali, non si può certo negare che le decisioni, così come le azioni poste in essere nel presente, per essere efficienti, dovranno curarsi ed immettere come fattore determinante della scelta anche il futuro.

Secondo l'impostazione di Hart, ciò è possibile solo rivelando lo scopo ultimo dell'ordinamento, che è quello di garantire la continuazione dell'esistenza umana. Ogni organizzazione che voglia continuare ad essere vitale deve contenere alcune norme "Principi ... universalmente riconosciuti che hanno la base in alcune verità elementari riguardanti gli esseri umani, il loro ambito naturale e i loro scopi, possono essere considerati come il contenuto minimo del diritto naturale". E se è vero che Hart parte dal presupposto che non solo sia possibile ma vada attuata una connessione tra norme morali e norme giuridiche, altrettanto vero è che una sua obiezione non è argomento sufficiente per far venir meno questa teoria. Se anche partissimo dal presupposto che si debba considerare il diritto come un ordine autonomo dalla morale, non potrebbe cambiare l'obiettivo che tale "tecnica" persegue, che è quello della sopravvivenza e perciò coesistenza degli uomini. E da tale posizione discende necessariamente che tale assunto sarà vero solo se si appresteranno strumenti giuridici

⁵⁹⁴ P.Torretta, *Responsabilità intergenerazionale e procedimento legislativo. Soggetti, strumenti e procedure di positivizzazione degli interessi delle generazioni future*, in R. Bifulco, A. D'Aloia (a cura di) *op. cit.*, p. 698 e ss.

⁵⁹⁵ P.Torretta, *Responsabilità intergenerazionale e procedimento legislativo. Soggetti, strumenti e procedure di positivizzazione degli interessi delle generazioni future*, in R. Bifulco, A. D'Aloia (a cura di) *op. cit.*, p. 698 e ss.

DIRITTI DI TERZA GENERAZIONE

Karel Vašák⁵⁹⁶ aveva proposto un parallelismo tra la triade della rivoluzione francese (libertà, eguaglianza, fraternità) e le tre generazioni di diritti umani. L'ultima generazione costituiva, secondo lui, la traduzione in chiave di diritto internazionale dei diritti umani del principio di fratellanza. Secondo la risoluzione⁵⁹⁷ 6/3 adottata il 27 settembre 2007 dal Consiglio sui diritti umani delle Nazioni Unite si afferma che «i cosiddetti “diritti di terza generazione” [sono] strettamente correlati al valore fondamentale della solidarietà». Ci sarebbe perciò una discendenza dal concetto di solidarietà di tre ambiti di diritto che appaiono in realtà distanti tra loro come i diritti allo sviluppo, alla pace e all'ambiente.

Tali diritti di terza generazione tendono a congiungere in modo nuovo il rapporto intercorrente tra diritti e doveri. A fronte dei diritti attribuiti ai singoli o ai popoli, corrisponde un obbligo non solo nei confronti del singolo Stato di riferimento, ma anche la comunità internazionale nel suo complesso. Non si può veramente raggiungere l'obiettivo del “mantenimento della pace” o “di un ambiente protetto”, senza chiamare in causa una responsabilità globale. Essa graverebbe solidalmente su tutti gli Stati⁵⁹⁸.

DIRITTI DI QUARTA GENERAZIONE

Per diritti di quarta generazione si intendono i diritti dell'età tecnologica. Essi sono frutto dello sviluppo del diritto internazionale che spinge verso una loro costruzione, nella consapevolezza però della difficile ricostruzione sistemica. Un catalogo necessariamente aperto, dai profili difficilmente rintracciabili che si riferiscono non solo a soggetti individuali, ma anche a gruppi, popoli e future generazioni. Quest'ultimo caso potrebbe appartenere a quelle categorie di cui parla Bobbio⁵⁹⁹ in cui anche se appare improprio parlare di diritti, tale uso rappresenta un espediente per attribuir nobiltà e forza ad alcuni ideali in ragione nell'auspicabile giuridificazione

⁵⁹⁶ Cfr Vašák k., «*Pour une troisième génération des droits de l'homme*»

⁵⁹⁷ Testo della risoluzione nel Rapporto del Consiglio all'Assemblea generale, UN Doc. A763/53.

⁵⁹⁸ Un esempio in tal senso ci è fornito dalla Dichiarazione di Luarca in cui all'art.16 viene richiamata, al fine della realizzazione del diritto alla pace, viene esplicitato non l'attribuzione di responsabilità nei confronti degli Stati e delle Nazioni Unite, ma si spinge oltre tentando una responsabilizzazione anche verso tutta la società civile, i popoli, la **comunità globale**.

⁵⁹⁹ N. Bobbio “*L'età dei diritti*”, Einaudi,

effettiva. La categoria delle future generazioni genera infatti perplessità da un punto di vista teorico-giuridico data la difficoltà di considerare titolari di diritti soggetti che non esistono, esistono in potenza o forse non esisteranno mai. Anche se i diritti più direttamente riferibili alle future generazioni sono quelli di quarta generazione, è possibile leggere in chiave intertemporale anche i **diritti sociali**, comunemente definiti di seconda generazione. Sosteneva Giannini che *«I diritti sociali costituiscono lo sviluppo del principio di eguaglianza su linee che vengono a superare la nuda enunciazione di un'eguaglianza meramente legale contenuta nelle prime dichiarazioni dei diritti... Il termine diritto sociale nacque in una ben precisa concezione ideologica nella quale ai diritti di libertà, considerati come patrimonio naturale e inalienabile dell'individuo, si aggiungevano questi altri diritti derivanti dai principi etici superiori che impongono allo Stato di proteggere i più deboli e quindi traenti fonte dalla società più che dall'individuo. E' da riaffermare che questa concezione non ha ragione d'essere perché è da considerare **facente parte del patrimonio naturale e inalienabile dell'individuo anche il diritto che egli ha verso la collettività ad essere protetto contro quei fatti quei fatti sociali che sono indipendenti dalla sua volontà e che perturbano il libero svolgimento della propria vita di persona o ne impediscono lo sviluppo, che anzi, in questa fondamentale funzione consiste la specifica ragione di essere... di ogni società umana**»⁶⁰⁰.*

DIRITTI DI SOGGETTI COLLETTIVI

Dal momento che non si riconosce la soggettività delle generazioni allora la natura stessa dei diritti che li riguardano può essere descritta come individuale futura. Il problema principale però torna ad essere il pericolo di un presente- centrismo eccessivo. Ridisegnare i diritti futuri sulla pedissequa base del diritto presente potrebbe creare forzature che oggi neanche immaginiamo. Ferrajoli⁶⁰¹ a tal riguardo mostra con chiarezza come diritti un tempo ritenuti sacri oggi non siano previsti nel novero dei diritti fondamentali.

⁶⁰⁰ Cfr. lavori della Commissione studi attinenti all'organizzazione dello Stato, Verbale n. 36, seduta del 15 giugno 1946, pubblicata in G. D'Alessio,

Alle origini della Costituzione italiana, Bologna, 1979, p. 669 e ss.

⁶⁰¹ Ferrajoli, L. Diritti fondamentali. Un dibattito teorico, pp.12-18

Per questo si è pensato di poter considerare i diritti delle future generazioni, difficilmente individuabili, come diritti collettivi.⁶⁰²

Per farlo dovremmo ripartire dalla definizione delle future generazioni come un **soggetto collettivo**. La Carta Africana del 1984 attribuisce espressamente diritti collettivi ai popoli. Ora, la difficoltà di individuare esattamente i componenti del popolo, così come il popolo in generale ripropone lo stesso schema delle generazioni, ovvero la loro complessa e solo eventuale identificazione. Se anche si sostenesse la soggettività in capo ad un popolo così come ad una generazione, chi sarebbe titolato ad esercitare il diritto e come esso sarebbe individuabile. Indipendentemente da ciò non si comprende il perché di tanta resistenza nell'attribuzione di diritti alle future generazioni quando invece questi siano già stati attribuiti ai popoli. Mi riferisco al diritto all'autodeterminazione previsto nella Carta Istitutiva delle Nazioni Unite del 1945(art.1,55,73,76), ai due Patto delle Nazioni Unite del 1966 e alla Dichiarazione sulla concessione dell'indipendenza ai paesi ed ai popoli coloniali prodotta dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite 1960.

2.1.2 Questioni di reciprocità

Un centrale aspetto in grado di ostacolare l'inclusione della categoria futura generazione nei testi di diritto cogente è rappresentato dalla necessaria corrispondenza tra diritti e doveri . Ovvero ci troviamo di fronte alla consolidata teoria per cui tra diritti e doveri intercorrerebbe un rapporto biunivoco. Per ovviare a tale problema bisognerebbe cercare di sganciarsi da una dimensione giusrazionalistica di stampo negativo, puntando sui doveri dell'attuale generazione invece che sui possibili interessi/diritti, di soggetti ancora non presenti⁶⁰³. Alcuni autori⁶⁰⁴ però hanno fortemente criticato la tesi a favore della riduzione dei diritti al correlativo dei doveri.

⁶⁰² Tentativo non pacifico. La tradizione liberale ad esempio non vede come realmente possibili l'enucleazione di diritti fuori dal versante dell'individualismo.

⁶⁰³Penso all'illuminante Dichiarazione delle Nazioni Unite sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future che non parla mai di diritti futuri ma solo di doveri presenti.(Conferenza generale

⁶⁰⁴ A. Ross, *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino, 1990; H.Hart, *Are there any Natural Rights?*, in J. Waldrom(ed), *Theory of Rights*, Oxford University Press, 1984 ; N.MacCormick, *Rights in Legislation*, in P.M.S.Hacker- J.Raz, *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Clarendon Press, Oxford, 1977

Emergerebbe cioè una eccedenza del linguaggio dei diritti sul linguaggio dei doveri⁶⁰⁵. Habermas spiega questo privilegio nei confronti del diritto rispetto a quello verso il dovere come derivante dalle etmoderne concezioni di comunità giuridica. Essa, dipendendo troppo strettamente dalla sua localizzazione spazio temporale tende a tutelare i suoi membri solo nella misura in cui essi “*siano portatori di diritti soggettivi*”⁶⁰⁶, escludendo in tal modo però l’inclusione di futuri potenziali portatori di diritti soggettivi. Come sottolinea Resta⁶⁰⁷ “più che l’assenza di reciprocità tra diritti e doveri in questo caso conta la scomposizione di un meccanismo di imputazione⁶⁰⁸ soggettivo-bilaterale. Vero è che non vogliamo assolutamente eliminare l’elemento soggettivo del rapporto. Anzi affinché il diritto esista in una società, si rende del tutto necessaria l’interazione, di fatto od anche solo potenziale, tra i suoi membri. Ma queste interazioni in effetti possono essere di qualunque genere (Rawls parla di un dialogo intergenerazionale), il problema è che necessiterebbero di un intervento di un Terzo, di un giudice, di un rappresentante. Ma quest’ultimo dovrebbe in ogni caso rispondere, rinnestandosi la domanda precedente:” di cosa” e “a chi” se le generazioni future non sono “ancora” soggetti giuridici. Le dottrine dell’etica pratica⁶⁰⁹ però prevedono a favore delle future generazioni diritti fondamentali⁶¹⁰, che per loro natura esisterebbero anche nella non presenza attuale dei singoli soggetti che li deterranno. Proprio tali diritti andrebbero riconosciuti, come suggerisce Pomarici⁶¹¹, indipendentemente dalla pretesa e indipendentemente dal legame con un tempo definito. Nel primo caso la non estendibilità dei diritti eliminerebbe ogni tutela in capo ai soggetti più deboli che, per il loro status esistenziale, non sarebbero in grado di avanzare pretese. Nel secondo il rischio di rimanere ancorati al problema della

⁶⁰⁵ M. La Torre, *Disavventure del diritto soggettivo*, Giuffrè, 1996, p.338, forse procedendo per assolutizzazioni ha sostenuto che una società in cui “*non si conoscessero diritti ma solo obblighi, vedrebbe il “predominio delle norme sociali- giuridiche) sugli individui e la loro autonomia*”. Qui non si vuole affatto eliminare i diritti in capo alla generazione futura, ma solo disancorare diritti e doveri da una stretta coesistenza. Il diritto della futura generazione discenderebbe anche da un dovere della presente, così come il nostro diritto discenderebbe dal dovere della nostra passata generazione. Il meccanismo andrebbe soltanto disancorato dalla stretta morsa del presente ed esteso ad un lasso di tempo maggiore.

⁶⁰⁶ Habermas, *Legittimazione in forza dei diritti umani*, in *Fenomenologia e società*, p.4. L’autore pone per contrasto l’universo morale in cui invece lo spazio sociale e il tempo storico sono capaci di abbracciare tutte le persone naturali nella complessità della storia delle loro vite.

⁶⁰⁷ E. Resta, *Le stelle e le masserizie paradigmi dell’osservatore Roma-Bari*, Biblioteca di cultura moderna Laterza, 1997, pp 49-50.

⁶⁰⁸ Come già è stato sottolineato tale meccanismo di imputazione di stampo occidentale ha fatto perno sull’idea del rispondere di qualcosa legato esclusivamente alla possibilità di rispondere a qualcuno, nel senso che ci deve essere sempre qualcuno cui rispondere

⁶⁰⁹ Più note con il nome di Teoria dei diritti.

⁶¹⁰ Pontara G. *Etica e generazioni future*, Bari, Laterza, 1995 p.95.

⁶¹¹ Pomarici U. *Responsabilità verso le generazioni future*.

soggettività, fosse anche di una generazione, mostra la necessità di assurgere ad una categoria universale di “genere umano” prescindente da limitazioni spazio-temporali. E questo è ciò che ci suggerisce G. Anders “Se non vogliamo restare moralmente indietro rispetto agli effetti dei nostri prodotti, dobbiamo fare in modo che l’orizzonte di ciò che ci riguarda, e cioè l’orizzonte della nostra responsabilità, coincida con l’orizzonte entro il quale possiamo colpire o essere colpiti; e cioè che diventi anch’esso globale. Non ci sono più che ‘vicini’. [...] Ciò che si tratta di ampliare, non è solo l’orizzonte spaziale della responsabilità per i nostri vicini, ma anche quello temporale. Poiché le nostre azioni odierne, per esempio le esplosioni sperimentali, toccano le generazioni venturose, anch’esse rientrano nell’ambito del nostro presente. Tutto ciò che è ‘venturoso’ è già qui, presso di noi, poiché dipende da noi⁶¹²”. Per rendere ancor più efficace questa posizione, giova ricordare il rapporto che, per l’autore sopra citato, lega la ‘causa’ al suo ‘effetto’. Viene postulata cioè, una dissimetria tra azione e conseguenza, poiché il luogo dell’azione e quello di chi la subisce non coincidono più”. Mentre prima i mimetizzamenti miravano ad impedire alla vittima designata dell’azione, e cioè al nemico, di scorgere il pericolo imminente, oggi il mimetizzamento mira solo ad impedire all’autore di sapere quello che fa. In questo senso anche l’autore è una vittima[...]. Chi colpisce non odierà il nemico, poiché non potrà vederlo; e la vittima non odierà chi la colpisce, poiché questi non sarà reperibile⁶¹³”. Alla dicotomia diritti/doveri, si opporrà quella possibilità /dovere. Anche solo avere una possibilità dovrebbe comportare un dovere. E chi detiene oggi un potere così grande da “eliminare” quella possibilità da cui deriverebbe un dovere? La generazione presente per la futura, come gli uomini di stato per i cittadini. Doppia investiti di potere e perciò responsabilità.

Esiste perciò una reciprocità, anche nella non contemporaneità, che può essere preservata solo se si lasciano le future generazioni in grado di essere responsabili verso le loro future generazioni, verso l’umanità intera. Abbiamo già precedentemente asserito che tutto l’anacronismo e la vitalità del tema delle generazioni si gioca sul terreno “temporale” e che un loro dialogo, così come la loro appartenenza comune ad

⁶¹² Anders G. *La coscienza al bando*. Torino, Einaudi, 1962.

⁶¹³ Anders G. Op. cit.

una comunità mutevole è possibile solo a patto di lasciare aperte le possibilità che tale dialogo intergenerazionale, oltre che infra- generazionale, possa continuare.

3 AZIONABILITA'/RAPPRESENTANZA

L'azionabilità rappresenta uno dei punti più delicati del sistema del diritto applicabile alla categoria “ future generazioni”, che, pur attribuendosi diritti per via della tradizione , sono inevitabilmente senza soggetto , senza azionabilità, senza lobbies, quindi senza tutela o a tutela debole ed eventuale.

Di regola solo colui che è direttamente leso in un suo diritto, può agire di fronte ad un giudice per ottenere giustizia. Non si può agire per far valere diritti altrui. I problemi nascono quando si tratta di tutelare i diritti collettivi (o diffusi) che riguardano globalmente un ampio gruppo di soggetti o l'intera collettività, senza che sia possibile distinguere la situazione di singoli soggetti.

La soluzione più semplice consiste nell'attribuzione del diritto di agire allo Stato, che lo esercita, tramite appositi organi, quale ente fiduciario della collettività⁶¹⁴.

Un esempio in tal senso, ci è offerto dal governo dell' India che, in seguito ad una fuga di gas letale (isocianato di metile) da un impianto chimico gestito dalla società Union Carbide India Limited(UCIL) nella città di Bhopal nello stato indiano di Madhya Pradesh nel 1984 che portò alla morte di oltre 2.660 persone e alle lesioni fisiche di circa 40.000, emanò il *Bhopal Gas Leak Disaster (Processing of Clims) Bill*, 1985⁶¹⁵. In seguito a tale legge, emanata con l'obiettivo di far sì che “*le pretese derivanti dall'incidente di Bophal fossero gestite in modo spedito effettivo ed equo*”, il governo dell' India si sostituiva in via esclusiva nel diritto di agire in giudizio a tutti coloro che avanzavano pretese derivanti dall'incidente. Tale decisione fu sottoposta al vaglio costituzionale, che la considerò valida. Secondo la Corte Suprema ⁶¹⁶ “[..] lungi dal privare le vittime del disastro di un loro diritto, rappresentava l'unico modo per difendere i loro interessi”. Di fronte a questa soluzione legislativa unica, si aprirono aspri dibattiti, soprattutto laddove la legge in questione aveva di fatto privato le vittime e le loro

⁶¹⁴ Si usa anche a riguardo, l'espressione di “ ente esponenziale della collettività”.

⁶¹⁵ Testo in “Int. Leg. Materials”, 1986, p.884.

⁶¹⁶ Sent. Del 22 dic. 1989, caso Charan Lal Sahu c. Union of India, “Supreme Court Almanac” 1989, p.31.

famiglie della possibilità di far valere eventuali responsabilità dello Stato indiano stesso. Tali furono le ripercussioni di questo caso, che la recente legislazione indiana, “*basandosi sull’esperienza dalla poca tutela attribuita alle vittime dirette e indirette del caso Bophal, attribuisce il diritto di agire in giudizio per chiedere il risarcimento dei danni sia alla persona direttamente lesa che allo Stato*”.⁶¹⁷ Un’altra soluzione consiste nell’attribuzione del diritto in questione a gruppi associati di individui o addirittura singoli individui, che possono agire in concorrenza con gli organi dello Stato. In questi casi l’interesse ad agire del singolo, che non può dirsi parte direttamente lesa in senso stretto, diviene molto labile o manca del tutto. Vari sistemi di diritto interno hanno fatto, tramite apposite leggi, delle scelte circa la titolarità del diritto ad agire in materia ambientale⁶¹⁸. In tale opposta direzione rispetto alla precedente, vanno i casi in cui è stato riconosciuto a persone non direttamente lese il diritto di agire in materia di protezione ambientale.

Esaminiamo brevemente tre casi differenti:

1) Un cittadino argentino residente nella Provincia di Buenos Aires, agì in giudizio per chiedere l’annullamento di una decisione dell’ente governativo, la Secretaría de Recursos Naturales y Ambiente Humano (SRNAH), che autorizzava la costruzione di un impianto di smaltimento di rifiuti pericolosi in una località della stessa Provincia, perché, secondo il cittadino, era stata data senza una previa valutazione di impatto ambientale, richiesta dalla legge n°24.051 del 1992 (Legge nazionale sui rifiuti pericolosi). La Cámara Federal en lo Contencioso Administrativo accolse la domanda del soggetto attore, respingendo l’eccezione preliminare della SRNAH secondo la quale questi non aveva diritto di agire in giudizio, non potendo egli dimostrare di essere direttamente leso dalla realizzazione del progetto. La Corte ritenne che il semplice collegamento politico di essere un abitante della Provincia costituiva titolo sufficiente per agire in giudizio. Quello che a noi interessa è la nuova interpretazione assai estensiva che la Corte fece degli articoli 41 :” *Todos los habitantes gozan del derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano y para que las actividades productivas satisfagan las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras; y tienen el deber de preservarlo[...]*” e 43 della Costituzione Argentina,

⁶¹⁷ (National Environment Tribunal Act, 1995).

⁶¹⁸ Tale alternativa si manifesta con particolare frequenza in riferimento alle azioni dirette alla protezione o al ripristino della qualità ambientale.

dove assistiamo ad un significativo ampliamento del concetto di “persona lesa” (el afectado) “ *Podrà interponer esta acciòn [= la acciòn de amparo] contra cualquier forma de discriminaciòn y en lo relativo a los derechos que protegen al ambiente[...]* *el afectado, el defensor del pueblo y las asociaciones que propendan a esos fines, registradas conforme a la ley, la que determinerà los requisitos y formas de su organizaciòn*”.

2) La legislazione degli Stati Uniti (High Seas Drifnet Fisheries Act, legge 2 novembre 1992, n. 105-582) prevede una particolare procedura di ristorazione contro gli Stati che consentono o comunque non reprimono l’uso in alto mare di reti derivanti in larga scala (più larghe di 2,5 Km) di navi battenti la loro bandiera o di loro cittadini. Secondo questa procedura , il Segretario del Commercio deve identificare gli stati in questione. Entro il termine di 30 giorni dall’identificazione il Presidente degli Stati Uniti deve e entrare in consultazione con gli Stati identificati per arrivare ad un accordo che porti all’immediata cessazione dell’uso di reti. Se entro il termine di 90 giorni le consultazioni non si concludono con esito soddisfacente, il Presidente deve dare ordine al Segretario del Tesoro di proibire l’importazione negli Stati Uniti di pesce o prodotti da questi derivanti, e può essere anche prevista l’adozione di un’ ulteriore sanzione. Tale legislazione è stata applicata in una sentenza resa il 16 febbraio 1996 dalla Corte degli Stati Uniti del Commercio Internazionale (*United States Court of International Trade*) nel caso *The Uman Society of the United States and others c. Ron Brown, Secretary of Commerci, and Christopher, Secretary of State*⁶¹⁹. La controversia vedeva come attrici alcune associazioni ambientalista non governative, e come convenuti due ministri degli Stati Uniti. Nel merito la Corte decise che il governo americano era tenuto ad identificare l’Italia come uno Stato che permetteva l’uso di reti derivanti da parte di navi e di cittadini italiani, “ in sfida alle leggi del loro stesso paese e alle leggi del resto del mondo”⁶²⁰. La Corte ritenne che l’ *High Seas Driftnet Fisheries Act* obbligava il governo americano ad identificare gli Stati esteri in tutti i casi in cui esistessero i presupposti di fatto per la sua applicazione. Venne respinta la tesi avanzata dal governo, secondo la quale la mancata identificazione poteva venire

⁶¹⁹ Testo in “ Fed. Suppl” 920, p.178.

⁶²⁰ All the documents and material produced by the defendants[...] give reson in the mind of an ordinarily intelligent person tobelieve that Italians continue to engagè in large-scale drifnet fishing in the Mediterranean Sea in defiance of the law of their own country and of the rest of the world.

giustificata dall'esercizio di un suo potere discrezionale circa l'opportunità di non pregiudicare le buone relazioni politiche intercorrenti con alcuni Stati esteri. E' interessante l'uso degli strumenti di prova utilizzati dalla Corte. La Marina americana, che aveva in precedenza ricevuto dal governo l'incarico di vigilare se reti derivanti fossero impiegate nel mediterraneo, aveva riferito di un solo caso in cui un peschereccio aveva usato una rete di 6 miglia di lunghezza a 12,5 miglia dalla costa. Ma ritenendo che la Marina fosse stata presumibilmente distolta da priorità operative più importanti che l'avvistamento di reti derivanti, la Corte preferì dar credito a strumenti di prova risultanti da campagne di Green Peace International⁶²¹ (associazione ambientalista non governativa), da rapporti della Commissione europea, dalle stesse dichiarazioni rese, prima del giudizio, da diplomatici americani e dal Segretario di Stato. L'impressione che la Corte ricavò circa la volontà del governo italiano di far applicare le norme vigenti nel diritto italiano e nel diritto comunitario sul divieto di reti derivanti risultò deludente. Al di là del caso concreto, quello che ai fini della nostra indagine interessa è che la Corte ha dato una risposta affermativa circa l'esistenza di una lesione di un *diritto delle associazioni americane ambientaliste ricorrenti ed il loro conseguente diritto ad agire in giudizio*⁶²².

3) Il caso più sorprendente è però dato da una decisione con la quale è stato attribuito *il diritto ad agire in giudizio a persone che non esistono.* Con la sentenza resa il 30 luglio 1993 nel caso *Minors Oposa v. Secretary of the Department of Environment and Natural Resource (DENR)* la Corte Suprema delle Filippine ha accolto il principio che le generazioni future sono legittimate ad agire in giudizio per far valere loro diritti in materia di protezione dell'ambiente⁶²³.

Attori in giudizio erano 43 minorenni filippini e i 36 loro genitori(agenti sia quali rappresentanti dei figli, sia in proprio) e The Philippine Ecological Network, Inc., un'associazione non governativa di nazionalità filippina. Convenuto in giudizio era il Segretario del Dipartimento dell'Ambiente e delle Risorse Naturali delle Filippine

⁶²¹ L'associazione di Green Peace International nei suoi numerosi rapporti si diceva preoccupata per i possibili danni che una pesca irresponsabile e non controllata avrebbe arrecato al sistema marino, pregiudicando il futuro dell'intero ecosistema.

⁶²² Cfr. Scorazzi T. *Il diritto dell'individuo ad agire per la tutela dell'ambiente: descrizioni e impressioni* p.500, "Jus" rivista di scienze giuridiche. Anno XLVI gennaio-aprile 1999.

⁶²³ Testo in "Int.Leg.Materials" 1994, p.173.

nella veste di organo del governo nazionale. Gli attori invocavano un loro diritto ad “impedire l’usurpazione e il danneggiamento delle foreste pluviali delle Filippine e di arretrare l’incessante emorragia dei vitali sistemi di sostegno della vita del paese, nonché la continua violenza a danno della Madre Terra”. Essi chiedevano al giudice di ordinare al convenuto di annullare le licenze di sfruttamento del legno e di rilasciarne di ulteriori. Il continuo rifiuto del Segretario a tale richiesta costituiva, secondo gli attori, una violazione del loro diritto a godere di un ambiente sano ed equilibrato e a ricevere a tale fine, la protezione dello Stato quale *parens patriae*, oltre che una violazione di altri principi stabiliti nel piano ambientale nazionale e nella Costituzione dello Stato. Per di più, l’azione del Segretario era, secondo gli attori” *contraria al più alto diritto dell’umanità-il diritto naturale- e lesiva del diritto degli attori all’auto-preservazione e alla perpetuazione*”.

A sua difesa, il Segretario invocava due argomenti: che gli attori erano privi di legittimazione ad agire e che la questione sollevata era di natura politica e, quindi, non rientrante nella competenza del potere giudiziario. Secondo il Segretario, gli attori proponevano in giudizio vaghe e nebulose asserzioni verso un presunto “diritto ambientale” sollevando in realtà una questione (e cioè, entro quali limiti lo sfruttamento delle risorse forestali e nazionali poteva venire permesso) che andava propriamente sottoposta al potere legislativo. Il ragionamento svolto dalla Corte per arrivare a conclusioni simili, si fonda su alcuni dati legislativi e in buona misura, su un’interpretazione assai estensiva del loro significato. Rilevanti alcune disposizioni legislative nelle quali le future generazioni risultano espressamente menzionate, seppure non al fine di attribuire loro uno specifico diritto ad agire⁶²⁴.

Più rilevante, seppur di per sé non decisiva, la sez.2 del decreto presidenziale 6 giugno 1977, n°1151, che attribuisca ad ogni generazione dei filippini il ruolo di fiduciario e custode dell’ambiente per le generazioni successive.⁶²⁵.

⁶²⁴ sez.1,L.IV, tit Xiv,del codice amministrativo del 1987:” *The State shall censure, for the benefit of the Filipino people, the full exploration and development, as well as the judicious disposition, utilization, management, renewal and conservation of the country ‘s forest, mineral, land, waters, fisheries, wildlife, off-shores areas and other natural resources, consistent With the necessity of maintaining a sound ecological balance and protecting and enhancing the quality of the environmente and the objective of making the exploration, development and utilization of such natural resources equitably accessible to the different segments of the present as well as future generation.*”

⁶²⁵ Più precisamente, la sez.2 menziona le “ *responsibilities of each generation as trustee and guardian of the environment for succeeding generations*”.

Secondo la Corte, il diritto ad un'ecologia equilibrata e sana ha un'importanza che supera le stesse norme di rango costituzionale, essendo esso connaturato all'auto-preservazione e auto-riproduzione del genere umano. Circa gli aspetti processuali del caso, la Corte qualifica l'azione dedotta in giudizio come un'azione di classe (*class action*), essendo richiesto al giudice di decidere su di una domanda d'interesse generale e comune a tutti i cittadini delle Filippine. La Corte accetta l'idea che gli attori minorenni possano rappresentare non solo loro stessi e gli altri della loro generazione, ma anche le generazioni successive: “ [...] *Needless to say, every generation has a responsibility to the next to preserve that rhythm and harmony for the full enjoyment of a balance and healthfull ecology. Put a little differently, the minors' assertion of their right to a sound enviroment constitutes at the same time, the performance of their obligation to ensure the protection of that right for the generations to come*”.

I diritti delle generazioni future sono una formula che sottintende un nuovo diritto dell'uomo, operante sul piano politico e sociale⁶²⁶. Il concetto dei diritti delle generazioni future si traduce nell'obbligo delle autorità pubbliche di gestire le risorse naturali in modo corretto, così da non distruggerne l'uso che se ne potrebbe fare nel lungo termine. Se la tendenza seguita dalla Suprema Corte Filippina troverà diffusione, lo strumento dei diritti delle generazioni future costituirà un'ulteriore arma nelle mani degli individui e soprattutto, delle associazioni non governative ambientaliste, per sindacare e limitare eventuali abusi di pubbliche autorità non sufficientemente sensibili all'esigenza di una gestione razionale della natura.

Resta l'impressione che la protezione dell'ambiente e, più in generale, la tutela dei diritti collettivi potrebbe anche costituire un gioco che preveda la partecipazione di tre giocatori, invece che di due: Gli eventuali responsabili di comportamenti dannosi: Lo Stato, inteso come insieme degli apparati pubblici; e anche, gli individui o le associazioni, che siano titolari di un diritto di far valere interessi generali.⁶²⁷

Ma il problema della capacità di agire delle future generazioni non può dirsi superato. Anche se attribuissimo loro una chance in tal senso, un soggetto potenziale, futuro, sarebbe incapace di proibire direttamente l'inadempienza da parte di un soggetto

⁶²⁶ Se questo è il significato dei diritti delle generazioni future, la sentenza dovrebbe sottolineare l'importanza attribuibile ai diritti dell'uomo in quanto tale e non già esclusivamente alla categoria bambini.

⁶²⁷ T. Scorazzi “ il diritto dell'individuo ad agire per la tutela dell'ambiente: descrizioni e impressioni ”Jus rivista di scienze giuridiche. Anno XLVI gennaio-aprile 1999.

presente di quell'obbligo che abbiamo teoricamente stabilito come possibile. Teoricamente l'attribuzione di un diritto di azionabilità⁶²⁸ in capo alla generazione futura, indipendentemente dalla co-presenza del dovere, ci pone di fronte ad un ulteriore problema: la **rappresentanza**.

Non essendoci un rapporto diretto tra rappresentato e rappresentante, la relazione tra questi muta di forma e pare avvicinarsi alla caratteristica della liberalità piuttosto che a quella dell'obbligatorietà. A mancare infatti è l'accordo tra i due soggetti del rapporto, l'attività di scambio tra prossimi, tra vicini. Si ha infatti un vincolo solo successivamente perfezionabile. E questo aspetto è ciò che difetta molto più della mancanza della presenza del soggetto rappresentato. Vero è infatti che lo stesso istituto della rappresentanza si basa su di un gioco virtuale, ovvero tende a costruire in modo virtuale una presenza. Attraverso esso infatti si sancisce l'assenza attraverso la presenza. Si è presenti nel momento in cui si è assenti. Ma dal pre-sentare, dal mandare avanti, alla sua istituzionalizzazione pare mancare comunque un elemento nel caso delle generazioni future. L'impossibilità di essere presenti impedisce lo stesso mandato, la volontà di essere soggetti rappresentati. Anche nel caso di rappresentanza a tutela di soggetti futuri, equiparabili a quelli di soggetti deboli, mancherebbe l'elemento di presenza- assenza, essendoci solo assenza e nessuna presenza. E la vera sfida non sarebbe tanto quella di creare meccanismi capaci di poter funzionare, quanto quella di convincersi che si tratti di una soluzione corretta. Questioni di giustizia intergenerazionali fanno sorgere i nostri dubbi, ci permettono di chiedersi chi dovrebbe essere il giusto rappresentante di future generazioni, quale voce dover ascoltare, quella delle f.g. (sarebbe difficile!) o quella che la presente generazioni presume che sia. Un pericolo di etnocentrismo si nasconderebbe sotto la parvenza di una tutela. Il diritto dovrebbe servire a lasciare alle f.g. generazioni campi di scelte, non a scegliere in suo nome, al suo posto.

Pur vero, alla luce dell'interpretazione di Brown Weiss⁶²⁹, che se il compito del diritto è quello di preservare condizioni di sopravvivenza dell'uomo, appare superfluo parlare

⁶²⁸ Il problema successivo, ma non per ordine di preminenza, consisterebbe nello stabilire se si potesse continuare a parlare di diritti anche senza la loro azionabilità. Si potrebbe contrastare tale posizione rifacendosi alla disciplina esistente nel caso di soggetti minori od incapaci. La loro incapacità all'azione non impedisce la sussistenza del loro diritto. Vero è che questi sono soggetti individuati, oltre che individuabili, come nel caso del nascituro, ma ciò non toglie la non correlatività tra azione e possesso di diritti.

⁶²⁹ Brown Weiss "In fairness to future generations". in American Journal of internal law, 84,1990

in termini di preferenze degli uomini futuri. Se le generazioni future non potessero venire al mondo, sarebbe ostico dire che i loro diritti sono stati violati. Soprattutto ora che, alla luce del progresso tecnico e dell'incidenza effettiva del suo potere, pare minacciato un bene primario. Le "pretese" appartenenti a generazioni future, dovrebbero perciò essere fatte valere attraverso persone, istituzioni pubbliche e ed in particolar modo dallo Stato stesso, con il compito istituzionale di rappresentare e tutelare *hic et nunc* ogni generazione di individui. Ad essere in gioco è la dignità dell'uomo (futuro). Cambia la semantica della dignità, trasformandosi in una sorta di diritto ad avere diritti⁶³⁰. Ed è ciò che alle future generazioni dobbiamo garantire più di ogni cosa. La possibilità, anzi il diritto, di avere ancora la possibilità di esercitare diritti indipendentemente dal contenuto che essi vorranno attribuirgli.

Chi sarebbe in grado di parlare per le generazioni future? Se anche paventassimo un sistema di superamento della categoria "F.G." dai limiti spazio-temporali e ci tirassimo quindi fuori dalla dialettica diritti doveri, ci troveremmo a dover creare un tutore, un rappresentante dei diritti/interessi futuri che alle generazioni abbiamo attribuito. Il pericolo di etnocentrismo si nasconderebbe sotto la parvenza di una tutela. Il diritto dovrebbe servire a lasciare alle future generazioni campi di scelte, non a scegliere in suo nome, al suo posto. L'unico vero modo per dare realmente tutela alle future generazioni è quello di lasciarle libere di auto-determinarsi. Tale libertà al contempo andrebbe però mantenuta. Abbiamo prima parlato di diritti futuri condizionali e se anche assumessimo la loro esistenza, l'esercizio futuro di quei diritti è ormai messo in serio rischio. La rappresentanza è un istituto non invocabile per la tutela de interessi futuri ma non può neanche non prestarsi nessuna tutela in vista di un valore primario quale è la vita nella sua continuità genetica e unità culturale e spirituale. La base legale dei diritti delle generazioni future va ricercata perciò nelle leggi di oggi, negli strumenti che ancora sono a nostra disposizione.

L'attuale gestione del patrimonio naturale e la cattiva politica di protezione dei diritti umani fondamentali crea un prodromico problema di sussistenza di quella stessa umanità che deve essere lasciata libera di autodeterminarsi. Perché il dovere e la responsabilità della generazione presente come della comunità umana fondano giuridicamente il diritto alla vita di ogni generazione futura e soprattutto ne

⁶³⁰ A.Ruggieri, A. Spadaro "Dignità dell'uomo E giurisprudenza costituzionale" in Politica del diritto, 1991

rappresentano la garanzia. Gli ambiti che più risentono dell'intervento dell'uomo e che quindi più avrebbero bisogno di tutela sono :GENETICO (PROTEZIONE DELLA BIODIVERSITÀ E DEL GENOMA UMANO) AMBIENTALE (PRESERVAZIONE DEGLI ECOSISTEMI) CULTURALE (CONSERVAZIONE DELLA DIVERSITÀ DEL PATRIMONIO CULTURALE)

4 RESPONSABILITÀ

Il nesso causalistico mostra la sua limitatezza di fronte ad un sistema in cui la relazione tra soggetto ed azione compiuta dal soggetto risulta drammaticamente asimmetrica. Non siamo più in grado di prevedere l'effetto che le nostre azioni avranno nel futuro, ne' la portata delle nostre responsabilità rispetto ad inediti scenari posti in essere dalla tecnica. Ciò che prima era prevedibile *ex ante* oggi è spesso imputabile solo *ex-post*. Ecco la motivazione per cui autori contemporanei come Calabresi o Rodotà hanno definito il concetto di responsabilità per colpa come antiquato, non potendo dare sufficiente tutela al danneggiato. Nasce cioè la necessità di creare una categoria di responsabilità depersonalizzata, che insista più sulla tutela del terzo che sulla rispondenza azione-soggetto.

Se da un lato stiamo cercando di prefigurare una responsabilità PER SE', in cui si è oggettivamente responsabili (non solo soggettivamente, o comunque indipendentemente dall'esserlo soggettivamente), ed in cui l'etica della responsabilità sia orientata alle conseguenze del proprio agire, dall'altro non possiamo rendere tale "imputazione" priva di limitazioni. Era stato J. Deridda⁶³¹, ad aver enucleato una fondamentale aporia alla base della nozione di responsabilità. Subordinando infatti la responsabilità all'oggettività del sapere, si creano le basi per l'annullamento della responsabilità stessa. La sentenza Costituzionale 364/88 identifica nella "ignoranza inevitabile della legge penale" il criterio impeditivo dell'affermazione di responsabilità. Riconduce cioè la responsabilità alla colpevolezza (secondo il criterio della rimproverabilità) dell'antigiuridicità penale del comportamento, reinterpretando il dovere di osservanza delle leggi in funzione del dovere di solidarietà. "La comprovata assenza della volontà (consapevole o meno) di estraniamento dal vincolo della solidarietà collettiva elimina la responsabilità per disubbidienza, priva cioè la trasgressione del connotato che la rende razionalmente imputabile. La responsabilità insomma sorge solo nel momento in cui l'azione libera si identifica con il rifiuto del dovere di solidarietà collettiva⁶³²", intendendo Modugno in questo caso, il rifiuto dell'obbligo di legge. Ed è qui che la formulazione di un diritto collettivo (diritto di solidarietà) nei confronti delle future generazioni si renderebbe necessaria. Il nostro

⁶³¹ Deridda J. *Donner la mort*, Torino, Einaudi Paperbacks Filosofia, 1999.

⁶³² Modugno F. *I nuovi diritti nella giurisprudenza costituzionale*, Torino, G. Giappichelli Editore 1995, pp 35-36.

ordinamento (nonché l'art.27 comma uno della Costituzione) assicura al privato la certezza di libere scelte d'azione, garantendo che "sarà chiamato a rispondere penalmente solo per azioni da lui controllabili e mai per comportamenti che solo fortuitamente producano conseguenze penalmente vietate". Ad una simile posizione si avvicina una parte della dottrina americana, quando tenta di elaborare una teoria che limiti lo spazio entro cui l'uomo possa sentirsi responsabile. Tali teorie prendono il nome di Luck Egalitarianism, e come lo stesso nome suggerisce, la limitazione dell'imputazione è dovuta dalla distinzione di casi "voluti" da quelli frutto di "causalità", in cui cioè a dominare è il puro caso fortuito. Ad essere ricompensabili perciò sono solo quelle disuguaglianze che **non** si profilano in conseguenza di una scelta individuale, mentre ad essere definite legittimamente poste in essere tutte quelle frutto di una volontaria decisione. Lo Stato sociale si assumerà la responsabilità di ridistribuire ciò che era stato assegnato arbitrariamente dalla sorte⁶³³.

Una possibile storia

Il carattere fondativo del linguaggio ne spiega anche la sua natura ontologica. Tutto avviene nel linguaggio senza separazione tra Soggetto e Mondo che interagiscono tra loro fino ad essere quasi un solo soggetto. La dialettica tra domanda e risposta è in realtà una falsa dialettica perché nel rapporto interno il primo elemento ha un effetto costitutivo e fondativo rispetto al secondo⁶³⁴. Tutto si svolge nel linguaggio stesso che si interroga e si risponde in una continua ricerca che anche quando si rivolge in una tautologia "*aggiunge sempre qualcosa*"⁶³⁵. E la responsabilità ha a che fare con una risposta, strettamente correlata ad una domanda, senza la quale nessuna risposta può essere data. E' infatti possibile passare a definire responsabile colui che risponde ad una domanda, colui che agisce sulla base di una precisa richiesta che gli viene formulata. Ora, la mancata simmetria tra domanda e risposta si pone alla base di un problema prettamente legato alla cultura occidentale: la scomposizione del **meccanismo di imputazione**. Ovvero l'idea che si sarebbe dovuto rispondere di

⁶³³ Derek Parfit, *Ragione e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989

⁶³⁴ R. Luperini, *Allegoria della modernità*, Ed. Riuniti, Roma 1990 "Il linguaggio può trovare sempre e soltanto se stesso", p. 13

⁶³⁵ E. Resta, *La certezza e la speranza: saggio su diritto e violenza*, Roma- Bari, Laterza, 1996

qualcosa solo se si fosse potuto rispondere a *qualcuno*. La presenza di un soggetto a cui rispondere appare condizione necessaria per enucleare giuridicamente una responsabilità. In realtà il rispondere di qualcosa ed il rispondere a qualcuno sono concetti storicamente e filosoficamente molto più vicini di quanto si possa pensare.

4.1 Rispondere di qualcosa

Ovvero della indecidibilità del rispondere: colpa, libertà, debito

4.1.1 Condizione, stato dell'essere

Secondo questa prima teorizzazione, l'uomo si ritrova ad essere colpevole ontologicamente. "La colpa non sta nel passato ma nel presente e nel futuro; non soltanto gli eventuali assassini sono colpevoli ma anche noi i morituri⁶³⁶". Esattamente come Nietzsche⁶³⁷ che definisce la colpa come un sentimento metafisico innaturale ed inumano radicato alla base della coscienza. Esso infatti occulta l'impotenza ed il risentimento dell'uomo nei confronti dell'uomo. Come in un relazione di reciprocità, come in un rapporto creditore debitore, la colpa, interiorizzata dall'io, serve a ristabilire un'asimmetria, un equilibrio venuto meno dall'origine, una libertà privata da sempre. E proprio il senso di repressione di quella libertà, di quella potenza ormai incatenata, l'uomo la dirige verso se stesso, attraverso il meccanismo che la morale ha posto in essere: la cattiva coscienza.. Puro sentimento di inferiorità, di vergogna dell'uomo per l'uomo.

Oggi però quella colpa deve cambiare segno. Si dovrebbe ristabilire l'asimmetria tramite il sentimento di una responsabilità scevra da moralismi e da sacrifici. Essi reimmetterebbero nella questione etico- generazionale solo quote di violenza.

Perciò quella colpa derivata dall'originale peccato si trasforma, e la vera colpa diviene il non pensare come soggetti storici ma come oggetti di una tecnica soggetto storico. E senza pensiero non potremmo renderci disponibili alla comprensione del noi, ne'

⁶³⁶ G. Anders "L'uomo è antiquato", vol I, p.226

⁶³⁷ Nietzsche, *Genealogia della morale*, Bur, 2009

tantomeno al reclamo dell'altro. E' attraverso la consapevolezza del pensiero che possiamo rispondere a quell'istanza del volto dell'altro di cui parla Levinas. Solo in tale modo ci si trasformerebbe in soggetto umanità e quell'originale concetto di "responsabilità" concepita come impegno morale e civile nei confronti degli esseri e delle cose riacquisterebbe la sua reale portata. Essa infatti si sostanzia sempre in un rapporto duale. Ma ciò non significa affatto che l'altro verso cui essere responsabili debba essere presente. La dualità è espressa dall'essere ,l'uomo, di fronte a se stesso. K. Jaspers traduce questo sentimento in una precisa definizione di colpa metafisica che rende gli uomini tra loro corresponsabili. L'autore precisa la difficoltà del rendere una simile posizione valutabile sul piano giuridico. *"c'è tra gli uomini come tali una solidarietà la quale fa sì che ciascuno sia in un certo senso corresponsabile per tutte le ingiustizie e i torti che si verificano nel mondo, Quando uno non fa tutto il possibile per impedirli, diventa anche lui colpevole. Chi non ha messo a repentaglio la propria vita per impedire il massacro degli altri, ma è rimasto lì senza fare nulla, si sente anche lui colpevole, in un senso che non può essere adeguatamente compreso da un punto di vista giuridico, politico o morale⁶³⁸".* Una chiamata alla corresponsabilità ontologicamente presente, nel presente. Secondo Jaspers infatti la coscienza di tutto ciò, ovvero la coscienza assoluta è raggiungibile attraverso l'accertamento singolare dell'esistenza. *"La posso solo realizzare con una conquista. La coscienza assoluta, che si possiede unicamente in questo movimento, si realizza solo se si conosce il pericolo che si corre, che è poi quello di realizzare se stessi o di perdersi, di divenire se stessi o di andare in rovina".* L'autore collega perciò la responsabilità, in un gioco di continui intrecci tra libertà e realizzazione di un'esistenza. Tutto si gioca nel presente. Non si deve aspettare che qualcuno sia individuato per poter essere verso di lui responsabile. Perché il sentimento di responsabilità attiene ancor prima che esso sia giuridicamente definito, alla dimensione della scelta e della libertà. Si può *scegliere* l'incondizionato di fronte al relativo, la libertà di fronte alla mera universalità, l'infinitudine dell'esistenza possibile di fronte alla finitezza dell'esserci⁶³⁹. Annota Jaspers *"La libertà ha nella volontà il proprio esserci. Ciò che caratterizza la libertà non può essere trovato nelle dimensioni formali (...)né entro la pura formalità di una legge morale o di un puro arbitrio(...)Tuttavia nell'aderire a leggi che non sono quelle della necessità naturale mi riconosco libero, così che nella*

⁶³⁸ K.Jasper, *La questione della colpa*. Sulla responsabilità politica della Germania, Raffaello Cortina, 1996

⁶³⁹ PAREYSON, *Karl Jaspers*, Genova, Marietti, 1997

*libertà rientra anche una dimensione legata al dovere, ad una necessità il cui valore è da me colto in quanto si identifica con il mio me stesso*⁶⁴⁰”.

Quando Jasper parla di valore, specifica che esiste una differenza tra la forma del valore universale ed i suoi contenuti storicamente variabili, tutti possibili. Entro questi l'uomo sceglie e così facendo si rende libero. Comprende cioè di non essere solo un ente tra gli enti né *puro caso di una legge formalmente universale*, ma di poter esistere. “[I]o sono, io devo, io voglio, io scelgo sono da prendere nel loro insieme come espressioni della libertà⁶⁴¹”. Un passo successivo, maggiormente centrato sulla non contraddittorietà della legge e della giuridificazione della responsabilità e della doverosità. “La libertà porta con sé un dovere, una necessità non estrinseca, dal momento che quel dovere sono io stesso⁶⁴²” La libertà perciò non è un mezzo per l'esistenza, ma coincide con l'esistenza stessa: «**io sono quando scelgo e, se non sono, non scelgo**⁶⁴³».

Anzi per Sartre la libertà è il segno dell'assurdità della vita dell'uomo «condannato a essere libero» le cose già sono (sono realizzate), mentre l'uomo è condannato ad inventare sempre se stesso, ad inventarsi, tra l'altro, senza punti di riferimento. L'uomo non può negare il condizionamento della naturalità della sua esistenza e questo lo condanna a non poter mai riferirsi a un valore trascendente ed assoluto. Per converso però una insospettabile dichiarazione di *possibilità di vita umana* viene presentata dall'esistenzialismo, in cui Sartre⁶⁴⁴ non vuole sottrarsi ad una visione della vita umana con il suo spessore morale e soprattutto il suo impegno.

Non esistono realtà assolute, universali così come la stessa “essenza-uomo” non è unica ed universale. L'intera esperienza umana è legata a situazioni soggettive e particolari.⁶⁴⁵ L'esistenza storica infatti fa sì che l'uomo sia tale, non la sua essenza.” *L'uomo non definibile perché all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito quando si sarà fatto. [...] L'uomo è non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce*

⁶⁴⁰ K.Jaspers, *Esistenza e autorità*, Japadre, 1977

⁶⁴¹ K.Jaspers, op.cit.

⁶⁴² K.Jaspers, op.cit.

⁶⁴³ K.Jasper, op.cit.

⁶⁴⁴ Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Pagus, 1993

⁶⁴⁵ Kant era invece convinto di poter ricorrere a concetti universali per definire le varie realtà. Diderot, Voltaire. L'uomo possiede una natura umana: questa natura, cioè il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini. Ogni uomo è un esempio particolare di un concetto universale.

dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa.”

L'uomo è questo slancio, questo progetto verso l'avvenire. Anzi “ [...] sarà ciò che avrà progettato di essere”. La capacità di scrivere il proprio futuro è caratteristica esclusiva dell'uomo. E se davvero sarà ciò che progetterà di essere, sarà allo stesso tempo responsabile di ciò che sarà ed è. Non c'è più un Dio, non c'è più un destino predeterminato e tutto ciò che dell'uomo sarà sua responsabilità. A tal punto che tale responsabilità non sarà solo riferibile alla propria stretta personalità ma a quella di tutti gli uomini.

“Ciascuno di noi ,scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini. Ma qui il passaggio di Sartre si fa più complesso.” *Non c'è uno solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo una immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere”* Ad entrare in gioco è la scelta, anzi il valore di questa scelta che si compie senza un Dio. Ricade su di noi l'immagine che di noi creiamo e *” questa immagine è valida per tutti e per tutta intera la nostra epoca. Così la nostra responsabilità è molto più grande di quello che potremmo supporre, poiché essa coinvolge l'umanità intera.[...]”* La scelta, come l'atto coinvolgono l'intera umanità. *“Scegliendomi, io scelgo l'uomo”*.

Tutto si ripercuote sugli altri, entra cioè in gioco il senso interpersonale e sociale e la conseguente negazione di riduzionismi individualistici.⁶⁴⁶

Si apre una dimensione della possibilità. Ogni realtà è tale ed ha un valore solo in quanto è stata scelta. Ma tutto sarebbe potuto andare diversamente. L'azione costruisce il mondo ed ogni scelta si ripercuote su chi quella scelta coinvolge, cioè tutti. Questa responsabilità che si ripiega necessariamente su di noi ci pone in uno stato di profonda angoscia, che non potrà però comportare disimpegno. Il valore di cui abbiamo parlato infatti sarà in grado di permeare il mondo e di trasformarsi in realtà. L'esistenza è possibilità di modificazione e con sé modificazione della realtà attraverso la scelta del proprio avvenire.

Quale miglior presupposto per pensare la flebile tesi del singolo uomo che cambia il mondo. Attraverso il singolo atto responsabile che compio, con-creo l'immagine di un uomo diverso che non mi è stato consegnato aprioristicamente. La mia azione avrà

⁶⁴⁶ Nota 27 p.42

effetto sul futuro e proprio quel futuro che si rende possibile solo quando diventerà futuro, sarà possibile solo perché frutto di un progetto, di un progetto rivolto al futuro. L'elemento temporale investe anche quello spaziale, per cui l'uomo si scopre tale, ma non in una dimensione singola. Necessita di una plurispazialità, così che sull'autoevidenza del singolo soggetto pensante, si scopre un mondo intersoggettivo. *"l'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che ho di me...la scoperta della mia intimità mi rivela nello stesso tempo l'altro come libertà posta di fronte a me"*. Ma Sartre aveva già chiarito in "Essere e nulla" che l'uomo, o meglio ciò che lo costituisce, non è una essenza o una natura universale. Le condizioni storiche cambiano e l'uomo non è un a priori ma un progetto a posteriori. E proprio nella necessità d'essere nel mondo attraverso la scelta di un progetto che si scopre l'universalità dell'uomo in ogni tempo. *"Ogni progetto per quanto individuale esso sia ha un valore universale". "Esiste un'universalità in ogni progetto"*.

L'universale è costituito scegliendo, ma il suo carattere assoluto non elimina l'elemento relativo. Ogni epoca è differente, "si fa" in modo differente. Ogni storia "si fa" attraverso le sue contingenze. Ma in quella stessa chiara temporalizzazione (storica) convive, contrariamente alla tradizione filosofica precedente, un elemento di assolutezza: l'impegno dell'uomo storicamente determinato. *"Non c'è alcuna differenza tra essere un assoluto localizzato nel tempo -cioè che si è localizzato nella storia-ed essere comprensibile universalmente"*. E ciò che universalmente è comprensibile ed evidente è la necessità della scelta che produrrà sempre conseguenze. Ad ogni azione corrisponde una reazione. Ad ogni scelta consegue la responsabilità per quella stessa scelta. Con la differenza che tale ripercussione non si estenderà solo sul singolo soggetto che ha posto in essere l'atto, ma su tutta l'intera umanità. L'uomo è condizionato dalla contingenza che si trova a vivere ma allo stesso tempo la condiziona. Costruisce una certa umanità. *"Prima che voi la viviate, la vita di per se non è nulla ,sta a voi darle un senso, ed il valore non è altro che il senso che scegliete. Così vedete che c'è la possibilità di creare una comunità umana"*. L'umanità e la sua comunità intertemporale non può che poggiare sulla libertà. Non posso che volere la libertà per me, equivale a dire che non posso che volere la libertà per gli altri. Dove me stesso e gli altri si fondono in un unicum da vivere in contingenze storiche differenti, in epoche vicine o lontane.

Ma sono davvero in grado di scegliere in nome della libertà? Posso davvero ritenere possibile consegnare all'umanità, così come a me stessa, la possibilità di continuare a scegliere dentro le possibilità?

A me sembra che l'uomo oggi abbia voluto prender distanza anche da se. Abbia voluto rinnegare se stesso scegliendo una volta per tutte. Incurante del fatto che da sempre, in ogni contingenza storica si trova a dover decidere e a pensare di farlo in maniera definitiva. Ma non è la scelta ad avere il carattere dell'universalità, quanto la necessità di dover scegliere.

Il rapporto di reciprocità negativa tra scelta e condizione storica non potrà mai esaurirsi. Ciò che invece potrebbe essere compromessa è la possibilità della libera scelta. Le circostanze esterne alla vita dell'uomo lo condizionano, e noi siamo responsabili di condizionare e creare un'umanità priva di possibilità.

Eppure una struttura ellittica e concentrica pare legare la responsabilità singola sempre a quella collettiva. Si deve rispondere all'altro così come all'umanità, ma si è anche tenuti a rispondere da soli ed insieme a tutta l'umanità. Croce evidenzia esattamente questo allargamento della responsabilità all'intero corso storico *“L'individuo non è responsabile della sua azione, ossia che l'azione non è scelta da lui ad arbitrio, e perciò non gliene spetta né biasimo, né lode né castigo né premio. Il che, se ancora possa suonare paradossale, è comprovato dalla forma perfetta del conoscere, il conoscere storico, nel quale le azioni sono spiegate, qualificate ed intese, ma non lodate e condannate, e non vengono riportati agli individui come ai loro autori, ma all'intero corso storico, del quale sono aspetti⁶⁴⁷”*. Una continua sequenza di generazioni e stirpi creano una sorta di debito infinito, irripagabile, se non attraverso la singolarità di ogni decisione. Nietzsche ci dice che esiste una vera e propria obbligazione giuridica tra generazioni. *“Nell'ambito dell'originaria comunità di stirpi la generazione vivente riconosce ogni volta un'obbligazione giuridica nei confronti di quella più antica, fondatrice della stirpe (e in nessun modo un semplice vincolo sentimentale: non senza ragione si potrebbe perfino negare in generale quest'ultimo, per il più lungo periodo della specie umana). Domina, qui, la persuasione che la specie sussiste unicamente grazie ai sacrifici e alle opere degli antenati - e che questi devono essere ripagati con sacrifici e opere: si riconosce, quindi, un debito che continua a crescere*

⁶⁴⁷ B. Croce, *Responsabilità*, in *Etica e Politica*, Laterza, Bari, 1945, p.126

costantemente per il fatto che questi avi, perpetuando la loro esistenza come spiriti possenti, non cessano di assicurare alla specie nuovi vantaggi e prestiti da parte della loro forza. [...] Una vera e propria iniquità temporale quella capace di legare tutte le generazioni tra di loro. E la presente sarà sempre debitrice di un credito passato e non solvibile. O per lo meno, *mai una volta per tutte*⁶⁴⁸. Ogni nuova generazione perciò, per il solo fatto di essersi temporalizzata e spazializzata non estingue ma rinnova un obbligo verso la precedente generazione. Eppure credo che proprio la continuità di tale ri-creazione di un debito e di un credito, possa dar vita alla possibilità di ripagare quel debito anche se non verso la stessa generazione che ci è creditrice. Una scomposizione della imputazione in direzioni opposte. Salderemo il nostro debito verso coloro che ci sono creditori. Essi a loro volta, facendo lo stesso, ristabiliranno l'equilibrio dissimmetrico. Ovviamente ci sarà sempre quella prima generazione, la prima stirpe originaria, come la definisce Nietzsche. Ma a supplire a tale incancellabile colpa ci penserà l'astrattezza del diritto. Esso negherà l'obbligo nei confronti dell'origine, di modo che si sarà cancellato il soggetto o la generazione verso cui essere debitori, ma non il debito. Esso rimarrà.

5 Riparazione (*putare*)

Per Ricoeur⁶⁴⁹ la radice del moderno concetto di responsabilità è da ricercare fuori il campo semantico del verbo *respondeo*, precisamente in quello di *imputatio*.

Se infatti imputare vuol dire mettere in conto a qualcuno un'azione negativa od una colpa, si dà per scontato che qualcosa sia stata già definita colpa o azione negativa. A prescindere dal suo versante morale, nel diritto è negativa se contraria ad una prescrizione, mostrando perciò il suo iniziale collegamento con un obbligo od una obbligazione.

⁶⁴⁸ Resta E., *Le stelle e le masserizie. Paradigmi dell'osservatore*. Laterza, 1997, p.34

⁶⁴⁹ Ricoeur "Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique", in *Le Juste*, Paris, 1995 pp.41-70

“..per imputazione si intende ogni collegamento di un comportamento umano con la condizione in base alla quale esso è vietato o prescritto da una norma⁶⁵⁰” Proprio dal divieto infranto, dalla prescrizione non seguita, il giudizio di imputazione conduce alla retribuzione.

Ricoeur scrive nel suo “Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique⁶⁵¹”, “imputare un’azione a qualcuno significa attribuirgliela come al suo vero autore, metterla per così dire sul suo conto e renderlo di essa responsabile”.

Ed ecco che nel versante dell’imputatio, compare la variante della *reputatio*, attraverso cui sarà possibile “incorporare” responsabilità. Non come atto a se’ stante ma come applicazione del carattere dialogante, la *reputatio* contiene già un giudizio “intorno” a computi.

La *computatio* che ci descrive il campo e l’ambito applicativo di responsabilità , è immessa a sua volta nel circolo primigenio del PUTARE, del PUTO come promessa e parola.

Da questa definizione pare leggersi un’attribuzione di responsabilità solo successiva all’atto dell’imputare⁶⁵² , del mettere in conto, del computare.

Ma il conto e la sua metafora contabile richiamano sempre la fattispecie del bilancio. Come se colpa e responsabilità, debito e credito fossero inseriti in un unico sistema. Come se l’imputare si spostasse dall’attribuzione di una colpa(colpevolezza da atto illecito) alla retribuzione (come riparazione di una danno)nel campo giuridico⁶⁵³. E questo sarebbe confermato dalla possibilità di rispondere senza colpa⁶⁵⁴ “sotto la pressione di concetti quali quelli di solidarietà, di sicurezza e di rischio, che tendono ad occupare il posto dell’idea di colpa⁶⁵⁵”.

⁶⁵⁰ Kelsen “La dottrina pura del diritto” Torino, 1990 p.112”.Lo stesso rapporto dovrebbe essere espresso in termini di dover-essere nella misura in cui se ne facesse uso in una legge morale o giuridica...”p.110

⁶⁵¹ RICOEUR Paul, 1995, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique », in Le Juste 1, Paris, Seuil p. 41-70.

⁶⁵² In latino PUTARE ha a che fare con il COMPUTO, come in tedesco Zurechnung e l’inglese Countability

⁶⁵³ E’ infatti stato notato che la traduzione più corretta sarebbe quella di “ascrizione”, al posto di imputazione. Ricoeur mutua il termine ascrizione da Strawson , per non caricarlo di quell’aspetto etico-religioso che invece il termine imputare si porta dietro.

⁶⁵⁴ (la cd *responsabilité sans faute*)

⁶⁵⁵ Ricoeur “Le Juste”, p.58

Il problema è che tale obbligo alla riparazione, non si traduce nel reale obbligo di riparare, quanto (sempre seguendo la metafora contabile) in un indennizzo. Così come la “restaurazione” della vittima, equivale qui al ristabilire l’ordine perduto. Ovviamente perché tale indennizzo sia esigibile, l’ordinamento giuridico addosserebbe il peso del rischio o dell’eventuale dannosità dell’atto al soggetto agente più solido economicamente. Ma se da un lato tale sistema fornisce una maggiore garanzia sull’indennizzo, dall’altro lato separa pericolosamente l’imputazione dell’azione contraria a prescrizione dal reale soggetto agente.

Questo è ancora più visibile nel campo delle generazioni future dove il tempo del diritto non segue quello della vita e dove perciò l’eventuale retribuzione non sarà contestuale alla commissione dell’atto, né all’attribuzione di imputazione. Mi domando seriamente se tale impostazione sia corretta. Chi pagherà il mio conto? La tecnica non rende capace di preveggenza, così come la legislazione giuridico-politica (almeno l’attuale) non è in grado di prevedere i limiti, i confini o la portata delle conseguenze della biotecnologia.

Con ciò non voglio asserire che sia errato separare l’imputazione di responsabilità e la rivendicazione del danno, o non chiamare in causa agenti-sociali, anche perché nel caso delle future generazioni sarebbe l’unico modo attuabile per ricercare una qualche giustizia fosse anche contabile. Però ciò che andrebbe messo di nuovo in evidenza sarebbe il forte senso di relazione tra : atto posto in essere in un lasso temporale e l’intenzionalità di quello stesso soggetto. Anzi dovrei forse dire la relazione tra : il singolo atto e l’intenzionalità di quella singola attività. L’elemento temporale infatti complica la possibilità di ri-costruire ex post responsabilità. Il risultato finale di un atto può dipendere da un insieme di micro decisioni singolarmente prese ma difficilmente distinguibili. Tanto più che nel nostro caso molte delle “decisioni” prese oggi, potrebbero realmente creare effetti negativi in un prossimo vicino, ma anche molto distante da noi. Ciò comporta una separazione evidente tra soggetto che compie l’atto e soggetto su cui ricadrebbe l’atto. Utilizzo un condizionale perché probabilmente l’elemento temporale impedirà che il soggetto responsabile dell’atto sia ancora in vita una volta che l’esito negativo sia accertato o accertabile. Per questo motivo il sistema lavora su soluzioni alternative. Ad esempio facendo ricadere le conseguenze dell’atto dannoso su “agenti sociali”. A questi ultimi sarebbe imputabile il risultato, potendo in

tal modo assolvere maggiormente ad un indennizzo, ma ciò non toglie che sul singolo autore ricada tutto il significato morale, prima ancora che giuridico della propria responsabilità. Cruda, ineluttabile, perché incombente esclusivamente sul suo autore, al di là dell'essere visibile, si annida come un morbo che nessun altro può curare se non il soggetto stesso autore di quell'atto. Così come la società necessita della sua immunizzazione⁶⁵⁶, il singolo necessita dell'espiazione che non ha nulla a che vedere con la colpa originaria o con la colpa religiosa, ma con la sua stessa esistenza.

Anche se è assolutamente condivisibile la posizione di Ricour "*la storia umana è quella di una risoluzione, sempre incorso, di problemi derivanti dalle conseguenze non intenzionali, che lasciano dietro di sé le risoluzioni dei problemi passati*"⁶⁵⁷ non credo che la non copresenza tra azione e reazione possa, in virtù della sua non delimitabile durata o influenza essere scritta totalmente nel campo della de-responsabilizzazione. Uso il termine non totale non a caso. "*La responsabilità non è, pertanto, riferibile ad un chi soggettivo-esistente, ma alla condizione post -soggettiva che appartiene al produrre postmoderno*"⁶⁵⁸.

Perché il fatto di non avere nel presente un quadro definibile sulle conseguenze future dell'azione posta in essere, ne' da un punto di vista temporale, ne' spaziale non significhi togliere ogni rilevanza al soggetto-agente⁶⁵⁹. Anche se micro-decisione, quella a cui possono essere attribuite responsabilità è prova evidente della volontà, della libertà del soggetto che non ne rappresenta un corollario, ma una forma costitutiva della sua stessa esistenza. Responsabilità se frutto di una decisione e di una scelta è necessariamente connessa al fondamento dell'esistenza della decisione, cioè la possibilità e la libertà.

Il sistema del diritto si trova di fronte ad un problema di difficile soluzione. Da un lato non può demandare responsabilità ad un impersonale agire sistemico-funzionale, dovendosi in teoria orientarsi a ricercare caso per caso l'autore di quella errata decisione. Dall'altra, ovviamente, non può affatto permettersi di decidere caso per caso,

⁶⁵⁶ Esposito. *Immunitas*, Einaudi, 2006

⁶⁵⁷ Ricoeur p.153

⁶⁵⁸ Ivi, p84

⁶⁵⁹ Mi viene sempre alla mente a tal proposito una asserzione di Voltaire tratta dal suo "*Il filosofo ignorante*", Bompiani, Milano, 2000, p.71 in cui l'autore afferma che: "*In realtà sarebbe ben strano che tutta la natura, tutti gli astri obbedissero a delle leggi eterne, e che vi fosse un piccolo animale alto cinque piedi che, a dispetto di queste leggi, potesse agire come gli piace solo in funzione del suo capriccio*".

dovendosi affidare ad una misura standard che “misuri” l’errore, gli attribuisca confini e limiti, per fa si che questo sia riassorbito nel sistema e l’incertezza per la gestione del rischio futuro calmierata.

Da un lato il singolo decisore responsabile del singolo caso, dall’altra la misura, la convenzione(o come direbbe Luhmann “la semplificazione sistemica⁶⁶⁰”) di fronte all’alto rischio posto in essere dalle decisioni sulle future generazioni.

Avevamo già sostenuto che la scelta finale di un decisore politico-sociale sia frutto di più micro-decisioni e che sia difficile perciò risalire al singolo, originario, responsabile. E’ infatti insito nello stesso status di decisore che esistano più soggetti coinvolti nella sua scelta, soprattutto quando l’oggetto del decidere è rappresentato da una materia così mutevole, difficilmente definibile ed aperta al rischio “... i rischi che un decisore corre e deve correre diventano dei pericoli per coloro che ne sono coinvolti⁶⁶¹”.

Nelle tecnoscienze e nelle bioscienze a tal punto non si può prescindere dal rischio che quest’ultimo non è più definibile come drammatica incertezza sul futuro”, quanto calcolo, valutazione.

Oggi il soggetto giuridicamente responsabile può esserlo di tutto davanti a tutti⁶⁶² ma questa sua posizione è temperata dall’esistenza stessa del rischio come singola variabile dell’equazione-decisione. Il rischio, da elemento secondario, diviene fattore decisivo del confine tra responsabilità non responsabilità a seconda del suo autodefinirsi prevedibile, imprevedibile⁶⁶³. Oggi il rischio non è più paura di un’incertezza quanto decisione su quale rischio assumersi⁶⁶⁴.

⁶⁶⁰ “...importante è che di fronte alla necessità di un continuo assorbimento dell’incertezza auto creata, siano disponibili limitazioni che valgano come confini di orizzonti e possano essere utilizzate a scelta a seconda della situazione decisionale” Luhmann “Organizzazione e decisione” p.186

⁶⁶¹ Luhmann “Sociologia del rischio”, Mondadori, 1986p.124

⁶⁶² Di posizione diametralmente opposta U. Scarpelli, secondo il quale quella della responsabilità è una “categoria dalla quale stiamo probabilmente uscendo” come esito di un processo della modernità stessa, come continuazione di un percorso già nato da Cartesio per arrivare fino al comportamentismo di Ryle. U. Scarpelli “La responsabilità politica”, in “Responsabilità politica diritto e tempo, Atti del XIII Congresso Nazionale”, (a cura di)Orecchia, Giuffrè, Milano 1982, pp 53 e sg.

⁶⁶³ Rapporto tra responsabilità e futuro, tra prevedibilità ed incontrollabilità, come dire tra volontà e soggezione agli effetti di quella stessa volontà

⁶⁶⁴ “ci si chiede se i “normal accidents” siano il risultato di una razionale politica di accettazione degli errori e di una decisione permissiva o se invece, essi non vengano generati in ogni programmazione come il lato oscuro della forma” Luhmann” Organizzazione e decisione”

Al concetto di rischio fa da contraltare quello di errore. Infatti oggi la responsabilità è dimostrata dall'errore. Rappresenta una valutazione ex-post, là dove il danno si sia già verificato e l'errore del decisore appurato. Mentre difficile appare risalire al singolo autore responsabile che non sempre coesiste con la ripercussione della sua azione sulla società.

La tecnologia produce essa stessa rischi, facendo perciò mutare non solo il concetto di responsabilità, ma anche quello di destino e di futuro. “*Di fronte alle possibilità quasi escatologiche degli attuali processi della tecnica, il fatto stesso di non conoscerne le conseguenze ultime diventa una ragione per stabilire con responsabilità dei limiti- ciò che è secondo solo a possedere la saggezza*⁶⁶⁵”.

Per cui se da un lato non possiamo non fare i conti con il lato oscuro del nostro nuovo potere, quello della tecnica che a volte non possiamo neanche controllare, non possiamo eliminare una visione prospettica⁶⁶⁶, una certa *prudentia* Aristotelica.

Vero è che gli effetti di un agire tecnologicamente orientato sembrano allontanarsi dall'intenzionalità della nostra stessa volontà. Anche l'esito oltre che il mezzo, si sposta in avanti nel tempo. Una estensione spazio-temporale non controllabile che può ritorcersi sul soggetto agente trasformandolo in oggetto.

Gunter Anders⁶⁶⁷ nel suo “L'uomo è antiquato”, definisce la tecnica come l'unico protagonista della storia. Parla infatti della fine della storicità. Ma non credo che l'autenticità individuale scompaia. Ance se il rapporto col tempo e con il potere è mutato, la vita del soggetto è sempre eccedenza rispetto alla tecnica. Per questo è necessario che la poesia si vendichi sulla fattualità, che l'avere umanità si vendichi sul solo essere umani, per evitare che il futuro diventi ciò che Benjamin definisce “*Tempo omogeneo e vuoto*”. Il pericolo della de-responsabilizzazione è maggiore di ciò che si creda. Siamo di fronte ad un momento epocale in cui la natura stessa ci intima a prendere una decisione. Non possiamo più demandare il senso della nostra esistenza a

⁶⁶⁵ Jonas, “*Dalla fede antica all'uomo tecnologico*” p61

⁶⁶⁶ Nell'etica Nicomachea (libro VI lo Stagirita definisce la saggezza come la buona deliberazione come rettitudine conforme all'utilità in vista di un fine determinato, di cui la saggezza vera dà il giudizio) e la distingue dalla assennatezza o giudizio(synesis), dalla perspicacia(eusynesia) e accortezza.

16. ⁶⁶⁷ Anders G., *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003

mediatori. Siano essi la ragione, la tecnica, la religione o una generazione di messo. Il rischio è la totale de-soggettivazione.

4.2 RISPONDERE A QUALCUNO

Orvero del rispondere ad una domanda

Responsum come sostantivo = è lo stato, la condizione di chi è chiamato a rispondere di alcuni atti, rendendosi perciò *responsabilis* (nella forma dell'aggettivo). Siamo di fronte ad un soggetto che essendo in primis causa volontaria dell'atto che ha prodotto effetti sulla sfera altrui, ne è chiamato a rispondere e a darne ragione.

4.2.1 Ad una promessa (*respondeo*)

Respondeo, secondo il *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*⁶⁶⁸ corrisponde al primordiale significato di rispondere ad un impegno preso solennemente. Questo perché fa risalire il *re-spondere* da ***spondeo*** e *spondere*, il base alla cui derivazione *conspondeo* è impegnarsi insieme.

Il significato originario di *spondeo* è da ricercare nella matrice morale-giuridica e si sostanzia in una **promessa**. Come promesse matrimoniali reciproche per il futuro erano gli *sponsalia*. Nel diritto romano lo *sponsio* era una delle principali fonti delle *obligationes*.

Alla base delle diverse accezioni sembra esserci una certa reciprocità tra il domandare ed il rispondere, avvalorato anche dai cooriginali pari *referre*(corrispondere), *dicere* (dire), *respondere criminibus* (di azioni criminose)

La promessa⁶⁶⁹ è un tipo di asserzione linguistica essenziale al performativo. Ma il promettere e l'atto dell'accettazione della promessa sono tra loro differenti:

⁶⁶⁸ *Historie des Mots*, a cura di Ernout-Meillet, quatrième édition, Paris 1959

⁶⁶⁹ Secondo Hanna Arendt l'azione possiede due precetti morali: il perdono e la promessa. La promessa ci permette di "gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare della durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini

-l'atto del promettere non ha delimitazioni temporali nel senso che può promettersi ora , può essere stato fatto in passato, come è possibile che si prometta per il futuro⁶⁷⁰ed il suo effetto si estende sempre oltre il momento del pro-ferirsi. Ovvero viene sospinto in avanti nel tempo il senso dell'attimo i cui si parla, parte della volontà e dell'intenzione del soggetto parlante. Questa parte gettata in avanti va però recuperata, ricongiunta all'attualità del momento in cui ci si trova e perciò adempiuta. Infatti tale capacità di proiezione nel futuro appartiene anche a forme differenti, come alla speranza, all'utopia, alla preveggenza. Ciò che connatura la promessa è proprio la sua predisposizione alla realizzazione.

-l'accettazione di promesse unilaterali è invece sempre al tempo dell'atto della accettazione stessa, che è del tutto indifferente però all'atto del promettere.

Contrariamente a quanto potrebbe credersi, la promessa come atto singolo è invece capace di mostrare il nesso tra singolarità e norma universale. Attraverso un atto di discorso infatti si assume un dovere verso se stessi, verso l'altro, verso un terzo. La natura del promettere si scopre perciò costitutivamente interpersonale. Nel momento in cui la promessa viene pro-ferita può configurarsi sia una semplice doverosità, sia la volontà di sottoporsi a quella stessa doverosità *La promessa fa infatti una violenza volontaria alla dimenticanza, compito grandioso e coraggioso, addirittura paradossale*⁶⁷¹. In tale seconda accezione si ricomporrebbero le diverse nature della promessa: disposizione interiore ed istituzionalizzazione della stessa. Esiste cioè una struttura dialogica nella promessa, che mette in relazione la fedeltà a se stessi e l'aspettativa dell'altro. La promessa è un obbligo che stringe con forza il promettente: essa lo lega potenzialmente a ciò che non c'è ancora. Per questo si dice di colui che viene dispensato dall'adempimento , che è sciolto dalla promessa. In tal modo è sciolto dal futuro. Chi promette enuncia qualcosa ed attraverso la parola stessa si autodesigna come obbligato a rispettare quanto enunciato e si lega a ciò che ancora non esiste. Come una sorta di fedeltà alla parola data, la promessa utilizza il linguaggio come istituzione

⁶⁷⁰ Kevin Mulligan in *Promesse ed altri atti sociali: costituenti e struttura* (all'interno di *Realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata, Quodlibet, p.309-384) sottolinea come Austin nel suo *How to Do Things with Words* possa utilizzare la ricchezza della lingua inglese per esprimere la contrapposizione tra l'uso del presente semplice nelle asserzioni performative e all'uso del presente continuo nelle asserzioni constative. Mentre ad esempio il tedesco non contenga alcun aspetto continuativo, progressivo.

⁶⁷¹ Nietzsche , *Genealogia della morale*, Adelphi, 1984, p.95

regolatrice di relazioni sociali. E solo se dispensato dall'adempire può sciogliere regolarmente la promessa che altrimenti viene tradita.

“La promessa è un pegno, un impegno.[...]è il luogo dell’attesa che stringe le dimensioni del tempo nella concatenazione dell’uomo che è signore⁶⁷²” . Perché chi promette dà in pegno la propria parola e impegna se stesso nel futuro. Essa è espressa possedendo già in sé una forma di pre- visione del momento in cui essa sarà adempiuta ed una parte di passato confluirà nel momento dell’adempimento come filo rosso di parole vuote che hanno ritrovato il loro senso. *“ la promessa infatti lega colui che ha promesso al passato in modo tale che il futuro(almeno parte di esso) venga a determinarsi una volta che sia entrato nella presenzialità , proprio come recupero e riempimento, adempimento del tempo promesso⁶⁷³”*.

4.2.2 Ad un’ingiunzione

L’ingiunzione, etimologicamente parlando, riporta al senso del congiungimento. Come se fosse in attesa che ciò avvenisse, sul bordo di una dissimmetria. Il soggetto è chiamato alla responsabilità da un secondo soggetto, fosse anche il sé dal sé, la generazione dalla sua oppositiva. E questo perché l’iniziativa ingiuntiva compete all’altro che raggiunge il suo chiamato in forma accusativa. *“La chiamata alla responsabilità ha come faccia a faccia la passività di un io con- vocato⁶⁷⁴”*. Tale convocazione che si sperimenta solo con la duplicità del chiamare ed essere chiamato, rimane però potenzialmente in attesa di una risposta. Ricoeur infatti si chiede se per essere capita e ricevuta l’ingiunzione non debba far appello ad una risposta in grado di ristabilire la dissimmetria iniziale di un dare e ricevere non correlati. Un’istanza di senso “pende” sul presente. Senza questa presa di coscienza infatti, nessuna creatività sarà più possibile e l’uomo non ascoltato o senza risposta sarà estraneo a sé stesso e di conseguenza vedrà l’altro da sé stesso parimenti estraneo. Tutto questo ovviamente può avere ripercussioni sul piano giuridico, perché un soggetto de- potenziato e de- soggettivizzato non sarà in grado di essere considerato responsabile. Se lo stesso

⁶⁷² S. Peverada *“Nietzsche e il naufragio della verità”*. Critica, nichilismo, volontà di potenza.

⁶⁷³ Nietzsche F., *Sull’Utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano, 1998

⁶⁷⁴ Ricoeur, *Il sé come un altro*, Jaka Book, Milano, 2005

essere viene svuotato di senso è quasi ovvio che a ciò susseguia uno svuotamento anche del dover-essere. “*Di che cosa e a chi dovrebbe rispondere quel soggetto depotenziato, funzionalizzato e passivizzato in un contesto di interdipendenza totalitaria?*”⁶⁷⁵

4.2.3 *All'appello (della natura)*

Gunter Anders nel suo “L'uomo è antiquato”, definisce la tecnica come l'unico protagonista della storia. Parla infatti della fine della storicità. Ma non credo che l'autenticità individuale scompaia. Anche se il rapporto col tempo e con il potere è mutato, la vita del soggetto è sempre eccedenza rispetto alla tecnica. Per questo è necessario che la poesia si vendichi sulla fattualità, che l'avere umanità si vendichi sul solo essere umani, per evitare che il futuro diventi ciò che Benjamin definisce “Tempo omogeneo e vuoto”.

Il pericolo della de-responsabilizzazione è ciò che invece condurrà il futuro ad essere tale. Siamo di fronte ad un momento epocale in cui la natura stessa ci intima a prendere una decisione. Non possiamo più demandare il senso della nostra esistenza a mediatori. Siano essi la ragione, la tecnica o la religione. Il rischio è la totale de-soggettivazione, nonché la perdita di quell'umanità che ci fa appartenere alla stessa famiglia umana, che ci fa concepire la responsabilità, prima ancora che sul piano politico giuridico, un impegno morale e civile nei confronti degli esseri, ma anche delle cose. Conseguenza di tale accostamento è lo stesso principio di autoconservazione. La natura tutta infatti, quella dell'uomo e quella del mondo sono finalisticamente orientate alla propria autoconservazione⁶⁷⁶. Per tale ragione l'essere “dice sì a se stesso”⁶⁷⁷ e la responsabilità umana secondo Jonas consiste nell'associare il sì dell'uomo⁶⁷⁸ a quello della natura.

Se la Natura pro-voca, la responsabilità risponde.

⁶⁷⁵ G. Anders *Die atomare Drohung. Besuch im Hades*, Munchen, 1979, p 19

⁶⁷⁶ Turoldo F., nel suo “*Bioetica ed etica della responsabilità. Dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche*”, Cittadella Editrice, Assisi, sottolinea la posizione innovativa di Jonas, in opposizione alla tradizione moderna e contemporanea, da Cartesio, Hume, per arrivare a Sartre

⁶⁷⁷ Id., introduzione

⁶⁷⁸ Jonas, Il principio responsabilità, “*Nel sì che l'uomo dice all'essere, impegnandoci per la sua conservazione, l'essere raggiunge l'autorealizzazione*”

Responsabilità in Jonas è *rispondere ad un appello*. Si può infatti essere responsabili solo per ciò che è provocatorio, minaccioso, mutevole e transitorio: questa la definizione di ciò che oggi è la natura per noi

5 *Ad un Dio*

Noi viviamo in quanto diamo una risposta alla parola di Dio. E' sul concetto della risposta (Antwort) che Bonhoeffer parte per ricercare una nuova visione dell'Etica, tradizionalmente troppo legata ad una dimensione astratta. L'autore è in cerca di qualcosa di maggiormente costitutivo il soggetto stesso, qualcosa che riguardi il suo confrontarsi reale col mondo quotidiano. Poiché essa è una parola indirizzata a tutta la nostra vita, anche la risposta data può essere solo una risposta totale, con tutta la vita, così come essa si realizza via via agendo. Tale risposta[...] noi la chiamiamo «responsabilità». (...)

Proprio attraverso l'assunzione della nostra personale responsabilità (*Verantwortung*) di cui si sostanzia la nostra vita, saremo in grado di “rispondere” a Cristo, di rispondere ad un Dio.

E' chiara l'intenzione di Bonhoeffer di voler rendere del tutto “storicizzata⁶⁷⁹” la nostra responsabilità, che non presiede solo ad alcune scelte o che non si pone solo aprioristicamente come scelta delle scelte, ma “decide” in ogni situazione, in ogni complesso di rapporti viventi tra uomini, cose ed istituzioni⁶⁸⁰. Allo stesso modo della responsabilità, imputerà anche al bene di essere oggi sentito solo come un ideale astratto, come “qualcosa di estraneo, di inautentico, di artificioso, di fantastico e per di più di oltremodo tirannico⁶⁸¹”. Dobbiamo perciò ricercare la vita autentica che corrisponde alla “vita responsabile” ,nella dimensione esistenziale e ontologica, in cui l'uomo risponde all'appello della Parola di Dio, attraverso il suo agire. Ma l'agire è

⁶⁷⁹ *Opere di Dietrich Bonhoeffer -- Edizione critica*, vol. 6, *Etica*, a cura di A. Gallas, tr. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 1995. Se alla fine per Bonhoeffer «essere buoni significa "vivere"», (OBD, 6p.220) cioè se il bene si identifica con la vita, è perché Cristo ha detto: «Io sono la vita», e la vita di Cristo è una vita storica. (OBD 6, p.217)

⁶⁸⁰ Sarà nel saggio «La storia e il bene», contenuto nell'Etica che definirà la risposta sulla questione del bene come una questione che “si pone e si decide in ogni situazione determinata eppure incompiuta, unica eppure già transeunte della nostra vita, in ogni complesso di rapporti viventi che ci uniscono a uomini, cose, istituzioni, potenze, ovvero nella nostra vita storica⁶⁸⁰”.

⁶⁸¹ OBD,6, 216

possibile solo in virtù di quell'elemento costitutivo dell'uomo: la sua libertà. Così responsabilità e libertà divengono concetti correlativi⁶⁸². *La responsabilità presuppone oggettivamente -- non cronologicamente -- la libertà, così come la libertà non può sussistere se non nella responsabilità. La responsabilità è la libertà dell'uomo data solo nel legame con Dio e con il prossimo*⁶⁸³.

Nel momento in cui l'uomo, sentendosi interpellato, rispondere, lo fa attraverso una precisa assunzione di responsabilità. Come abbiamo già accennato, nulla è astratto, neanche la singola persona che risponde a Dio. Lo farà nell'attimo stesso in cui deciderà (in quel tempo e non in un altro tempo) e lo farà pienamente assumendosi tutta la possibile "colpa" che il suo agire e decidere comporteranno. Ma analizziamo le due differenti affermazioni:

La prima riguarda un problema temporale. Si tratta dell'attimo della decisione, in cui Attimo non si riferisce tanto alla sua posizione cronologica nel tempo, quanto al suo significato di valore concreto⁶⁸⁴, al suo significato di *kairós*. Esso è il tempo debito, il tempo della decisione, o meglio la condizione stessa della decisione, poiché "*nel tempo concreto si compie l'interpellanza reale dell'etica*", nella concretezza di una situazione l'uomo compie la propria decisione.

La seconda riguarda la colpa⁶⁸⁵. Non credo sia corretto introdurre il termine colpa anche nel nostro lavoro. Benohffer affronta il tema della responsabilità da una prospettiva che travalica i confini della filosofia pratica per connettersi a problemi teologici, morali ed ontologici. Se davvero vogliamo tentare di creare un parallelo tra filosofia e diritto, tra etica e discorso giuridico, dovremmo procedere ad un'attività di traduzione. In realtà il significato che presiede alla colpa cristiana è la risultante di un totalizzante libero arbitrio. La libertà del soggetto nell'andare incontro al proprio destino è talmente più grande della semplice relazione bene/male, giusto/ingiusto, che è capace di ricomprenderle entrambe. Nel nostro specifico contesto, una scelta totalizzante corrisponde ad una scelta che include tutto il rischio del proprio

⁶⁸² Mancini, *Dietrich Bonhoeffer. Un resistente che ha continuato a credere*, Ed Qiqajon, Monastero di Bose, 1995

⁶⁸³ .ODB 6, p. 247

⁶⁸⁴ *l' 'attimo' è il tempo della responsabilità, del riferimento al valore è tempo concreto; solo nel tempo concreto si compie l'interpellanza reale dell'etica, e inoltre solo nella responsabilità io sono pienamente conscio del mio essere vincolato al tempo* .ODB 1, p.26 sg

⁶⁸⁵ «il giudizio rimane affidato a Dio», «la struttura dell'azione responsabile comporta la disponibilità a prendere su di sé la colpa» ODB 6, p.239ss

insuccesso, così come del successo e tutto il rischio del giudizio negativo, così come quello di un giudizio favorevole.

Nel diritto islamico ad esempio, tale responsabilità verso il dio, che si traduce giuridicamente in una serie di doveri dell'uomo⁶⁸⁶, assume una connotazione precisa, rendendo il diritto individuale non prevalente su quello del Dio.

4.2.5 *Al Tribunale degli uomini (respicere)*

“L’archetipo giudiziario-processuale è leggibile e non solo in filigrana, nella terzietà del giudizio, come situazione e posizione super partes; tutto questo si riverbera in altri ambiti ed orizzonti anche molto lontani dal diritto e dalla giuridicità⁶⁸⁷”

Per H. Arendt la posizione terza del giudice, del Dio, può essere paragonata a quella della morale. L'uomo in tal caso diviene egli stesso quel terzo capace di comprendere e di trascendere il proprio particolarismo per ritrovarsi responsabile con un atto autocreativo. Si riesce in tal modo infatti a concepire la teorizzazione della terziera età: si diventa infatti terzi a sé stessi. *“Solo se pensiamo che esista una facoltà umana capace di farci giudicare in maniera razionale, senza venir travolti dalle emozioni o dagli interessi personali; solo se pensiamo che questa facoltà sia in grado di produrre da se stessa i principi che governano l'attività di giudizio, solo se pensiamo questo e riusciamo a dimostrarlo, possiamo arrischiarci di camminare su un terreno tanto scivoloso, il terreno delle questioni morali, senza paura di cadere⁶⁸⁸”*. Perché essere in dialogo con se stessi e rispondere a se stessi equivale a rispondere davanti agli altri da se stessi. Entrambe le posizioni rientrano infatti nella risposta davanti all'umanità intera, passata e futura.

In special modo la responsabilità verso soggetti futuri, verso le future generazioni potrebbe essere definita come una “responsabilità plurale/universale “. Riprendendo

⁶⁸⁶ Morgan Foster J., *Third Generation Rights: What Islamic Law can teach the International Human Rights movement*, in *Yale Human Rights and Development Law Journal*, 8, 2005, 67-116

⁶⁸⁷ Argiroffi-Avitabile *“Responsabilità, Rischio, Diritto e postmoderno”* Percorsi di filosofia giuridica e morale, Giappichelli editore, Torino

⁶⁸⁸ H. Arendt, *La responsabilità personale sotto la dittatura*, p.23

infatti le due condizioni che la Arendt pone come necessarie per poter definire una responsabilità "collettiva" troviamo:

- 1) Il fatto di dover essere ritenuti responsabili di qualcosa che si è fatto
- 2) La responsabilità integralmente ascritta al fatto di essere stati membri di un gruppo.

Ora, ogni uomo si definisce, se non in quanto appartenente ad una qualche comunità politico-civile, almeno come facente parte di una unica Umanità. Di fronte alla fattualità di tanta lapalissiana verità ci si deve arrendere. Mai nulla all'interno di una stessa categoria è mai stato tanto diverso e così tanto uguale. Veniamo al punto 1. Ad una prima lettura della condizione imposta dalla Arendt pare che il giudizio "*devo essere ritenuto responsabile*" sia necessariamente ex-post e che l'imputazione al soggetto, autore del fatto o dell'atto in questione, sia pronunciata da un soggetto differente dall'autore. Come se tale responsabilità fosse attribuita al soggetto dall'esterno. Potremmo anche azzardare che in tal caso, essendo il soggetto autore dell'atto o fatto diverso ed uguale da tutta l'Umanità potremmo mutare la frase precedente in "*ritenuto tale dall'umanità*" (indipendentemente da quando e da chi realmente si farà voce di un tale giudizio) Rientra in gioco la pluralità. Questo il punto centrale. Non vogliamo infatti riferirci alla colpevolezza che si singolarizza, si fa del tutto personale, ma alla responsabilità.

"Noi siamo sempre responsabili dei peccati dei nostri padri, così come godiamo del prestigio e dei vantaggi che ci derivano dai loro meriti."

Dalla lettura di questo passo viene fuori un ulteriore elemento, quello temporale. Come se in una linea di continuità la generazione precedente potesse incidere in senso positivo e negativo su quella posteriore. Non siamo nel campo della colpa, concetto squisitamente giuridico-morale "*...non siamo colpevoli, comunque dei loro misfatti, ne' sul piano morale, ne' sul piano giuridico, e neppure d'altronde possiamo ascriverci il merito dei loro atti.*" [...] ma in quello della responsabilità politica- collettiva. E se postuliamo una equivalenza tra responsabilità collettiva e politica, comprendiamo che sarà difficile sottrarsi interamente al peso di una tale responsabilità. Sappiamo anche che giuridicamente non possiamo attribuire "colpevolezza" a soggetti che ancora non esistono, ne' tantomeno formulare giudizi su soggetti che ancora non hanno mostrato il loro nesso causalistico con gli effetti negativi futuri di una loro azione.

Ma a noi non interessa parlare di colpa giuridica, ne' tantomeno di quella morale⁶⁸⁹. La nostra attenzione si è infatti riposta in questo “sentimento “ di responsabilità che da un lato mostra la sua “connessione” con la società (comunità-Umanità) e dall'altro si orienta all'agire responsabile, alle domande da porsi e a cui rispondere prima che l'atto mostri i veri effetti del suo essere stato posto in essere. Questo tipo di responsabilità orientato all'azione più che alla sua conseguenza, o meglio prima della sua conseguenza, mostra, in virtù della sua distanza dalla colpevolezza morale, un legame con il diritto. Mi spiego meglio. L'ineluttabile responsabilità che il solo essere, esserci si porta dietro e che dal solo esserci è percepibile nel dialogo silenzioso del proprio pensiero, si scontra con la falsa predominanza del sistema- società che si arroga di decidere per noi, e a cui ,troppo spesso, demandiamo responsabilità. La responsabilità non ha una scadenza, non è concepibile secondo limiti temporali. Fino a che il pericolo od il rischio sussisteranno, sussisterà anche quella specifica responsabilità. Poco importa se ora o domani, poco importa se accertabile ex ante o ex post. Non si dovrebbe rispondere solo nei confronti di un soggetto determinato, ma verso chiunque possa subire un danno (pensiamo al caso delle imprese). Anche perché oggi spesso è possibile individuare il soggetto responsabile solo dopo che l'azione dannosa si sia verificata (nel caso delle future generazioni anche il destinatario del risarcimento è verificabile ex post)

Ma incredibilmente sono i procedimenti giuridici a riaprire questioni di carattere morale.

E' questa l'innegabile grandezza del diritto: esso ci costringe tutti a focalizzare la nostra attenzione sull'individuo, sulla persona, anche nell'epoca della società di massa, un'epoca in cui tutti si considerano più o meno come ingranaggi di una grande macchina –sia questa la macchina ben oliata di qualche gigantesco apparato burocratico, sociale, politico o professionale, o la macchina caotica o rattoppata delle semplici circostanze fortuite in cui si sono intrappolate le nostre vite. Lo scaricabarile della responsabilità, uno scaricabarile pressoché automatico nelle società moderne, trova sempre un punto d'arresto sulla soglia del tribunale. Ogni giustificazione di

⁶⁸⁹ “Esiste una cosa che si chiama responsabilità per le cose che si sono fatte: si è responsabili di quelle, ma non esiste una cosa comune come l'essere od il sentirsi colpevoli per qualcosa che è accaduto”. H. Arendt in “Responsabilità collettiva” all'interno di “Responsabilità e giudizio” ,Einaudi, 2010

carattere troppo astratto , ogni giustificazione viene meno. Non importa quale siano le mode scientifiche del tempo , non importa quanto esse abbiano pervaso o persuaso l'opinione pubblica, influenzando anche i professionisti del diritto: l'istituzione giuridica deve sfidare tutto questo, se vuole continuare ad esistere. Questa la grandezza del tribunale.

Chi non presta attenzione al futuro, a chi verrà dopo di noi subendo gli effetti delle nostre azioni, non è definibile come peccatore o dissidente, ma come colui che si rifiuta di agire e comportandosi in qualità di legislatore del mondo.” *La nostra è la prima generazione dell'era cristiana a non credere più in –“futuri stati”(founding fathers)e a concepire quindi la coscienza come un organo che non si fa più sballottare a destra e a manca dalla paura di un castigo eterno o dalla speranza di un'eterna ricompensa. La nostra è la prima generazione per la quale questo fenomeno interessa, non più una piccola élite, ma la gran massa della popolazione*⁶⁹⁰ ”

Per la prima volta forse ci si rende conto che un 'atteggiamento da free riders del presente , così come gli effetti di una politica irrispettosa dell'ambiente e della vita umana metteranno a repentaglio la stessa vita su questa terra. Gli effetti dei comportamenti irresponsabili dell'attuale generazione non saranno diluiti nel tempo, ma si ripercuoteranno in maniera irreversibile già al confine della stessa generazione che li ha prodotti per poi espandersi in maniera esponenziale sul futuro. Ciò che Nietzsche aveva individuato come l'unica norma di riferimento , la Vita stessa, oggi è messa a repentaglio dal comportamento stesso degli uomini . A tal punto questo è reale che la stessa Arendt rilegge la *“l'incalzare straripante da dietro della Vita stessa*⁶⁹¹”, in termini di sopravvivenza del mondo e della specie umana⁶⁹². Per noi oggi la Vita e la sua portata non vengono più “interrogate” ma temute. Si ha timore che qualcosa nella manipolazione del mondo e nell'organizzazione del sistema del vivente, del diritto vivente sia sfuggito al nostro controllo . Si ha timore che a recare danno alla Vita sia la Vita stessa, come dire che in una sorta di circolo eco-logico, l'umanità sia l'unica in grado di distruggere se stessa e perciò l'unica in grado di salvare se stessa. Nessuna

⁶⁹⁰ Arendt *Basic Moral Proposition* in “*Responsability and Judgment*”, Schocken Books, New York, 2003

⁶⁹¹ Nietzsche

⁶⁹² Arendt , *Alcune questioni di filosofia morale*, tratto da “*Responsability and Judgment*”, Schocken Books, New York, 2003
“[...]una circostanza questa in cui sembra del tutto legittimo affermare che la Vita, vale a dire la sopravvivenza del mondo e della specie umana, rappresenti davvero il sommo bene”

colpa dall'alto, da un Dio, dall'esterno. Solo una responsabilità interna alla stessa Umanità, l'unica in grado, secondo noi, di preservare se stessa da se stessa.

Dobbiamo riappropriarci della nostra volontà .

La volontà è alla base dell'azione stessa ed è ciò che collega il desiderio presente (auto-riflessivo) alla sua realizzazione futura (azione come momento etero-riflessivo). E ciò che ci fa scegliere e che dimostra la nostra costitutiva libertà. Senza libertà, senza desideri non si è più uomini. Ci si ritroverebbe etero determinati, esposti a tutta l'opacità di un'identità descritta dall'esterno. L'uomo invece, non solo ha la possibilità, ma si può dire che sia portato costitutivamente⁶⁹³ a scegliere e decidere. Ciò comporta che la possibilità della scelta crei un legame tra libertà di autodeterminazione e responsabilità. Gadamer scrive "l'uomo è stato messo a parte di una strana libertà ..per noi è inevitabile imputare a noi stessi, là dove abbiamo possibilità di scelta, la responsabilità della nostra decisione"⁶⁹⁴. La responsabilità è ciò che, in definitiva, ricostruisce la capacità di essere autodeterminati. L'aveva sottolineato Max Weber che legava l'essere responsabili all'essere capaci di prevedere e valutare le conseguenze delle nostre azioni , non limitandosi a giudicare un'azione

Senza questo aspetto ci ritroveremmo come soggetti senza identità, come soggettività giuridiche prive di quella umanità che ancora è in grado di rispondere a sé stessa prima ancora che al prossimo e alla Vita. Lo stesso Kant⁶⁹⁵ infatti poneva il dovere verso se stessi in cima alla lista dei doveri dell'uomo in generale perché il punto focale non risiedeva nella ricerca della bontà quanto in quella della dignità di se stessi. La norma di riferimento era infatti il rispetto di se stessi prima che l'amore per il prossimo. Rispettare se stessi significa essere "uomini", essere perciò muniti di quel carattere di "umanità" del tutto unico, che non ci fa essere solo singoli ma anche, necessariamente parte di un tutto⁶⁹⁶. Significa usufruire di quella virtù aristotelica della temperanza che salva l'applicazione prudente (σωφροσύνη). Senza limiti spaziali o temporali la Vita del

⁶⁹³ Secondo Gadamer infatti "Non si può superare l'intuizione fondamentale di Kant-per cui- il nostro punto di vista non è soltanto quello sensibile ma altrettanto quello sovransensibile della libertà." La libertà perciò rimane sperimentabile nel campo etico, esattamente dove la libertà è intesa come autodeterminazione, libera perciò da causalità o determinazioni esterne ma dipendente da se stessa e dalle leggi che essa stessa si dà.(Kant, *Metafisica dei costumi*)

⁶⁹⁴ Gadamer, *Verità e metodo, Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, Milano, Bompiani, 1983

⁶⁹⁵ Kant *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, 1924, trad.it *Lezioni sull'Etica*, Laterza, Roma-Bari, 1991

⁶⁹⁶ Significa usufruire di quella virtù aristotelica della temperanza (σοφροσύνη) che salva (σοφροσύνη) l'applicazione prudente(φρόνησις). Essa protegge la hypolepsis .Aristotele, *Etica Nicomachea VI, 5,1140b 11-20*

singolo si riverbera nel tempo infinito di un'esistenza che finché sarà possibile sarà sotto la nostra responsabilità. Sarà al contempo tribunalizzabile. L'uomo è giudicato dallo stesso tribunale di cui fa parte. Così da un lato aspetta, attende una sentenza, dall'altra rivolge un nuovo sguardo a sé stesso come se fosse terzo. In definitiva tutto si ritrova nell'etimo del *respicere*.

Inoltre la libertà degli individui li rende autori delle proprie azioni e responsabili per esse, non solo dentro il recinto della propria individualità. Tanti sono gli uomini, tante sono le azioni che incidono oltre la propria sfera di azione. E' come se per l'uomo fosse impossibile sottrarsi alla catena degli eventi che dalla singolarità della propria vita finisce per regolare il mondo della vita. Ed è interessante notare come questa relazione col mondo si rende possibile non solo attraverso l'azione, ma altrettanto attraverso il linguaggio. Nel linguaggio infatti secondo Gadamer⁶⁹⁷ abbiamo *“la radice della libertà come dote specificatamente umana,...facoltà di scegliere e motivare a parole la scelta...facoltà di vedere e soppesare possibilità alternative al di là del rigido schema reattivo di impulso e appagamento”*.

Il non prendere posizione, il non intervenire è ciò che farà crollare del tutto ogni morale, ogni tentativo di sentirci esseri umani. Non è una responsabilità esclusivamente addebitabile a livello socio-sistemico. E' un problema ordinario, quotidiano, che tocca il presente come unico tempo a nostra disposizione. Nella filosofia tradizionale, nel passato, la fiducia nel cambiamento, la possibilità risiedeva nel futuro. Oggi sappiamo che è solo nel presente. *“Constatando che la sorte delle future generazioni dipende in gran parte dalle decisioni e misure prese oggi e che i problemi attuali(...)Convinta che un obbligo morale s'impone per le generazioni presenti di formulare delle regole di condotta e di comportamento in una prospettiva largamente aperta verso il futuro⁶⁹⁸”*.

⁶⁹⁷ Gadamer, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 2000

⁶⁹⁸ Conferenza generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura riunitasi a Parigi dal 21 ottobre al 12 novembre 1997 nella sua 29a sessione, “Dichiarazione di responsabilità delle generazioni presenti verso le future generazione.

4.2.6 *Al Diritto (res-ponderare)*

Gli appartenenti ad una comunità cercano un accordo sulla condivisione di una forma di vita e sui valori su cui poggerà la civile convivenza. Ma ciò che qui più interessa è comprendere cosa si intenda per comunità. Essa, non è solo la rappresentazione a livello macroscopico di una identità singola, né la semplice sommatoria di tutte le singole esistenze. A cambiarne segno sarà l'elemento aggiuntivo della intersoggettività. I soggetti che appartengono ad una comunità rivestono contemporaneamente il ruolo di partecipanti al discorso sociale e quello di partecipanti ad una collettività storico-politica, ovvero ad una generazione. Questa apparente duplicità garantisce che : i soggetti partecipino alla formazione dell'espressione della volontà pubblica dentro il discorso, *“come centro dell'agire giuridico delineando così un'idea intersoggettiva e relazionale del diritto”*. Infatti la concezione della giurisprudenza classica sopra il soggetto astratto dovrebbe essere arricchita di una nuova dimensione: quella intersoggettiva. L'identità del singolo rimane ma non può prescindere dall'intrecciarsi , non con le altre identità collettive, ma con la sua stessa identità collettiva⁶⁹⁹.

Luhmann , in relazione all'intersoggettività, pone l'accento sulla sua reale portata. Non si tratta tanto di reciprocità dell'agire giuridico, quanto dell' *attesa di comportamento*⁷⁰⁰.

*“La reciprocità delle aspettative comportamentali risulta di primaria importanza se si considera il ruolo di garanzia controfattuale dell'agire che è peculiare dell'ambito giuridico”*⁷⁰¹.

⁶⁹⁹ Alcuni autori si sono spinti oltre, fino a concepire la responsabilità possibile solo come conseguenza di una comunità discorsiva. Mi riferisco ad esempio a quanto riportato da Gazzaniga in *“La mente etica”*, Edizioni Codice, Torino, 2006, p.87 *“La responsabilità personale è un concetto pubblico, che esiste nel gruppo e non nell'individuo: se voi foste soli al mondo, il concetto di responsabilità non esisterebbe. La responsabilità è un concetto vostro verso le azioni altrui e che gli altri hanno verso le vostre. Il cervello è determinato; le persone(più di un singolo essere umano)seguono delle regole vivendo insieme e il concetto di libertà d'azione, scaturisce da quell'interazione”*.

⁷⁰⁰ La declinazione prettamente giuridica dell'attesa di un comportamento è la cosiddetta *“aspettativa”*. Ci riferiamo ad esempio alla ordinanza 46/2001 in cui la Corte valuta la scelta del legislatore in senso protezionistico come non irrilevante *“attesa la particolare tutela dei beni della paesaggistico-ambientali considerata tra i principi fondamentali della Costituzione come forma di tutela della persona umana nella sua vita, sicurezza, sanità, con riferimento anche alle g.f. , in relazione al valore estetico-culturale assunto dall'ordinamento quale “valore primario ed assoluto” insuscettibile di essere subordinata a qualsiasi altro”*. Come ad esempio la sentenza della Corte Costituzionale 1002/1988 in cui si affronta il tema delle f.g. dal punto di vista delle *“aspettative da parte di queste ultime. La consulta espone che “flora e fauna selvatica costituiscono un patrimonio naturale di valore estetico, scientifico, culturale ricreativo, economico e intrinseco che va trasmesso alle future generazioni”* Così come la l.36/94 8 che si incentra più sull'aspettativa dell'utilizzo che sul versante della proprietà;

⁷⁰¹ Habermas *“Solidarietà tra estranei”*p.56

Proprio l'elemento dell'attesa rimanda ad una dimensione orientata al futuro⁷⁰². Il pericolo delle teorie discorsive è quello di non prestare attenzione ad una prospettiva allargata al futuro. E' ovvio che a decidere sulle questioni emergenziali sarà la presente generazione, così come credo sia chiaro che, nonostante l'impostazione che portiamo avanti di lasciare possibilità di scelta alla futura generazione, tutelando perciò più la possibilità alla decisione che la decisione stessa, sarà possibile che il soggetto presente scelga con un criterio antropologico riflessivo. Proietterà, volente o nolente, parte di se' nella decisione "neutrale" garante per le future generazioni. Ma non dobbiamo perdere di vista il fatto che la prospettiva etnocentrica di un determinato collettivo si allarghi sempre alla prospettiva collettiva di una comunità illimitata⁷⁰³. Il logos del nostro "discorso" è un logos includente⁷⁰⁴, soggetto al mutamento nonché alla continua connessione tra componenti linguistiche descrittive e componenti linguistiche di natura giuridico-normativa. E' infatti il diritto ad avere come propria caratteristica quella della possibilità di universalizzazione degli interessi⁷⁰⁵, (così come il solo medium del diritto è in grado di far sì che i soggetti, in quanto soggetti di diritto, siano in capaci di autolegislazione.)

La declinazione prettamente giuridica dell'attesa di un comportamento è la cosiddetta "aspettativa". Ci riferiamo ad esempio alla ordinanza 46/2001 in cui la Corte valuta la scelta del legislatore in senso protezionistico come non irrilevante " *attesa la particolare tutela dei beni della paesaggistico-ambientali considerata tra i principi fondamentali della Costituzione come forma di tutela della persona umana nella sua vita, sicurezza, sanità, con riferimento anche alle generazioni future, in relazione al valore estetico-culturale assunto dall'ordinamento quale "valore primario ed assoluto" insuscettibile di essere subordinata a qualsiasi altro*".

⁷⁰² Già Koselleck, nel suo "Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici", Marietti, Genova, 1986, definiva l'aspettativa come " *un futuro presentificato, insieme personale e comune*".

⁷⁰³ Macerati "Discorso e norma" Profilo filosofico-giuridico di Jurgen Habermas, Giappichelli Editore, Torino,

⁷⁰⁴ ***Il logos del linguaggio istituisce l'intersoggettività del mondo della vita, in cui noi ci troviamo già in una intesa preliminare, affinché possiamo incontrarci faccia a faccia come soggetti, e cioè come soggetti che si attribuiscono la responsabilità, quindi la capacità di orientare il loro agire a pretese di validità trascendente. Al tempo stesso il mondo della vita si riproduce attraverso il medium delle nostre rispettive azioni comunicative di cui dobbiamo assumerci la responsabilità[...].L'intersoggettività linguistica travalica i soggetti senza renderli succubi***. Habermas, *Testi filosofici*, p.159

⁷⁰⁵ Marzocchi chiarisce però che "Ogni concreto sistema giuridico, per quanto prodotto in osservanza delle procedure più discorsivamente democratiche pensabili, non può essere riguardato come legge di libertà, perché non lo è, ma semmai, nel migliore dei casi, la migliore approssimazione possibile alla libertà, in quanto compromesso responsabile (e quindi doveroso) tra l'ideale discorso delle pari considerazioni e quanto realizzabile"

Il diritto potrebbe quasi essere definito come il luogo di incontro, proceduralmente regolato e pre-costituito, delle relazionalità pratico-discorsive di interessi particolari e di interessi generali. Credo in realtà fortemente nella capacità del singolo uomo di trascendere la sua dimensione puramente egoistica utilizzando il diritto non come strumento di potere privato ma come mezzo di solidarietà. Contrariamente alla diatriba tra Habermas e Luhmann, in cui il primo accusava il secondo di non aver compreso l'eccedenza della vita rispetto alla funzionalità sistemica, non credo che quell'eccedenza sia da ricercare fuori dal diritto. E' attraverso il diritto infatti e forse solo con questo che troviamo la fattuale possibilità di tutelare gli interessi per le future generazioni. Ovviamente non credo che la coscienza individuale non giochi un ruolo predominante nel campo della visione solidale del mondo, ma solo attraverso il diritto la coercibilità o la responsabilità giuridicamente rilevante possono contribuire ad una effettiva realizzazione di una nuova umanizzazione. Dobbiamo uscire dal nostro singolo campo visivo e renderci conto che solo noi stessi, solo l'uomo può dare una risposta alla domanda che la natura (umana) stessa ci ha urlato.

Per questo torna utile l'etimo del *res-ponderare*, del saper cioè valutare la situazioni particolare, senza lasciarsi impigliare dalla singola particolarità, ma soppesando tutti i fattori in gioco. Tale logica avvicina la responsabilità alla phronesis aristotelica, capace di dar spazio ad una ad un'etica che non sia ne' solo morale, ne' solo astratta. Dobbiamo porre al centro della decisione la concretezza delle nostre azioni, senza sradicarle dal contesto, ma avendo una prospettiva differente, maggiormente allargata al futuro. Vanno cioè lette ed interpretate le storie dei soggetti agenti e le situazioni in cui esse sono implicati, seguendo da una parte la lezione dell'ermeneutica contemporanea, dall'altra liberando le singole vite dai loro particolarismi, avendo cioè chiaro che le singole storie dei singoli soggetti fanno parte di un soggetto astratto più grande, quello dell'umanità. E' questa che pregiudica gli interessi delle future generazioni, è questa che può valutare di eliminare il pregiudizio che essa stessa ha prodotto.

L' *"Ethik der Befreiung"*⁷⁰⁶ , di cui ci parla Dussel, si rivolge a "vittime", ma non relegandole solo nel passato ma anche nel futuro credo si possa azzardare un'inclusione nei soggetti da "liberare" anche le future generazioni. L'autore scrive che ogni individuo che riconosca responsabilmente che le vittime non possono ri-produrre la loro vita, ne' partecipare simmetricamente nella discussione che li riguarda (noi assumiamo qui che la dissimmetria possa essere anche temporale), sia obbligato a:

1) *negativamente a decostruire realmente le norme, azioni, istituzioni o strutture storiche che causano la negazione materiale delle vittime. Negazione riferibile alle future generazioni in quanto categoria privata di ogni possibilità di intervenire attivamente per potersi tutelare o per domandare effettivamente norme maggiormente orientate alla responsabilità decisionale del presente decisore politico*

2) *positivamente, a trasformare o costruire le norme, azioni, istituzioni o strutture necessarie perché la vittima possa vivere umanamente, partecipare simmetricamente*⁷⁰⁷.

A questo punto le future generazioni ci pongono di fronte a questioni di difficile inquadramento giuridico. Se pure riuscissimo a giustificare l'esigenza di dover tutelare, da parte di soggetti presenti, i soggetti futuri, difficile sarebbe decidere su chi ed in che misura l'attuale decisore possa assumersi il compito di parlare in vece delle future generazioni. Ma nel bilanciamento degli interessi in gioco, credo sia più importante salvaguardare la possibilità per l'intera umanità di vivere oggi, così come domani, "umanamente", piuttosto che mantenere immutata una norma che per sua natura non può essere immutabile. Per usare le parole di Jonas "fai in modo che....".

Inoltre, come abbiamo sopra accennato, parlare di asimmetrie di potere è possibile non solo in senso spaziale, ma anche temporale. Quello delle future generazioni. è uno strano caso in cui le reciprocità e le vecchie categorie classiche del diritto non sono in grado di comprendere del tutto la loro peculiare dimensione. La generazione vive in un continuo ridisegnarsi del confine tra presente, passato e futuro. Trovandosi essa perciò con le caratteristiche (che abbiamo sopra esposte) di duplice soggetto attivamente

⁷⁰⁶ Ovvero *Il principio di liberazione* di Dussel E., *Ethik der Befreiung. Zum Ausgangspunkt als Vollzug der ursprünglichen ethischen Vernunft*, in AA.VV., *Konvergenz oder Divergenz?* a cura di R. Fernet-Betancourt, Aachen 1994 Ma il testo da cui si è presa la citazione e' la versione latina E. DUSSEL, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Salamanca 1974.

⁷⁰⁷ Dussel E. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973

partecipe al discorso del diritto e oggettivamente passibile di decisioni tradizionalmente prese, proprie di ogni soggetto- sociale ma con la differenza di averle dislocate nel tempo. E' soggetto passivo e oggetto di responsabilità da parte del presente oggi, mentre si configurerà come soggetto attivo di partecipazione decisoria al discorso giuridico nel futuro. La responsabilità che la futura generazione potrà imputare alla sua diretta precedente generazione, perderà la sua rilevanza giuridica, posizionandola in un ruolo di subordinazione gerarchica di potere.

La reale cecità del legislatore risiede nel credere di essere sempre l'originaria generazione, mentre perde di vista l'elemento della continuità. Ciò che la futura generazione rappresenta per noi, noi l'abbiamo rappresentata per la passata generazione. Ed è a sua volta anacronistico anche solo utilizzare il possessivo "noi". Come infatti già è stato in questa sede sottolineato, la continuità delle generazioni all'esterno e la mutevolezza al suo interno fanno scivolare il noi sempre nella relatività del differente punto di osservazione. Tale confusione deriva dall'arroganza di un presente esteso che sembra presumere essere l'unico tempo possibile. Mentre una pluralità spazio temporale costringe il presente ad essere sempre in parte già passato, in parte già futuro. E a ridisegnare di conseguenza anche i rapporti tra conoscenza e scienza. Il rapporto rispetto alla incidenza sul futuro è direttamente proporzionale all'accrescimento di conoscenza scientifica da parte dell'uomo ed inversamente proporzionale al **mistero** della natura. Esiste una quota di non conoscibile anche nel periodo di massima tecnicizzazione che viviamo. La conoscibilità scientifica si scontra con la sua stessa potenza. La tecnica rende possibile fare anche ciò che non possiamo fare. E gli esiti di tali scenari ci sono del tutto oscuri, anche da un punto di vista etico. Questo il motivo perché, anche giuridicamente, la dimensione della categoria "responsabilità" debba essere necessariamente riscritta.

Essa infatti oggi deve fare i conti con l'incerto, il rischio, l'errore. La responsabilità non può più essere valutata solo ex-post, là dove il danno si sia già verificato e l'errore del decisore appurato, soprattutto perché il cambio generazionale e l'incidenza di ogni

azione impedisce che l'autore responsabile sia coesistente col soggetto o con la generazione su cui il danno si ripercuoterà⁷⁰⁸.

Il sistema del diritto si trova di fronte ad un problema di difficile soluzione. Da un lato non può demandare responsabilità ad un impersonale agire sistemico-funzionale, dovendo in teoria orientarsi a ricercare caso per caso l'autore di quella errata decisione. Dall'altra, ovviamente, non può affatto permettersi di decidere caso per caso, dovendosi affidare ad una misura standard che "misuri" l'errore, gli attribuisca confini e limiti, per far sì che questo sia riassorbito nel sistema e l'incertezza per la gestione del rischio futuro calmierata.

Da un lato il singolo decisore responsabile del singolo caso, dall'altra la misura, la convenzione(o come direbbe Luhmann "la semplificazione sistemica"⁷⁰⁹) di fronte all'alto rischio posto in essere dalle decisioni sulle future generazioni.

Avevamo già sostenuto che la scelta finale di un decisore politico-sociale sia frutto di più microdecisioni e che sia difficile perciò risalire al singolo, originario, responsabile. E' infatti insito nello stesso status di decisore che esistano più soggetti coinvolti nella sua scelta, soprattutto quando l'oggetto del decidere è rappresentato da una materia così mutevole, difficilmente definibile ed aperta al rischio "... i rischi che un decisore corre e deve correre diventano dei pericoli per coloro che ne sono coinvolti"⁷¹⁰

Nelle tecnoscienze e nelle bioscienze a tal punto non si può prescindere dal rischio che quest'ultimo non è più definibile come drammatica incertezza sul futuro", quanto calcolo, valutazione. Oggi il rischio non è più paura di un'incertezza quanto decisione su quale rischio assumersi⁷¹¹.

⁷⁰⁸ *Gli anelli della catena tra intenzione, azione ed effetto sono spezzati*"Bisogna appellarsi alla morale in quanto distinta dalla scienza, ma in collaborazione con la scienza. "Bisogna che i limiti morali della scienza non abbiano a rallentarsi". (Max Born, Physik und Politik, Gottinga, 1960; trad. it., Torino 1962)"

⁷⁰⁹ "...importante è che di fronte alla necessità di un continuo assorbimento dell'incertezza auto creata, siano disponibili limitazioni che valgano come confini di orizzonti e possano essere utilizzate a scelta a seconda della situazione decisionale" Luhmann "Organizzazione e decisione" p.186

⁷¹⁰ Luhmann "Sociologia del rischio", Mondadori, 1986p.124

⁷¹¹ "ci si chiede se i "normal accidents" siano il risultato di una razionale politica di accettazione degli errori e di una decisione permissiva o se invece, essi non vengano generati in ogni programmazione come il lato oscuro della forma" Luhmann" Organizzazione e decisione"

La tecnologia produce essa stessa rischi, facendo perciò mutare non solo il concetto di responsabilità, ma anche quello di destino e di futuro. “*Di fronte alle possibilità quasi escatologiche degli attuali processi della tecnica, il fatto stesso di non conoscerne le conseguenze ultime diventa una ragione per stabilire con responsabilità dei limiti- ciò che è secondo solo a possedere la saggezza*”⁷¹²⁷¹³”

4.2.7 Una postilla

*Altri campi semantici appartenenti all’etimo della responsabilità: **preveggenza, destino, fato.***

Per concludere questo piccolo vocabolario sull’etimo responsabilità, dobbiamo riferirci ancora a :

Responso quale risposta di oracolo o giureconsulto.

Alcuni significati cooriginari ci riportano allo *spondere* di orali ed aruspici ed allo *spondere de iure* del dare consigli relativi allo ius. Tanto che nell’ambito medico poteva indicare il trovare il giusto rimedio ad un determinato fatto⁷¹⁴.

La fortuna, così come l’auspicio sono legati costitutivamente al futuro. Il passato infatti è il luogo sicuro al riparo dalla mutevolezza delle alterne vicende della fortuna⁷¹⁵. Per quanto stravagante questa precisazione possa sembrare, il campo della *preveggenza, destino, fato*, è meno lontano dalla origine del diritto di quanto si pensi. Il tentativo di riduzione della *contingenza*, dell’imprevedibile realtà è il motivo di fondo della stessa *normatività*. Ciò che prima era attribuito alle divinità, oggi è affidato al sistema del diritto. Ciò che prima si cercava di conoscere attraverso pratiche divinatorie, oggi si conosce sulla base della preconstitutività del diritto.

⁷¹² Jonas, “*Dalla fede antica all’uomo tecnologico*” p61

⁷¹⁴ *Lexicon Totius Latinitatis*, a cura di Forcellini-Furlanetti-Corradini-Perin, Padova MCMXXXpp.115 ess

⁷¹⁵ L. Anneo Seneca, *La brevità della vita*, Bur, Milano, 2007p.64 Parlando del passato, da cui quindi per converso possiamo attingere le caratteristiche del futuro ” *..la parte sulla quale la fortuna ha perso ogni diritto, che non può essere ridotta in potere di nessuno... Eppure questa è la parte del nostro tempo sacra e consacrata, che è oltre ogni vicenda umana, che è sottratta al regno della fortuna: non la miseria, non la paura, non l’assalto delle malattie la possono agitare, essa non può essere ne’ turbata, ne’ rapita: il suo possesso è perpetuo e sicuro*”

Infine *Responsum* =responsorio o responsiale, canto liturgico in cui si alternano il solista e l'assemblea, richiama comunque alla memoria la interconnessione tra singolare ed universale che risiede alla base del domandare e rispondere.

4.3 Dalla responsabilità alla responsabilità intergenerazionale

responsabilità

Avevamo già osservato come le generazioni siano in grado di creare incidenti di inferenze tra sistemi diversi. La politica, la vita ed il diritto si intrecciano continuamente nonostante il desiderio delle stesse categorie di rimanere separate. Così la risoluzione giuridica pone la politica di fronte a scelte improrogabili, la politica a sua volta suggerisce temi al diritto, come pure la vita e l'etica ricercano strumenti politico-giuridici per rispondere ad essenziali esigenze.

La responsabilità, prima rigidamente costituita su presupposti validi, era informata su una precisa individuazione delle possibilità di azione dell'uomo, le cui conseguenze erano ascrivibili o ad un immediato presente o ad un futuro talmente lontano da non essere oggetto di preoccupazione o di interesse da parte del diritto. Oggi però il campo d'azione del soggetto presente diviene illimitato o comunque non solo limitabile al presente, così che una nuova formulazione della responsabilità si rende necessaria. Esattamente come un nuovo sguardo si impone alla attuale esistenza storica⁷¹⁶, non più concepibile all'interno di un'unica generazione. Per cui la responsabilità giuridica deve oggi fare i conti con una nuova **responsabilità intergenerazionale** da intendersi, in senso ampio:

- sia in termini di *responsabilità intergenerazionale* verso le generazioni future, che ancora non esistono ma che esisteranno e verso cui si pongono in essere atti od azioni di stampo solidaristico
- sia in termini di responsabilità-solidarietà *infragenerazionale in senso stretto*, (non unidirezionale ma reciproca) che può sorgere per effetto della relazione tra generazioni già esistenti.

⁷¹⁶ Jonas

Il rapporto tra generazioni entra nella natura costitutiva dei rapporti relazionali dando vita ad una necessaria responsabilità inter-generazionale oltre che infra-generazionale. Ma, come già si è in questa sede sottolineato, affinché la responsabilità si realizzi da un punto di vista giuridico appare fondamentale superare determinate obiezioni circa il riconoscimento di soggettività giuridica in capo a generazioni future non ancora esistenti. Qualora poi la prima obiezione si sia superata occorrerebbe sempre risolvere il problema della azionabilità, nel presente, delle pretese giuridiche loro imputabili.

*un'etica globale*⁷¹⁷:

I politologi ed i sociologi contemporanei si concentrano sulla teorizzazione di un'etica globale⁷¹⁸ che discende dalla moderna Global Justice. In realtà in tale posizione è riscontrabile una sorta di neocolonialismo in cui le potenze maggiori cercherebbero di decidere al posto dei paesi meno avvantaggiati. Lo stesso pericolo che si avverte ogni qual volta la presente generazione si arroghi il diritto di decidere per ed al posto delle future generazioni. Panikkar⁷¹⁹ a tal proposito pare schierarsi contro l'etica globale capace solo di ridurre gli uomini ad uniformità. Il fatto è che l'etica contemporanea dovrebbe confrontarsi con un novum, ovvero con una prospettiva che come abbiamo sostenuto non sia solo teoria ma operi praticamente. Ciò che oggi viene definito globale vorrei fosse invece definito luogo comune. In tal modo si renderebbe visibile non solo la dimensione dialogica, ma una co- appartenenza comune tra soggetti e generazioni apparentemente lontani. L'idea di reciprocità⁷²⁰ in tal modo sarebbe svincolata dalle chiusure giuridiche di necessaria copresenza dei soggetti della

⁷¹⁷ a) *teologicamente fondata* (H. Küng, J. Moltmann, L. Boff, J.F. Collange, W. Huber, ecc.); b) *ontologicamente fondata* (H. Jonas, D. Henrich, V. Hölsle); c) *antropologicamente fondata* (E. Balducci, E. Morin); d) *proceduralmente fondata* (N. Bobbio, K.O. Apel); e) *fondata sulla comprensione profetica: il «buon ateismo»* (M. Buber); f) *fondata sull'universalità ristretta della basic list: utilità e svantaggi* (H. Shue, S. Lukes, J. Donnelly, ecc.); g) *fondata sulla relazione originaria con l'altro: «volto e fraternità»* (E. Levinas).

⁷¹⁸ Il 4 Settembre del 1993 a Chicago 250 leader religiosi hanno approvato la dichiarazione "Verso un'etica globale" elaborata da Hans Küng nella cui parte conclusiva si legge "La Terra non può essere cambiata in meglio se non perseguiamo una trasformazione nella coscienza degli individui e nella vita pubblica. [...] Ciascun individuo ha una dignità intrinseca e dei diritti inalienabili, e ciascuno ha anche una ineluttabile responsabilità per ciò che si fa. Tutte le nostre azioni, persino le nostre omissioni ed i nostri errori, hanno delle conseguenze. Mantenere vivo questo senso di responsabilità, approfondirlo e trasmetterlo alle generazioni future è il compito speciale delle religioni".

⁷¹⁹ R. Panikkar, *I fondamenti della democrazia, Forza, debolezza, limiti*, Edizioni Lavoro, 2000

⁷²⁰ Interessante a tal riguardo la bipartizione che fa l'antropologo Marschall D. Sahlins tra *reciprocità generalizzata* – che vige all'interno di ristrette cerchie parentali comportando perciò prestazioni reciproche non definite o definibili nei termini e soprattutto nei termini della restituzione, e *reciprocità bilanciata*, valida in cerchie più ampie ed implicante rigide definizioni sui tempi e sui modi della restituzione, con relativa applicazione di sanzione in caso di mancato rispetto delle stesse.

relazione. Anche la responsabilità potrebbe essere rifondata , accorciandosi la distanza tra soggetto responsabile e soggetto oggetto della responsabilità.

Responsabilità intergenerazionale

La responsabilità intergenerazionale ha nel tempo acquistato una dimensione normativa, non più solo etica. Essa infatti non è rimasta relegata a pura questione teorica⁷²¹, ma ha alimentato la ricerca di teorie e modelli giustificativo- implementativi della responsabilità ordinaria. Essa infatti non è rimasta relegata a pura questione teorica⁷²². Assistiamo infatti ad un vero e proprio processo di istituzionalizzazione della giustizia intergenerazionale. A riprova di ciò assistiamo all'inizio del suo processo di giuridificazione⁷²³. Pur non essendo parte del diritto cogente, essa svolge una funzione di “ integrazione del diritto internazionale”. Ma soprattutto ha contribuito ad un allargamento delle desuete categorie, facendo dell'umanità un soggetto giuridico. Anche perché le questioni implicate o contenute nel paradigma della responsabilità intergenerazionale, come l'equilibrio ecologico, la tutela del patrimonio culturale come eredità del genere umano, i materiali della ricerca genetica e le leggi dell'economia mondializzata , manifestano una qualità globale ed a- territoriale che si ripercuote sulla configurazione stessa del diritto intergenerazionale. Tali problemi od ambiti applicativi sfuggono alla chiusa sovranità nazionale, per interessare i governi e gli Stati a livello planetario. A livello sommerso e, a volte troppo poco organizzato, inerente a problemi ambientale e di cultural heritage, sta prendendo forma una sorta di *constitutional common core*, basato su nozioni come *sustainable development, intergenerational equity, responsibility*.

Con questo non vogliamo certo dire che il lungo percorso di giuridificazione della responsabilità inter- generazionale sia terminato, tutt'altro. Nel caso più strettamente italiano ad esempio , la nostra Costituzione non prevede espressamente un riferimento

⁷²² Forse l'auspicio di Parfit sembra cominciare a compiersi. L'autore infatti terminava uno dei libri più importanti per lo sviluppo della teorizzazione della responsabilità intergenerazionale, *Ragione e persone* (Il Saggiatore, Milano, 1989) dichiarando di non essere riuscito a trovare una teoria in grado di superare i problemi legati al riconoscimento di tale responsabilità

⁷²³ Come non pensare alla *World commission on Environment and Development*

alla nozione di responsabilità, anche se è chiaro che rappresenti un “sotteso” a tutta la materia inerente le future generazioni. Ciò è talmente vero che, come frutto di una lunga attenzione da parte della cultura filosofico-giuridica e come frutto di un lento processo di codificazione delle future generazioni⁷²⁴, si dovrà aspettare il 1997 per trovare il concetto della responsabilità espresso direttamente.

⁷²⁴ Mi riferisco in particolare alla Carta delle Nazioni Unite del 1945⁷²⁴ “ *Noi popoli delle Nazioni Unite, decisi a salvare le future generazioni, dal flagello della guerra che per due volte nel corso di questa generazione ha portato indicibili afflizioni all’umanità, a riaffermare la fede nei diritti fondamentali dell’uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nella eguaglianza dei diritti degli uomini e delle donne e delle nazioni grandi e piccole, a creare le condizioni in cui la giustizia ed il rispetto degli obblighi derivanti dai trattati e dalle altre fonti del diritto internazionale, possano essere mantenuti, a promuovere il progresso sociale ed un più elevato tenore di vita in una più ampia libertà [...]* in conseguenza, i nostri rispettivi Governi, per mezzo dei loro rappresentanti riuniti nella città di San Francisco, e muniti di pieni poteri riconosciuti in buona e debita forma, hanno concordato il presente Statuto delle Nazioni Unite ed istituiscono con ciò una organizzazione internazionale che sarà denominata le Nazioni Unite”. Da notare è che questa dichiarazione, posta esattamente in apertura del documento, individua la responsabilità per il mantenimento dei diritti fondamentali, come uno dei principali intenti delle Nazioni Unite⁷²⁴. Il mantenimento della pace, diviene un valore assoluto cui gli uomini tutti, presi singolarmente e nelle loro forme di organizzazione collettiva, hanno diritto. Si prescinde perciò da limitazioni temporali o spaziali e **si individua una responsabilità nei confronti delle future generazioni.**

Con riferimento poi al settore giuridico internazionale con ambito di validità mondiale e a carattere unilaterale, la menzione delle generazioni future in relazione a pratiche di protezione e di responsabilità si trovano: **La Convenzione internazionale per la regolamentazione della caccia alla balena, in cui leggiamo espressamente “ in safeguarding for future generations the great natural resources represented by the whale stocks”;** *La conservazione delle specie migratorie, (Convention on the Conservation of migratory of wild animals 1979 Bonn), la pesca in alto mare (Agreement To Promote Compliance with International Conservation and Management Measures by Fishing Vessels on the High Seas. Risoluzione 15/93 Conferenza Fao, Poi divenuto parte di un Codice di condotta per una pesca responsabile 1995), cambiamento climatico (Convenzione quadro delle nazioni unite sui mutamenti climatici, New York 1992), diversità biologica (Convenzione sulla diversità biologica Nairobi 1992), tutela ed uso dei corsi d’acqua transfrontalieri e internazionali (Convenzione sulla protezione ed utilizzazione dei corsi d’acqua transfrontalieri e dei laghi internazionali, Helsinki 1992) accesso all’informazione, alla partecipazione pubblica nei processi decisionale i alla giustizia nelle questioni ambientali.*

Nel 1982 La Carta mondiale della natura, adottata dall’Assemblea Nazionale delle Nazioni Unite, anche se attraverso un documento non giuridicamente vincolante, ma di forte impatto generale, formula il principio di precauzione e all’art.11 letta b, sottolinea come le attività nocive non dovranno essere intraprese.

World Declaration on our Responsibilities towards Future Generations, “Future Generations J” Malta 1991,8. Tale testo esplicita come ambiti compromettibili dalla presente generazione e perciò considerabili come **oggetto della responsabilità presente verso le future generazioni**, il diritto alla libertà di opzione; la conservazione dell’ambiente; la preservazione dai disastri ambientali; l’incidenza dello sviluppo, della scienza e della tecnologia; la conservazione delle risorse ambientali, della diversità genetica, della trasmissione del genoma umano, della trasmissione del patrimonio culturale e delle condizioni necessarie per lo sviluppo economico e sociale. L’ UNESCO che adottata un piano a medio termine intitolato *Programma sulle generazioni future* e delegava l’Università di Malta, nel cui contesto veniva istituito un apposito Istituto, a promuovere iniziative regionali su questa prospettiva (Istituto for Future Generations presso la Foundation for International Studies dell’ Università di Malta. Il consiglio esecutivo, nella proposta concernente l’elaborazione del progetto di strategie a medio termine (doc.28 C74/ par.31) richiedeva che « *L’équité et la solidarité des générations présentes à l’égard des groupes les plus défavorisés devraient être ajoutées au thème concernant les responsabilités des générations présentes à l’égard des générations futures* ».

Si svolgeva quindi una Conferenza a Buenos Aires nel 1985, una a Bangkok nel 1987, un’altra a Nairobi nel 1990 ed infine, con la Conferenza di Malta del 1991, veniva adottato un progetto di dichiarazione mondiale sulla responsabilità verso le generazioni future nel cui contesto venivano individuati i diversi settori nei quali si riteneva necessario affermare una responsabilità delle generazioni presenti. In particolare quelle intese ad assicurare l’esistenza stessa delle generazioni future; il diritto alla libertà di opzione; la conservazione dell’ambiente; la preservazione dai disastri ambientali; l’incidenza dello sviluppo, della scienza e della tecnologia; la conservazione delle risorse ambientali, della diversità genetica, della trasmissione del genoma umano, della trasmissione del patrimonio culturale e delle condizioni necessarie per lo sviluppo economico e sociale (*World Declaration on our Responsibilities towards Future Generations, “Future Generations J” Malta 1991,8.*)

Ricordiamo inoltre la dichiarazione ed il programma di azione adottati dalla conferenza mondiale delle Nazioni Unite a Vienna il 25 giugno 1993” proclamano all’art. 1 che “ *diritti umani e le libertà fondamentali sono i diritti innati di tutti gli esseri umani*” ponendo l’accento sulla particolare responsabilità in capo ai governi; “ *la protezione e promozione di tali diritti è la principale responsabilità dei governi*”.

Solo nel 1997 viene infatti riconosciuto il principio di responsabilità delle generazioni presenti nei confronti di quelle future, risultato della Conferenza generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, riunitasi a Parigi dal 21 ottobre al 12 novembre. Tale documento ripercorre la strada che ha portato all'affermazione di questo principio⁷²⁵, nonché fa riferimento a quegli strumenti in cui si è venuta enucleando una tale concezione di responsabilità⁷²⁶. L'appellarsi a queste convenzioni e dichiarazioni precedenti ha lo scopo di presentare tale documento come il punto culminante di un cammino che, attraverso una sempre maggiore consapevolezza della missione etica affidata alle Nazioni Unite, scaturisca in interventi concreti per la tutela dei diritti delle generazioni future. Ci si vuole muovere sulla base di una maggiore presa di coscienza, di modo che la tutela e la conservazione dei diritti futuri non siano scindibili dalla responsabilità delle azioni svolte nel presente Constatando che la sorte delle future generazioni dipende in gran parte dalle decisioni e misure prese oggi e che i problemi attuali, tra i quali la povertà, l'insufficiente attrezzamento materiale e tecnologico, la disoccupazione, l'esclusione, la discriminazione e le minacce all'ambiente devono essere risolti nell'interesse delle generazioni presenti e future; Convinta che un obbligo morale s'impone per le generazioni presenti di formulare delle regole di condotta e di comportamento in una prospettiva largamente aperta verso il futuro".

Come si può osservare la lettera del Preambolo richiama elementi già incontrati nel primo capitolo del presente elaborato: "missione etica", "obbligo morale". In quanto dichiarazione programmatica infatti, questo documento stabilisce i principi, ma non elabora diritti positivi azionabili. Priva di valore giuridicamente vincolante, rivela ai fini di una progressiva costruzione della responsabilità intergenerazionale. Il problema sembra quello terminologico di aver inserito la parola "Ideali" per parlare di

Ma ancora un'ulteriore versione del Progetto, intitolata "*Avant projet de déclaration sur les responsabilités des générations présentes envers les générations futures*", veniva sottoposta ad un gruppo di esperti indipendenti riunitisi a Taormina nel luglio del 1996 (Sotto la presidenza dell'Ambasciatore dell'Uruguay, Gross Espiell. Doc.28 C/INF 20 del "/11/1995.) Al termine di tale Riunione veniva adottato un Progetto di *Dichiarazione per la salvaguardia delle generazioni future* che, ulteriormente sottoposto ad una limitata revisione relazionale e quindi al Consiglio esecutivo dell'UNESCO, iscritto poi all'ordine del giorno della Conferenza generale dell' UNESCO, viene da questa approvato il 7 novembre 1997. Il progetto presentato al Consiglio esecutivo si discostava già nel titolo dai precedenti; in luogo di espressioni quali "diritti" o "responsabilità", che avrebbero qualificato le disposizioni con riferimento a specifiche categorie giuridiche, ci si limitava ad indicare l'obiettivo della *Dichiarazione* che è quello della "salvaguardia delle future generazioni". Il Consiglio prima e la Conferenza poi hanno preferito sottolineare il ruolo delle generazioni presenti per la tutela delle generazioni future ed hanno quindi ripreso l'espressione "Responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future".

responsabilità, togliendo quel carattere di concretezza ed effettività, necessario in campo di future generazioni. Prima ci siamo riferiti agli aspetti positivi, tra cui non possiamo non riferirci all'aver legato la responsabilità inter-generazionale a quella infra-generazionale. La consapevolezza della missione etica affidata alle Nazioni Unite, scaturisca in interventi concreti per la tutela dei diritti delle generazioni future. Ci si vuole muovere sulla base di una maggiore presa di coscienza, di modo che la tutela e la conservazione dei diritti futuri non siano scindibili dalla responsabilità delle azioni svolte nel presente.

In effetti, le politiche nazionali ed internazionali non saranno mai realmente efficaci senza far giustamente riferimento a corrispondenti politiche che realizzino responsabilità attuali, infra-generalizzate. Non possono realisticamente proporsi politiche nazionali ed internazionali dirette ad allargare l'ambito della responsabilità intergenerazionale, senza che si siano già predisposte politiche dirette a realizzare una responsabilità infra-generazionale. Entrambi gli aspetti sono tra loro collegati. Soprattutto oggi dove la forte accelerazione degli effetti, positivi o nocivi che siano, si riversano sempre prima, fino a toccare la generazione che li ha posti in essere. Il processo ecologico si spinge fino alla sua massima possibilità. Come scrive E. Resta solo l'umanità è in grado di commettere crimini contro l'umanità e solo questa è chiamata e capace di porre rimedio. In tale direzione di pensiero si pone la formulazione della versione finale della *Carta della Terra*.⁷²⁷ nel cui preambolo troviamo la definizione di “un'unica famiglia umana e un'unica comunità terrestre con un destino comune.” Ci si trova cioè, di fronte alla necessità di pensare una responsabilità “universale” verso un'unica umanità, identificandoci con l'intera comunità terrestre, oltre che con le nostre comunità locali. Siamo contemporaneamente cittadini di nazioni diverse e di un unico mondo in cui il locale e il globale sono strettamente connessi. La responsabilità per il benessere presente e futuro della famiglia umana e di tutte le forme di vita spetta ad ognuno di noi”. Una responsabilità che contempli, su una vasta comunità, gli esseri viventi e le generazioni future.” Dobbiamo unirici per portare avanti una società globale sostenibile” e per farlo risulta necessario dichiarare “le nostre responsabilità l'una verso l'altra, verso tutte le altre forme di vita, verso le generazioni future. *A noi la scelta: o una partnership globale*

⁷²⁷ Pubblicata dalla “Commissione per La Carta della Terra”, Parigi, 2000

con cui prendersi cura della Terra e del prossimo, o il rischio di distruggere noi stessi e tutte le altre forme di vita".

Il 28 ottobre 2004 è stata firmata la Costituzione Europea, rappresentando un capitolo decisivo per l'assetto degli ordinamenti interni ai singoli Stati membri e per il futuro della nostra vita politica e sociale. Gli obiettivi del processo, problematico e contraddittorio, di costruzione dell'Europa unita, sono quelli di poter costruire un futuro comune possibile⁷²⁸, basato su valori comuni. Recita infatti il preambolo della suddetta Costituzione: Certi che, "Unita nella diversità", l'Europa offre ai suoi popoli le migliori possibilità di proseguire, nel rispetto dei diritti di ciascuno e nella consapevolezza delle loro **responsabilità nei confronti delle generazioni future** e della Terra, la grande avventura che fa di essa uno spazio privilegiato della speranza umana".

Ma la codificazione del principio della tutela dei diritti fondamentali apre la strada al principio di responsabilità che viene affermato, infatti, immediatamente dopo: "Il godimento di questi diritti fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri, come pure della comunità umana e delle generazioni future". La distinzione tra "comunità umana" e "generazioni future", che a prima vista potrebbe sembrare superflua, va analizzata alla luce dei principi sanciti dai documenti precedentemente osservati. Ciò che sembra emergere è una precisa responsabilità dell'intera comunità nei confronti di generazioni differenti dalla propria. Viene cioè elaborata una dimensione sostanzialmente atemporale di quei diritti definiti fondamentali. Quello che si auspica è infatti che quegli obblighi comportamentali (responsabilità), se pure non diventino tutti dei "doveri" in senso giuridico, non rimangano però confinati al rango di meri *ideali (ideaux, ideals)*⁷²⁹ come obiettivi situati in un orizzonte sempre più lontano.

A questo punto però andrebbe ritrovata una adeguata concettualizzazione della natura della responsabilità nel campo dell'etica, altrimenti non saremmo neanche in grado di rispondere ad un quesito di stampo normativo, ovvero cosa effettivamente poter fare di

⁷²⁸ Obiettivo richiamato già dalla redazione dell'art.1 del progetto - "Istituzione dell'Unione": "*Ispirata dalla volontà dei popoli e degli Stati d'Europa di costruire il loro futuro comune, la presente Costituzione istituisce un'Unione, in seno alla quale le politiche degli Stati membri sono coordinate, che gestisce, sul modello federale, talune competenze comuni*".

⁷²⁹ Così nei vari testi esaminati.

fronte alla responsabilità moralmente individuata. Necessario perciò affrontare la questione metaetica di come debba cambiare la nostra concezione della responsabilità per metterci in condizione di rispondere effettivamente alle sfide morali odierne.

Certo è che un ruolo decisivo deve essere affidato, a livello centralizzato, al potere dei singoli Stati. Così come nuovo e pregnante deve essere il ruolo affidato all'azione pubblica e alla politica. La non prevedibilità di alcuni effetti del nostro agire, sposta il problema di individuazione delle scelte da prendere così come dei rischi da assumersi a livello decisionale centrale. Il governo dovrebbe essere chiamato in causa, esattamente come la parte legislativa dovrebbe preoccuparsi di predisporre gli strumenti adatti all'effettività della protezione giuridica.

5 GIUSTIZIABILITA'

L'innovazione più importante, infatti, non consiste solo nel salto operato dal diritto, dalla protezione alla regolamentazione, ma anche nella **giustiziabilità** di quei diritti di future generazioni che i vari testi sopra presentati hanno proclamato e le nuove leggi contemplato. Necessario diviene perciò prendere sul serio i diritti, avviandosi **all'effettività della loro tutela**. Il sistema della politica non può non assumersi le sue responsabilità, prima fra tutte quella di darne attuazione, altrimenti non saremo certo in grado di lasciare aperte alle generazioni future opzioni almeno non minori di quelle che abbiamo noi oggi. Laddove la Costituzione italiana al comma 1 dell'art. 2 ribadisce il proprio fondamento nei «doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale». Trovano infatti tutela sia in ranghi nazionali che transnazionali. Anche se allo stato attuale i diritti che riguardano direttamente le future generazioni, così come quelli che le includono, pensiamo ad diritto alla pace, allo sviluppo, all'ambiente, non sono protetti da una azione giudiziaria davanti ad un organo giurisdizionale internazionale. Ci si dovrebbe chiedere se l'impossibilità di garantire l'effettiva protezione di un diritto equivale a negarne l'esistenza o almeno la sua giuridicità. Ecco che il nodo da sciogliere risiederebbe proprio nella possibilità di trovare giustizia⁷³⁰. Essa non risiede solo nella sua concettualizzazione ma anche nella predisposizione pratica di garanzie atte a tutelare i diritti umani e a strumenti in grado di sanzionarne la mancata attuazione. I diritti umani fondamentali sono nel nostro ordinamento giuridificati come diritti costituzionali, ma mancando una precisa inclusione delle future generazioni nel testo Costituzionale italiano, sarebbe auspicabile almeno che si procedesse ad un vincolante richiamo in costituzione ai trattati sui diritti fondamentali, così come avviene ad esempio nell'esperienza Argentina o Australiana. La difficoltà di connettere alle future generazioni una tutela pari a quella dei soggetti esistenti non dipende solo dalla mancata chiarezza circa la definizione dei titolari di diritti reali o presunti ma anche dalla assenza dell'individuazione di un preciso dovere e quindi della mancata individuazione del soggetto responsabili di eventuali violazioni.

Vero è che una parte della dottrina sottolinea l'attuale tendenza a qualificare tutto come diritto. Forse bisognerebbe distinguere tra ciò che in teoria può essere protetto e tutelato dal diritto ovvero i desideri, e ciò che necessariamente e doverosamente dovrebbe essere oggetto di tutela ovvero i bisogni. Essi si distinguerebbero dagli altri per la loro natura non solo personale e per il loro carattere di costanza, universalità ed inclusività⁷³¹. Essi dovrebbero perciò essere protetti, tutelati e fatti oggetto di eventuale giustiziabilità⁷³².

Inerente alla problematica della giustiziabilità infatti troviamo anche la natura **inclusiva** dei diritti. Al di là della espressa previsione a livello sopranazionale o nazionale di diritti fondamentali ciò che veramente farebbe la differenza sarebbe il compito dei pubblici poteri di orientare le proprie decisioni verso la massima inclusione⁷³³ possibile nel godimento dei diritti stessi. Appare tutta la paradossalità della concezione contemporanea dei diritti o delle libertà negative. Come se un uomo, un soggetto potesse davvero esercitare un proprio diritto a prescindere dagli altri o dallo spazio d'azione che la stessa comunità ha creato. I diritti non possono essere garantiti senza la partecipazione degli stessi soggetti che ne richiedono la protezione. Prima del riconoscimento in via giurisprudenziale dei diritti e della legificazione questi ultimi dovrebbero essere acquisiti a livello sociale. Il processo culturale e di responsabilizzazione che prescinde dal diritto non può essere del tutto svilito. Esso creerebbe quel substrato culturale, quella consapevolezza tale da far emergere normativamente esigenze del tutto contingenti. La fattualità richiama la trasformazione e l'incorporazione di esigenze e spinte extragiuridiche nel linguaggio del diritto e della sua grammatica specifica. Non si vuole sottovalutare la difficoltà dovuta a problemi di compatibilità, ne' la difficoltà di ridurre a tempi brevi esigenze che richiederebbero trasformazioni sociali prima che giuridiche. Ma senza scommettere sulla possibilità di raggiungere livelli maggiori di giustizia⁷³⁴ non avrebbe senso

⁷³¹ La Dichiarazione sul diritto e la responsabilità degli individui, dei gruppi e degli organi della società di promuovere e proteggere le libertà fondamentali e i diritti umani universalmente riconosciuti, adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite del 1998 definisce i diritti umani e le libertà fondamentali come **"universale, indivisibili, interdipendenti, correlati"**

⁷³² A. Spadaro, *Dai diritti individuali ai doveri globali. Giustizia distributiva internazionale nell'età della globalizzazione. Giustiziabilità*, Rubettino Editore, 2005. Tale giustiziabilità dovrebbe discendere non solo dalla previsione costituzionale ma anche ultranazionale sotto la veste di diritti inviolabili assoluti o fondamentali.

⁷³³ Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, 1998, Milano p.15. Inoltre Luigi Lombardi Vallauri in *Corso di Filosofia del diritto* 1981 distingue i beni in esclusivi, non inclusivi ed inclusivi. In tale ultima classificazione rientrerebbero i diritti delle future generazioni.

⁷³⁴ A.Heller, *Oltre la giustizia*,

neanche affrontare il discorso circa generazioni che ancora non sono venute ad esistenza.

Passando al piano puramente tecnico, l'eventuale esercizio di un'azione, di un'azione giudiziaria contro di dovrebbe essere attuata? Verso quale autorità giudiziaria?

Il fatto che non esista un tribunale ad hoc⁷³⁵ per le future generazioni e che difficile risulta l'applicazione della struttura rituale ordinaria non impedisce il tentativo di trovare vie alternative alla protezione di soggetti potenziali⁷³⁶. I diritti costituzionali non direttamente azionabili dai cittadini ad esempio possono comunque avere effetti legali indiretti⁷³⁷.

Nei confronti di soggetti futuri, di cui neppure si sa se esisteranno in futuro, appare difficile e farraginoso la configurazione di posizioni giuridiche direttamente azionabili. Isolata infatti rimane la soluzione posta in essere dalla Corte Suprema delle Filippine in cui si era consentita una

- Class action

Le azioni legali di classi future, pur non prevedendo un'azione direttamente posta in essere da una generazione futura, mostrano fino a che punto il sistema giudiziario consente di includere le vittime future. Esse sembrano essere funzionanti però solo nei confronti delle generazioni più prossime, quasi sovrapponibili a quella presente che

⁷³⁵ Gli unici strumenti di tutela seppur con poca capacità di incidenza, sono quelli costituiti a livello internazionale per la protezione di beni ambientali, dalCOMITATO SUI DIRITTI ECONOMICI, SOCIALI E CULTURALI(ICESCR) per ciò che concerne il Diritto alla salute diritto ad adeguate condizioni di vita diritto Diritto alla salute, diritto ad adeguate condizioni di vita, diritto all'acqua. Il COMITATO OMITATO SUI DIRITTI UMANI(ICCPR): per i Diritti delle minoranze (ICCPR): la CORTE INTERAMERICANA DEI DIRITTI UMANI: Diritti delle popolazioni indigene e tribali indigene e tribali e laCORTE EUROPEA DEI DIRITTI DELL'UOMO: Diritto al rispetto della vita privata e familiare, diritto alla vita, diritto di proprietà privata e familiare, diritto alla vita, diritto di proprietà. Quando qualche interesse delle future generazioni si trova ad essere coincidente con uno dei diritti sopra indicati. Non esiste però un espresso richiamo alla protezione e giustizia abilità di posizioni di individui futuri.

⁷³⁶ Perché rivolgersi ai Tribunali ordinari non è l'unica via per dar rilevanza e protezione ad un diritto. Le commissioni parlamentari, il governo stesso, i difensori civici, eventuali figure di garanti delle future generazioni così come di garanti già esistenti, possono far valere la loro posizione per dare un chiaro segnale.

⁷³⁷ Un primo passo importante sarebbe includere le future generazioni nel tessuto costituzionale, come goià avvenute in altre esperienze. Pensiamo alla Bolivia (Art 9 comma6 *Promuovere e garantire l'utilizzo responsabile e pianificato delle risorse naturali e stimolarne l'industrializzazione, attraverso lo sviluppo e il rafforzamento della base produttiva nei suoi diversi dimensioni e livelli così come la conservazione dell'ambiente, per il benessere delle generazioni attuali e future.*) od al Brasile (art.225, in cui si afferma *“che tutti hanno diritto ad un ambiente ecologicamente equilibrato, bene di uso comune del popolo e essenziale per una sana qualità della vita; e il Potere Pubblico e la collettività hanno il dovere di difenderlo e preservarlo per le generazioni future*)dove espressamente viene stabilito un legame tra generazioni future e protezione ambientale In tal modo tale iscrizione comporterebbe anche effetti extralegali di grande impatto teorico- sociale.

agisce in giudizio. L'ostacolo della non co- esistenza tra vittima e autore dell'illecito rende non solo di difficile sostenibilità la sua possibilità di sussistere nell'ordinamento ma mostra anche la non sufficienza di un sistema ripartivo. Quando ormai il danno è stato compiuto e la scelta presente presa, a poco importerebbe la sua futura sanzionabilità. Nel caso delle generazioni la compromissione del loro esercizio al diritto pesa ancor più della mancanza del diritto stesso.

- L'accesso alla giustizia davanti al Tribunale del mare
L'International Tribunale of the Law of the Sea fu istituito nell'Ottobre del 1996. La base legale è costituita dalla Convenzione di Montego Bay del 1982 che consente alle parti di sottoporre al Tribunale le questioni relative all'interpretazione ed alla applicazione della Convenzione. Quest'ultima inoltre consente anche ad altre *entità* l'accesso al Tribunale, avente competenza esclusiva nella materia dell'ambiente marino. L'art. 59 di tale Convenzione Generale sul diritto del mare prevede quindi una Autorità internazionale dei fondali marini , tenuta ad *“assicurare la divisione equa dei vantaggi finanziari ed altri vantaggi economici dipendenti dalla utilizzazione della zona”*.

4: DA ISTANZE ETICHE A TEORIE NORMATIVE

*“Se il mondo deve contenere uno spazio pubblico,
non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita;
deve trascendere l’arco della vita degli uomini mortali.
Senza questa trascendenza...nessun mondo comune, nessuna sfera pubblica è possibile”*
(H.Arendt)

1. LA QUESTIONE ETICA

Il rapporto affatto semplice tra Etica e Diritto mostra la paradossalità di ogni comunicazione infra- sistemica. L’etica nasce fuori dal diritto ma deve da quest’ultimo essere decodificata per trovare il modo di rendere “vincolanti i precetti etici”. Non mi sembra infatti utile parlare di Etica, senza studiarne la sua dimensione pragmatica. L’infinito intrattenimento di etica e diritti mostra infatti come una dimensione rimandi all’altra. Le future generazioni necessitano di una vera e propria etica applicata capace di includere le aspettative, i desideri e le passioni che sono altro dal diritto ma con cui il diritto deve fare i conti. La società si trova infatti costretta ad auto interrogarsi sui propri meccanismi, per tradurre le istanze etiche in approcci normativi a vocazione intertemporale, per ricercare cioè modelli decisionali e di disciplina dell’agire collettivo che valutino i costi e benefici presenti con le ripercussioni su un futuro sempre meno futuro. Una volta infatti che la categoria di “Generazione futura” si è immessa nel discorso giuridico e si è mostrata cambiata, libera da chiusure spazio temporali, ha mostrato la sua indipendenza rispetto al tempo. Mi riferisco alla impossibilità di parlare di giustizia dentro una generazione senza doversi necessariamente riferirsi alle generazioni. La questione inter-generazionale⁷³⁸ diviene

⁷³⁸ La responsabilità intergenerazionale è già contemplata: nell’ordinamento internazionale, nelle Costituzioni, negli ordinamenti interni(procedimenti legislativi, amministrativi, giudiziari)

questione intertemporale di equità.⁷³⁹ Un nuovo imperativo etico, distante da quello kantiano diretto all'individuo nella dimensione presente del suo agire, che evoca una coerenza di tipo metafisico e non logico, non dell'atto in se, ma dei suoi “*effetti ultimi con la continuità dell'attività umana nell'avvenire*”: agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra . Tutto ci riporta infatti alla costruzione di uno spazio di libertà consentita in presenza di altri, ad una dimensione universalizzante.

La presente generazione , contrariamente alle future e alle passate che possono essere temporalizzate e perciò nominate a distanza, è invece costretta ad una autonominazione, ad una auto definizione che in quanto tale crea un distanziamento dalla continuità generazionale⁷⁴⁰. La percezione interna di tale doppiatezza può condannare all'estraneità ed alla visione di un sé così come di una generazione isolata dalla storia universale. La generazione potrebbe essere perciò definita come il nuovo della ripetizione. In un susseguirsi sempre uguale di generazioni, la nuova, l'ultima si propone come nuova, diversa eppure reiterata continuazione di un fenomeno continuo. Una sorta di contrattempo della reiterazione, perciò dunque senza tempo, in temporale, intempestiva. E l'incombere invece del tempo mondano echeggia come un monito, come una paura sotterranea, capace di trasformare la lontananza in pretesto per ricreare vicinanza. La contingenza del corpo, esperita dal presente, è mezzo tra la generazione presente dell'io e quella del mondo, esperito come spazio del futuro. L'essere mezzo necessita di un luogo di mezzo capace di tenere insieme il vicino con il lontano, di modo che diventino entrambi equivalenti funzionali della co- presenza. Affinché ciò avvenga sarà necessario ripartire dall'elemento concreto del diritto e da ciò che ripiegandosi su di sé è in grado di accogliere il multiversum, ovvero l'etica.

La grande questione etica inerente alle future generazioni, nel suo fervente tentativo di confluire nella costruzione di teorie normative, necessita di quella stessa “*normatività*”, per divenire prassi operativa. Alla realizzazione di tale tentativo ostano due differenti ordini di problemi.

1. *coercibilità.*

⁷³⁹ Rawls J., *theory of Justice*, Milano, 1982.

⁷⁴⁰ . Esattamente come l'io che per definizione ha già compiuto il suo atto riflessivo in quanto non si può avere coscienza di sé senza sapersi -come scrive Masullo- come già dato.

Senza l'elemento della coercibilità e della relativa sanzionabilità giuridica di comportamenti negativi, si configura una impossibilità alla perfettibilità dell'applicazione del discorso etico al tessuto normativo. Non si vuole però affatto sostenere che l'etica sia lontana dalla *praxis*. Anzi, secondo la teorizzazione che qui si propone, l'etica è essa stessa normatività. Non attiene al campo descrittivo ma difetta dell'elemento principe, ovvero la sua coercibilità, per divenire prescrittiva. Suppliscono a tale mancanza tutti i tentativi atti a ricercare modelli e tecniche decisionali per regolare l'agire collettivo.

2. Dell'impossibilità di prescrivere al foro esterno una doverosità propria del foro interno.

Esisterà sempre una regione nascosta al diritto ma capace essa stessa di animarlo. La giustizia può essere imposta, il senso di giustizia no. Sotterraneo eppure necessario all'uomo vive un discorso metagiuridico capace di trasformare l'essere umano in uomo che possiede umanità. Una misteriosa natura che lotta contro l'individualismo, gli egoismi e le separazioni e continua a far vivere i singoli uomini dentro il comune luogo della comunità ovvero l'umanità.

Parlare di istanze metafisiche quando si è nel campo del diritto è operazione che non solo lascia sospettosi ma che comporta anche molti rischi. Uno tra questi è quello di ridurre a verità ultime anche valori frutto dello spirito del proprio tempo e di chiudere in un circuito di absolutezza e eternità elementi suscettibili di cambiamento o quanto meno di perfezionamento. Ma l'uomo non può essere neanche visto come un essere chiuso, autosufficiente e puramente razionale. Abbiamo lungo il nostro secolo compreso il legame inscindibile che il soggetto ha col proprio mondo. La sua mondanità è evidente come la frammentarietà e molteplicità dell'io nascosto dell'uomo che condivide con tutti gli altri uomini.

Ci si trova così di fronte a scelte di campo. O partire dalla razionalità logico-formale o da quella metafisica. Muoversi dal presupposto di uno scetticismo relativistico o di una absolutezza metafisica capace di reimmettere dinamiche violente.

Alcuni autori hanno cercato di trovare una via di fuga. Mi riferisco ad esempio alla creazione di un Pensiero debole, capace di forme di razionalità aperte. Il pericolo risiede nel fatto che assicurarsi di non reimmettere dinamiche violente di verità

assolute rischi di lasciar spazio ad un eccessivo relativismo, a forme di nichilismo tali da far perdere di senso la responsabilità personale⁷⁴¹ ed il sentimento etico.

E non è un caso che si parli di “sentimento” etico.

La ricerca è quella di una nuova etica, che si strutturi come reazione agli assolutismi ed alle certezze metafisiche, che sia conscia della propria incertezza e precarietà ma solo nella forma. Essa cambierà e sarà dipendente, erede del proprio tempo storico, della propria cultura generazionale. Sarà, esattamente come il diritto che a sua volta dovrà trovare il modo di meglio garantirla, mutevole, soggetta al volere della propria generazione politica. Ma la sostanza che risiede alla base della sussistenza dell'etica è quel desiderio di essere profondamente umani. Quel sentimento di amore per il proprio prossimo, quella dignità che risiede nel più profondo senso della libertà da cui scaturisce la propria responsabilità. E tutto questo va oltre la temporalità e la spazialità dei sistemi logici come del diritto. Siamo nel profondo del sentire, in quel luogo comune che ho sostenuto esista e che trascenda gli uomini in fratelli di sangue, o meglio in unico uomo⁷⁴². Esiste cioè qualcosa che trascende la “divenienza”, che la contempra e la includa nel proprio essere, ma che non si lascia distruggere da essa ma se ne si imponga come valore sovra storico. Parliamo di qualcosa di diverso, di un amore, di un archè che costitutivamente forma l'uomo e su cui siamo pronti a scommettere, a rischiare⁷⁴³.

Si può dire che fin ora le posizioni a tal riguardo hanno nel tempo creato una sorta di differenziazione dell'etica in due macroaree: quella dell'obbligazione e quella della liberazione.

⁷⁴¹ Vattimo, difendendo il suo Pensiero debole, da critiche di questo genere, risponde che «Anche cor-rispondere all'epoca – infatti – è una forma di impegno responsabile; dunque rimane anche qui una qualche specie di obbligatorietà, che ci autorizza a parlare di una razionalità e di una eticità, cioè dell'impegno a derivare da certi “principi” (qui solo nel senso di punti di partenza) conseguenze logiche e imperativi pratici». G. Vattimo - P.A. Rovati (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

⁷⁴² Vattimo parte da una posizione contraria, addivenendo ad un'etica che potrebbe definirsi del frammento, in grado cioè di cogliere specificità di ogni singolarità attraverso la comprensione della sua storia, che respinga ogni forma di ultimatività che uccida il confronto intersoggettivo della libertà definita dall'autore stesso in *La società trasparente*, Garzanti, Milano 2000, p. 19, «libertà come oscillazione continua tra apparenza e spaesamento» .corrispondere al meglio all'apertura storico destinale nella quale siamo gettati. La tesi che invece viene qui sostenuta è di derivazione eraclitea e parmenidea per cui la frammentarietà altro non sia che una visibile parte di una complessità che esiste e sia visibile anche da altre prospettive. Ogni frammento è tale perché esiste qualcosa da cui si è frammentata. Esiste il tutto da cui ogni parte si separa.

⁷⁴³ M. Nussbaum non è la sola che connette e vede inferenze sostanziali tra il piano dell'intelletto e quello del sentimento (nella sua accezione originaria di sentire). Scheler in *M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, ed it. A cura di Caronello, Paoline, Cisinello Balsamo, 1999 parte dal considerare i valori come “qualità aprioristiche” che si rivelano soltanto ad una percezione emozionale. Il sapere oggettivo della ragione da solo non sembra di esserne in grado

Nella prima, ovvero quella definibile **dell'obbligazione** rientrano tutte le etiche teologiche eteronome imposte da un decalogo di un'autorità costituita ovvero da un codice. Le etiche immanentistiche e mondane di carattere politico e civile perché il loro basarsi su obbligazioni imperativistiche sfocia in istanze accusatrici e regole punitive in caso di mancato adeguamento alla norma. Indipendentemente dalla forma che l'etica nel tempo assume, alla base c'è il carattere del comando che si impone in modo incondizionato. Un esponente in tal senso potrebbe essere Kant secondo cui l'uomo si troverebbe sempre ad essere obbligato da una *morale dell'obbligazione* nei confronti della legge suprema del dovere che è la legge della ragione per eccellenza. E proprio attraverso questa l'uomo scopre la dignità di un essere di razionalità che si rende membro, nel fondo più vero della personalità, di un mondo intellegibile.

Nella seconda categoria, ovvero quella dell'etica **della liberazione** l'obbligo non è ne' l'elemento primario, ne' lo scopo o l'essenza della ragione pratica, ma solo qualcosa di derivato. Il rifiuto del male, il distacco dai beni contingenti, l'esercizio della giustizia, la benevolenza e l'amore stesso non sono affatto il coronamento dell'obbedienza⁷⁴⁴. Tale forma di etica mira solamente alla liberazione dal limite e dalla ristrettezza della vita di un'individualità egoistica e isolata, attraverso l'esercizio della rinuncia, della magnanimità generosa, della giustizia, dell'amore per il prossimo, perché solo tale esercizio fa degli altri e di noi stessi una vera unità.

Risulta chiaro che in base a quanto prima sostenuto dovrei abbracciare questa seconda teoria, ma credo sia chiaro che da sola tale posizione non sia affatto in grado di garantire giustizia, ne' di contenere violazioni. A questo dovrà pensare il diritto, l'unico sistema in grado di tradurre nel proprio linguaggio un'esigenza tale. Ed è necessario sottolineare il processo che il diritto compie. Esso traduce, incorpora ciò che per statuto non deve appartenere al diritto. Esso stesso nega la sua radice, la sua intima scintilla, ma in realtà poco importa. Non ci interessa come possano essere definiti tali elementi, se principi generali, valori, diritti fondamentali, diritti umani. Queste sono categorie storicizzabili in grado di essere mutate. Questo l'errore di base che qui vuole essere mostrato. E' su questi *valori* che oggi si dibatte. Si aspira cioè all'individuazione di norme potenzialmente condivise in virtù del loro apparire e sottolineiamo apparire

⁷⁴⁴ G. Bosio, *Felicità, obbligazione e valore. Idee per un'etica della liberazione*. Atti del convegno (Verona 4-5 Aprile 2000) contenuti in *Etica, Volontà, Desiderio*, a cura di I.A. Bianchi, Il poligrafo, Padova 2001

formalmente conformi alla verità⁷⁴⁵. Ma è questione differente dal sapere che in fondo all'esigenza stessa di costruzione del diritto o addirittura a prescindere dall'egoismo di esso, persiste qualcosa di profondamente umano. Un sentimento semplice, resistente alle dinamiche di contabilità che, pur esistendo e pur essendo le vere spinte creatrici del diritto, sembra abbiano eliminato ogni forma di fiducia nell'uomo. Spesso, troppo spesso, il gioco si sposta sul terreno sbagliato e si vuole decostruire ogni possibilità di esistenza del legame infra-umano ancor prima che infra generazionale, parlando di valori(nell'accezione di cui sopra). L'io, proprio in virtù dell'approssimarsi di altri io fluisce nella ininterrotta ricerca della propria individualità, che non si elimina ma rafforza la multiformità degli spazi e la pluridimensionalità del tempo. Il soggetto è attraversato da molteplici confini, è segnato dal difforme, dal diverso, dall'io temporalmente/ spazialmente dislocato e la sua identità non può più prescindere dall'universalità. Allo stesso modo la "sua" giustizia non può prescindere dalla Giustizia. La sua responsabilità non può non includere la relazione con tutte le altre possibili responsabilità passate, presenti e future. L'esito opposto, quello cioè di chiudersi nella propria particolarità, del non vedere realmente la nostra capacità di appartenere a tutto il genere umano porterà sempre esiti negativi che riproporranno politiche di esclusione e privazione. E non mi riferisco solo all'umanità che verrà dopo di noi, ma anche a quella che vive con noi. La storia stessa ci mostra esempi folgoranti di tale devianza. Gli imperi europei hanno travalicato l'Europa geografica fino al **"punto di accingersi ...a far scoppiare la terra stessa portatrice di umanità"**⁷⁴⁶. *"Che fatica l'Europa"*⁷⁴⁷ –scriveva Levinas, conscio della lotta contro il riduzionismo, la proclamazione della neutralizzazione del diverso e dell'ambiguità del diritto che si era trasformato in totalitarismo ed era ancora in grado di mostrarsi veleno⁷⁴⁸. Per cui non basta perciò stilare proclami, o inneggiare diritti. Senza un nuovo sentimento di umanità, di responsabilità per il prossimo, senza sentimento etico privo di calcoli, senza una giustizia incarnata in leggi ed istituzioni politiche che parlino il linguaggio della fraternità, senza una organizzazione razionale della società che osservi realmente se

⁷⁴⁵ Si parla in questo caso di vero-simiglianza per indicare il tentativo di creare regole giuridiche in grado di contenere il desiderio di giustizia e di vero. Per farlo, non conoscendo la verità, ne' potendo approfondire una giustizia terrena assoluta, l'uomo procederà attraverso giochi linguistico- logico- formali e si rifarà al verosimile. Alla somiglianza.

⁷⁴⁶ Levinas E. *"Altérité et transcendance"*, Montpellier 1995, p.140-141

⁷⁴⁷ Levinas E., op. cit. p. 139

⁷⁴⁸ Resta, mi riferisco alla concezione ambivalente del □□□□□□□□

stessa come parte di un tutto, non potremmo mai fare passi avanti. Non potremmo mai parlare di Pace o Giustizia. Le presenti generazioni saranno in pericolo ancor prima che le future saranno arrivate.

In virtù di tutto ciò che abbiamo appena detto è chiaro che la nostra preoccupazione principale sia quella di tradurre le istanze etiche in pratiche del diritto.

Affinché si costituisca una identità definibile sarà necessario un ulteriore passaggio, sovraordinato ed esterno al reciproco riconoscimento, affidato alle istituzioni, al diritto. L'istituzione impone obblighi determinati che, se da un lato impongono chiusure e generalizzazioni congruenti, dall'altra rendono possibile una presa di distanza dalla propria contingenza, per **trascendersi** in soggetti universalizzanti.

1.1 Etica e Diritto

Nella ermeneutica esistenziale così come nel comunitarismo esistono due posizioni che sono tra loro inseparabili:

ETICA DEL SE' COME AUTOREALIZZAZIONE \longrightarrow *LIBERTA'*
AUTOREALIZZAZIONE COLLETTIVA DI UNA COMUNITA' \longrightarrow *GIUSTIZIA*

L'autorealizzazione individuale e la co-realizzazione nella comunità rappresentano le due facce di una stessa realtà. Il soggetto infatti diviene contemporaneamente individuo attore di un' etica del se' e partecipante di un' etica del discorso. La intersoggettività e la reciprocità (scevre da sfumature economiche utilitaristiche così come di implicazioni puramente morali) divengono costitutive del soggetto singolo e riflettono a livello generalizzato le norme fondamentali di co-responsabilità⁷⁴⁹.

⁷⁴⁹ [le norme fondamentali come, ad esempio, la norma della parità di principio e dell'uguale co-responsabilità di tutti i possibili partner del discorso in quanto rappresentanti di interessi...] Apel Karl- Otto , *Discorso, Verità, Responsabilità*. Le ragioni della fondazione con Habermas contro Habermas, Guerini ed Associati

“Il singolo acquista distanza dalla propria biografia solo entro l’orizzonte di forme di vita che egli condivide con gli altri e che a loro volta, formano il contesto per progetti di vita di volta in volta diversi”⁷⁵⁰”

L’intersoggettività di una condivisa forma di vita pone l’accento sull’aspetto “*illimitato*” della comunità discorsiva. Come una cornice dentro cui creare progetti di vita che non si esauriscono con un singolo soggetto. La possibilità di co-appartenenza e di possibili relazioni reciproche rimane sempre aperta riconnettendosi all’idea di futuro . Il contesto della tradizione in cui la generazione si secolarizza rende l’idea del tempo passato, la vita inter-soggettiva che il soggetto pone in essere rappresenta il tempo presente.

E se realmente partiamo dall’idea che la costituzione dell’identità del soggetto sia fatta di entrambi gli aspetti, personale, collettivo, si comprende anche perché Aristotele riferisse sempre l’*ethos* del singolo alla polis dei cittadini ed in esso inserito. Come se non fosse proprio possibile comprendere una reale separazione tra sfera personale e sfera pubblica.

“La vita che è buona per me tocca anche le forme di vita che ci sono comuni”⁷⁵¹.”

Credo che da tale premessa concettuale si possa passare alla coincidenza che propone Sartre tra la responsabilità per se’ e quella per l’umanità⁷⁵².

Potremmo infatti definire la responsabilità per se’ il sommo bene della libertà mentre la responsabilità per l’umanità sede della giustizia. Questo perché se la vita buona risiede nella libera possibilità di un singolo soggetto e nella sua sfera di azione, di conseguenza entra in gioco anche la sfera altrui. L’essenza della morale è la intima e libera adesione della volontà a ciò che si ritiene giusto. Definendo in tal senso la morale, essa segna una differenza profonda rispetto alla coercibilità del diritto. La morale infatti considera l’intenzione in tutta la sua interezza, mentre il diritto si basa sul fatto. Ma affermare una non connessione necessaria⁷⁵³ non significa prescindere totalmente dalla genesi sociale, oltre che giuridica, dell’azione e dal suo rapporto con l’ordine socialmente definito. Le azioni, oltre che da elementi prettamente personali ,

⁷⁵⁰ Habermas 1991b, p111

⁷⁵¹ Habermas 1991b, pp 105-106

⁷⁵² Sartre *L’esistenzialismo è un umanesimo*”

⁷⁵³ Opocher, *Diritto e morale nella scienza giuridica contemporanea*. In A.A. V.V. *Rapporto tra diritto e morale nella coscienza giuridica contemporanea. Atti relativi al VIII Congresso nazionale di Filosofia del diritto* , Padova, 2-4-ottobre 1969, Giuffrè, Milano 1971, p.18

emergono anche da una radice intersoggettiva e relazionale, tipica della stessa identità dell'individuo (come già precedentemente sostenuto). L'esistenza individuale non è mai solamente Io, ma è sempre un Noi su cui la realtà e le significazioni si costruiscono. Ogni azione è perciò condizionata, oltre che dal progetto personale, un elemento comunicativo- sociale. Le teorie dell'azione sostengono che l'azione umana sia governata da strutture storico- sociali che orientano soggettivamente il comportamento. Anche quelle *costruttivistiche*⁷⁵⁴ che attribuiscono preminenza alla personalità individuale come preconditione dell'agire non escludono la dimensione sociale- collettiva.

Lo stesso Weber-sottolinea Habermas- che vede come fondamentale *l'attività finalizzata di un soggetto di azione solitario*, ovvero il modello di azione inteso monologicamente⁷⁵⁵, non esclude un secondo modello di azione sociale-comunicativa che si esplica nelle relazioni interpersonali. Questo secondo modello di interazione sociale vede i soggetti agenti orientare le loro azioni correlandole reciprocamente sui rispettivi orientamenti, basandosi perciò su un *contenuto di senso* comune che funge da regola o norma. Differenza dovuta alla differenziazione dei meccanismi relazionali in base a situazioni di interesse (ciò che afferisce alla regola) o al consenso normativo (per ciò che afferisce invece alla norma). “[...] *un coordinamento delle azioni dapprima garantito soltanto dalla complementarità degli interessi può normativamente essere riformulato grazie al sopraggiungere di validità di consenso , cioè della credenza nella doverosità giuridica o convenzionale di un determinato atteggiamento*⁷⁵⁶”.

L'agente è perciò sociale quando il soggetto orienta tale agire sul *sensu* dell'agire dell'altro. E' perciò condizionato dall'altro. Come dire che il discorso sull'agire sociale si tramuti in un discorso sulla relazione sociale⁷⁵⁷.

Il soggetto che agisce connette la sua azione ai valori. Essi, in quanto eccedenza di scopo rispetto al fine, non sono considerati oggettivamente ma rappresentano ciò che il

⁷⁵⁴ G.D.A. ovvero le teorie note con l'acronimo relativo a *goal-directed-action*. M. Von Cranach, R. Harrè (a cura di), *L'analisi dell'azione. Recenti sviluppi teorici empirici*, Giuffrè, Milano, 1991

⁷⁵⁵ Che sempre secondo la visione di Habermas discende direttamente dalla teoria intenzionalistica della coscienza che può dirsi una delle basi della sua filosofia.

⁷⁵⁶ Habermas, 1986, p.391

⁷⁵⁷ Lo stesso Weber (1961, p.23) definisce cosa si debba intendere per relazione: “ *Per relazione sociale si deve intendere un comportamento di più individui instaurato reciprocamente secondo il suo contenuto di senso , e orientato in conformità. La relazione sociale consiste pertanto esclusivamente nella possibilità che si agisca socialmente in una dato modo (dotato di senso), quale che sia la base su cui riposa tale possibilità*”.

soggetto stesso percepisce come valori. Il soggetto infatti sceglie e misura tra i valori “secondo la propria coscienza e secondo la sua personale concezione del mondo⁷⁵⁸”.

Se spostiamo il nostro sguardo su ciò che può definirsi di volta in volta un valore od un insieme di valori, essi fungerebbero contemporaneamente da **strumenti donatori di senso e da modelli culturali intersoggettivi di comportamento.**

Habermas però non fa più discendere il senso, ovvero l'attribuzione di senso, dal soggetto ma DAL LINGUAGGIO, definibile in tal senso ciò a partire da cui è per il soggetto possibile elaborare la sua esperienza di soggetto e la sua esperienza generale non solo quella attuale , ma anche quella possibile.

Ora, le azioni di più soggetti dentro una generazione possono essere collegate tramite un meccanismo di auto- comprensione generazionale capace di connettere spazi comuni e tempi differenti. Un cambiamento di prospettiva ci viene mostrato dal passaggio, che la filosofia del XX secolo porta a compimento , in relazione alla definizione del soggetto. Il soggetto pensante(io-penso Descartes), secolarizzato in una realtà storica ed appartenente ad una concreta e storicizzata generazione, si riappropria della peculiare duplicità che lo vede appartenere contemporaneamente anche alla comunità argomentativa idealmente illimitata di tutte le possibili generazioni. Il soggetto perciò, non smette cioè di essere l' Io penso (Descartes) soggetto isolato, singolo, ma viene ripensato come soggetto pensante all'interno però di una comunità comunicativa. Dall'io soggetto all'io-intersoggettivo(all'interno della funzione del linguaggio)Ciò non significa eliminare il soggetto trascendentale (la funzione trascendentale dell'autocoscienza) ma ripensarlo all'interno della funzione del linguaggio che arricchisce la relazione soggetto-oggetto di un nuovo paradigma: soggetto-co soggetto.

Lo spazio comune è delineato da un agire comunicativo, ovvero da una comunicazione che si rivela strumentale alla comunità stessa in quanto costruzione di valore. La comunicazione è perciò un elemento fondante di quella sfera “comunitaria” che abbiamo delineato come esistente anche fuori e a prescindere dai confini spazio- temporali di una sola generazione. La comunità è fuori la suddivisione generazionale e si sostanzia in una possibile comunicazione intergenerazionale. Il linguaggio diviene oltre che paradigmatico **performativo.** La comunità cioè esisterà nel momento in cui vi sarà

⁷⁵⁸ Weber 1966, p.59

comunicazione inter- soggettiva dentro un luogo comune libero da stringenti limitazioni spazio temporali. Il linguaggio perciò è un medium di comunicazione che consente ai soggetti la reciproca comprensione ed intesa, sebbene questi possano perseguire i loro specifici scopi di azione. Tale atto di comprensione è perciò estendibile anche a livello generazionale. La successione delle generazioni nel tempo pur avendo scopi differenti rispetto agli archi spazio temporali di riferimento, avranno sempre la possibilità di utilizzare il meccanismo della struttura comprensiva ai fini della comunicazione e dell'intesa reciproca. L'attenzione è passata ormai definitivamente al mezzo, che sembra avere oggi una valenza non solo strumentale ma attiva e preminente per il raggiungimento del fine. Esattamente come la giustizia per essere agita necessita della sua derivazione formale, il dialogo intergenerazionale e la loro reciproca intesa sui valori comuni necessitano della strumentalità del linguaggio, sempre eccedenza rispetto alla sua stessa tecnica. Non dobbiamo dimenticare di essere in una comunità, seppur linguisticamente pre-strutturata e senza limiti spazio-temporali se non quelli ridescritti dal linguaggio stesso.

Habermas auspica una sorta di ri-sacralizzazione della natura umana attraverso l' "autocomprensione etica del genere", resa possibile da un'intesa razionalmente accettabile dalle persone (moralì) su una base minima condivisa. Si parla di condivisione, di un'intesa comune⁷⁵⁹ che ci riporta a quel possibile consenso di cui Apel parla, all'interno di una comunità ideale di comunicazione. Apel infatti "le norme fondamentali dell'essere dell'esser- moralì in quanto condizioni normative di discorsi pratici devono essere a priori capaci di consenso". Così da mantenere la loro validità e la loro obbligatorietà anche quando non si arrivi ad un consenso per la fondazione di norme materiali o di singoli giudizi moralì. La morale infatti, sia pure una morale di ragione come quella di cui noi parliamo, richiede una integrazione istituzionale⁷⁶⁰ ed i suoi deficit hanno bisogno di una compenetrazione da parte del diritto politicamente statuibile⁷⁶¹. Nulla,

⁷⁵⁹ Formulazione del principio U per Habermas "Ogni norma valida deve soddisfare la condizione per cui le conseguenze e gli effetti collaterali, prevedibilmente risultanti dalla sua osservanza universale per la soddisfazione di interessi di ogni singolo, possano venir accettate senza costrizione da tutti i coinvolti"

⁷⁶⁰ Bentham "Does not take morality itself to provide a sanction ..", in fact "the incentives are not...taken to come from one's own moral sense but, rather, from other people's "i.e. "political" or "legal sanctions...penalties artificially attached by law ;Ross Harrison "The sanctions of Utilitarianism", in Henry Sidgwick, edited by Ross Harrison, "Proceedings of the British Academy"-109 Oxford, Oxford University Press, 2001 (non crede che la moralità in se stessa fornisca una sanzione.." non crede cioè che "gli incentivi derivino dal senso morale di ognuno ma, piuttosto dalle altre persone", cioè "dalle sanzioni politiche o da quelle legali..., dalle punizioni artificialmente fissate dalla legge")

⁷⁶¹ Habermas, *Fatti e norme*

nessuna ragione, nessun sentimento di giustizia, può disporre di quella immediata efficacia sul piano dell'azione come le disposizioni giuridiche. E se un aspetto, credo, sia chiaro, è la mancanza di tempo. La natura non segue il nostro tempo di decisione, ma invia costantemente segnali di allarme, domanda giornalmente una risposta che solo l'uomo è in grado di dare. Apel aggiunge che il vero valore differenziale delle norme sia dato dalla loro coercibilità, " *da quel monopolio della forza detenuto dallo Stato di diritto*⁷⁶²", che rende praticabile l'idea morale discorsiva.

Tutto questo per affermare l'importanza che nel diritto (sia a livello sovraordinato che interno) emergano questioni afferenti le future generazioni. Aprire un varco di tutela per soggetti solo potenzialmente facenti parte dell'umanità , ci si augura condizionino l'emergere di comportamenti virtuosi o quanto meno la messa in agenda di questioni legate a pratiche di solidarietà economica. E' vero che le leggi non possono cambiare il modo di sentire degli individui in modo repentino, ma come ha sostenuto G.W.Sumner il diritto è un importante strumento di cambiamento sociale.

La presenza di regole universali di giustizia potrà in un certo senso , contribuire a considerare la giustizia inter-generazionale, una forma di pratica della giustizia.

Perché se da un lato è giusto avere nella propria disponibilità l'apertura del progetto di vita futuro senza ancoraggio alla tradizione, completamente libero perciò , dall'altro tale libertà (e possibilità di vita autentica) dovrebbe riconoscere una reciprocità universale per cui anche gli altri possano costruire il loro futuro. Andrebbe perciò riconosciuto uno stesso diritto di scelta anche agli altri co-soggetti in una sorta di "*reciprocità universale*" come la definisce Apel.

Certo è che non appare così semplice da un punto di vista pratico riuscire a far convivere l'etica etico-esistenziale della vita buona del singolo individuo con l'etica universalmente valida della giustizia (ovvero della collettività potenziale della comunità).Tanto che Veca ad esempio prova ad uscire dalla difficoltà di individuare le ragioni che possano determinare la definizione di vita buona, basandosi sulla maggiore provabilità di accordo su cosa sia male. L'autore diffida dalla possibilità di fondare l'universalismo su una condivisa idea di bene, ma la tanto agognata convergenza potrebbe essere rintracciata proprio nella concezione del male. Servirebbe comunque

⁷⁶² Apel " *Discorso, Verità, Responsabilità*". Le ragioni della fondazione:con Habermas contro Habermas, Guerini e Associati

l'elemento di mediazione del diritto, unico strumento in grado di proteggere o almeno minimizzare la *sofferenza sociale*⁷⁶³. Si rende necessaria una *mediazione*? L'etica è infatti legata intimamente alla mediazione (non solo in senso etimologico) rappresentando quei criteri di adeguatezza e appropriatezza che hanno a che fare con una prassi, una norma, un costume. E se allora una mediazione andrà posta in essere, a chi spetterà tale compito?

Spetterà al diritto, in quanto istituzione, il compito di mediare razionalmente le sfere individuale- collettivo/ generazione- Generazioni attraverso le risultanze di un discorso. Il diritto infatti è l'unico strumento in grado di rendere *praticabile* quell'idea morale discorsiva attraverso le strategiche funzioni dell'istituzione. Il pericolo infatti ⁷⁶⁴è quello che la sola affermazione di un principio rischi di ridurlo in sola strattezza, di negarlo sul piano concreto. Non è sufficiente la consapevolezza o la definizione di "universalità" di un diritto per renderlo *effettivo*. Esso rischia di essere relegato a sfere private non giuridiche.

Oggi la legge, così come il legislatore, pare preferire politiche ispirate alla logica della non scelta, del procrastinare le scelte o della scelta solo per effetto dell'emergenza, senza saperne più limitare l'arbitrarietà. Mentre il sistema del diritto non sembra più saper decidere circa l'incertezza della contingenza. La crisi della legge, costretta a rinunciare al suo originario fondamento decisionistico, pare costretta ad incorporare contaminazioni di nuove forme giuridiche più adeguata alle necessità di efficienza economica da un lato e di libertà della scelta dall'altra. Il diritto per salvarsi dovrà recuperare la sua valenza simbolica senza però evitare una certa riorganizzazione spazio temporale ed una nuova consapevolezza. Quella di ricercare una nuova forma di conciliazione tra l'ispirazione universalistica e la differenza individualistica.

Ghandi riporta l'attenzione sull'aspetto centrale della questione. Le tesi dei *communitarians* e quelle dei *liberals*, indipendentemente dal loro punto di partenza teorico, convergono necessariamente sulla centralità del problema della tutela. Dichiarare diritti, preoccuparsi per le sorti delle future generazioni, non garantisce nessun esito positivo. L'Etica pratica, la prassi di una garanzia effettiva circa le possibilità date a future generazioni non può essere soggetta ad inganni. Mentre le

⁷⁶³ Veca, *Le stanze di Proust*, 29 Aprile 2005; *I diritti umani e la priorità del male*, in Ignatieff M., *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003

⁷⁶⁴ E' proprio del liberalismo affermare un principio astratto.

scelte politiche incongrue degli Stati e la scarsa serietà circa l'applicazione giuridica dei diritti delle future generazioni, ostacolano l'effettività di un sentimento, di un desiderio di giustizia molto più sentito di quanto le teorie sui valori e sul consenso condiviso mostrino⁷⁶⁵, molto più reale di quanto i conflitti tra poteri vogliano mostrare. I conflitti e le distanze tra sovranità (nazionali e inter- nazionali) non devono tanto tendere alla conciliazione forzata tra posizioni diverse, quanto ad una loro regolazione⁷⁶⁶. Ecco il motivo per cui ci si trova a parlare di giustizia procedurale, di prassi, perché se la giustificazione dei diritti e della loro apertura si pone a livello universale, la legittimazione avviene anche a livello locale. Ci riferiamo alla necessità che si pongano in essere interventi a livello governativo senza più dilungarsi. Si deve decidere, oggi, come ammonisce la dichiarazione di Responsabilità dell'attuale generazione verso la futura generazione. Perché altrimenti anche il lento e faticoso percorso di giuridificazione della categoria delle future generazioni si tramuterebbe in una semplice indicazione programmatica. La giustificazione teorica, la possibilità di creare una sorta di teoria delle future generazioni sono solo i primi passi, il preludio al processo di legittimazione pratica dei diritti universali. Il problema che descrive la situazione delle future generazioni infatti non è circoscritto solo ad esse. Si tratta di una sorta di emergenza all'effettività, all'azione. Siamo chiamati personalmente da un punto di vista umano⁷⁶⁷ e socialmente attraverso le scelte governative, ad un intervento puntuale e attuale.

Per rendere reale e possibile tutto questo, per considerare l'insieme delle generazioni in continua e solidale posizione di comunicazione dobbiamo riscoprire una nuova descrizione del problema etico. Anche se ripensare un'etica differente avrà il suo peso. La sua prima condizione è che esso si tramuti in una Etica del pensiero per poi essere agita attraverso meccanismi giuridicamente vincolanti.

Un'etica del pensiero⁷⁶⁸ sviluppata sul presupposto di un'etica universalistica richiede innanzi tutto di essere lucidi circa le idee che diciamo di possedere e da cui spesso siamo posseduti. La vera rivoluzione consisterebbe nel rendere il principio di

⁷⁶⁵ A. Sen individua l'India come una di quelle situazioni particolari in cui la democrazia può essere letta come valore universale.

⁷⁶⁶ S. Hampshire

⁷⁶⁷ I diritti umani infatti non sono il prodotto casuale della lunga storia dell'umanità, ma l'esito di un progressivo emergere di valori nel diritto.

⁷⁶⁸ Tale definizione la dobbiamo ad Edgar Morin, *Etica*, Cortina, Milano 2005

responsabilità non solo principio astratto, limitato da una connotazione imperativistica, ma reale prassi. Esso dovrebbe perciò riferirsi ad una autorealizzazione, da parte della collettività, di una comunità universalmente orientata. Sappiamo che in essa di volta in volta i soggetti e le generazioni che la abiteranno si troveranno a convivere. Ma tale *vivere-con* è riferibile non tanto alla reale co-esistenza spazio-temporale quanto alla cura del sé e dell'altro come riconoscimento di reciprocità, quasi di sovrapposizione. Ovvero dovrebbe trasformarsi in sollecitudine, preoccupazione.

Secondo Ricoeur la parola chiave è *sollecitudine*. Essa indicherebbe l'intenzionalità etica dell'impegno politico e si connoterebbe non tanto per la sua imperatività di origine kantiana quanto per quella pratica di **cura** che si ha naturalmente verso se stessi e perciò verso il prossimo. La cura degli altri infatti si rende possibile attraverso la responsabilità del farsi prossimo a qualcuno. *“Non si ha un prossimo, io mi faccio prossimo”*. Si configurerebbe una obbligazione non solo verso se stesso o verso chi è presente ma “tramite istituzioni di distribuzioni” anche verso chi è il prossimo dell'umanità. Ovvero l'umanità tutta. Abbiamo parlato di istituzioni, perché solo attraverso la traduzione della cura in norma e della sollecitudine in giustizia distributiva e redistributiva di beni, così come di diritti e doveri potrà ricostruirsi quella comunità ora perduta. *“Una istituzione ha in effetti un'ampiezza più vasta del faccia a faccia dell'amicizia o dell'amore: nell'istituzione, ed attraverso il processo di distribuzione, l'aspirazione etica si estende a tutti coloro che il faccia a faccia lascia fuori, a titolo di terzo⁷⁶⁹”*. L'istituzione, così come il diritto infatti non si rivolge mai ad un soggetto individuato, ma ad un soggetto impersonale, atemporale, aspaziale verso cui si sente obbligata ad assumere criteri di equa ripartizione delle risorse. L'impegno politico dovrebbe perciò, con l'ausilio delle istituzioni e la consapevolezza dei diversi interessi in gioco, far convergere la cura del sé e quella dell'altro. Concretizzare l'idea della vita buona vorrebbe dire tradurre in azione politica la giusta definizione di cura del prossimo. Essa non dovrà infatti tendere ne' verso un eccessivo sacrificio per le generazioni future, così come neanche con pratiche di cieco disinteresse. La cura diviene elemento paradigmatico in grado di riconnettere riconoscimento e reciprocità. Solo una metamorfosi antropologica infatti potrebbe cambiare il conoscere in sentire, l'essere

⁷⁶⁹ Ricoeur, P. *Etique et morale*, in *Lectures*, I, Seuil, Paris 1991, p.259

singolo responsabile di azioni singole in soggetto collettivo di una collettiva cura del mondo. L'uomo sarà mantenuto tale solo se le generazioni che si susseguiranno, saranno in grado di comprendere le vincolanti relazioni che esistono dentro l'unica famiglia umana. Per cui l'etica universalistica che qui si tenta di ricercare si sostanzierà, prima che in prassi formali e strategie decisionali, nella messa in atto di pratiche di cura. Solo in tal modo sarà possibile reimpostare un giusto legame causale tra logos e dovere. Questa nuova rivoluzione etica si baserà anche sulla possibile coesistenza, anche se su piani differenti di razionalità e sentimenti. M. Nussbaund⁷⁷⁰ ci ricorda che non solo i sentimenti sono elementi costitutivi della personalità, ma che svolgono una funzione determinante nell'etica e nella politica, disegnando sia il coté fenomenologico quanto soprattutto quello normativo⁷⁷¹. Solo comprendendo come il pensiero razionale ed i sentimenti, ovvero come il foro esterno ed il foro interno siano intrecciati sarà possibile comprendere il "dovere" verso noi stessi ed il "nostro" mondo. E come del tutto indifferente e sovrapponibile potrebbe essere la responsabilità verso se stessi e la propria generazione con quella verso il prossimo e le prossime generazioni. Proprio lì, nella possibilità di sentirsi uomini dentro i tanti giochi generazionali, al di là delle dissimmetrie identitarie si riscopre una coappartenenza capace di recuperare un sentimento etico solidaristico che si basi sul rifiuto di ogni forma di esclusione.

L'aver cura non può ignorare infatti le relazioni ricorsive tra passato, presente e futuro. L'agire etico richiede che siano impegnate tutte e tre le diverse determinazioni temporali, perché la perdita di passato conduce all'arbitrio così come la non contemplazione del futuro nelle decisioni politiche annichisce la responsabilità. Tali degenerazioni sono evitabili solo da un presente vivo e capace di includere nelle proprie decisioni il rischio di temporalizzazioni e spazializzazioni differenti. Sembrerà strano ma l'idea che abbiamo dell'etica del pensiero si sviluppa su una viva reazione agli assolutismi di un presente che si autofonda su certezze metafisiche. Essa si sostanzierà proprio nel suo essere sempre finita, sempre soggetta a cambiamenti e ricombinazioni spazio temporali. Si tratta cioè di privilegiare una logica ermeneutica ed

⁷⁷⁰ M. Nussbaund, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004

⁷⁷¹ M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, tr.it. *Teoria delle emozioni*, il Mulino Bologna 2004). Il centro di questa congiunzione emozionale normativa si ha nella compassione, di cui la studiosa statunitense illustra l'importanza sociale e politica, come il rispetto dell'individuo, la non-negazione di reciprocità, il valore del pensiero.

un atteggiamento sospettoso verso affermazioni categoriche e posizioni inamovibili. Non può fissarsi sul sé, né tantomeno su una dimensione strumentale del mondo. Esiste infatti una relazione ineliminabile tra il potenziale ed il reale, tra l'individuale e l'umano dell'umanità che nessuna generalizzazione o semplificazione normativa può far venir meno.

Il giusto ricorso al diritto come forma di protezione e tutela dei soggetti non può cristallizzarsi però in forme vuote incapaci di ricostruire quel legame sociale che dovrebbe invece incanalare⁷⁷². L'infragenerazionalità così come l'intragenerazionalità cadranno come sovrastrutture artificiali di fronte all'unica verità possibile. L'uomo e la sua vita saranno sempre eccedenza rispetto alla costruzione del diritto che da sola dovrà cercare di seguirlo, accompagnarlo, coattivamente definirlo per necessità. Si decide, è innegabile, anzi lo si deve fare. Perché la tutela giuridica esista il diritto deve porre in essere la sua macchina infernale. Ma ad essa sfuggirà sempre l'efficacia se non sarà cosciente di tutte le proprie aporie. Nulla è diritto, di diritto, secondo diritto senza la necessità. Se partiamo dall'assunto, come in precedenza sostenuto, che il diritto si basi e si sostanzi di una *dimensione comunicativa*, l'agire comunicativo avrebbe perciò un valore prioritario, maggiore, rispetto all'agire strumentale perché presupporrebbe la pari dignità di tutti gli interlocutori, l'accettazione di regole comuni e la copresenza, affianco al diritto, oltre il diritto, di una sfera di principi personali che ci legano all'umanità intera. La struttura discorsiva alla base del diritto e delle relazioni intersoggettive è utile per comprendere come si possa davvero comunicare tra generazioni tra loro distanti. Non la struttura ontologica dell'altro-qualunque e dovunque esso sia- ma la struttura discorsiva del linguaggio implica i veri riflessi etici. Il dia- logos inter temporale si pone come una pre-categoria, uno strumento utilizzabile, un canale preferenziale per tutte le relazioni comunicative orientate al futuro come al passato. Il diritto perciò trasforma i suoi elementi in dialogo, ed attraverso un meccanismo riflessivo , un ri- piegarsi permette al sé di parlare un linguaggio che diviene universale. Dentro una categoria capace di ricomprendere tutti i diversi elementi posti vicini uno all'altro , ovvero la infra-umanità, ci è chiaro come il fra della relazionalità sia non statico, ma in continuo transito. Tale disponibilità al

⁷⁷² (Ackermann, Social Justice in the liberal State, New Haven , Conn., 1980(La giustizia sociale nello Stato Liberale,Bologna, 1984)

cambiamento, connessa con una realtà che rimane sempre somigliante a se stessa, mostra come le distanze posano essere ridotte e come l'aprossimarsi di identità e differenze colmi lo spazio di distanza di ogni separazione. Sempre rivolto in avanti, sempre somigliante al suo passato e sovrapponibile per analogia al suo futuro, lo spazio stesso dell'umanità vede giunte, congiunte e vincolate tutte le diverse generazioni. Esse sono concatenate tra loro non però attraverso semplici vincoli (*vincolum* = vinto, sottoposto) di subordinazione e sovra ordinazione, ma un misterioso legame che attraverso un gioco relazionale le fa con-vivere, ossia vivere tutte e contemporaneamente insieme. Attraverso un *avvicinamento*, ovvero un avvicinarsi, uno accanto all'altro di tante generazioni (*prope*: vicine) ovvero prossime, si offre al termine generazione presente una serie di elementi di comparazione così analoghi a sé da anticipare, anche solo spazialmente, la relazionalità. Se infatti è chiaro che la l'identità di una generazione sia data dal suo avvicinarsi ed allontanarsi, ovvero dall'identificarsi e differire dalle sue contrapposte generazioni passate e future, a loro volta queste ultime saranno in grado di descriversi allo stesso modo. La passata generazione si definirà in relazione all'identità di una generazione ancora più passata ed alla sua futura (ovvero presente) attraverso un gioco di continui rimandi. Ogni generazione cioè porta in sé tutte le possibili connessioni tra generazioni che si identificano e si approssimano avvicinandosi e rendendosi simili una all'altra. Così come si differenziano separandosi ed allontanandosi, distanziandosi. Sia cioè differenziandosi dal passato che assimilandosi nel presente.

1.2 Da Teoria a Prassi

Nel caso delle future generazioni, di cui ci occupiamo, un problema su cui ci si trova costretti a scontrarsi è quello della connessione tra reale e potenziale, presente e futuro, materiale e possibile. In una frase, ciò che Apel definiva la corporeità della comunità. *Già per essere pensata, del resto – ci dice Esposito⁷⁷³ –, la vita ha bisogno di una qualche rappresentazione di tipo organico che la vincoli alla realtà o, quantomeno, alla*

⁷⁷³ R. Esposito, *Immunitas*, cit., p. 134.

potenzialità di una configurazione corporea". La rappresentazione organica di se' nell'altro vive del suo stesso limite corporale. Il corpo diviene, il bordo, lo spazio liminare, il confine tra l'essere ed il pensare l'essere, tra il dentro ed il fuori, tra la rappresentazione del se' e la materialità plastica di un se' di altro da se'. E' chiaro che dobbiamo fare i conti con una "mancanza", con una voce che dovrà sostituire l'organicità di soggetti non ancora presenti. Ma se la comunità è quella dei parlanti, che condividono un logos senza barriere, allora *L'etica della comunicazione o del discorso ... ripropone la comunità come un apriori –e-si definisce indifferente ai beni pur fondamentali per le diverse forme di vita, nessuna delle quali può essere privilegiata o emarginata*. In tal modo quella "mancanza" di corporeità compresente verrà sostituita da una comunicazione di voci linguisticamente articolate⁷⁷⁴. Esiste perciò qualcosa che precede i soggetti e ne fonda le relazioni . Qualcosa in grado di rendere possibile un potenziale dialogo inter- soggettivo a prescindere dalla materialità della relazione (ma che sia sempre un a-priori). Uno spazio di esperienza generazionale che aggiungendosi alla dimensione dell'agire politico e dell'essere individuale, sia in grado di "fondare uno spazio di esperienza comune"⁷⁷⁵. Mi riferisco ad una sorta di etica trascendentale di riferimento. Ovviamente le classiche categorie andranno ridescritte in virtù della particolare relazione tra soggetti non coesistenti. Il problema principale non è quello di costruire diritti ma di proteggerli, garantirli, sanzionarne la violazione secondo il linguaggio di cui il diritto si serve. Possiamo perciò concludere che il punto centrale diviene giuridico oltre che filosofico-politico. Anzi, sempre più diviene chiaro il legame che si instaura tra sfere solo apparentemente lontane. Ricoeur⁷⁷⁶ ci mostra come il prossimo ed il nostro incontro con esso sia capace di infrangere ogni "categoria sociale", ogni ruolo prestabilito. Ma se da un lato sembrano diverse le relazioni personali, intime con quelle istituzionali/sociali, è pur vero che oggi noi necessitiamo

⁷⁷⁴ AA.VV Filosofia del diritto, (a cura di Pomarici), Giappichelli ed., Torino, 2000 "*L'argomentazione ripristina nella comunità la funzione normativa della ragione che il contratto non riesce più a sostenere. L'appartenenza alla comunità è stabilita dalla partecipazione a tale razionalità e pertanto essendo questa la razionalità del discorso (di ogni discorso argomentativo), essa è di tipo universalistico: la comunità è comunità dei parlanti , condivisione di un logos senza barriere. L'etica della comunicazione o del discorso che ripropone la comunità come un apriori si definisce indifferente ai beni pur fondamentali per le diverse forme di vita, nessuna delle quali può essere privilegiata o emarginata. Problema non marginale di tale etica resta quello del suo costitutivo connotato deontologico (indifferenza alla felicità come finalità di vita buona)che renderebbe difficile, nella sua assoluta purezza da ogni contenuto o valore materiale, una macro etica all'altezza delle responsabilità globali dell'uomo nell'epoca "post convenzionalistica". La macro etica include lo spazio del macro ambito del pianeta come a Finite Earth (il tema Modern Science and Macro ethics on a Finite Earth fu la prima sessione a cui Apel prese parte "the Meaning and Function of Science in Contemporary Society)*

⁷⁷⁵ Koselleck

⁷⁷⁶ Ricoeur, *Historie et Verité*, Paris Ed. du Seuil, 1995 "*le socius et le prochain*", pp. 213-229 (trad.it. in AA:VV; *L'amor del prossimo*, Roma 1958, *Il socio e il prossimo*).

di entrambe. Sia perciò se ci ponessimo dalla parte di Nietzsche, ovvero partissimo dalla consapevolezza della possibilità di ridurre i rapporti a relazioni economiche, a relazioni fredde. Sia che invece ripartissimo da una prospettiva teologica, ovvero prendessimo in considerazione la relazione morale tra gli individui e la inscindibile correlazione tra sentimento e ragione, finiremmo per aver bisogno di entrambe. Per meglio dire ogni relazione morale ha bisogno di qualcosa che la faccia vivere “regolarmente”, che la faccia sopravvivere nonostante le delusioni e le imprevedibilità della storia. Il diritto serve proprio a questo. A garantire che sia possibile continuare a parlare di relazioni private, di fiducia, di responsabilità, di solidarietà anche quando esso hanno perso parte del loro reale significato. Attraverso la giustizia, intesa come esercizio di leggi ed istituzioni giuste, possiamo far rientrare nel termine “Prossimo”, vicino, familiare, anche il lontano, il futuro, il non conosciuto. Una forma di istituzionalizzazione di quel rapporto che l’uomo dovrebbe avere per sé, una forma di ritualizzazione dell’amor di sé. Altrettanto infruttuoso è credere che l’automatismo delle strutture istituzionali siano in grado di ricostruire la reale relazione umana tra gli individui. Il sentimento di amore, di fratellanza, responsabilità, solidarietà e carità non può essere demandato al solo funzionamento del diritto. Quindi mai l’una senza l’altra. Ricoeur scriveva che “*La carità non è un alibi per la giustizia*”⁷⁷⁷. Le relazioni umane necessitano in egual misura di apparati giuridici, di istituzioni, di azioni governative, così come di sentimenti privati. Non possiamo sempre partire dal presupposto che l’uomo moderno sia chiuso nel proprio impossibile mondo privato. Dovremmo risvegliare la nostra coscienza sociale, riaccendere lo spirito della fratellanza umana. Fosse anche solo rischiare per una volta sulla possibilità che la responsabilità sia frutto dell’amor sui e dell’amore per il nostro prossimo. Risulta perciò chiaro il percorso che stiamo compiendo. Prima di ogni traduzione nel diritto e nell’organizzazione convenzionale ovvero nella prassi, necessitiamo di una vera e propria istanza teorica. Dall’analisi filosofica di questa risulteranno evidenti le aporie e le ambivalenze che solo il diritto ed il suo linguaggio sarà in grado di sanare.

Il tentativo di ricercare modelli e tecniche decisionali in grado di influire e regolare l’agire collettivo, non può prescindere ne’ dalla consapevolezza che la giustizia sia una disposizione d’animo che ci interpella dal di dentro, ne’ dalla necessità di basarsi su

⁷⁷⁷ Ricoeur, *Amour et Justice*, La Morcelliana, 2012

elementi oggettivi e predeterminati. I modelli applicativi perciò se vorranno essere efficienti ed efficaci dovranno basarsi anche sull'organizzazione istituzionale. La comunicazione umana è sempre mediata da una forma terza. In tal caso essa sarà incarnata da istituzioni democratiche e poteri regolati da una struttura formale socialmente condivisa. Ciò che può essere definito come il triangolo di base dell'etica⁷⁷⁸, ovvero l'io, l'altro e le istituzioni. Ci rendiamo conto che sarà sempre frutto di una scommessa la riuscita della trasposizione del foro interno nel foro esterno, ovvero del sentimento e della giustizia. Ricoeur parla di una "*aspirazione a vivere in istituzione giuste*", ovvero in forme di esistenza sociale in cui gli uomini siano strutturati e regolati normativamente. Questo perché l'istituzione se considerata "*sotto l'angolo visuale della dinamica sociale, non è più rappresentata dal diritto, ma da ciò che possiamo chiamare, nel senso più alto del termine, il politico, cioè l'esercizio della decisione della forza al livello della comunità*"⁷⁷⁹. Parlare infatti di esercizio della decisione è come riportare il discorso sull'agire politico. Non si tratta di teoria ma di prassi. Non si tratta di moralismo o astrazioni utilitaristiche. Il rapporto tra politica etica e diritto è molto più stretto di quanto possa apparire. Ogni nostro discorso volto alla ricerca di elementi essenziali che limitino e circoscrivano l'agire collettivo, ogni controllo sulla regolarità o capacità del diritto, non potranno mai sostituire l'autoconsapevolezza del consenso morale. Altrettanto vero il suo opposto. Nessun sentimento interno potrà mai sperare di raggiungere una qualche vincolatività senza la mediazione del diritto e la sua traduzione in linguaggio giuridico. L'etica dovrebbe riacquistare le sue radici morali-sociali – politiche senza scordarsi che tutto questo rappresenterà sempre una fase prodromica, pregressa allo sviluppo di regole giuridiche. Sarà perciò necessario ricercare, al di là del momento storico di riferimento o della istituzione spazialmente eletta, alcuni elementi tecnici in grado di ricostruire una vera e propria teoria applicata.

⁷⁷⁸ Ricoeur, P., *Avant la loi morale:l'ethique*, in Encyclopaedia Universalis II, "Les Enjeux", Paris, 1985p.42

⁷⁷⁹ Ricoeur, *Taches de l'educateur politique*, in *Lectures*, I, pp. 239-255

2 TEORIA

2.1 *Communitas*

Il dibattito circa le future generazioni, non può certo prescindere dall'elemento primario ovvero l'individuo. La filosofia politica del nostro tempo ha modificato il modo di intenderlo. Mutati sono infatti gli scenari etici ed antropologici di fondo. E l'uomo non si riconosce più.

Di ciò ne è riprova la riflessione del pensiero filosofico politico in chiave di amici-nemici. Secondo la posizione di Kant, i nemici, ovvero i *free riders* sarebbero gli uomini del futuro, perché capaci di godere di beni e diritti senza alcuno sforzo, mentre parte della teoria etico filosofica, vede come identificazione dei *free riders* proprio l'attuale generazione. Secondo quest'ultima impostazione infatti, i soggetti presenti, privi sia di coscienza sociale che di senso di utilità economica, non sosterebbero scelte responsabili in previsione anche del proprio futuro, ma sperpererebbero le risorse ormai scarse. Difficile perciò risulta la chiara identificazione tra nemici ed amici e l'uomo percepisce una estraneità, una opposizione che crea distanza⁷⁸⁰. Ed ecco che la *polis*, ovvero il luogo dell'amicizia, diviene *polemos*, ovvero luogo di conflitto, che i corpi presenti ed il pensiero dei corpi futuri divengono limiti e nemici da cui preservarsi. Si perde la reale percezione del legame tra il se' e gli altri se', la consapevolezza di essere il riflesso di un'unica rappresentazione che ritorna invece ad apparire come frammentaria, sconnessa, alter, diversa, capace di disperdere e di isolare. All'improvviso si sente il peso dei confini, prima indeterminati, e ci si reimmette in una contingenza spazio temporale violenta, perché chiusa e senza più aperture sulle possibilità. Ma proprio qui deve intervenire la potenza della nuova etica⁷⁸¹. Quella che scommette sulla persistenza di un legame segreto che riconnette le alterità in un'unica splendente rappresentazione. Come un luogo segreto, fatto di *philia* e speranza, in cui risuonano le voci dei lontani e dei vicini, dei futuri e dei passati.

⁷⁸⁰ *Lo spazio del politico, lo spazio del comune è ormai percepito come lo spazio dell'estraneità e della rappresentazione* Cfr. G. Defaux, *Rhétorique et représentation dans les Essais, de la peinture de l'autre à la peinture du moi*, in F. Lestrioungant, *Rhétorique de Montaigne*, cit., pp. 21-48 e F. Rider, *The dialectic of Selfhood in Montaigne*, Stanford University Press, Stanford 1973

⁷⁸¹ *L'etica antica basata sull'aspetto della "prossimità" (nel tempo e nello spazio), continua ad essere valida ancora oggi, ma essa è come "oscurata dal crescere di quell'agire collettivo, nella quale l'attore, l'azione e l'effetto non sono più gli stessi.*

L'unico spazio incantato in cui l'umanità possa dialogare senza limiti e conflitti e perciò tornare ad essere una **comunità**.

Il problema è che nel tempo il termine comunità ha prestato il fianco ad una lenta decomposizione e ricostruzione tale da rendere non più pacifica la sua stessa accezione. Comunità è sempre definita in opposizione a società⁷⁸², ma soprattutto all'individualità. ma Aperta rimane infatti ancora la questione dei limiti dell'individualità. Fin dove il soggetto è solo e dove invece esso si definisce attraverso una sua appartenenza alla comunità. Il soggetto, come categoria da esplorare, diviene una nuova entità che affiora dalle aporie di contrapposte teorie. (Teoria e prassi, ma soprattutto Astrattezza e corporeità). Definire se l'identità dell'individuo è descrivibile da sola o se invece dipende anche dall'essere con- gli altri individui, non è mera questione semantica. Attraverso la costruzione dell'identità dell'individuo, sarà possibile accedere alla differente interpretazione circa i suoi diritti e doveri, verso se stesso, gli altri e perciò anche le future generazioni.

Individuo identificabile indipendentemente dalla comunità- individuo è tale perché facente parte di una comunità: contrasto o confronto

Tesi 1: *individuo identificabile indipendentemente dalla comunità.*

L'individualismo è la posizione che meglio rappresenta tale teoria. D'ispirazione liberale, poggia il suo substrato sul possesso da parte dell'individuo di diritti inalienabili, indipendentemente e fuori dall'appartenenza alla società. All'interno delle diverse forme di individualismo⁷⁸³, che tra loro condividono una visione della comunità come strumentale, priva di una unità organica, la forma dominante è quella dell'individualismo liberale. Secondo tale teorizzazione il punto di partenza pare assegnarsi all'autonomia dell'individuo (visto come legislatore o proprietario del sé). Non senza cadere in alcune paradossalità. Non credo sia corretto considerarsi come non facenti parte della storia. La nostra temporalizzazione ce lo mostra. Siamo da un lato possibilità potenziali di nascere e morire in qualunque generazione, ma anche pragmatica evidenza dell'essere una generazione. La storia a sua volta porta con se la

⁷⁸² Anche se molti autori vedono la nascita della società non solo successiva ma frutto della decomposizione della comunità. Ferdinand Tönnies alla fine del secolo scorso introduce la tipologia comunità-società (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) come strumento fondamentale per la comprensione del cambiamento sociale. *Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig (trad. it. Comunità e società, Milano 1963)*.

⁷⁸³ Mi riferisco ad esempio all'anarchia Stirneriana, all'aristocrazia Nietzscheana, o alla democrazia di Durkheim

radice nascosta di una comunità continua. L'obbligo verso la comunità, che un liberale potrebbe definire al più come una possibilità tra quella di non sentirsi assolutamente in dovere verso qualcuno, discende proprio dalla descrizione del proprio sé. Essa può infatti avvenire come auto definizione del sé sempre e necessariamente in relazione alla identificazione sociale o alla etero descrizione di un ruolo ad opera della comunità. L'uomo può infatti giungere alla comprensione del sé proprio attraverso una forma comunicativa e perciò comunitaria. A tal riguardo MacIntyre sostiene che le azioni stesse abbiano un carattere fondamentale storico ed ogni vita sia una narrazione inseribile nelle altre ed intersecabile con le altre. Ogni narrazione, ogni storia ogni generazione assumerà un senso se sarà considerata come un tutto. Così come ogni generazione sarà conoscibile come unificazione di identità singole e relazioni reciproche infra ed intra generazionali, alla luce cioè di un quadro più ampio, di un paradigma osservatorio esterno ed interno allo stesso punto, oltre le chiusure spazio temporali. Anche perché come l'autore sopra citato scrive nel trattato *Dopo le virtù* *"Viviamo le nostre vite, sia individualmente sia nelle nostre relazioni reciproche, alla luce di determinate concezioni di un possibile futuro comune[...]". Non esiste presente che non sia informato dall'immagine di un qualche futuro[...]*⁷⁸⁴

Non credo sia infatti possibile esercitare qualche tipo di virtù, fosse anche solo individuale, solo in quanto individuo. Dipendiamo in un certo verso anche dalla nostra identità sociale. Ed il paradigma generazione è in grado di mostrarlo chiaramente, con la sua ambiguità di fondo che lo caratterizza e lo descrive. Allo stesso modo il concetto di comunità non rinchioda l'uomo dentro un singolo ruolo da rivestire nell'ambito dell'ordinamento sociale. Non si ferma cioè alla sola definizione giuridica di individuo o persona⁷⁸⁵, concependolo invece singolo proprio perché comunitario. L'appartenenza non voluta, costruita ma naturale alla famiglia umana ne crea il fondamento archetipico di ogni vincolo comunitario.

Non che già in passato non si fosse parlato di comunità⁷⁸⁶, ma il forte mutamento storico del Moderno, con la sua temporalizzazione della storia rende il termine

⁷⁸⁴ A.MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1998, p.257

⁷⁸⁵ Posizione su cui invece si basa l'idea del contrattualismo tipica dei del la comunità, che un liberale potrebbe definire al più come una possibilità tra quella di non sentirsi assolutamente in dovere verso qualcuno,

⁷⁸⁶ Otto Von Gierke aveva parlato di struttura sociale medievale basata sull'attribuzione di status a gruppi comunitari; J.S.Maine aveva descritto la struttura della base dell'Ancient law; oggi si era discusso sulla città stato greca ad opera di Fustel de Coulangese della disintegrazione della comunità antica.

comunità applicabile non più a situazioni di fatto ma a situazioni storiche in mutamento. Una sorta di adlinguisticità, di cambiamento del linguaggio dentro lo stesso linguaggio, capace di rendere il termine comunità in grado di interpretare le trasformazioni del mondano e di mostrare la sua funzione diagnostica nei confronti di un'epoca non solo passata ma presente e futura.

All'interno delle diverse forme di individualismo, la forma Bobbio fa discendere la prima grande separazione dalla collettività a favore dell'individualità dalla "grande svolta"⁷⁸⁷ Occidentale per cui al primato dei doveri si sostituisce quello dei diritti⁷⁸⁸. Il problema è che in realtà i diritti vengono attribuiti ai soggetti in virtù della loro appartenenza alla società. E se anche si dimostrasse che esistessero diritti innati, essi non sarebbero certo garantiti o garantibili fuori da un contesto giuridicamente vincolante. La società fa sì che i diritti divengano "costrutti" tutelabili. Anche l'autonomia ed autosufficienza del soggetto, portate avanti dalle teorie individualistiche⁷⁸⁹ *strictu senso*, non posso escludere l'utilità della società fosse anche solo per l'esercizio dei diritti stessi. Ma a questo punto si rende necessaria una delucidazione sul senso differente da attribuire alla società ed alla comunità.

Tesi 2: *individuo è tale perché facente parte di una comunità.*

In base a questa seconda teoria, gli individui hanno bisogno della comunità per la costruzione della propria identità, oltre che per condividere un linguaggio. Sandel parla di *social self*, ovvero dell'essere debitori verso gli altri per la costruzione del proprio sé. Tutto questo però rischia di tradursi in una totale identificazione nella comunità di appartenenza, senza lasciar spazio a quell'aspetto "ambivalente" della natura umana che fin qui ho sostenuto invece connaturato. Non possiamo infatti ridurre la complessità dell'essere umano, appartenente contemporaneamente alla propria generazione come alla storia di tutte le generazioni e descritto dalla propria singolarità, così come dalla sua appartenenza ad una collettività. "*Nel compimento di ogni suo atto la persona ha di se stessa un vissuto tale da sapersi membro di una comunità*"

⁷⁸⁷ Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990

⁷⁸⁸ Anche Comte aveva segnalato la separazione tra positivismo ed individualismo in virtù del differente modo di interpretare diritti e doveri. Mentre infatti il positivismo difendeva il primato dei doveri, l'individualismo dava priorità ai diritti

⁷⁸⁹ Pur non nascondendo il fascino per la teorizzazione di Nozich in "*Utopia, State and anarchy*"

*personale collettiva di un determinato tipo in cui la simultaneità e la successione delle generazioni sono ancora indifferenziate*⁷⁹⁰ ". Scheler vuole dirci che la persona non si costituisce solo di atti singolarizzanti ma anche di quelli sociali. Il singolo ed il mondo sono perciò in correlazione , senza esser uno la somma dell'altro. *"L'Io non è solo un membro del Noi, ma anche il Noi è il membro necessario dell'Io"*. Esiste cioè una dimensione sovrapponibile alle due precedenti dimensioni in cui *"viene a mancare ogni distinzione tra persona singola e persona collettiva"* :questa è la persona infinita. Illustri antecedenti li troviamo il Platone e Aristotele che pur divergendo sulla teoria della giustizia, partivano però entrambi dal considerare la virtù umana in primo luogo individuale, ma bisognosa della comunità umana per realizzarsi.

Difficile, direi quanto meno sterile, cercare di trovare una posizione capace di escludere l'altra. Non possiamo appoggiare del tutto la teoria individualistica perché esclude che la dimensione comunitaria sia un elemento importante dell'identità personale. Ma non possiamo neanche schierarci dalla parte del comunitarismo che abbandonando la centralità dell'individuo, mette in pericolo i diritti e la loro universalità. In realtà da sempre l'individuo e la comunità vive una relazione di inscindibile reciprocità. Mai l'uno senza l'altro. Assistiamo infatti alla paradossalità di teorie che, offrendosi come un chiaro esempio di reciprocità negative, svuotano lo stesso senso della contrapposizione. Indipendentemente dalla posizione che si intende abbracciare, l'una si definisce sempre in contrapposizione all'altra che diviene perciò elemento della prima. A mostrarci la necessaria interdipendenza di posizioni apparentemente distanti è la storia dei diritti dell'uomo. Quelli infatti che vengono definiti di prima generazione e che riguardano le libertà, sono considerati diritti naturali, in quanto partono dal presupposto che l'individuo sia comunque separato dalla società particolare in cui vive⁷⁹¹. Mentre i diritti della seconda (diritti sociali e politici), quelli della terza (diritti di solidarietà, il diritto allo sviluppo, alla pace internazionale, a un ambiente protetto, alla comunicazione...) e quelli della quarta generazione che più ci interessano, ovvero quelli che si riferiscono alle generazioni future (diritto ad un patrimonio genetico non

⁷⁹⁰ Scheler " *Der Formalismus in der ethik und die materiale Wertethik*", in *Gesammelte werke*, bern, franche, 1945; trad. It. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Torino, Ediz. San Paolo, 1996

⁷⁹¹ Eppure anch'essi sarebbero inconcepibili senza le particolari circostanze storiche che li hanno messi in evidenza (le guerre di religione, l'assolutismo politico...). Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. XIII ss.

manipolato...) non possono pensarsi senza la comunità. Anzi, la dimensione biopolitica, carnale della comunità reale traduce le dichiarazioni programmatiche in doveri e responsabilità, capaci di proteggere l'individuo nella sua interezza, ovvero ora, come domani. In realtà le due correnti da cui si parte per definire il rapporto individuo-comunità possono essere individuate nella posizione dei *Communitarians* ed in quella dei *Liberals*. Esse, indipendentemente dal loro punto di partenza diametralmente opposto, convergono sulla necessità della protezione dei diritti che fanno discendere da presupposti differenti. Non possono però non condividere la preoccupazione della deriva ideologica. Entrambe le posizioni rischiano di diventare forme pensabili e a volte già sperimentate di immanentismo politico. Forme cioè solo ipotetiche di comunità che devono definire l'uomo e la sua identità solo in virtù dell'appropriamento e della spartizione definitiva. Ma l'uomo, così come la comunità, possiede ontologicamente qualcosa che non può essere definitivo o del tutto fatto confluire dentro una categoria od una definizione. Un senso di desiderio di infinito, una tensione solidaristica, comune, di fratellanza che nessuna teorizzazione può far sparire del tutto. *“Non siamo più di fronte a diritti assoluti nel senso tradizionale, ma si tratta di diritti che accettano l'esistenza di limiti e funzioni che conducono verso la solidarietà”*⁷⁹².

Verso una possibile Conclusione:

La Comunità come noi culturalmente la conosciamo quindi può dirsi impossibile. Ma in realtà “la natura umana è la vera comunità umana”⁷⁹³. Per questo non solo non è possibile ma nemmeno è centrale poter fare una genealogia della comunità: essa è *da sempre*⁷⁹⁴. Esiste infatti qualcosa di inspiegabile che abbiamo ricevuto senza ne' averlo deciso, ne' averlo posseduto del tutto: la nostra natura umana. Perciò quando parliamo di comunità come noi la conosciamo, ovvero come forma temporalmente e spazialmente determinata, essa altro non è che l'incarnazione di un'essenza, la rappresentazione, l'imitazione dell'umana umanità. In tal modo si spiega perché la comunità per riprodurre artificialmente un'eccedenza inafferrabile si è dovuta

⁷⁹² S. Rodotà, *Repertorio di fine secolo*, Laterza, Roma - Bari 1992, p.112.

⁷⁹³ Marx, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1970

⁷⁹⁴ J-L.Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1995

trasformare in una istituzione, in un meccanismo giuridico. Ma il diritto per quanto cerca di auto ingannarsi, per quanto seriamente può essere preso, non potrà eliminare mai del tutto il paradosso di racchiudere qualcosa che sia contemporaneamente la finitezza della generazione che vive e la infinitezza di ogni possibile generazione.

La comunità perciò è da sempre parte integrante dell'intelaiatura umana e per sempre sarà parte di essa.

Difficili si prospettano le definizioni di comunità e simili, essendo ogni concetto non definitivo, impossibile da circoscrivere dentro il raggio d'azione di una unica accezione, di un'unica parola. Ma il logos si lega a noi come necessità, come comunità dialogica che si ispira alla condivisione, ma che troppo spesso finisce per essere solo condivisione. Il linguaggio è oikos, è l'ambiente dentro il quale l'uomo abita, ma sempre nella consapevolezza di non essere mai sovrapponibile del tutto all'uomo. Il logos permette di pensare alla comunità

L'etimologia, lavorando anch'essa con il logos, mostra la vera natura della *communitas*. Essa è formata da due concetti distinti, *cum e munus* che nel momento in cui si uniscono disegnano una storia nuova, di origine e fondamento.

Il *munus*, che originariamente stava ad indicare l'onere ovvero le cariche pubbliche, riconduce all'origine del rapporto tra diritto e comunità. I *munera publica*, stabilivano cariche pubbliche attraverso il dono di se', ovvero la messa a disposizione di beni e tempo, che diveniva obbligatorio. Da spontaneo si trasformava in obbligatorio, congiungendo il dono al dovere. Essendo la comunità definita dal proprio *munus*, ovvero dal dono, essa esiste ed esisterà solo fintanto che non se ne prenderà parte. Solo il dono può costituirla. Come dire che la comunità sia il luogo del dovere e non quello del diritto. Non compariva l'aspetto della richiesta, della pretesa, ma solo quello del dono. Esso, indicando una pratica sociale totalizzante, ridisegnava tanto le relazioni interne che quelle esterne alla comunità, attraverso il dono di se' che una comunità faceva all'altra⁷⁹⁵. Interi processi sociali si sono costruiti attorno alla reazione alla incapacità di riprodursi all'interno ed alla corrispettiva ansia di apertura all'esterno. Questa chiusura interna contrapposta all'apertura dei confini è esattamente ciò che compie la generazione quando al suo interno sa di non poter restare tale e si relaziona all'altro da se', alla generazione successiva, attraverso la paradossale pratica del dono.

⁷⁹⁵ Mi riferisco al dono egamico delle fanciulle e dei fanciulli di cui parla Malinoski

E non è un caso che si sia usata la parola paradossale. Ciò che infatti accomuna le generazioni è quel *cum* che non può essere tradotto solo con insieme, ma va riferito anche al vincolo. Se si dovesse rispondere alla domanda su che cosa si crea quando si crea una comunità, la risposta sarebbe senz'altro un vincolo. Un vincolo di appartenenza reciproca dietro un gesto gratuito: il dono di sé alla comunità stessa. Il dono infatti vincola proprio attraverso il massimo della sua gratuità che tanto più è volontari, tanto più da esso discende un obbligo alla restituzione. Tra le generazioni avviene esattamente questo: la presente avverte come un obbligo a ricevere dalla passata generazione nello stesso momento in cui avverte il dovere della futura di restituire. La paradossalità della loro incomunicabilità temporale e spaziale viene spezzata proprio dalla gratuità che se accettata vincola in un legame indissolubile, con sfumature tanto più materiali che simboliche. E' tangibile il circolo in cui ci si è immessi. E a fronte dell'accettazione di un dono ne saremo per sempre infettati, per sempre obbligati ad una sorta di restituzione dentro un dialogo involontario che non può essere relegato a confini ristretti. Certo, tale meccanismo spontaneo, ha bisogno di aggiustamenti, di artifici per poter lavorare ora che quel senso originario di co-appartenenza è venuto meno. La comunità smette di essere fatta da uomini e si trasforma con tutta la sua semantica rilevante, in un insieme di reti, di voci e di legami. Ed il diritto ce lo ricorda di continuo, ogni volta che si legge il dovere della solidarietà. Se lo ricordassimo, se lo fossimo davvero ancora, non ne avremmo il bisogno di iscriverlo nelle nostre Costituzioni. Perciò si assiste all'altro fenomeno paradossale, alla messa in scena del sistema del diritto che cerca di porre rimedio a ciò che esso stesso ha cancellato. L'uomo, attraverso il diritto vuole sanare il suo mondo standoci dentro⁷⁹⁶, direbbe E. Resta. Ed è ciò che fa anche con la comunità, spesso senza rendersi conto che essa finisce (così come inizia) indipendentemente dal diritto, solo se la comunicazione viene meno, ovvero quando si interrompe la comunicazione circa. Se la generazione non si estendesse oltre i suoi ristretti confini, essa smetterebbe di esistere e tornerebbe ad essere solo un meccanismo vuoto, un contenitore soggetto sempre più a continue frammentazioni. Da Generazione come insieme di una continuità di tante generazioni si trasformerebbe in una serie slegata e plurale di Generazioni. Così come

⁷⁹⁶ Interessante a tal riguardo la normativa sugli inceneritori pubblici. Si perde tempo nel decidere quali sistemi adottare per poter incenerire ciò che inutilmente e selvaggiamente si è prodotto nella stessa società che ora non sa come smaltire i risultati e le scorie degli inceneritori stessi.

la Comunità si è trasformata nella sua degenerazione, nella forma plurale di “*più comunità*”. Nel momento in cui la spontaneità, così come la comunicazione sono venute meno e le risorse si sono fatte scarse la comunità si è dovuta riformare ma in modo artificiale. Doveva esserci. Ma il mondo dell’obbligatorietà, del dover essere è in antitesi con lo stesso concetto di *communitas*. Muta la logica stessa della comunità umana che a fronte del dono di se’ richiede spartizioni. Ma la spartizione equivale alla gratificazione per qualcuno sempre a costo di un sacrificio per qualcun altro. Siamo nel campo dell’incommensurabile⁷⁹⁷, del tragico da cui effettivamente nasce la giustizia, la richiesta di aspettativa e la necessaria delusione di essa. Perché il contrario esatto della comunità è il sacrificio che invece oggi salva l’intera comunità, immunizza direbbe Esposito, cura la minoranza delusa. Sacrificio come *ficere sacrum*, come trasformare l’altare in formalismo giuridico. Si deve cioè ristabilire la comunità ma attraverso una astrazione altissima. **Attraverso un diritto capace di parlare del tutto pur essendone solo una parte.**

Ma da chi è formata una comunità?

Per Nancy la comunità è ciò che accade⁷⁹⁸, è evento⁷⁹⁹, ed in quanto tale assume una connotazione di irripetibilità. Connotare vuol dire proprio mettere insieme elementi condivisi, distanziandosi dal *de-notare* che indica invece la deroga al comune, l’appartenenza individualistica della proprietà solo nostra. E non esiste una sola definizione di comune. Se dovessimo rispondere a che cosa sia il comune della comunità, potremmo rappresentarlo attraverso tre vie: lo stare vicino, il consumare insieme della proprietà come quelle della mescolanza o il comune collettivamente riconosciuto.

L’essente unico, individuale perciò è una contraddizioni in termini all’essere con della comunità. *L’insieme*⁸⁰⁰ dell’essere insieme è un avverbio ma non un predicato dell’essere.

⁷⁹⁷ L’incommensurabile richiama etimologicamente, oltre la nostra parola chiave *cum*, anche la misura. Il massimo dell’equivalenza era quella delle merci. Da cui il dio *Ermes*, dio del commercio che mette insieme merci diverse che possono però essere scambiate. E non è distante dalla commensurabilità delle merci la trasmissione di esse e dei messaggi (ermeneutica)

⁷⁹⁸J.- L. Nancy, *La comunità inoperosa*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003.p.37 “*La comunità, lungi dall’essere ciò che la società avrebbe perso o infranto, è ciò che accade – questione, evento, imperativo – a partire dalla società*”

⁷⁹⁹ L’*e-ventum* da *er-eignis* condivide il *proprio eig* con la *proprietà eigentum*. Ovvero l’insieme degli elementi che ci appartengono.

⁸⁰⁰ Nancy divide le tre vie dell’essere insieme in 1) ordinario stare vicino; 2)consumare insieme delle proprietà (similmente alla mescolanza); 3) comune collettivamente riconosciuto

Non è una qualifica particolare del soggetto, ma un avverbio in grado di modificare il verbo fin dall'origine. Non indica esclusivamente l'insieme ma il *vivere insieme*. Nessuno può nascere senza nascere con gli altri che giungono con. Il cum rappresenta perciò una struttura originaria⁸⁰¹. Ovviamente la singola generazione(così come la singola singolarità) nel momento in cui esiste, ex-siste e viene fuori⁸⁰², si espone e abbandona il trascendentale a favore della comparizione. Per cui non sosteniamo che il singolare non esista ma solo che questo sia la rappresentazione mondana dell'universalità, della pluralità delle generazioni (così come della pluralità delle singolarità). Tale il paradosso che la generazione condivide, ma rende solo più visibile, con la singola vita umana. Essa parteciperà simultaneamente⁸⁰³ della propria singolarità così come della pluralità attraverso ciò che non è. Attraverso l'elemento negativo, concavo della diversificazione. L'essere è perciò sempre anche un con- essere che anche quando non è percepibile o visibile, condivide uno spazio con qualcuno che le è accanto. A sfiorarsi sono le esatte differenze che condividono, che le avvicinano nel momento esatto in cui le allontanano. Non si prende parte ad una comunità, non si aderisce ad essa sulla base di una decisione, così come non si aspetta nessuna decisione. L'origine di una comunità è rappresentata dalle esperienze che gli uomini con-vivono. Manca pertanto di una violenza fondatrice così come di una coazione a decidere. Il fondamento improprio ne è il carattere peculiare. Lontano da proprio, proprietà e caratteri di spartizione, la comunità non si condivide ma ad essa si co-appartiene. I soggetti nella loro "originaria" co- appartenenza (dentro lo spazio comune dell'umanità)realizzano contemporaneamente un "compimento" delle e nelle relazioni fattuali ed una "destinazione" delle e nelle relazioni potenziali.

⁸⁰¹ . J.- L. Nancy, *La comunità inoperosa*, op. cit., pag. 210 "*La comunità non è un rapporto astratto o immateriale, né una sostanza comune. Non è un essere comune, è un essere in comune. Essere uno con l'altro o essere insieme. E insieme significa qualcosa che non è né interno né esterno all' essere singolare. Insieme ontologico che differisce da ogni costituzione sostanziale, così come da ogni sorta di rapporto (logico, meccanico, sensibile, intellettuale, mistico ecc.) "Insieme" (e la possibilità di dire "noi") ha luogo dove l'interno, in quanto interno, diventa esterno senza costituire un "interno comune". "Insieme" appartiene alla maniera di non avere affatto essenza"*

⁸⁰² A tal proposito Nancy si riferisce all'elemento del *partage* (con una semantica che va dal dividere, spartire, al fare e prendere parte): modalità fondamentale dell'esistenza che determina il rapporto del "fra" che singolarizza, senza individuare(l'individuo è residuo del disincantamento del mondo delle comunità , gli appartiene un'inesprimibile indivisibilità-identità ed interiorità-implosiva che occulta il carattere es-ponente dell'esistenza)ne' accomunare (nel senso delle fusioni olistiche o delle collazioni insiemistiche)

⁸⁰³ Nancy *,Essere singolare plurale*, L'essere- con viene letto come essere insieme, come simultaneità.. *simultaneità dell'essere e dell'aver luogo nello spazio*⁸⁰⁴, *partagè, del ritirarsi dell'essere*, è la distinzione dei luoghi presi insieme.

Comunità di destino.

I soggetti nella loro “originaria” co- appartenenza (dentro lo spazio comune dell’umanità)realizzano contemporaneamente un “compimento” delle e nelle relazioni fattuali ed una “destinazione” delle e nelle relazioni potenziali. Questo perché la destinazione non è metafisicamente prestabilita, è in divenire, è il vivere una vita orientata al futuro del suo destino che ci accomuna. . I soggetti che condividono un arco temporale, una generazione, e che non sembrano possedere nessuna convergenza di vita o valori, innegabilmente non possono non convenire sul fatto di essere obbligati a con-vivere. La condizione di fatto del convivere di generazioni o di uomini diversi dentro una generazione deve necessariamente dar luogo a forme nuove di coesistenza, non basate sulla ricerca di una comune fondazione o di una comune origine, quanto su un comune destino. Come dire, non rivolgendo lo sguardo indietro alla ricerca di un comune passato⁸⁰⁴, ma avanti. Il futuro, il destino, la progettazione dell’essere è ciò che nella più diversa possibilità di esito ci accomuna. Heidegger⁸⁰⁵ ci ricorda infatti che la Storia costituita dal destino “ *non ha il suo centro di gravità ne’ nel passato, ne’ nel presente, e nella sua connessione col passato, ma nell’accadere autentico dell’esistenza quale scaturisce dall’avvenire dell’esserci. La storia.. getta le sue radici nel futuro[...]*” . E la Storia osserva l’esserci nel suo con- essere sempre con gli altri. Perché il mondo altro non è che un con-mondo, ovvero l’essere insieme in uno stesso mondo. Per Heidegger ciò non si traduce in una sommatoria di soggetti posti uno accanto all’altro, ma solo un vivere in un mondo i cui destini sono signature della storia. Ed il destino comune della comunità è ciò che lega l’Esserci alla sua generazione *e nella sua generazione costituisce l’accadere pieno ed autentico*⁸⁰⁶ in cui già la generazione si trova iscritta come possibilità nella Storia di tutte le possibili generazioni.

Per la Arendt l’autenticità si realizza proprio nella dimensione dell’essere insieme. La co- presenza degli altri si descrive come condizione di possibilità di una esistenza autentica. Come dire che la storicizzazione di un soggetto porta con se sempre una co- storicizzazione che disegna il comune destino.

⁸⁰⁴ Nancy a tal proposito parla di *Comunità senza comunità, comunità senza legami.*

⁸⁰⁵ Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, 2005, §74, p454

⁸⁰⁶ Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, 2005, §74, p453

Non ci si deve mai confondere parlando di comune (destino) con uguaglianza condivisa. Come già in precedenza abbiamo segnalato, la condivisione è dovuta alla natura ambivalente dell'uomo e della generazione di essere contemporaneamente singolarità che partecipano all'universale. Anzi, nel momento in cui si vuole riportare tutta la comunità ad unità, l'esito diviene paradossale e alienante. Per Nancy infatti l'alienazione dalla società non è dovuta all'esclusione ma all'inclusione *“nella misura in cui essa si struttura cristallizzando l'essere in comune degli uomini⁸⁰⁷”*. La comunità inoperosa di cui l'autore parla è quella che resiste alla sua messa in opera e che riesce a preservare il suo **tutto di singolarità articolate**. Perfetta descrizione proprio della generazione che a livello maggiormente complesso ripropone le stesse dinamiche e la stessa impossibilità di essere ricondotta ad unità, almeno che non la si descriva, come da me sostenuto, *variazione universale continua*. Ma la continuità non garantisce solo il susseguirsi del flusso generazionale, scivola anche sul versante della continua presenza o contemporaneità. Ovvero una sorta di simultaneità di vissuti immaginati piuttosto che un segmento di immediatezza spaziale e temporale. Ci si vuole perciò riferire alla definizione Schtziana di contemporaneità, quella in cui l'elemento dell'assenza convive con quello della possibile presenza, traducendosi in una coesistenza tra soggetti non necessariamente fisicamente co presenti. Una sorta di spazio dell'alterità, delle differenze e coesistenze separate che formano l'unica comunità possibile. In tale esposizione all'altro ed in tale co-presenza contemporanea dell'altro, si articola una comunicazione basata sull'interpellanza e sulla responsabilità e sulla comunicazione indipendente dai confini spazio temporali, indipendentemente dai margini di una generazione o di una società temporalizzata (spazializzata).

Ma allora cosa è oggi una comunità?

A ridare voce e visibilità a ciò che pare essersi disperso dietro l'artificialità e la mancata vittoria del legame naturale è la comunicazione. *“La comunità non è nient'altro che la comunicazione degli esseri singolari separati, che esistono come tali solo attraverso la comunicazione”*

Non si prende parte ad una comunità, non si aderisce ad essa sulla base di una decisione, così come non si aspetta nessuna decisione. L'origine di una comunità è

⁸⁰⁷ Balibar, E. 2001,p116

rappresentata dalle esperienze che gli uomini con-vivono. Manca pertanto di una violenza fondatrice così come di una coazione a decidere. Il fondamento improprio ne è il carattere peculiare. Lontano da proprio, proprietà e caratteri di spartizione, la comunità non si condivide ma ad essa si co-appartiene. Eppure una nuova visione, un nuova semantica spinge la *communitas* verso la sua degenerazione. Essa da interruttrice della violenza e dispensatrice di una vita in comune comincia ad essere vista come portatrice di limitazioni, di finzioni e di fronte alla paura degli uomini di sentirsi chiusi dentro una società il diritto risponde attraverso la congiura. Tutto si riduce a singolarità tenute insieme come sommatorie di numeri ed esiti di interessi. Quel vivente di cui l'uomo partecipava, di cui era contemporaneamente l'origine e la fine sembra essersi perso definitivamente. Eppure nulla meglio della generazione mostra la sua paradossale natura, la sua ambivalenza ontologicamente fondata di essere sempre causa ed effetto, di essere l'inizio e la fine della vita stessa. Pur nelle maglie del diritto, dentro un sistema artificiale autopoietico, il vivente da materia oggetto di razionalizzazione, di generalizzazione, di decisione, di istituzionalizzazione ed infine di proceduralizzazione non smette mai di essere anche un'eccedenza⁸⁰⁸. Non deve sorprendere il legame, che cerchiamo di mostrare esistere, tra diritto, filosofia e politica. Seguendo il pensiero di Kant, l'ascrizione del diritto al campo dell'agire morale, si deve al fatto di considerare il diritto, in quanto regola dell'agire intersoggettivo, fondante l'operare della volontà umana. Il diritto si connota perciò per la sua noumenica universalità formale. Il diritto non ha solo una funzione politico-normativa, si occupa dei soggetti concreti e della loro possibile esistenza. Ma se non si valuta una diversa prospettiva, non si prende in considerazione l'umanità intera o la somma delle diverse generazioni come una soggettività più ampia, includente e slegata da costrizioni spazio temporali, il suo nucleo vivente si spegnerà. Non è possibile parlare di diritti, di diritti umani, senza interessarsi alle future generazioni. E soprattutto non si potrà parlare di umanità senza che la responsabilità presente e la cura verso l'altro da se' siano divenuti costrutti reali. Al centro dell'agire andrebbe riportato l'individuo consapevole del suo essere sempre anche collettività. Più che parlare di globalizzazione o di universalità⁸⁰⁹ si dovrebbe ripartire dall'idea di una nuova comunità umana.

⁸⁰⁸ Resta, *Il diritto vivente*,

⁸⁰⁹ Questo perché l'occidente quando elabora la categoria dell'universale non elimina ne' incorpora il particolare, ma lo detiene come alter ego, come ambivalenza mai del tutto pacificabile.

Anche se quest'ultima appare più piccola e meno agibile in vista di un discorso universalizzante, sorprenderà per la sua capacità. Il parlare, agire e comunicare a livello comunitario dovrebbe tradursi sempre in scelte politiche e dovrebbe dare lo slancio per la determinazione di nuovi imperativi⁸¹⁰.

L'universale è spesso rappresentato da una stratificazione di senso incapace nella realtà di descrivere le singolarità possibili, i vissuti reali e potenziali che faranno parte dell'unica comunità umana, quella continua, presente quando presente e possibile solo nel momento in cui diventi possibile. Quale dismisura tra una categoria tanto pretenziosa come quella di universalità ed una semplice co-appartenenza di uomini singoli, irripetibili e differenti. La comunità abbraccia attraverso la sua stessa semantica non una ideologia ma una prassi di azioni, doveri e responsabilità che scaturiscono sempre come un dono, come un dovere comune e mai come il diritto od il dovere di essere in comune, di essere fratelli. (Non a caso l'accostamento alla fratellanza, riporta spazi condivisi e equivalenze reali.)

Gli elementi in gioco nel legame generazionale non vanno ricercati ne' nel passato, ne' nel futuro ma dentro la stessa condizione del legame comunitario. La comunità non presuppone un legame già annodato, ne' detiene come unico fine l'annodatura. Essa vive nel momento in cui il legame è, perché è annodato. Esso produce l'insieme delle singolarità, di tutte le possibili singolarità solidali, ovvero descrivibili come un unico solido. Ciò che le generazioni e gli uomini condividono è la concavità della possibilità infinita. Essi saranno comunità solo nel momento in cui condivideranno quella possibilità, prescindendo sia da pre- visioni che da limiti spazio temporali. Ciò che condividono ed accomuna generazioni è la mancanza di sovrapposizione totale, è la loro differenza, è il negativo da ritrovare in una sorta di spazio vuoto che potrà essere colmato o meno, ma che rimarrà comunque luogo fondativo.

Le generazioni non possono considerarsi singolarità non collegate ai loro referenti precedenti e successivi. Ciò non toglie che ogni generazione si percepisce come differente. Ma in realtà esse, anche se separate si incontreranno proprio lungo quel limite che le divide⁸¹¹. Esso rappresenta la co-approssimazione, l'essere con- venute. Il punto in cui le singole generazioni , anche se distanti spazio- temporalmente, vengono

⁸¹⁰ Jonas H., *Il principio di responsabilità – Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990.

⁸¹¹ Nancy scrive "L'origine è il tracciato dei bordi sui quali , o lungo i quali, si espongono gli esseri singolari." (comunità inoperosa, p. 75)

insieme. La loro comune provenienza compie il miracolo del riconoscimento indipendentemente da una co-presenza corporea.

Honneth introduce il tema del riconoscimento nell'ambito sociale⁸¹², contrassegnato, quest'ultimo, dalla co-presenza di due spinte differenti: il conflitto ed il progresso. All'interno del conflitto sociale, infatti, non si lotta esclusivamente per il potere, quanto per l'affermazione del sé, individuale o collettiva che sia, resa possibile solo dal riconoscimento dell'altro. Per cui alla domanda dell'autore su "*quale sia il vero oggetto del conflitto da cui possa emergere il progresso normativo*" potrà risponderci che sia la necessità di essere riconosciuti *nel proprio valore* dall'altro⁸¹³. Tutto ciò è talmente vero che l'umiliazione maggiore consiste nella non comprensione normativa da parte della società. Ci si riferisce, ad esempio, all'esclusione dal godimento dei diritti accordati a tutti gli altri membri di una società, capace di rappresentare prima di tutto un attacco al rispetto di noi stessi, al nostro ideale di vita come qualcosa dotato di significato positivo all'interno della comunità. Certo l'autore non parla esplicitamente di future generazioni, ma il suo punto di partenza rimane il soggetto presente e la sua autorealizzazione individuale che porta come presupposto le diverse forme di riconoscimento⁸¹⁴. Dalla società stessa emerge un'urgenza che solo un orizzonte valoriale potrà soddisfare. Dalla società stessa emergono le fondamenta di una teoria formale della buona vita che non può non considerare una apertura della possibilità all'altro, una solidarietà (intergenerazionale aggiungiamo noi). Honneth autodefinisce la sua teoria del riconoscimento come una via mediata tra le etiche comunitariste e la teoria morale dell'ascendenza kantiana, di cui però condivide l'interesse verso norme generali. Queste in teoria sarebbero in grado di assicurare quelle condizioni per la realizzazione di determinate possibilità, ma in pratica non sono sufficienti. E' come se mancasse qualcosa, come se il presidio della compatibilità con le limitazioni normative poste dai rapporti di riconoscimento giuridico su cui si basa l'autonomia dei soggetti moderni non potesse garantirci nulla. "*Il tentativo di partire dai presupposti intersoggettivi dell'integrità personale per arrivare alle condizioni normative universali di una vita riuscita*

⁸¹² A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002

⁸¹³ Tale riconoscimento nel caso di Apel rappresenta una condizione di possibilità presupposta all'ideale comunicativo, mentre per Honneth è un fatto sociale e morale.

⁸¹⁴ Le forme del riconoscimento di cui Honneth ci parla, sono tutte presupposti all'autorealizzazione individuale e sono: *Fiducia in se stessi come prodotto della relazione d'amore, il rispetto di sé nella relazione giuridica, l'auto-stima nelle situazioni di solidarietà.*

*deve alla fine includere anche la modalità di riconoscimento di una solidarietà sociale che può essere generata soltanto da fini comuni e condivisi*⁸¹⁵”La risposta è lasciata al futuro intriso di conflitti.

2.2 Il legame sociale e la convergenza dei valori

Nella comunità originaria il vincolo sociale è prepolitico, è lasciato fuori dalla dimensione convenzionale. Ma nel momento in cui sparisce la *communitas*, essa dovrà cercare il modo di supplire, o per usare la terminologia di Esposito di immunizzarsi, contro la sua dissoluzione.

Ed ecco che quella comunanza che si era basata sul dono di sé alla comunità diviene comunanza dei beni di coloro che partecipano alla comunità. Il dono diviene baratto, scambio, anzi scambio istituzionalizzato ed il convenzionalismo crede che il mercato possa sostituire il vincolo pre-politico, il sostrato sociale. In realtà ciò sarebbe possibile solo se ci fosse una convergenza nelle preferenze scriveva Arrow. Le scelte ed i valori personali possono essere diversi purché siano tutte dello stesso ordine per poter essere lette dal mercato. Ma sappiamo bene che il mercato, così come il contratto sociale non è una forma naturale di aggregazione e che se è difficile prevedere le assegnazioni di preferenze nel momento attuale, figuriamoci quando ad entrare in gioco sono le preferenze e le scelte di soggetti futuri. La delusione sarebbe enorme. E da qui riparte il diritto. Dal tentativo di contenere la delusione e attuare una **tutela dell'affidamento** del terzo. Ogni soggetto ha delle aspettative, ovvero lavora col proprio tempo futuro così come con quello presente ed il più delle volte il suo volere, i suoi bisogni sono intrisi di futuro più di quanto se ne renda conto. Ma le aspettative ed i bisogni sono sempre in relazione a qualche altra cosa, a qualche altro soggetto. La maglia delle relazioni è complessa e non aggirabile. Non si può prendere a modello o valutare solo l'interesse di un singolo o di un singolo momento. Il tempo e lo spazio entrano di nuovo in gioco. Non si può parlare davvero di *communitas* se non si prendono in considerazione tutti i soggetti, indipendentemente appartenenti alle differenti generazioni dislocate nel tempo. Così come non credo sia possibile regolare le

⁸¹⁵ Op.cit.p.208

aspettative e contenere le delusioni di tutti i soggetti se non dentro il sistema del diritto. Anche quando si riparte, nel tentativo di sostituzione del vincolo sociale, dal semplice riconoscimento dell'altro, il problema della tutela e dell'affidamento dell'altro non può essere aggirato. Se da un lato è vero che la pratica di vita, l'orizzonte di significati comuni tra individui che condividono dei valori sia in grado di rafforzare il vincolo comunitario, non è però in grado di mantenerlo.

Quando Taylor parla della comunanza culturale come di una “*precondizione per l'esercizio dell'autonomia morale*”⁸¹⁶, o MacIntyre⁸¹⁷ fa riferimento alle comunità di vita (modelli di vicinato), non si preoccupano però del fatto che necessiti sempre una legittimazione che fondi il sistema e tutta la sua procedura. Sarebbe ingenuo lasciare l'organizzazione della vita sociale e la tutela di futuri soggetti alla semplice convergenza di valori. Sia chiaro che qui non si vuole svalutare o non prendere in considerazione la sfera della coscienza personale, anzi. Semplicemente si parte dal presupposto che quest'ultima debba essere messa in condizione di essere agita. Si deve cioè trovare il modo, sia anche formale, per mettere in pratica un discorso etico.

Ovviamente nel momento in cui subentri l'elemento giuridico- artificiale termina la possibilità di parlare di buono e giusto, così come termina la possibilità che sia incorporata nel diritto la dimensione della coscienza e la nostra pretesa di universalità. Eppure un passo importante si compie: tutto si traduce in **procedura**. Mentre cioè il buono e giusto spariscono dalla volontarietà personale, dalla dimensione etico-religiosa, esse non verranno eliminate del tutto ma tradotte. Si parlerà della bontà come di ciò che artificialmente si è considerato per contratto buono e per giusto ciò che si è conformato alla procedura posta in essere. Quando infatti si cerca di costruire una sorta di convergenza effettiva deducendo i possibili fenomeni morali da un principio, la natura dei fenomeni connessi a quel principio non possono essere ad essa interamente ricondotti. I valori sono instabili nel tempo e nello spazio e le norme spesso problematicamente incapaci di ricomprendere nuove esigenze. Ed anche quando si conviene sull'esistenza di alcuni valori comuni, difficile appare la determinazione di quali siano.

⁸¹⁶ Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*. Anabasi, Milano, 1993

⁸¹⁷ MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando editore, 2007

Se partiamo dal presupposto che ogni individuo è libero e deve scegliere i principi in base ai quali assoggettarsi ad un ordinamento, come fare ad accordarsi circa il valore da attribuire a singoli valori⁸¹⁸? E quali considerare prioritari, tali da rendere una norma, o lo stesso ordinamento, capace di consenso⁸¹⁹? E' Kaufmann a suggerirci le due linee di pensiero fin ora maggiormente capaci di dare una risposta concreta od almeno di tentare di farlo. Entrambe costituiscono infatti dei tentativi di fondare una *Teoria del consenso*.

Da un lato infatti troviamo il modello contrattualistico:

Rawls, per primo, e non da un punto di vista cronologico⁸²⁰, ben conscio della mutevole opinione circa la "vita buona", ovvero conscio della possibile co-presenza di diverse accezioni di "vita buona" o di "bene", comprende che per "salvare" il sistema si dovrà spostare il problema su un altro versante. Sarebbe sterile infatti, cercare di trovare un universale accordo su cosa sia definibile atemporalmente ed a-spazialmente bene. Si deve invece lavorare sull'individuazione di norme a carattere universale ma funzionali alla messa in forma di una procedura di equa decisione. Ci stiamo riferendo alla teoria contrattualistica della giustizia⁸²¹

Dall'altro versante troviamo il modello della discorsività:

⁸¹⁸ Ci riferiamo a valori e non ai bisogni o ai bisogni primari da cui sembrerebbe più naturale ripartire, perché si vuole qui assumere la posizione della Heller. "Tutti i bisogni devono essere riconosciuti fin dall'inizio ed in modo uguale. La virtù che riguarda la giustizia nella posizione originaria è così il riconoscimento di tutti i bisogni. Questa è la virtù dell'imparzialità (intesa come obiettività), poiché è vietato riconoscere un bisogno più di un altro". A.Heller, *Oltre la giustizia*, Il Mulino, Bologna, 1990, p.344

⁸¹⁹ Nel provare a rispondere alla domanda sul come accordarsi circa i parametri di riferimento, prendiamo in considerazione anche una ulteriore strada. Il problema può essere infatti affrontato attraverso la cosiddetta teoria dell'anti-soggettivismo.

1. Anti-soggettivismo come sinonimo di valore universale legato alla natura umana. La prescrizione etica sarà valida perché l'accordo sul valore non è frutto di "decisione" o consenso ma solo di descrizione dell'umana natura⁸¹⁹. In tal caso sarebbe mantenuta la naturale adesione circa i valori naturali, ma non si porrebbe centralità alla volontaria scelta da parte della comunità (o se si preferisce dell'insieme delle singole volontà

2. Anti soggettivismo come sinonimo di imparzialità. La posizione soggettiva diviene ininfluente perché il soggetto si fa astratto ed includente. Dalla singola temporalizzazione si passa alla visione del Soggetto Universale in tutte le possibili temporalizzazioni, ovvero il Soggetto nel Tempo. Sulla validità a prescindere dalla soggettività, ovvero sull'importanza di un punto di vista impersonale ha lavorato a lungo la teoria utilitaristica classica. Qui il problema è di natura diametralmente opposto a quello che appartiene all'anti soggettivismo come universale. Dipendendo infatti l'esistenza di valori anche dal relativo contesto storico di riferimento, qualunque accordo sarebbe comunque meno forte di una ragione assicurata dalla sua "naturalità".

3.

⁸²⁰ Mi riferisco a Rousseau od Hobbes

⁸²¹ Rawls, (nel suo *Theory of Justice*), per ottenere norme universalizzabili, lavora sulla creazione di un principio di giustizia a cui si ispirerebbero i soggetti posti in uno stato iniziale "original position". In tale situazione, essendosi esclusa ogni differenziazione nel potere, si garantirebbe una uguale libertà per tutti. E si lascerebbe ognuno nella ignoranza circa la propria posizione che si potrebbe occupare in un ordinamento futuro. Tali soggetti non conoscendo tutti i fattori alla base della decisione a cui dovrebbero pervenire, per paura di ritrovarsi nella minoranza oppressa, si orienterebbero su principi di libertà, ovvero sulla protezione di un ampio insieme di libertà. I soggetti sotto il *velo di ignoranza*, si accorderebbero circa due prioritari principi. Il primo: che si diano uguali diritti in rapporto ad uguali libertà fondamentali, sempre a condizione che sussista uguaglianza nelle chances. Il secondo che sia preminente la libertà rispetto ad altri valori cos' come che si accordi preminenza alla giustizia nei confronti dell'efficienza e della tutela degli standards di vita.

Nel tentativo di risolvere aporie, entra in gioco il discorso, il cui scopo è quello di stabilire consensualmente nuove norme e regole.⁸²² “ *Il discorso pratico è la procedura attraverso cui si costruiscono razionalmente le oggettivazioni ideali e le si sostituiscono a quelle precedenti, divenute problematiche*⁸²³”.

Su una base simile troviamo Habermas⁸²⁴ che inizia la propria trattazione della materia sulla “*natura procedurale della giustizia*”. Si immagina una situazione ideale di dialogo in cui i partecipanti potranno concordare con gli altri su norme universali. Senza tale necessario dialogo non si potrebbe conseguire “*la giustizia degli enunciati normativi attraverso la comunicazione, che consentirebbe di pervenire al consenso attraverso la forza del miglior argomento*” deciso dalle caratteristiche formali del discorso.

Habermas infatti considera la posizione dei contrattualisti, in particolare quella di Rawls come mancante. Secondo l'autore infatti ogni discussione circa i principi di giustizia, la loro stessa applicabilità, non può mai avvenire monologicamente, ma necessiterebbe comunque di uno sforzo cooperativo. Si tratta, sempre secondo Habermas, di una questione estremamente razionale. Il discorso, anzi solo il discorso formale ed il dialogo ricompongono quel consenso normativo turbato, capace invero di fondare giustizia⁸²⁵.

Obietterà invero Kaufmann “*Come fa a produrre il discorso razionale la verità o la giustizia qualcosa di contenutistico se alla base nulla c'è di contenutistico?*” Secondo l'autore non andrebbe perciò respinta la teoria del consenso ma integrata con un criterio contenutistico. Solo un diritto che “*assicuri all'uomo ciò che gli spetta nei suoi rapporti verso gli altri .può pretendere di essere accettato dalla coscienza del singolo. Un tal diritto è capace di consenso e intersoggettivamente valido*⁸²⁶”.

⁸²² A.Heller, Oltre la giustizia,

⁸²³ A.Heller, op.cit. p. 362

⁸²⁴ Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, 1997

⁸²⁵ Obietterà invero Kaufmann “*Come fa a produrre il discorso razionale la verità o la giustizia qualcosa di contenutistico se alla base nulla c'è di contenutistico?*”

⁸²⁶ Kaufmann, *Filosofia del diritto ed ermeneutica*, Giuffrè, 2003. Interessante notare che nell'ultima lezione dell'autore, *la filosofia del diritto oltre la modernità*, egli parli della teoria della convergenza. Essa, anche se per sommi capi, è allineabile a ciò che Rawls esprime attraverso l'**overlapping consensus**. *Il consenso per intersezione caratterizza una situazione in cui cittadini che aderiscono a concezioni comprensive differenti arrivano ad accettare, in una società bene ordinata, una stessa visione politica liberale. Questo processo non si afferma dall'esterno, ma avviene per ciascuno «a partire dalla propria visione comprensiva», sfruttando di questa «le motivazioni religiose, filosofiche e morali che essa fornisce». Il consenso che ne risulta è un consenso non superficiale o prudenziale, ma al contrario di natura schiettamente morale. Non siamo di fronte a un compromesso, nel senso che questo consenso per intersezione non dipende da un equilibrio di potere qualsiasi che si potrebbe ottenere in ogni momento tra varie dottrine comprensive ragionevoli: «chiaramente un consenso per intersezione è ben diverso da un modus vivendi[...] viene affermato per motivi*

Nelle teorie sociali infine il valore rappresenta invece un elemento di riconoscimento reciproco, di comunicazione, di regolazione ed interscambio. Esso darebbe perciò vita ad una sorta di simbolo. Secondo la teorizzazione di Parsons ad esempio i simboli valutativi o valori divengono criteri per la selezione tra le alternative di orientamento all'azione sociale. L'autore inoltre li fa rientrare nel quarto sottosistema del sistema sociale. Non nell'economia, non nella politica, non nella comunità ma nel complesso fiduciario, ovvero là dove convergono simbolicità e valore.

2.3 Comunità-fraternità

*Davvero è un bel nome e pieno di dilezione il nome del fratello,
e perciò ne faremmo, lui ed io il nostro legame.*
(La Boétie)

Il vero punto di scardinamento del sistema è la natura della fraternità. Essa si sostanzia, al contrario della filiazione, in orizzontale. Uguale posizione detengono i fratelli tra loro rispetto all'elemento autoritativo che necessita invece di verticalità. Ecco il motivo del difficile raccordo tra potestà e fraternità. Le generazioni, così intrise di ambivalenze, partecipano in ugual misura ad entrambi gli aspetti. Così come partecipano contemporaneamente alla contingenza della verticalità, che imporrà sempre un ordine cronologico secondo cui una generazione sarà sempre precedente alla sua futura, ed alla dissipazione del tempo della orizzontalità. La comunità dissipa il tempo proprio perché vive nel momento in cui se ne parla e come se fosse l'unico tempo possibile. **Perché o la comunità è per tutti ed in tutti i tempi o non è.** A tal riguardo Nancy nel suo "La comunità inoperosa" sostiene che non sia possibile fare la 'genealogia' della comunità, perché quest'ultima "è da sempre"⁸²⁷.

Levinas parla di rapporti paterni di discendenze, come forme di prosecuzione di autorità, mentre all'interno della generazione convivono figli, tra loro figli, per questo

morali[...].Un consenso per intersezione non è soltanto un consenso sull'accettazione di certe autorità».Sebastiano Maffettone, Introduzione a Rawls, Laterza, 2010.

⁸²⁷ J.L. Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1995

fratelli. “*l’io generato esiste nello stesso tempo come unico al mondo e come fratello tra fratelli*”⁸²⁸. Ed è proprio nella fraternità che si mostra l’io nella sua ipseità, ovvero come io che è tale solo in quanto Noi, solo in quanto umano. Levinas suggerisce come elemento costitutivo della ipseità uno stato di continua rivolta e permanente rivoluzione. Esattamente come la generazione che si costituisce per differenza e differenziazione in una continua modifica oltre che identitaria anche spazio-temporale. Tale continuazione è data non solo dall’elemento generativo fattuale ma anche da un legame sociale che se spezzato rischia a tal punto di compromettere la comunità delle generazioni da essere necessaria una costruzione artificiale dello stesso. E così le relazioni intergenerazionali, ma prima ancora infragenerazionali, si incorporano nel tessuto giuridico ed in quello economico, per poter essere da questi garantiti. Ritornano perciò prospettive verticali in cui la generazione può esercitare la sua attitudine recettiva, mentre la comunità può autoimmunizzarsi verso se stessa.

La congiunzione tra comunità e fraternità dipenderà

in negativo: dall’assenza di sacrificio

in positivo : legame sociale

: unisce ciò che divide

: l’elemento biopolitico (visibile al primo sguardo nella fraternità, individuabile solo in un secondo momento nella comunità)

in negativo

Entrambe dimensioni di comunità e fraternità prese in esame condividono in negativo la mancanza di sacrificio. Certo per Bataille⁸²⁹ la comunità esigerebbe pratiche di sacrificio, ma in tal caso insinuerebbe in se’ una pericolosa ambivalenza. Per l’autore infatti l’uomo non comunica se non è violato: custodirebbe una intimità attingibile solo nella violenza di un atto capace di infrangere l’ordine discorsivo. Solo nel superamento del limite del corpo sacrificale è pensabile una comunità come rottura dell’accomunamento sociale, fuoriuscita dall’omologante della significazione discorsiva, fuori dalla individuazione. Nel superamento di questa barriera avviene il contagio e la

⁸²⁸ Levinas E., Totalità ed infinito. Saggio sull’esteriorità, “La paternità si produce come un avvenire innumerevole”, Jaca Book, 2006, p. 288

⁸²⁹ A.A.V.V., Georges Bataille, Il politico ed il sacro

penetrabilità reciproca, il rovesciamento dei singoli all'esterno. Ma, sostiene Nancy⁸³⁰, tale esteriorizzazione dei corpi rischia di scivolare dentro una opacità indistinta che annulla la distanza e la spaziatrice degli esseri comunicanti, annulla, secondo la tesi che qui si sostiene, una delle due inscindibili nature dell'uomo. Perché esso sia contemporaneamente immanente e trascendente, sia temporalizzato e senza temporalità, sia una generazione così come tutte le generazioni deve accettare la sfida che la fraternità suggerisce. Deve perciò scorporare dalla semantica del sacrificio l'elemento negativo, edulcorarlo dall'utopia e renderlo consapevole responsabilità. La comunicazione con gli altri, il nostro con-essere, potrebbe riscoprire la sua origine solo a patto che si decostruisca l'artificialità e ci si impegni in un lavoro etico di apertura all'altro. In tal caso il dovere si riapproprierebbe della sua dimensione donativa e non più coattiva. Una sorta di auto trascendimento auto poetico capace di riassumere sia la dimensione del *pastore* che quella del *gregge*⁸³¹, dentro l'unicum rappresentato tanto dall'uomo, quanto dal diritto. Non più contagio ed esteriorità fondante, ma fondamento nella assenza di sacrificio. Tutt'al più gli appartenenti alla *communitas* ed alla *fratria* possono condividere una certa modalità difettiva. Essi si trovano uniti da un debito infinito, da un limite che non possono eliminare, ma che non possono neanche superare attraverso un sacrificio. Se lo facessero, decostruirebbero la loro mancanza di legge e forma precostituita e si trasformerebbero in società.

in positivo

Entrambe le realtà (fraterna, quanto comunitaria) riconoscono l'esistenza di un legame sociale, che nel tempo hanno interiorizzato e naturalizzato. Attraverso il legame relazionale, fuori da condizionamenti spazio temporali, la singolarità smette di essere tale e si connota come elemento di apertura e di inter-appartenenza umana. Tale co-appartenenza è tenuta insieme dal reciproco donarsi. Ora, quando nella comunità parliamo di reciprocità, non ci riferiamo ad un *do ut des* delimitato da limiti spazio temporali. Esposito parla di una *interruzione della biunivocità del rapporto tra donatore e donatario benché generato da un beneficio precedentemente ricevuto*. Nonostante condivida la

⁸³⁰ Nancy, *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 2002, p.69

⁸³¹ Il richiamo è alla famosa frase di Nietzsche.

posizione di Esposito non sono concorde sul benché. Anzi, proprio perché il beneficio precede la controprestazione, essa si rende obbligatoria. Visibile nel momento dell'atto è solo il dono, che in realtà è controprestazione. Essa rappresenta esattamente l'idea che è alla base degli scambi tra generazioni. La reciprocità è sganciata cioè dal dare e ricevere biunivoco. Si *dona qualcosa al futuro, in virtù di qualcosa che qualcuno ha donato dal passato*. In tal modo la comunità viene a coincidere non con le esatte soggettività di cui temporalmente si compone ma con l'atto donativo che costituisce la comunità finché tale attività continuerà ad aver luogo. Ci si vincola proprio in virtù della mancanza del vincolo simmetrico. Nel caso delle generazioni tali scambi non solo non sono la normalità, ma sono ciò che contribuisce a rendere reale il potenziale legame inter generazionale. Se anche è un dono ciò che riceviamo, il mondo che abitiamo, non significa certo essere fuori da logiche, non dico obbligatorie, ma quantomeno di responsabilizzazione. Il comportamento che teniamo e le scelte politiche che siamo costretti ad affrontare saranno il substrato della continuità generazionale. Senza questo creeremmo diminuzioni proprio a quella dimensione che rende la comunità ancora possibile, ovvero al luogo di co- appartenenza. La *communitas* espone al contagio, non si immunizza, neanche contro il futuro. Rischia. Perché esiste solo nel momento in cui esiste. Come un *continnum*, una ricomposizione intrisa di passato presente e soprattutto futuro. Ed essendo la *communitas*, un *con- munus*, quel *con* indica la possibile interazione anche con soggetti futuri.

Nonostante i continui giochi di inclusione ed esclusione che contraddistinguono la storia della società, così come la lunga storia delle generazioni, gli appartenenti alla *communitas* od alla *fratria* lo saranno indipendentemente dal fatto di essere designati tali. Nella società greca colui che intraprendeva una *polemos epidemios* contro i propri concittadini era considerato senza *hestia*, senza *fratria*. La fuoriuscita dalla *communitas* creerebbe anche esenzione dal dovere. Ma esattamente come chi intraprendeva una guerra civile contro il *demos* era comunque parte di quel *demos*, chi si esenta o si vuole esentare dalla comunità non può negare di essere parte dell'umanità. Ed al di là di determinazioni politiche, l'umanità come categoria universale, come genere unico, non può riferirsi solo ad una parte temporalizzata e spazializzata di se stessa.

La prossimità vive nell'interruzione- scrive Blanchot, *nell'intervallo che, da me all'altro che è amico, misura tutto ciò che è tra noi, l'interruzione d'essere che mai legittima a disporre di lui, e che lungi dall'impedire ogni comunicazione, ci lega l'uno all'altro nella differenza e,*

*talvolta nel silenzio della parola*⁸³². L'umanità perciò, composta dalla somma di tante ed infinite prossimità, deve includere il continuum di tutte le generazioni. La *communitas* espone al contagio, non si immunizza, neanche contro il futuro. Rischia. Perché esiste solo nel momento in cui esiste. Come un continuum, una ricomposizione intrisa di passato presente e soprattutto futuro. Ed essendo la *communitas*, *con-*munus, quel con indicante la possibile interazione anche con soggetti futuri. Esse si trovano legate dallo stesso dovere, anzi da un debito infinito che nel momento in cui le obbliga le rende anche possibili. Meccanismi di controprestazioni, gratitudine e doni si intessono nelle maglie di generazioni anche distanti tra loro. Proprio nella loro lontananza, nella estraneità si rende visibile il circuito della donazione reciproca in cui si è contemporaneamente *donanti a e donati da*. Ed il massimo grado di gratuità è il massimo grado di possibilità di una comunità. Anzi della comunità, data l'impossibilità di concepire più di una comunità. Se infatti la controprestazione viene vissuta come dono, nuovo dono, esso comporterà a sua volta una sorta di gratitudine capace di esigere una nuova donazione.

Mentre però la comunità, pur smettendo di essere *communitas*, può ancora basarsi sul concetto di amicizia, la fraternità che smette di essere tale, difficilmente sarà traducibile e con ancora più difficoltà si potrà realizzare sul piano politico- giuridico. Essa dovrà vivere in una dimensione ulteriore, oltre il diritto, come direbbe A. Heller. Benveniste⁸³³ fa discendere l'etimologia di *phrater* dalla tradizione ionica della festa delle *Apaturie*, in cui avveniva il sacrificio a Zeus *Phàtrios*(*Apatoùrios*) il cui nome rimanda a *homopàtria* ovvero festa di "coloro che sono uniti dallo stesso padre". Ci si riferisce infatti a *phrater* non nella specifica accezione di consanguineità⁸³⁴ ma a membro di una *fratria*, ovvero ad una parentela basata su un vincolo di natura spirituale indicante i discendenti da un'unica origine (da un unico padre).

Da tale lettura , il fratello si avvicina al concetto di Prossimo. Le dodici tribù alla base del popolo di Israele(fondate da Giacobbe) sono indicate col termine *adelphos*, che sta ad indicare quanto l'appartenere ad uno stesso popolo abbia lo stesso significato dell'essere consanguinei.⁸³⁵Esattamente come nel Deuteronomio in cui all'interno del

⁸³² Blanchot, *L'Amitè*, Gallimard, Paris, 1971, pp.328-329

⁸³³ E. Benveniste, *Vocabolario delle lingue indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976

⁸³⁴ Inversamente la non consanguineità rimane descritta dal termine *adelphos* che sta ad indicare i nati da una stessa matrice.

⁸³⁵ Coenen L. *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1975

popolo di Dio gli individui abbiano uguali diritti e soprattutto siano responsabili l'uno verso l'altro. Già da questo momento appare chiaro il collegamento, che oggi sembra essere lasciato in ombra, tra diritto e responsabilità. Come se l'attribuzione di un diritto contemplasse non tanto un riconoscimento quanto una necessaria e spontanea riconoscenza, ricambiata attraverso la co- responsabilità del destino dell'altro. Alla radice di tale reciproca responsabilità si intravede un patto volontario e non obbligato. Solidale⁸³⁶ e non violento.

Mit-sein (con- essere) o della dimensione ontologica dell'essere

Ognuno non è un altro, non è neanche un prossimo, quanto piuttosto, sostiene Nancy⁸³⁷, un'origine, un'affermazione del mondo. Non ha origine fuori di sé, ma è esso stesso la sua origine. Per cui essa pare spartita fin dall'inizio, è necessariamente plurale. Ma non essendo una cosa diversa da noi stessi, è anche impenetrabile. Al limite possiamo vederla, toccarla, attraverso l'altro che partecipa perciò al con-essere dell'origine dall'origine. *“La pluralità dell'essente è a fondamento dell'essere⁸³⁸”*. Perciò nessun ente è concepibile senza il suo *con essere* ontologico, definibile come la spaziatura e la disposizione all'evento. *“L'essere co-incide con se stesso solo nella misura in cui questa co-incidenza spicca subito ed essenzialmente per la co- struttura del suo evento. L'essere è la spaziatura, il sopraggiungere- la spaziatura sopraggiunge- del co, singolare plurale⁸³⁹”*. In tale affermazione risiede l'ulteriore giustificazione del perché si è nella prima parte di questa tesi definita la generazione come la sua dimensione spazio temporale. Essa sopraggiunge sempre. Si somma alla precedente, si affianca alla presente, si approssima alla futura. Ma nella sua azione temporalizzata e spazializzata, nella sua identità fattualmente individuata, non è mai singolare senza essere anche plurale. Potrà anche apparire come singolare, ma essa sarà sempre in una continua tensione al con-tatto con altre generazioni. Quando tale con- tatto avverrà, le generazioni si riconosceranno e potranno specchiarsi nella loro origine comune e differente.

⁸³⁶ Kittel G., Friedrich G., *Grande lessico del nuovo Testamento*, Paideia, 1975 La radice ebraica di *phrater* è **raà** indicante il fare causa comune con l'altro, mutualità che assimila rendendo simili.

⁸³⁷ Nancy, *Il senso del mondo*, p.139

⁸³⁸ Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001

⁸³⁹ Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, p.54

La proprietà del con- essere viene formulata da Heidegger attraverso l'innovativa formula del **mit-da-sein**(ovvero co- esserci). Anche tale forma di con essere attiene alla dimensione *ontologica* dell'essere umano, la cui identità ed essenza si individua e si descrive proprio a partire dal suo essere insieme a. Per la prima volta nel capitolo 74 di *Sein und Zeit*, compare la definizione di da-sein come ad-veniente.

Etre- avec(essere –con) Bataille L'essere con attiene in tal caso alla dimensione fenomenica in cui l'essere umano si viene a trovare. Sia esso in una comunità che come fratello in una famiglia universale. Dove il *con* può essere considerato privo di valenze simboliche ma solo come descrizione neutra di una vicinanza, di un corpo a corpo, senza perciò comportare identificazioni. Osserva infatti Bataille ⁸⁴⁰che *essere- con* attiene ad una posizione tale da precedere ogni partizione, ogni legame politico-giuridico. Per tale motivo esso non è condizionato dalla persistenza della originaria natura della *communitas*, ma può attenere anche alla sua artificialità, degenerata, giuridica. Così come alla sua forma senza unificazione ontologica ma di contagio fattuale, e di coesistenza dentro uno spazio comune, su una linea temporale che espone i soggetti all'essere per la morte⁸⁴¹, all'essere progetti che ri-unificano i singoli dentro una collettività, dentro una comunità.

Ora l'essere insieme, gli uni con gli altri è un “*in-comune puramente estensivo e distributivo*”⁸⁴². Fratelli ed appartenenti ad una comunità, nel loro convivere dentro un tempo ed uno spazio in parte metafisico in parte reale e strettamente identificato, dovranno ricercare la giusta *misura*. La loro esistenza ontologicamente strutturata come plurale, una volta che si *ex-tende*, che si fa epochè dovrà pur sempre mantenere la propria dimensione pragmatica. Nel farlo dovrà servirsi dell'etica, dovrà dar forma concreta alla propria ontologia. Dovrà scommettere sulla possibilità che essa si realizzi. Dovrà rischiare sulla possibilità che quel vuoto, quella mancanza che accomuna tutte le generazioni, venga sanata da dispositivi biopolitici tali da rendere la responsabilità, l'amore ed il dovere del dover-essere possibili.

Usiamo non a caso il termine al singolare, perché il *cum* di *communitas* si riferisce tanto a :

⁸⁴⁰ Bataille, *L'amicizia*, Se, Milano 1999

⁸⁴¹ Chiaro il riferimento ad Heidegger di Essere e tempo.

⁸⁴² Nancy, *op.cit.* p.109

-*insieme* (a tal riguardo Nancy, in ciò che definirà l'ontologia del con, esplicita che insieme è avverbio, ma non predicato dell'essere. Non è l'avverbio insieme infatti capace di qualificare il soggetto perché esso è modificato fin dall'origine. "*L'essere è insieme, non è un insieme*⁸⁴³")

-quanto a *nello stesso momento*

Certo sarà possibile parlare di comunità al plurale, ma reimmettere l'elemento temporale, così come quello spaziale è arginare, limitare la comunità dissipandone la sua essenza. Accanto alla comunità presente sarà sempre possibile una comunità futura (come una passata), ma la loro co-appartenenza comune , resa oggi invisibile ed incomprensibile, sarà restaurabile solo a costo di sacrifici.

Unisce ciò che divide

Co-presente in entrambe le dimensioni e capace di raccordarle è la questione della sottrazione. Fuori dal vincolo contrattuale, nella fraternità e nella comunità, si declina infatti in negativo la perdita del soggetto di potere. Definibile una sorta di sottrazione positiva, in cui il potere si dissipa come tramite per la presenza dell'altro. Una sottile e nascosta trama del rapporto, di ogni rapporto orizzontale che unisce e insieme divide. La condizione di ogni relazione tra parti differenti. L'io è perciò legato all'altro nel suo essere separato. Questa trama che unisce e divide, che recide esattamente mentre congiunge è una zona di limite , è un limite che media, che incarna il con della comunità e l'insieme della fraternità. E' il varco che si dischiude tra un soggetto e l'altro. Secondo Nancy la comunità si compie proprio nel *partage*, nel condividere ciò che non accomuna ma che si rende imprescibilmente *con*.

2.4 La dissoluzione della *φιλία*

Non è un caso che la lunga storia della giustizia nasca da una fine. Nel momento esatto in cui si esaurisce la possibilità della *φιλία*, quando cioè per sempre si è perso il cemento della *communitas*, allora e solo allora potremmo parlare di giustizia. Essa dovrà riempire un vuoto, un'assenza che non sarà del tutto persa ma si ritroverà sotto mentite spoglie, tradotta sotto altre parole e rintracciabile sotto altri meccanismi. La giustizia perciò porterà sempre con sé un senso di sconfitta per la perdita dell'appartenenza comune, ma anche un senso di rivolta, di riscatto. Ci si vuole immunizzare contro le derive della perdita di *φιλία*, anche a costo di sacrifici. Si vuole intervenire a fronte della perdita del *cum* spazio temporale del *munus*, anche a costo di artifici.

“Nella comunione essi hanno dato forma a un rito che s'avvicina al massimo all'immagine di uno stomaco collettivo”- scrive Canetti ⁸⁴⁴, *“Era un'approssimazione insufficiente, ma in ogni caso un'approssimazione ad una condizione ideale della quale sentivano il bisogno”*. In questo breve passo l'autore mette in luce l'impossibilità di creare uno *stomaco collettivo*, che consenta di mangiare come se fossimo un'unica creatura. L'uomo al momento della muta è una cosa sola con tutti gli altri uomini, ma nel momento della spartizione, quando gli uomini devono separarsi, allora inizia la necessità di un meccanismo che si approssimi all'ideale della comunione. *A ciascuno il suo* nasce proprio dalle fasi di aggiudicazione singola, quando l'uomo smette di essere anche comunità, singolare collettivo per trasformarsi in un essere isolato, singolo. Quando cioè viene meno anche la *πίστις* tra gli appartenenti ad una comunità, ed ognuno si muove come singolo alla ricerca del proprio utile⁸⁴⁵, della propria giustizia particolare.

Nella tradizione filosofica occidentale l'idea stessa di giustizia pur configurandosi come idea *universale*, si costituisce anche come idea della giustizia *particolare*. Una contrapposizione ineliminabile quella tra particolare-universale che rientra perfettamente in quelle coppie oppostive che Resta definisce di complicità rivale.

⁸⁴⁴⁸⁴⁴ E. Canetti, *Massa e potere*, Biblioteca Adelphi, Milano, 2004, p.227

⁸⁴⁵ *χρησιμος*

Ovvero la loro correlatività strutturale mostra una tensione alla ricomposizione di quella separazione.

Eppure tale meccanismo è solo l'elemento visibile di qualcosa di ancestrale, di profondo che il Detto di Anassimandro riconosce nella separazione dei *τα οντα* dall'*αρχη*. La separazione cioè di tutti gli enti dal loro principio infinito, dal tutto, che necessariamente crea un'incrinatura in ogni principio primo. Che sia la giustizia, il tempo, Dio o l'insieme di tutte le generazioni, ogni unicum continuerà a far parte dell'infinito ma ad essere al contempo mondano. Anzi, potremmo dire condannato ad essere epochè. Tale colpa non aspetta commutazione ma va comunque sanata. Ed ecco svelato il senso reale della giustizia ovvero un obbligo a riparare la colpa. Resta scriverà *“rendere giustizia all'ingiustizia scivola lentamente sul piano del rendere (la) giustizia dell'ingiustizia(tes adikias)”*⁸⁴⁶. Qui il punto centrale: si svela l'impossibilità di una giustizia totalizzante. *“Cos'altro è la violenza legittima della giustizia se non il ricordo di una separazione che escluderà ed includerà nello stesso tempo la violenza illegittima di ogni ingiustizia?”*⁸⁴⁷. All'ingiustizia della vita applichiamo perciò dimensioni compensative che da un lato tentano di rimediare alla colpa, dall'altra allontanano l'idea di giusto dalla vita delle cose e dei corpi. Ed i rimedi giuridici contro tale allontanamento dalla realtà sono il prodotto di un gioco di compatibilità ermeneutiche. (compensare⁸⁴⁸-consolare-Rescigno p. 74)

Quando infatti sparisce la *communitas*, la *φιλια* si trasforma in giustizia e quest'ultima in *ius*. Mentre prima la fede e la fiducia vivevano attraverso la *φιλια*, ora il declino di quest'ultima lascia spazio solo al diritto. La formula che meglio spiega questo passaggio è *“A ciascuno il suo diritto”*, che come sostiene Ricoeur, rappresenta infatti una sorta di dilazione della prospettiva interpersonale che l'amicizia si porta dietro⁸⁴⁹. Diritto che a sua volta non esclude dal suo linguaggio la parola fede o amicizia, ma ne cambia senso e significato, traducendo la fede in buona e cattiva fede, e l'amicizia in individualizzazione della società, privatizzazione delle relazioni affettive(spazio privato,

⁸⁴⁶ Resta, Diritto vivente, Laterza 2012, p. 25

⁸⁴⁷ Resta, Diritto vivente, Laterza 2012, p. 25

⁸⁴⁸ Cum – pensare. Raggiungimento di due pesi, dare l'equivalente, contraccambiare. Agguagliare una cosa con un'altra, supplendone il difetto.

⁸⁴⁹ Mentre la giustizia nata dall'esigenza dell'uguaglianza, finisce per rappresentare l'universalità della norma

spazio pubblico) e divisione amici- nemici in nemico interno, nemico esterno. Tutto ciò mostra come la relazione duale ed oppositiva tra elementi una volta uniti, come ogni separazione dall'unità, nasconda una colpa indicibile, impronunciabile che va quindi commutata attraverso un artificio, un calcolo contabile, che le leggi prevedranno ed i giudici applicheranno. Un luogo classico di ricomposizione universale –particolare attraverso Aristotele lo ritrova nell'equità. Essa in un certo senso particularizza l'universale.

Secondo Aristotele la giustizia ha in primo luogo una valenza equilibratrice⁸⁵⁰. Su di essa infatti poggia la distinzione tra **Giustizia Commutativa e Giustizia Distributiva**⁸⁵¹. Quest'ultima oltre che ripartire gli oneri e le ricchezze e *tutte le altre cose divisibili per chi fa parte della cittadinanza*⁸⁵², può essere definita anche giustizia regolatrice o correttiva in virtù della sua attitudine alla regolazione delle relazioni sociali. Tutto questo viene compiuto, sempre secondo Aristotele, attraverso il metodo della proporzionalità (utilizzabile là dove sono almeno due persone, almeno due cose)capace di produrre equità dei rapporti. La natura della proporzionalità è geometrica. E poiché la progressione geometrica opera per moltiplicazioni tra ciascun intervallo numerico non vi è uguaglianza aritmetica ma somiglianza (o meglio analogia secondo Aristotele). Esattamente come tra le generazioni che non possono sovrapporsi del tutto ma affiancarsi come termini analogici. Il punto è che però, nel caso della *giustizia distributiva*,⁸⁵³ sembra riproporsi la difficile composizione dei parametri in base ai quali valutare la proporzione stessa. Essi infatti potrebbero essere

⁸⁵⁰ Aristotele infatti introduce il termine equo *επιαικεια*. Lo snodo tra la legge che per sua natura è universale e il caso concreto". Così viene definita da P. Prodi ne "Uno stato della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto", Bologna, Mulino, 200,p.23;. Infatti secondo Aristotele l'equità "è una forma speciale di giustizia, e non una disposizione di genere diverso (Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1138a 2-3). "quando [...] la legge parla in universale, ed in seguito avviene qualcosa che non rientri nella norma universale, allora è legittimo laddove il legislatore abbia trascurato qualcosa o non abbia colto nel segno, per avere parlato in generale, correggere l'omissione e considerare prescritto ciò che il legislatore stesso direbbe se fosse presente, e che avrebbe incluso nella legge se avesse potuto conoscere il caso in questione", Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1137b 19-24 Nell'idea di giustizia, in definitiva, è l'equità a fungere da dispositivo di composizione. Ma la composizione di universale e particolare operata dall'equità è solo apparente in quanto, in realtà, particularizza l'universale. E ciò non per il semplice autonomizzarsi del particolare rispetto all'universale ovvero per un'ipotetica esenzione del particolare dal dominio dell'universale, quanto, al contrario, per l'omogeneità di giustizia universale e equità particolare. Infatti continua Aristotele sempre nell' *Etica Nicomachea*, V, 10 " *L'equo è sì giusto, ma non è il giusto secondo la legge, bensì un correttivo del giusto legale. Il motivo è che la legge è sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente [...]. Perciò l'equo è giusto, anzi migliore di un certo tipo di giusto.*"

⁸⁵¹ Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1130b 31-32. La giustizia *distributiva* secondo l'autore "si attua nella distribuzione di onori, di denaro o di quant'altro si può ripartire tra i membri della cittadinanza"

⁸⁵² Aristotele, 11306

⁸⁵³ Victor Hösle, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, 1989. Ad avvalorare il legame sottile che lega la giustizia distributiva alle generazioni future, vediamo che queste ultime compaiono nella teoria di Hösle come una delle tre forme di giustizia distributiva. Insieme alla giustizia generazionale troviamo infatti la giustizia sociale e quella internazionale.

non condivisi o confliggenti e tra loro alternativi. E se tale difficoltà è già avvertita dentro una stessa generazione, ovvero all'interno di un lasso di tempo in cui i valori ed i parametri sono quasi contestuali alla decisione da prendere, figuriamoci rispetto ad un tempo futuro in cui la decisione dipenderà da fattori che oggi non ci è dato conoscere.

*“tutti...concordano che il giusto nelle distribuzioni deve essere conforme ad un certo merito, ma poi non tutti intendono il merito allo stesso modo”*⁸⁵⁴. Anche il tentativo di Walzer di individuare esattamente i tre principi distributivi (libero scambio, merito e bisogno⁸⁵⁵) che consentano di smembrare e reintegrare il concetto monolitico della giustizia, non sfugge al pericolo di confusione tra essi ed alla ulteriore particolarizzazione di un concetto che dovrebbe invece subire il processo inverso. L'applicazione corretta della giustizia distributiva dovrebbe procedere verso sfere di inclusione sempre più ampie e verso lo smantellamento del particolarismo e delle delimitazioni spazio temporali.

Giustizia commutativa invece è una giustizia di riparazione⁸⁵⁶, *“apporta correzioni nei rapporti tra privati”*⁸⁵⁷. Commutare infatti richiama il senso del barattare una cosa con un'altra⁸⁵⁸ da un lato, ma anche il mutare forma. Ed infatti la mutazione potrà sostituire una mancanza ma mai essere la stessa cosa.

Il giusto, almeno secondo l'impostazione aristotelica che qui si propone, può essere considerato come la base regolativa del campo pratico. Tutto ciò in vista dell'idea che il giusto altro non sia che il buono considerato in **rapporto agli altri**. Quando la giustizia si trasforma in *ius*, il diritto assurge a sfera autonoma ma sempre di coesistenza. Lo strumento si modifica, si perfeziona, si tecnicizza, divenendo infatti artificio, ma lo scopo che si nasconde dietro tale costruzione non muta affatto. Non ci si deve far ingannare dall'elemento dell'astrazione, pertanto necessaria, il diritto rimane pur sempre possibile dentro più entità coesistenti. Quest'ultimo termine non si traduce, come troppo spesso si è fatto, con co- presenti. La co-presenza indica una co-esistenza di una comunità particolare, temporale, mentre il più ampio significato di co-esistere si

⁸⁵⁴ *Ma i democratici lo intendono come condizione libera, gli oligarchi come ricchezza o come nobiltà di nascita, gli aristocratici come virtù.* Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1131a 25-29

⁸⁵⁵ M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987

⁸⁵⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II. q. 61, a. 2. Tommaso struttura la differenza tra giustizia distributiva e commutativa anche attraverso il differente metodo di determinazione: secondo una proporzionalità geometrica la giustizia distributiva, mentre nella giustizia commutativa esso è determinato secondo *“una proporzionalità aritmetica”*

⁸⁵⁷ Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1131a 1

⁸⁵⁸ Forsthoft attribuisce allo Stato il compito di *“previdenza per l'esistenza”* in cui i doveri e le responsabilità sono considerati compensativi

riferisce alla umanità, ovvero alla comunità universale di tutte le generazioni. Il legame esistente tra giustizia ed alterità, vive nelle definizioni di giustizia distributiva e correttiva. Mentre più chiaro è però nella giustizia distributiva perché il “ciascuno” tra cui si ripartisce è sempre un gruppo (il più ampio e possibile è infatti per Aristotele la *πολις*. Nella giustizia “denominata propriamente da Aristotele “rettificatrice nei sinallagmi”, si prevede un rapporto primariamente tra due soggetti.

Anche le nuove teorizzazioni sulla giustizia non prescindono dalla distinzione avanzata da Aristotele in Giustizia distributiva e commutativa. Mi riferisco in particolare a John Rawls secondo il quale I “*two Principles of Justice*” sono la versione contemporanea più celebre dei parametri di valutazione sulla cui base effettuare una giusta distribuzione del bene comune. O ad Höffe che vorrebbe sostituire alla teoria della giustizia distributiva, quella fondata sulla reciprocità, ovvero sullo scambio. Tale elemento “paradigmatico” fondato sul prendere e dare, non toccherebbe questioni ideologiche o di merito che potrebbero troppo facilmente essere criticate. Ovviamente il tipo di scambio in questione dovendo essere attuabile a livello trascendentale, dovrebbe tener conto anche dell’avvicinarsi delle generazioni. Attraverso uno scambio di rinuncia all’esercizio della forza⁸⁵⁹, i soggetti si concederebbero reciprocamente diritti. Rinuncia ed esercizio di una azione vengono legati indissolubilmente. Esattamente come la posizione su cui tale tesi sulle generazioni si muove per cui responsabilità e libertà non possono aversi disgiunte ma anzi si presentano direttamente proporzionali (tanto più si è responsabili, tanto più si è liberi, tanto più si rinuncia alla forza, tanto più si è liberi di agire).

Anche qui dobbiamo in realtà ad Aristotele il primo tentativo di costruire un’idea della giustizia ripartendo dal concetto di giustizia come **RECIPROCITA**⁸⁶⁰. “*Nelle comunità [“en taîs koin”Qíais”] [...] in cui avvengono degli scambi, è questo tipo di giustizia che tiene uniti [“synéchei”], la reciprocità⁸⁶¹ [“tò antipeponthós”] secondo una proporzione [“kat’analogían”] e non secondo stretta eguaglianza [“Kat’isoteta”].*

⁸⁵⁹ Definita da Höffe :*condition of agency*

⁸⁶⁰ A. Giuliani, *La giustizia come reciprocità (a proposito della controversia aristotelico-pitagorica)*,

1970, p. 726. “alla tradizione storiografica –salvo qualche eccezione – è sfuggito che in realtà nella *Etica* ci troviamo non di fronte ad una bipartizione, ma quanto meno ad una tripartizione. Spesso non viene citata la teza forma di giustizia, quella *reciprocità*, a cui Aristotele dedica il capitolo V del libro V dell’*Ethica Nicomachea*

⁸⁶¹ Della reciprocità erano sostenitori, secondo Aristotele, i pitagorici.

E' come se a tenere uniti i facenti parte di una comunità sia lo scambio stesso. Una controprestazione che non ha nulla a che fare con l'uguaglianza quanto con la proporzionalità, e quindi, con elementi non uguali. Proprio tale aspetto renderebbe plausibile l'applicazione dei principi di giustizia a favore di generazioni tra loro diverse. Queste ultime in tal caso potrebbero instaurare un legame di prestazione e controprestazione a prescindere dalla loro posizione storico- temporale. In tal caso la reciprocità, che tanto difficilmente sembra essere garantita dai giochi generazionali, finirebbe per essere non solo possibile ma anche obbligatoria in virtù di un legame col destinatario. Esso dovrebbe essere la comunità stessa, intesa nella sua accezione più includente possibile di comunità umana. L'insieme di tutte le generazioni potrebbe infatti essere garantito da questo sentimento di reciprocità non necessariamente unidirezionale. Abbiamo già sostenuto che il principale dubbio sull'attribuzione del principio di reciprocità alle future generazioni, come alle connessioni tra generazioni in generale, è dovuto principalmente al fatto che nella cultura occidentale la reciprocità si intende come contestuale⁸⁶². Nulla in realtà vieta invece secondo questa impostazione Aristotelica, di considerare la comunità come quel luogo in cui siano possibili scambi e che proprio e solo in virtù di quegli scambi si possa continuare a definire tale. *Se sarà possibile lo scambio [allage"], sarà possibile anche la comunità [Koinonia"] [...]: infatti non ci sarebbe comunità senza scambio⁸⁶³.* Il lento e lungo processo di continuità generazionale potrebbe essere interrotto dalla mancata reciprocità tra generazioni, indipendentemente dalla loro posizione cronologica. Calzante la motivazione posta da Sidgwick sull'elemento temporale. *"Essere nati in un momento successivo non è un motivo razionale per rispettare di meno il bene dei soggetti interessati".* Da comune scambio tra consociati nel presente si deve passare ad uno scambio intergenerazionale. Jonas⁸⁶⁴ ci ricorda a tal riguardo che dovremmo dare qualcosa ai soggetti dai quali abbiamo preso e dovremmo pensare ad *agire per il meglio anche per le future generazioni*. Infatti, si è detto, a questo proposito, che dovremmo avere "una coscienza con il teleobiettivo, cioè che veda in alto e lontano nello spazio e nel tempo"

Non si può infatti credo non pretendere una quota di investimento anche per le future generazioni per il futuro senza ledere il concetto stesso di giustizia sociale.

⁸⁶² Pensiamo ad esempio alla necessaria connessione nel diritto tra diritti e doveri.

⁸⁶³ Aristotele, *Ethica Nicomachea*, 1133b 15-17

⁸⁶⁴ H.Jonas, *Principio responsabilità*

Nella stessa prospettiva dello scambio includente le future generazioni si situa infatti la teoria della giustizia sociale⁸⁶⁵. Essa postula la possibilità dell'esistenza di un vero e proprio obbligo dei soggetti interessati a fronte della relazione a ciò che viene definita la "questione sociale"(fame, povertà, disoccupazione...)non per spirito di fratellanza o solidarietà ma in nome della giustizia. L'uomo per natura bisognoso, comincia a comprendere il sistema della giustizia sociale attraverso la tacita stipula di un contratto genitori/figli in vista di una aiuto reciproco e differito. Proprio questo secondo elemento permette che tale teoria sia applicabile alle future generazioni . Secondo Höffe però tale sistema peccherebbe di ingenuità a meno che a tale legittima motivazione di giustizia non se ne applicasse anche un'altra(la giustizia correttiva) ad opera dello Stato che coordini i soggetti e delimiti i loro diritti. Il relativismo etico giuridico in cui l'Occidente versa pone dubbi sulla difficoltà di fondare una "giustizia" che abbia un valore non soggetto a mutamenti e valido indipendentemente⁸⁶⁶ dalle delimitazioni spazio-temporali in cui si esplica.

Höffe sostiene invece che vada suddivisa la prospettiva della "rappresentazione" della giustizia da una sfera condivisibile indipendentemente dalle epoche e dai territori⁸⁶⁷. Preferirei riferirmi ad una sorta di "luogo condiviso e condivisibile", vivo indipendentemente dalla contemporaneità. Esso permetterebbe di considerare l'umanità intera come partecipante ad una comunità di giustizia. Se però postuliamo l'umanità intera come comunità, dovremmo anche cercare di far discendere i "doveri del diritto" ovvero le pretese all'obbligatorietà, dai "doveri delle virtù⁸⁶⁸" e da quelle forme secolarizzate di amore per il prossimo, di fratellanza e di solidarietà. Se infatti, come sostiene Mulgan " *misuriamo il significato morale di un'azione dal numero di persone che essa coinvolge e dall'impatto che ha su di loro-allora i nostri obblighi verso le generazioni future meritano di essere l'argomento centrale della filosofia morale⁸⁶⁹* .

⁸⁶⁵ Termine che compare per la prima volta nell'etica sociale cristiana e la cui opera di riferimento è senza dubbio *The mirage of social justice*, Friedric Von Hayek, 1976

⁸⁶⁶ MacIntyre A., *Whose justice?*, London, 1988. Qui l'autore non riconosce la giustizia come principio universalistico, difendendo invece gli stili di vita e le consuetudini prodottesi nel tempo in una data community.

⁸⁶⁷ Ciò che viene definito *Shared justice*, ovvero giustizia empiricamente valida

⁸⁶⁸ La tradizione filosofico- giuridica tende invece a separare i *Tugendpflichten* e *Rechtspflichten*

⁸⁶⁹ T. Mulgan, *Future People. A Moderate Consequentialist Account of Our Obligations to Future Generations*, Oxford University Press, Oxford 2006,p.1

3 PRASSI

O dell'agire pratico

i. Gli elementi della Giustizia

- **Tempo**

Sembra paradossale ma fu l'Utilitarismo, così criticato⁸⁷⁰ di essere una teoria riduttiva e astratta della vita morale, a rendersi maggiormente conto che nel calcolo economico, il fattore temporale risulti indifferente. Sidgwick⁸⁷¹ aveva sostenuto che lo scorrere del tempo andrebbe considerato moralmente irrilevante. Osservava infatti l'autore che *“L'epoca in cui un uomo vive non influisce sul valore della sua felicità : pertanto nel calcolo utilitaristico le sensazioni piacevoli che saranno sperimentate dalle persone future dovranno contare quanto quelle attualmente esperite dai contemporanei”*. Le teorie utilitaristiche infatti mostravano la capacità di concepire l'universo etico come composto da una pluralità di livelli e di dimensioni. E che questi ultimi potessero studiarsi come fossero analiticamente posti su uno stesso piano. La scelta razionale perciò doveva compiersi considerando il tempo tutto su un unico asse. In tal modo sarebbe garantita non solo la massimizzazione del profitto dell'individuo singolo, ma anche la possibilità che essa si estenda a tutti i singoli di tutte le generazioni. Proprio però in relazione a tale estendibilità intra-temporale di una scelta presente che Rawls, così come altri autori, criticavano l'incapacità della teoria utilitaristica di rendersi esente da implicazioni paternalistiche. Voler proiettare la nostra idea di felicità o di vantaggio lungo un arco temporale più lungo della nostra stessa vita ostacolerebbe *“Il diritto di ognuno alla piena autonomia nell'organizzazione del proprio progetto di vita”⁸⁷²*. Forse qui si sostanzia il nodo nevralgico della teoria generazionale. Da un lato non dovremmo mai sostituirci nelle scelte delle future generazioni, dovendole perciò lasciare libere di scegliere.

⁸⁷⁰ Si pensi ad esempio agli attacchi degli anni Settanta di Rawls, Nozick o Williams

⁸⁷¹ Sidgwick peraltro aggiunge che le conseguenze delle nostre azioni sulle persone attualmente viventi, sono assai meglio prevedibili di quelle sugli individui futuri e che anche di questo bisogna tener conto nel calcolo utilitaristico.

⁸⁷² Brock D.W., *Utilitarianism and Aiding other*, in Miller –Williams(a cura di), *The limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982

D'altro lato però, perché ciò avvenga, risulterebbe necessario mantenere una qualche possibilità di scelta. Sarebbe profondamente ingiusto poter privare qualcuno della propria volontà di auto-progettarsi e sapendolo non fare nulla per impedire che ciò accada. Rawls infatti, aveva già compreso che non si sarebbe potuto parlare di giustizia senza chiamare in gioco il tempo. Oggi infatti porre in essere pratiche di giustizia distributiva o redistributiva equivale al mantenimento di una cooperazione equa e sufficiente ma nel tempo.

Alla luce di ciò che già abbiamo tentato di dimostrare, il tempo riesce a decostruire il senso dell'assoluto, che perciò si scioglie in una serie di relazioni e di spartizioni. Anzi, la spartizione come forma di giustizia è possibile proprio in virtù dell'impossibilità di definire assoluto proprietario qualcuno e che la definizione di legittimo proprietario presuppone l'esistenza per converso di pretendenti senza diritto. Ma ben sappiamo che un conto è l'esigibilità della protezione di un diritto, un'altra è la mancanza di un diritto. Dobbiamo fare i conti con soggetti che ancora non sono venuti ad esistenza, giuridicamente parlando, ma che non possono essere esclusi dalla scelta politica proprio in virtù della loro assenza. Essi sono infatti, grazie alla proiezione temporale, coesistenti alla generazione che si trova oggi costretta a scegliere. Se partissimo dalla consapevolezza di una certa coesistenza, fosse anche solo virtuale, di tempi diversi come di soggetti differenti, il diritto stesso si troverebbe costretto a considerare come possibili scelte intergenerazionali ed in qualche modo a renderle obbligatorie. Ma, ci ricorda Cotta, *“perché questa dimensione ontologica si manifesti è necessaria che venga esplicitata la dimensione temporale”*. Il diritto cioè faticherà sempre a superare la condizione di co presenza simultanea di soggetti. Se però si fermasse a tale ostacolo, gli sarebbe impedita qualsiasi forma di giustizia intergenerazionale.

Nel nostro specifico caso delle future generazioni il problema assume sempre una complessità maggiore. Chi parteciperà a tale dialogo? Chi dobbiamo includere nella comunità dialogante? E' ovvio che più il soggetto comunità si fa astratto, maggiormente includente esso si preserva. Più i fattori spazio temporali si fanno coordinate di secondo piano, più la decisione salvaguarderà la sua posizione equa a livello intergenerazionale. Ma tale apertura di orizzonti decisionali immette sempre quote di “ignoto”, di “provabile”, maggiore rispetto ad una decisione valente in uno specifico e ristretto arco spazio temporale. Nel caso delle future generazioni, così in realtà come nel caso di equità inter generazionale inter soggettiva, esisterà sempre un

fattore ignoto, una variabile fortuita che non potremmo conoscere. Anche se cerchiamo di non procedere attraverso pratiche antropocentriche, è altrettanto ovvio che una certa “proiezione”, una visione soggettiva sulla futura comunità dialogante esisterà. Anche se sono assolutamente convinta che tale dialogo sia possibile se si tenta di sganciarlo dalla coordinata temporale. E’ possibile infatti parlare di comunità esattamente come è possibile parlare di umanità e di diritti universalizzabili. Il diritto deve salvare se stesso “combattendo” tali incertezze, siano esse dovute al “destino del futuro”, siano esse dovute alla naturale contingenza della storia stessa, od alla naturale mutevolezza dei valori giuridici attraverso l’utilizzo della convenzione, ovvero della proceduralizzazione. Il che non significa che l’effetto antropocentrico o l’elemento contingente possano essere eliminati del tutto, ma che essi continueranno ad esistere nella paradossale consapevolezza che la loro neutralizzazione sarà avvenuta per convenzione. Nelle teorie egualitarie, alcuni autori ad esempio, conosciuti come Luck – equalitarians⁸⁷³, non hanno eliminato il fattore “sorte”, anzi lo hanno inserito nel sistema ma a costo di poter inserire dei “correttivi”. I soggetti futuri sono in balia di un certo fattore x , perciò vanno protetti contro gli effetti arbitrari di una sorte non conoscibile. Tale protezione però non li libera dalla loro stessa responsabilità circa la decisione intrapresa.

- Risulta chiaro come l’elemento centrale sia il *tempo presente*. Esso diviene l’unico luogo di possibilità per le generazioni di godere nel tempo futuro ed in condizioni di equità di quei diritti che appartengono non ad una generazione in particolare ma alla umanità tutta. Connessione ineliminabile quella tra equità, giustizia e scelta presente. Ma allora come non considerare un vero e proprio dovere delle generazioni presenti di astenersi dal frustrare quelle *condizioni di equità intertemporali* che garantirebbero l’esercizio di diritti fondamentali. Forse questa potrebbe definirsi una modalità

⁸⁷³ Tale teoria ci interessa anzitutto perché cerca di porre in relazione l’elemento dell’uguaglianza compatibile con quello della responsabilità. Parlare di futuro e di sorte e al tempo stesso parlare di uguaglianza ci fa ben sperare che la natura egualitaria sia un attore da poter utilizzare a prescindere dall’arco spazio temporale di riferimento. Inoltre l’ulteriore elemento della responsabilità ci riporta ad essere sospinti in avanti, ad essere attrezzati di fronte all’invalidabile natura del Kronos. Ovviamente la teoria si serve di aggiustamenti che consistono non solo nel contemperare l’effetto di ineguaglianze dovute alla sorte cieca, ma anche nel delimitare lo spazio della responsabilità della decisione individuale. Se infatti abbiamo sostenuto che le tecniche di aggiustamenti giuridici- convenzionali contro l’arbitrarietà della contingenza sono possibili a patto di non essere sottratti alla responsabilità delle scelte fatte, dobbiamo comprendere anche la reale portata della responsabilità in questione. L’uomo è davvero responsabile di tutto ciò che decide, deve rispondere di ogni effetto futuro conseguente alla scelta fatta oggi? A tali domande cercano di rispondere i luck-egualitarians distinguendo tra:

espressiva di giustizia sociale intergenerazionale, garantita proprio da una specifica forma di responsabilità. Muovendo da una visione teleologica della natura umana e considerando che fine ultimo dell'uomo è la sopravvivenza, c'è chi come Hart, individua quale scopo ultimo di ogni ordinamento giuridico, quello di garantire la continuazione dell'esistenza umana. Esattamente da qui si potrebbe ripartire per dar corpo ad una giustizia sociale intergenerazionale. Essa rappresenterebbe la declinazione etica dell'elemento pragmatico di intertemporalità del diritto e della sua questione intergenerazionale. Conseguenza della garanzia di continuazione della vita umana su questa terra è un dovere, non importa se anche autoimposto, di non compromettere irreversibilmente i beni comuni dell'intera umanità, partendo dal presupposto che **“nessuna generazione ha mai ritenuto che in se stessa si esaurisse l'intero genere umano”**; ciascuna generazione è volta alla tutela **“dello interesse del soggetto in atto alla propria sopravvivenza come (parte di un) genere⁸⁷⁴”**.

- **Cooperazione**

Il primo ad aver collegato la questione intergenerazionale, come una questione di giustizia intertemporale, fu Rawls. Per procedere a ritroso alla ricerca del fondamento ultimo della responsabilità verso le generazioni future, l'autore statunitense, porta ad un livello di pura astrazione la teoria del contratto sociale quale delineato dai giusnaturalisti del XVIII secolo⁸⁷⁵. «*I principi di giustizia sono oggetto dell'accordo originario. Questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione. Questi principi devono regolare tutti gli accordi successivi⁸⁷⁶*». Possiamo, grazie alla teoria di Rawls fare un passo in avanti, collegando cioè la dimensione temporale ed intertemporale con quella di cooperazione tra individui al fine di verificare se con essa sia possibile risolvere quei problemi attinenti

⁸⁷⁴ M. LUCIANI, *Generazioni future, spesa pubblica e vincoli costituzionali*, in R. BIFULCO, A. D'ALOIA *op. cit.* p. 427.

⁸⁷⁵ Infatti in Una teoria della giustizia, J. Rawls non si preoccupa tanto di individuare il fondamento di legittimità del potere statale né le condizioni dell'uscita dallo stato di natura, quanto individuare i principi che debbono regolare le istituzioni fondamentali di una società giusta definita dallo stesso autore in termini di «...associazione più o meno autosufficiente di persone che, nelle loro relazioni reciproche, riconoscono come vincolanti certe norme di comportamento e che, per la maggior parte, agiscono in accordo con esse»

⁸⁷⁶ Per spiegare come i membri della società scelgono i principi di giustizia, J. Rawls si avvale di due nozioni: la *posizione originaria* di eguaglianza e il *velo di ignoranza*.

alla giustizia intergenerazionale. «*La vita di un popolo è concepita come uno schema di cooperazione che si estende attraverso il tempo storico. Esso deve essere governato dalla medesima concezione della giustizia che regola la cooperazione dei contemporanei*».

Da salvaguardare perché ci sia giustizia è la cooperazione stessa. Essa non rappresenta un corollario della giustizia ma un meccanismo di difesa della stessa. Senza cooperazione sociale non ci sarebbe “prodotto” e nulla perciò da distribuire. (la distribuzione richiama alla memoria la sua stessa radice di distribuzione, divisione...logos) Infatti nella società in cui siano garantite uguali libertà di base ed uguali opportunità e dove ognuno segua le regole di cooperazione, pubblicamente riconosciute, la distribuzione dei beni è quantomeno non ingiusta. Interessante notare come un economista si sia soffermato sul possesso di alcune doti “naturali” dell’uomo. Il fatto di possedere certe qualità o doti non deve essere ricompensato, mentre lo sarebbe la capacità di utilizzarle per il bene collettivo. Ancora una volta subentra il patrimonio collettivo ad esser molto più che la somma dei singoli patrimoni, quanto tutto come patrimonio di ognuno.

L’antico soggetto (soggetto individuale) di diritto, il cittadino vivente⁸⁷⁷ viene visto ora nella sua diversa dimensione di soggetto collettivo di diritto (umanità), così ogni soggetto, anche quello che appare assente, lontano è presente nella storia del mondo. In quel luogo di mediazione tra passato, presente e futuro. “*Le parti si chiedono che cosa sia ragionevole aspettarsi reciprocamente per i membri di generazioni adiacenti a ciascuno stadio temporale.*”

- **Solidarietà**

Il modo in cui si susseguono le generazioni può essere letto più che come una successione dovuta alla semplice continuità nel tempo, come un esercizio capace di immunizzarsi contro lo scarto tra società e singolo individuo. Il tempo infatti con il suo meccanismo auto-generativo e perciò convenzionale di un prima ed un dopo, condivide

⁸⁷⁷ Sen critica la è posizione di Rawls sul modo di intendere le capacità dei cittadini, anche se un livello minimo di capacità sembra essere presupposto dall’autore. Ma concorda sul fatto che una volta soddisfatti i principi di giustizia e ed aver avuto cittadini cooperativi, le differenze inevitabili tra individui non possono essere considerate come ingiuste.

con la generazione il carattere combinatorio di individui appartenenti a diverse generazioni. Così come il tempo della vita si trova contemporaneamente ad essere un tempo singolare (del singolo individuo e della sua singola vita) e tempo con-diviso plurale (tempo del mondo che ricomprende i tanti tempi singolari), con lo stesso gioco rappresentativo credo si possa ricongiungere il tempo interno della solitudine del singolo individuo e della sua singolare colpa a quello esterno della solidale responsabilità del singolo tra i singoli. Ad avvalorare questa ipotesi è la posizione di Jasper⁸⁷⁸ secondo cui la solidarietà accumulerebbe non soltanto i singoli cittadini di uno Stato (quindi l'attuale generazione) ma tutta l'umanità (quindi la generazione futura e quella passata). Non possiamo più far finta di essere soli a questo mondo, così come non possiamo ignorare che gli altri siano tali indipendentemente dalla loro collocazione temporale. *“Per essere assolutamente solo, non basta che io sia solo, è necessario che io sia solo a essere solo”* scriveva Nancy. La condizione di solitudine e perciò di assolutizzazione della propria posizione può avvenire anche quando la solitudine sia sola. Ma questo mostra come ad essere soli si è sempre in più di uno e che la nostra identità è ricostruita anche attraverso la possibilità di sentirsi soli in mezzo e per mezzo della solitudine altrui.

Ma la solidarietà, simile alla etimologia del *sum-pathos* ovvero del soffrire insieme, e allo stesso tempo distante dal *con-*, postula una singolare sofferenza vissuta in solitudine che ci rende consci del dividerla con altri singoli uguali a noi. *“la sumpatheia e solidarietà riconvergono lo sguardo dell'uomo ad afferrare la vita dall'origine davanti al Nulla⁸⁷⁹”* Secondo Jasper la solidarietà è a tal punto una *“pretesa incancellabile⁸⁸⁰”*, che ad essa attribuisce quasi una veste giuridica. La solidarietà diviene un dovere che deve essere adempiuto, un debito che deve essere pagato. Ma essendo un debito da tutti esigibile, esito di un atto generalizzante e perciò in misura più o meno diretta da tutti compiuto o comunque compabile, credo che sia più corretto parlare di responsabilità piuttosto che di colpa. Ciò che accomuna gli uomini è l'essere in un luogo comune, esterno, solidale, solido che fa sì che ciascuno sia in un certo senso corresponsabile per tutte le ingiustizie ed i torti che si verificano. Fuori da limiti spazio

⁸⁷⁸ K. Jasper, *La questione della colpa*,

⁸⁷⁹ Jasper, *Die Schuldfrage*, München 1965, trad. it *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, a cura di Galimberti, Milano, 1996, p.18

⁸⁸⁰ Jasper, Ivi [...] *anche quando le esigenze ragionevoli della morale sono già cessate.*

temporali, la solidarietà parla il linguaggio di una Comunità, di una generazione che altro non è che una rappresentazione simbolica del destino di tutte le generazioni.

Il problema identitario perciò si sposta facilmente sul versante relazionale, dal momento in cui la questione onto- teo-loico dell'essere identico trova il suo elemento di paragone ovvero dell'essere identico a sé o ad altri. A. Sen⁸⁸¹ parla di relazione identificativa tra identità solo quando si decide quali obiettivi perseguire e quali scelte effettuare dentro la comunità e la generazione di riferimento. L'elemento dell'identità come appartenenza e del riconoscimento intersoggettivo influenza l'agire umano. Così si modellano anche i principi etici e le norme di comportamento. E' ancora Sen infatti a sostenere che anche l'esigenza di regole vincolanti di giustizia , o più in generale la stessa domanda di giustizia " *non può essere soddisfatta se mancano una preesistente solidarietà comunitaria ed identità sociale*⁸⁸²". Anche perché l'uomo deve coniugare la soggettivazione contingente della propria vita con la soggettività universale a cui partecipa come singolo riflesso mondano- comunitario di una unica generazione.

Etimologicamente solidarietà deriva dal francese *solidarité*, dal latino *solidus*, solido, intero, integro, pieno. In fisica meccanica il termine indica un *collegamento rigido tra parti interconnesse* per questo teoricamente si compone di un'unità, una pienezza e postula perciò l'esistenza di un gruppo(comunità solidale) in cui i rapporti tra le parti siano orizzontali. Ad avvalorare questa tesi esistono ricerche che pongono in diretta correlazione la solidarietà con l'utilizzo di alcuni specifici pronomi al posto di altri nelle lingue europee. Il pronome *tu* infatti supporterebbe i rapporti privi di subordinazione gerarchiche e sarebbe esente da relazioni di potere (supportate invece dal pronome *voi*)⁸⁸³. Ma stabilirebbe livelli di equivalenze , equilibri e bi- dimensionalità difficili da gestire. La dimensione solidale è potenzialmente applicabile a tutte le persone a cui si rivolge e a cui ci si rivolge. La generazione presente può, smettendo il ruolo di precedente e perciò superiore rispetto alla successiva e perciò subordinata, estendere la relazione bidimensionale lungo la linea sagittale delle generazioni definite dalle loro relazioni intergenerazionali. Al contrario, sarà sempre invece possibile ricreare rapporti di potere e di esclusione, utilizzando il pronome *voi* come lontani, distanti

⁸⁸¹ Sen A., *Reason before Identity*, 1999

⁸⁸² Sen A., *Reason before Identity*, 1999, p.10

⁸⁸³ R. Brown, A. Gilman " *I pronomi del potere e della solidarietà*", in *Linguaggio e società* (a cura di) P.P. Giglioli, "La solidarietà si introduce nel sistema pronomiale europeo come un mezzo di caratterizzare il modo di rivolgersi tra persone di uguale potere".

oltre che subordinati. Nella misura in cui le relazioni vengono rese effettive od anche solo pensate come potenzialmente possibili, esse aumentano le possibilità di una solidarietà simmetrica, ovvero dell'instaurarsi di un *tu* nel dialogo intergenerazionale. Nella stessa misura in cui però esse non vengano pensate od agite, aumentano le provabilità dell'instaurarsi di dinamiche legate al pronome *voi*, alla violenza degli schemi di potere e delle asimmetrie generazionali.

Ovviamente come tutte le parole di natura etico religiosa che entrano nel diritto, essa perde il suo significato più pieno per divenire uno strumento, una merce di scambio per la tutela e garanzia di diritti inviolabili. Una riprova di ciò ci è fornita dalla stessa Costituzione italiana che prevede, in base all'art.2, non un rapporto diretto nella relazione intersoggettiva tra individui, ma la mediazione dello Stato. Quest'ultimo dovrebbe attribuire e garantire diritti inviolabili a quei soggetti che abbiano adempiuto a "doveri inderogabili di solidarietà". Articolo il 2 decisamente in opposta tendenza rispetto alla moderna tendenza ad attribuire diritti soggettivi indipendentemente dal suo esercizio.

Un ulteriore svilimento dell'originario significato di solidarietà è dovuto alla costruzione dell'articolo 2 della Costituzione in opposta tendenza rispetto al moderno diritto soggettivo caratterizzato dalla incondizionatezza del suo esercizio. Secondo la previsione costituzionale invece la solidarietà condiziona l'esercizio dei "diritti inviolabili⁸⁸⁴". Il problema sarebbe però comprendere se un diritto condizionato sia sempre appellabile come soggettivo dipendendo la sua realizzazione non dalla volontà del titolare ma dalla condizionante volontà del soggetto portatore dell'interesse alla solidarietà (ovvero dell'interesse all'acquisizione di vantaggi derivanti dall'esercizio del diritto). Bellissime in tal senso le parole dell'On .le Benvenuti nei lavoro preparatori alla Costituzione Italiana " *leggendo il testo... si ha la sensazione precisa che tutta la sostanza delle Dichiarazioni dei diritti sia andata radicalmente perduta...venivano proclamati come diritti originari della persona umana , non conferiti dallo Stato, indipendentemente dal diritto dello Stato, indipendentemente dallo Stato come fonte di diritti. Ecco perché allora furono chiamati diritti naturali.*"

⁸⁸⁴ L'impiego della formula diritti inviolabili al posto di naturali, propria del giusnaturalismo illuministico, indica il fatto che i diritti fondamentali della persona umana sono solo quelli positivizzati nel testo costituzionale e non quelli afferenti a quella cultura. "L'art.2 è matrice e garante dei diritti di libertà, ma non fonte di altri diritti, al di là di quelli contenuti in costituzione" Barile P., *Diritti dell'uomo e libertà fondamentali*, Bologna, 1984.,p.56. Di vedute diametralmente opposte Fassò, *Il giudice e l'adeguamento del diritto...*p.933.

Se ripartissimo dalla sua accezione giuridica, ovvero quella di “*essere obbligato con altri per l'intero o in solidum*”, si profilerebbe non solo un reale vincolo di solidarietà tra soggetti, ma una scissione della relazione responsabilità /condotta individuale. Gli uni sarebbero chiamati a rispondere per gli altri. Indipendentemente da ciò si profila comunque un dovere costituzionale inderogabile che rende ciascuno responsabile della soddisfazione dei bisogni altrui. Mi riferisco in particolare alla c.d. solidarietà primaria, espressione della appartenenza alla comunità di diritti e doveri , puramente altruistica, spontanea e gratuita⁸⁸⁵. All'interno cioè della decostruzione dell'originario significato di solidarietà ed anche dopo la sua incorporazione e traduzione nel tessuto normativo, sembra permanere comunque una quota nascosta di eccedenza etica difficilmente accostabile al mondo del diritto. Quando un soggetto deve seguire un dovere costituzionale attraverso la messa in atto di un'azione preconstituita e decisa dal legislatore⁸⁸⁶ non vedo come possa mantenersi la dicitura di solidale o a titolo di solidarietà. Ma allora la domanda che ci si dovrebbe porre sarebbe “come articolare la solidarietà”? Ricoeur parte dal presupposto che esista un nucleo etico irriducibile, tale da rendere compatibili due dimensioni oppostive: la solidarietà giuridica ed il principio di solidarietà, la giustizia distributiva da un lato e l'amore per il prossimo dall'altro. Se lo scopo infatti è la con-vivenza più che la co- presenza dei possibili appartenenti alla società, ovvero delle possibili generazioni, essa si potrà ottenere solo se gli individui siano lasciati liberi di vivere nel rispetto delle regole di uguaglianza⁸⁸⁷. Uguaglianza e giustizia come due facce della stessa medaglia che spesso infatti, allontanandosi, creano πολέμος. Ma che se coincidono realizzano la base di ogni convivenza .

- **Prassi procedurale**

Secondo A. Heller l'unica forma di giustizia oggi attuabile è quella dinamica, ovvero incentrata sulla procedura attraverso cui norme e regole social-politiche esistenti vengono verificate. L'elemento procedurale da accessorio o strumentale diviene

⁸⁸⁵ Sent. 75/1992; 500/1993

⁸⁸⁶ Il legislatore gode di discrezionalità nel configurare l'ampiezza e le modalità dell'intervento solidaristico anche in base al bilanciamento con le altre risorse finanziarie. Sent.127/1997

⁸⁸⁷ . “*L'idea di uguaglianza deve essere forte quanto l'idea di giustizia*”.Ricoeur P., *L'idea di giustizia*, Intervista, www.emsf.rai.it/articoli/articoli.asp?d=17

fondante per la enucleazione della giustizia formale o astratta e per la formazione delle decisioni vincolanti. Lo scopo principale che la generazione presente dovrebbe perseguire sarebbe proprio di trovare il modo in cui le teorizzazioni formal-teoriche trovino rispondenza effettiva nella pratica dei diritti. L'unico modo che oggi garantirebbe tale processo è da ricercare proprio nella procedura⁸⁸⁸. Essa infatti garantirebbe una disponibilità generalizzata "ad accettare, entro certi limiti di tolleranza, decisioni contenutisticamente ancora indeterminate⁸⁸⁹". Ovvero si libererebbe dall'ossessione della condivisione dei principi di giustizia su scala inter-generazionale e si concentrerebbe sull'unico elemento in grado di tutelare il proseguo della tutela stessa. Siamo nel campo della proceduralità pura, nel senso che la giustizia distributiva non può prescindere da uno fondo istituzionale.

Tutta l'artificialità del contrattualismo è in moto. Ogni teoria sul contratto progetterà sistemi, leggi, norme come se fossero gli unici sistemi e le uniche leggi buone. Perciò una volta scelte le regole di base queste saranno generalizzate ed universalizzate attraverso la procedura giusta, senza però garantire una totale garanzia sul fatto che ogni regola o legge sia concretamente giusta. Se è vero che un sistema deve essere stabile perché funzioni, non è altrettanto vero che le singole leggi o regole siano imm modificabili. Proprio a ciò serve la procedura, a permettere cioè un cambiamento nella regolarità e stabilità di ciò che permette il cambiamento stesso.

Agnes Heller pone a questo punto una questione che trovo fondante. Il fatto che una legge sia considerata giusta al momento della convalida, non vuol dire che non smetterà di esserlo e che non sarà necessario riformarla. *"La stessa affermazione delegittimante può farla una generazione che non ha autorizzato la legge[...]. In questo caso la norma sarà nuovamente sottoposta a verifica in un discorso di valore, dal momento che la procedura giusta per la contestazione della giustizia è, e rimane, il discorso."*⁸⁹⁰

Il discorso infatti è ciò che lega l'accordo alla procedura. Una norma infatti può avere valore se tutti coloro che ne sono coinvolti raggiungono(o nel caso delle future generazioni raggiungerebbero), come *partecipanti ad un discorso pratico, un accordo sulla validità della norma*⁸⁹¹. La nostra generazione si trova ad essere maggiormente

⁸⁸⁸ O come alcuni autori ritengono in quella che può essere definitiva proprio giustizia procedurale

⁸⁸⁹ Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt, 1969

⁸⁹⁰ A.Heller, *Oltre la giustizia*, Il Mulino, Bologna, 1990, p.333

⁸⁹¹ A.Heller, op.cit. p.312

informata circa la sorte o la possibile sorte delle future generazioni. Si è oggi maggiormente coscienti della diversità, dei particolarismi e della necessità di proteggere anche noi stessi dal nostro futuro. La “globalizzazione” in atto nel mondo uscito dalla guerra fredda ci pone però di fronte ad un nuovo universalismo che, se da una parte apre l’orizzonte a livelli di comunicazione e circolazione mai raggiunti, dall’altra crea spinte all’omologazione. “*La contraddizione propria di ogni universalismo consiste nel concludere la ricerca circa l’essenza umana su un uomo ideale, formato da un insieme di valori troppo simili a chi li descrive*⁸⁹²”. Il pregiudizio etnocentrico nasce da una cultura occidentale, dove il senso di un’identità forte di appartenenza, elimina il diritto all’alterità, per svilupparsi in forme di particolarismo. Certo è che il postulato dell’unità della specie umana può dirsi conquista dell’universalismo, ma esso non può considerarsi un “alibi per ricadere nell’etnocentrismo⁸⁹³”.

Moralità, rettitudine e legge, di nuovo si approssimano per auto salvarsi. Tutto oscilla tra istituzione, distribuzione, stabilità delle condizioni ed instabilità temporale. Le istituzioni infatti devono garantire che nel lungo periodo la distribuzione resti uniforme e conservi l’equa uguaglianza delle opportunità di più generazioni. La prevenzione contro la concentrazione di ricchezza e l’adeguata disciplina di beni in successione è ciò che serve e quel che oggi sembra così difficile da garantire. Ma difficile non vuol dire impossibile. Anche perché non credo sia concepibile separare il senso morale della giustizia dai principi di giustizia intesi in senso procedurale. Perciò il compito che si impone al tempo presente è quello di cercare di risolvere tale contrasto. “*Il conflitto è fra la pretesa universalistica e le limitazioni contestualistiche della regola di giustizia*⁸⁹⁴”.

Metodo ed economia

All’origine delle stesse istanze etiche spesso troviamo ragioni (economiche) che si alternano dall’essere causa all’essere effetto. Un esempio ci è fornito dall’*utilitarismo* classico che, attraverso la massimizzazione dell’utilità per il maggior numero di persone, si impone come teoria morale. La domanda che però dobbiamo porci è se

⁸⁹² Cfr. Bodei R., *La filosofia del Novecento*, Roma, Donzelli Editore, 1997, p. 175.

⁸⁹³ Cfr. *ivi*, p. 177.

⁸⁹⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 357.

davvero tale impostazione possa rispondere oltre che a criteri di efficienza economica anche alle istanze morali i cui si fa portatrice.

-L'utilitarismo crea una ingiustizia distributiva, perché nel tener in primario conto l'utilità della collettività, si trova, (ovviamente sempre a patto che tale sacrificio comporti un ritorno di utilità maggiore per il maggior numero di persone) a porre in essere il sacrificio di qualcuno. A questo problema aveva già pensato Rawls nel suo "Theory of Justice" quando aveva presupposto che l'Utilitarismo avrebbe trattato la società come un singolo individuo, concentrato perciò al proprio beneficio, senza valutare la giustizia distributiva della società stessa, senza tener conto della singola posizione soggettivistica.

La difficoltà di ogni teorizzazione risiede proprio in questo punto: riuscire a trovare una convergenza tra le esigenze del singolo e quelle della collettività⁸⁹⁵. Considerare la società stessa come un singolo individuo, non tenendo conto delle singole posizioni soggettivistiche. Nel caso specifico che andiamo analizzando poi, le cose si complicano ulteriormente, perché lo scopo della suddetta convergenza tra interessi non deve neanche compromettere la libertà dei soggetti, interessati presenti ma soprattutto *potenziali futuri*, del discorso giuridico.

In realtà non so quanto possa definirsi giusto il far dipendere la tutela di ogni uomo, il suo diritto alla vita, da regole di utilità, efficienza e distribuzione. Al di là del metodo seguito per poter giungere ad una soluzione, il fatto è che il punto finale è più importante del metodo per arrivare alla soluzione.

In *Reificazione*⁸⁹⁶ l'autore ricostruisce l'argomento di Lukacs "Dal momento che ormai la totalità della società è stata investita dall'economia capitalista e che in tale orizzonte le interazioni sociali sono ridotti a meri scambi tra merci nell'ambito dei quali l'altro non viene considerato in quanto persona ma in quanto oggettivato in quanto semplice controparte vi è una tendenza generale alla reificazione che porta a considerare se stessi, gli altri e l'ambiente naturale in quanto cose da cui è possibile ricavare un profitto". Siamo perciò di fronte ad una nuova società, fatta di una natura artificiale e malata. La società si è trasformata in sistema strategico dal quale dobbiamo tirarci fuori, rapportandoci prima di tutti verso

⁸⁹⁵ Badiou A. *Deleuze. La Clameur de l'être*, Hachette, Paris, 1997. "Platone fu il primo a discutere del rapporto dell'Uno ai molti come una vera aporia da risolvere".

⁸⁹⁶ *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer Kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M 1989 trad. it. *Critica del potere*, Molteni ed

noi stessi, alla ricerca di quell'autorealizzazione che può avvenire solo recuperando il vero rapporto con nostro prossimo. In realtà una tale esigenza era stata sempre presente nella concezione utilitaristico- economica. La politica rooseveltiana del *New Deal*, presente nella Costituzione di Weimar del 1919, dopo aver affermato all'art.151 il principio secondo cui la libertà economica doveva svolgersi secondo criteri di giustizia che potessero assicurare una vita dignitosa, all'art.153 sottolineava come la proprietà imponesse obblighi al titolare e come il suo esercizio dovesse tendere alla realizzazione di un interesse comune⁸⁹⁷. Tutto questo a sottolineare che non partiamo dal presupposto di dover demonizzare l'economia o sacrificare eccessivamente la presente generazione d il suo interesse rilevante. Semplicemente vorremmo rispostare l'attenzione su quell'interesse comune, su quella possibilità di perseguire interessi personali e non eliminare del tutto la valutazione di interessi che non ci riguardano personalmente. Anzi, direi che non ci riguardano microscopicamente da vicino ma in cui siamo contemplati a livelli di appartenenza macroscopica al genere umano. Ovviamente tale atteggiamento richiede un intervento non solo personale ma pubblico, Statale, politico.

Il campo applicativo e la sfera di azione a sua volta però devono necessariamente aprirsi a livello giuridico esattamente oltre che farlo aprioristicamente a livello politico. (vedi esempio MAUSS)

In virtù di tutto ciò che abbiamo appena detto è chiaro che la nostra preoccupazione principale sia quella di tradurre le istanze etiche in pratiche del diritto. Ed ecco che l'aggiudicazione e la redistribuzione della ricchezza divengono le linee guida di un programma di protezione di diritti ed interessi giudicati rilevanti da parte della comunità internazionale.

La protezione di ciò che a livello sovraordinato prende il nome di patrimonio dell'umanità, ovvero la protezione dell'ambiente, della biodiversità, del genoma e della cultura, si sostanzia in una serie di tentativi di raccordo tra politiche internazionali ed esigenze nazionali, tra strumenti conosciuti ed agibili dal diritto italiano e forzature od istituti che difficilmente sembrano utilizzabili al loro scopo. Non manca infatti una vasta letteratura sovraordinata capace di creare un substrato performativo per il diritto, così come una certa presenza a livello locale di prescrizioni dirette alla tutela

⁸⁹⁷ Tendenza che nel nostro ordinamento portò alla formulazione della *funzione sociale* in materia proprietaria.

dell'ambiente, del genoma o della cultura. Il problema è che sembra mancare un raccordo tra la presenza di strumenti a livello globalissimo e a livello localissimo. Il diritto ordinario italiano, mal affronta, e già ne abbiamo presa visione, l'inserimento della protezione delle future generazioni dentro il proprio tessuto normativo. Questo non vuol dire però che non sia stato fatto nessun passo avanti. Dal momento che una diversa concezione della dimensione temporale è entrata nel diritto, anche l'equità muta la sua stessa accezione per trasformarsi in **equità intergenerazionale**⁸⁹⁸. La teoria sull'equità intergenerazionale afferma che tutti i membri di ciascuna generazione di esseri umani che è possibile individuare ricevono un patrimonio naturale e culturale dalle generazioni passate ed al tempo stesso ne fruiscono, assumendo il ruolo di custodi di tale patrimonio, per consentire il trasferimento di tale eredità alle future generazioni.⁸⁹⁹ Essa si basa da un punto di vista normativo sul tentativo di imporre la tutela ambientale a livello costituzionale, nonché sul presupposto di dare maggiore efficacia al principio dello sviluppo sostenibile, attraverso la stretta correlazione tra scienza e diritto. Tale binomio sarà essenziale per l'enucleazione di quelle giuste misure atte a contemperare il bisogno presente ed il rischio per il futuro, ma sarà anche soggetto a continue mutazioni e continui rimandi. Da un punto di vista tecnico invece la teoria dell'equità intergenerazionale assurge a parametro di riferimento per questioni che riguardano principalmente: il depauperamento delle risorse, la degradazione della qualità dell'ambiente e la discriminazione nell'accesso alle risorse comuni. Risulta ancora una volta chiaro l'inscindibile rapporto che si crea tra responsabilità, metodo e diritto. Solo in questo modo sarà possibile prestare tutela all'Umanità tutta, ovvero immetterla in un discorso universalizzante che ampli le dimensioni spazio temporali e riporti la giustizia sulla via dell'etica.

- **Redistribuzione delle risorse**

⁸⁹⁸ Convenzione di Montego Bay del 1982, prevede all'art.59 *“assicurare la divisione equa dei vantaggi finanziari ed altri vantaggi economici dipendenti dalla utilizzazione della zona”*. Vale la pena ricordare un caso della Corte Internazionale di Giustizia del 1993 avente ad oggetto la delimitazione delle acque territoriali tra Danimarca e Norvegia in cui espressamente si fa riferimento alla necessità di dover tener conto del principio di equità intergenerazionale, oltre in che in senso spaziale anche in senso temporale(pronuncia del giudice Weeramantry)

⁸⁹⁹ Così come riportata da Grassi (a.p.)

La Dichiarazione sul diritto e la responsabilità degli individui, dei gruppi e degli organi della società di promuovere e proteggere le libertà fondamentali e i diritti umani universalmente riconosciuti, adottata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite del 1998 riconosce *il diritto di ogni popolo di esercitare la piena sovranità sulle proprie ricchezze e risorse naturali*. Con una dicitura che ricorda il monito della dichiarazione francese sulla possibilità di ogni generazione di darsi una propria Costituzione, si apre il problema dell'equa distribuzione delle risorse. Se partiamo dal presupposto che l'equità si possa dire tale quando le scelte includono più coordinate temporali, immettono cioè anche il futuro, non si può non aver riguardo a ciò che di più scarso esiste sulla terra, ovvero le sue ricchezze naturali. Esse appartengono, di fatto, alle generazioni che abitano le singole nazioni, anche se sembra assurdo relegare materie prime per il sostentamento, così come l'acqua o l'aria o la terra a regimi appropriativi.

I Left Libertariani reinterpretano il diritto di privatizzazione delle risorse in origine appartenenti a tutti o a nessuno. Come giustificare l'appropriazione? Tutto dipende dal fatto che l'appropriazione, da cui parte il diritto di proprietà, deve essere vincolata dalla cosiddetta "clausola lockiana". Locke sosteneva a proposito dell'appropriazione che per non qualificarsi come ingiusta avrebbe dovuto lasciare "beni sufficienti ed altrettanto buoni" per gli altri. I left-libertarian riscoprono in tale clausola il diritto di ciascuno ad una quota equa delle risorse naturali. Anche in tal senso però, come poter fronteggiare uno stato che prevede leggi differenti?"

Per la redistribuzione delle risorse sarebbe più utile un approccio deontologico implicante diritti fondamentali, *Basic Rights*, che andrebbero rispettati a prescindere dagli effetti sull'utilità complessiva mondiale, potrebbero includere il diritto alla vita e ad un livello minimo di sussistenza.

In realtà le risorse sono tra loro neutrali ed indifferenti. L'incidenza di una sull'altra è esito non di valutazione morale ma di effetto "scarsità". Un esempio in tal senso ci viene fornito dal *Permanent Fund*, un Fondo istituito dalla società petrolifera dell'Alaska che prevede una percentuale di introito accantonabile in vista delle future generazioni. Direi sufficientemente surreale che l'idea di preservare risorse e prevedere un sistema atto alla loro redistribuzione sia partita da una società che trattando petrolio contribuisce all'inquinamento delle stesse generazioni che vuole tutelare.

Anche il risparmio e l'accumulazione dei capitali influiscono nella sfera delle future generazioni. Le scelte alla base degli investimenti sociali, l'incremento o il

decrementare il livello di redistribuzione pensionistica , accettare o meno prestiti a lunghissimo termine sono tutti aspetti centrali nella definizione di qualità di vita delle generazioni future. Anche perché gli interessi delle future generazioni non sono sempre componibile o sovrapponibili con quelli della generazione presente. Anzi, il più delle volte inversamente proporzionali. Risparmiare oggi per il futuro significa in un certo senso ridurre il livello di qualità della vita dei contemporanei. Se tale richiesta non è supportata da una nuova e lucida visione dell'umanità, sarà sempre preferibile il presente al futuro.

Amartya Sen rilegge la prospettiva Smithiana sotto una nuova luce. Accanto infatti agli scambi economici improntati sulla ricerca del proprio interesse, *“la vita in società, la reciproca cooperazione nella produzione, fare il proprio dovere in una attività congiunta-sia essa produzione economica o vita civica- “ necessitano di altre motivazioni” la simpatia, la generosità, lo spirito pubblico⁹⁰⁰”*. Come se fosse connaturato nell'uomo questo spirito cooperativo, direi quasi etico. Ed alla luce di quanto detto, assume nuovo rilievo anche il tema centrale in Smith, esattamente come Kant, ovvero quello dell'impersonalità. Potrebbe infatti tradursi più che come mancanza di motivazione personale, in un andare oltre la propria personalità, prestando attenzione a bisogni e desideri altrui⁹⁰¹. Ovviamente ci si domanda quale sia il modo per dar vita a tale proposito. Una risposta, anzi una vera e propria teoria ci è offerta da Rawls che, seguendo il modello di negoziazione Kantiano, pensa alle regole che si troverebbero in una società nel momento “originario”, in cui gli individui non sanno chi diventeranno e soprattutto, utile ai fini della teoria delle generazioni, non hanno alcun interesse a conoscere la posizione di specifici individui. Si costruirà una sorta di ordinamento delle preferenze *“in modo da collocarsi al più alto livello in base a un vincolo di disponibilità delle risorse⁹⁰²”*.

Oggi che le risorse sono scarse e che necessariamente i presupposti sono cambiati, essendo la preferenza influenzata fortemente dall'emergenza e dalla necessità, il singolo non può rimanere soggetto passivo, ma deve tornare a riconsiderare le proprie scelte come nella posizione originaria. Ogni decisione presente influenzerà anche la posizione di chi non si conosce, di chi solo apparentemente ci sembra lontano. In tal

⁹⁰⁰ A.Sen, Adam Smith. Intervista, Enciclopedia multimediale della filosofia, RAI Educational, 31.08.1998

⁹⁰¹ La stessa interpretazione ci viene offerta da G. Acoella, *Etica sociale*, Guida, Napoli, 2003

⁹⁰² I. Musu, *Economia ed Etica*, in Vigna, (a cura di) *Introduzione all'etica*, Vita e pensiero, Milano, 2001, pp.256

senso Dworkin ⁹⁰³ propone la teoria dell'*equality of resources*, che partendo da una acquisizione iniziale delle risorse, necessita però una redistribuzione o trasformazione in vista degli sconvolgimenti dovuti a sorte, mercato, qualità personali. E credo sia profondamente chiaro come le future generazioni si trovino in posizione di dissimmetria e di svantaggio rispetto alle altre. Non si tratterebbe tanto di *sacrificare* l'attuale generazione, quanto di rimettere quote di responsabilità e senso etico, nelle decisioni che oggi, in tempi di scarsità di risorse e necessità impellenti, siamo costretti a prendere.

3.2 ETICA APPLICATA

Il futuro era affidato al destino, all'ordine naturale per cui l'etica era vicina alla virtù, alla ricerca del miglior essere possibile dell'uomo. Essa non parlava il linguaggio dell'*episteme*, ma quello della *phronesis*. In realtà neanche l'etica antica ignorava l'indeterminato. L'incidenza del caso e della fortuna non erano prevedibili. Erano però riequilibrati attraverso la virtù, una particolare disposizione dell'anima che le norme etiche sostenevano. Fuori perciò dal tempo.

Quando però il futuro comincia a ripiegarsi sul presente ed il tempo ad essere "accelerato" dalla tecnica, l'etica si è trovata mutata, obbligata a decidere se far fare od interdire in nome di valori a loro volta instabili. E così il futuro, che la stessa tecnica dispiega, si è avvicinato al presente ma senza essere da questo del tutto controllabile. Rimane in parte non oggetto di previsione, ma aumenta sempre di più il potere d'azione. Questo rende davvero difficile disegnare i contorni della responsabilità. Senza consapevolezza delle conseguenze del nostro agire non possiamo prescrivere l'azione giuridica ad essa corrispondente. Perché a modificarsi non è solo il senso ma l'incidenza delle nostre azioni. Non siamo più spettatori di trasformazioni naturali. Gli effetti delle nostre azioni si propagano nel futuro, sempre meno lontano, sempre più prossimo alla generazione presente. Se non si smette di pensare e decidere come se fossimo soli o che azioni attuali non influiscano sul futuro anche più prossimo, non solo non sarebbe possibile creare nessuna teoria della responsabilità, ma cosa ancor più

⁹⁰³ Dworkin, *L'impero del diritto*, Il Saggiatore, Milano, 1991

grave non saremmo in grado di tutelare neanche noi stessi. Tanto più che non si è responsabili di qualcosa ma anche di qualcuno. Il problema è stabilire chi sia realmente questo *qualcuno*. Perché dentro la sua stessa definizione è presente una generazione futura esattamente come quella presente. Un soggetto futuro, esattamente come uno presente. Eppure tale nuova modalità di osservazione del reale che sottintende un approssimarsi tra vicino e lontano ed un autocomprendersi tra singolare ed universale, parla ancora in termini di differente intensità. Essa aumenta nel presente, con tutta la sua arroganza e diminuisce nel futuro, solo perché lontano dal nostro sguardo. Ma il valore da attribuire a soggetti futuri⁹⁰⁴, non può venir frustrato solo in funzione di una variabile spazio- temporale. Già Sidgwick ⁹⁰⁵stabiliva un principio di irrilevanza del fattore temporale. La posizione di posteriorità o priorità rispetto al tempo x(fosse anche presente) non può costituire un ragionevole grimaldello per tutelare chi esiste in un momento piuttosto che in un altro⁹⁰⁶. Potrebbe influire il fatto che eventi futuri, essendo poco prevedibili o poco provabili potrebbero contare meno, ma " *non dovrebbe invece contare di meno solo per il fatto che se accadrà, accadrà più tardi*"⁹⁰⁷.

Ciò che cerchiamo di dimostrare è che la tutela delle generazioni future non può prescindere dal riconoscimento di sé e del proprio ambiente. La responsabilità inizia infatti dal diritto/dovere alla tutela del proprio ambito più prossimo di vita. Le successive aperture ed inclusioni del futuro, del futuro così prossimo al presente dall'essere presente, sono solo l'esito della consapevolezza del sé che non è dato una volta per tutte ma "vivente "lungo un arco generazionale capace di estendersi per tempi e spazi prima inimmaginabili. La responsabilità nasce perciò in seno all'umanità tutta e si configura come fortemente rilevante in senso etico. E così ogni decisione singolare diviene comunque decisione collettiva , diviene necessariamente implicante responsabilità verso generazioni lontane, vicine, verso noi stessi. Il dovere che si profila non è tanto un dovere verso un essere futuro, ma verso l'ESSERCI dell'umanità futura. Essere soggetto dotato di responsabilità implica il dover essere responsabile verso i propri simili, esseri dotati a loro volta di responsabilità: la capacità di avere

⁹⁰⁴ Così come al nostro ambiente nel presente- futuro immediato- imminente

⁹⁰⁵ 1874, riprendendo in tale posizione Bentham

⁹⁰⁶ Anche Parfit si chiederà se una previsione sugli effetti concernenti un futuro più lontano è corretta, "*possiamo riconoscerle minor peso per il fatto che riguarda il futuro più lontano?*"

⁹⁰⁷ Parfit D., *Ragione e Persone*, op.cit. p.6

responsabilità è la condizione sufficiente per il dovere verso la sua attualizzazione⁹⁰⁸. In questo contesto la responsabilità può assumere due forme di attuazione: in primo luogo come considerazione delle conseguenze dell'azione post-facto. La responsabilità è "imputazione causale delle azioni compiute" e qui va distinto l'ambito giuridico da quello morale, comunque così intesa la responsabilità non costituisce ancora la morale ne è certo la sua condizione preliminare: " il sentimento che lo accompagna, pur essendo morale (disponibilità a garantire per la propria azione), non può nella sua pura formalità fornire alla teoria etica quel principio affettivo, che in prima e in ultima istanza ha a che vedere con la presentazione, con valida e motivazione di scopi positivi in vista del bonum humanum⁹⁰⁹.

Ernst Bloch, con il suo *principio speranza*, centra l'attenzione sulla dimensione del *non ancora*. Tale pensiero che si approssima al futuro è per certi versi percepito da Max Weber laddove all'elogio della lungimiranza appassionata unisce il senso della possibilità. "*Non si realizzerebbe ciò che è possibile se nel mondo non si tentasse sempre l'impossibile*⁹¹⁰". E non che tale ricerca debba essere fatta senza rispettare alcun criterio . Anzi, Weber⁹¹¹ stesso invita all'autolimitazione. Concetto quest'ultimo che pare legarsi alla responsabilità. Forse la responsabilità stessa sarebbe tanto più salda, quanto più la limitazione provenga dal sé. E' ovvio però che non si ricerchi una pura direttiva morale,. Siamo invece in cerca di una giuridificazione della responsabilità. E ciò che parrebbe la soluzione ottimale, ovvero l'impianto dell'etica della responsabilità, si dimostra invece non sufficientemente idonea . Essa infatti prevedrebbe la sussistenza della responsabilità solo finché esistesse la possibilità di una previsione. Obiettivamente però gli effetti di un'azione possono estendersi oltre la specifica ed oggettiva conoscenza del danno. Si pensi ad un caso già in questa sede riportato, ovvero quello delle scorie nucleari. Sappiamo perfettamente che l'effetto nocivo delle radiazioni sia in grado di protrarsi per anni o addirittura per centinaia di anni, senza però avere a tal riguardo una casistica scientifica dei singoli effetti registrati o prevedibili. Ciò non dovrebbe comunque impedire la tutela. Non sosteniamo che ogni pericolo debba bloccare l'azione stessa o renderla oggetto di regolamentazione

⁹⁰⁸ *ivi*, pp.133-134.

⁹⁰⁹ *Ivi*. P. 117.

⁹¹⁰ M.Weber, *La scienza come professione, La politica come professione*, Edizioni di Comunità, Milano, 2001, p.113

⁹¹¹ M.Weber, Conferenza 1917 *Wissenschaft als Beruf*

giuridica, ma che si valuti diversamente la singola responsabilità dell'agente, senza dubbio sì. Siamo cioè esattamente al bivio, al punto centrale di ricerca di un equilibrio che consideri sia le istanze dell'interiore convinzione sia quelle dell'agire giuridicamente responsabile. Come dire che vada al più presto trovata una soluzione in grado di coniugare la sfera etico morale a quella prettamente fattuale.

Siamo ben coscienti della difficoltà di riportare il discorso su un piano umano. Ma solo mettendo in secondo piano gli stringenti egoismi privati a fronte di un nuovo pensiero aperto all'umanità tutta saremo davvero in grado di cambiare qualcosa. Non mi riferisco a posizioni idealistico-religiose, ma alla coscienza individuale, alla razionalità e libertà proprie dell'uomo in grado di impedire che gli eventi si susseguano in modo casuale, ma divengano accadimenti causali. Non possiamo lasciare che il nichilismo od il pessimismo mostrino un mondo del tutto antieudemonistico. Dobbiamo invece scommettere sulla possibilità dell'uomo di mutare il suo pensiero in pensiero etico, ovvero di rivedere se stesso non come singolo ma come singolo facente parte della stessa famiglia umanità. Se si ragiona in termini di cura e di rispetto per il prossimo, intendendo per questo sia il prossimo vicino spazialmente che il prossimo lontano temporalmente, si potrebbe ridare vita a regole che teoricamente contemplan espressioni di responsabilità. *Responsabilità in tal modo diverrebbe il nuovo nome della trascendenza: trascendere l'io in vista del prossimo di volta in volta raggiungibile*⁹¹². Il punto più alto dell'etica consisterebbe non nella coincidenza dei valori, ma in quel comprendere anche gli altri nella sfera del sé⁹¹³. Gli altri non rappresenterebbero un sacrificio, una predisposizione agli interessi altri rispetto ai nostri, ma una sorta di coincidenza di soggetti. Tanto che il prossimo non deve essere definito aprioristicamente, ma verrebbe rappresentato ogni volta dalle generazioni che si susseguono e che in quel momento fanno parte dell'umanità. Esattamente come per la comunità, che esiste solo nella misura in cui sta esistendo nel momento in cui se ne parla.

⁹¹² Bonhoeffer, Etica,

⁹¹³ Altrimenti l'uomo sarebbe del tutto incapace di amare non solo "il prossimo tuo come te stesso", ma nemmeno se stesso. Se non si ama l'umanità che ci compone non si può amare se stessi

LE TRE RADICI DELL'ETICA APPLICATA:

- DELL'INTENZIONE
- DELLA RESPONSABILITA'
- DELL'EFFETTIVITA' DELL'AZIONE

3.2.1 *Dell'intenzione*

Agire secondo l'etica dell'intenzione significa fondare l'azione sul principio soggettivo della convinzione, sui dettami della propria coscienza⁹¹⁴, indipendentemente dall'esito del proprio agire. Entra in gioco il ruolo fondamentale del soggetto. Esso con la propria ragione, con la propria coscienza elegge a motore del suo agire l'elemento volontaristico. Proprio quest'ultimo servirà per enucleare una responsabilità giuridicamente effettiva perché basata sul nesso volontaristico. La ragione serve a dirigere non solo la conoscenza ma anche l'azione. Kant scriveva " *Agisci in modo che la massima della tua azione possa valere come norma per un legislatore universale*". Pur partendo però da una intenzione universalizzante, dalla volontà di trovare una norma valida, questa massima⁹¹⁵ sembra soggiacere più a criteri di logica che di etica. L'universalità dell'intento è tradito dall'individualità del punto di osservazione. Aristotele infatti sosteneva che l'etica non potesse essere oggetto di convenzione o diventare soggetto di legge assoluta. Dovrebbe perciò occuparsi di casi singoli. Secondo Weber, l'etica di cui stiamo parlando, meglio conosciuta come etica dell'intenzione, è traducibile con una etica della convinzione. Ovvero quella della corrispondenza all'agire "razionale rispetto al valore", prescindente da considerazioni

⁹¹⁴ Il [ruolo dell'intenzione](#) cosciente comincia a farsi spazio [nelle teorie scientifiche](#): "in un universo interconnesso a livello sottile, dove le persone possono accedere a qualche aspetto della coscienza degli altri ... è probabile che una persona intuisca intenzioni che inducono coerenza in un'altra come presenza di bene, intenzioni che inducono incoerenza in un'altra come presenza di male. Questo conferisce responsabilità morale non soltanto alle nostre azioni, ma anche alle nostre intenzioni. Possiamo produrre il bene nel nostro ambiente anche sintonizzando le nostre intenzioni verso la coerenza e il male tramite le nostre intenzioni di frammentazione, separazione, incompatibilità e caos" (E. Laszlo).

⁹¹⁵ Secondo Kant: la massima è una prescrizione di valore soggettivo, valida per l'individuo che la fa propria; L'imperativo invece è una prescrizione di valore oggettivo, per chiunque e a chiunque interessata

diverse e dalle sue conseguenze. Per Kant la capacità di autodeterminazione dell'uomo, lo fa uscire dall'impulso del momento, dalle condizioni particolari per divenire criteri d'azione della vita etica. La morale infatti è assoluta. Ma i principi dell'agire buono non derivano solo dalla morale a priori. Piuttosto i principi razionali dell'agire autonomo sono "*sintetici a priori*" cioè condizioni per l'esperienza morale.

L'agire moralmente non potrà essere sacrificato in vista delle conseguenze dell'azione. L'oggettività del danno per il domani infatti prescinde dall'intenzionalità dell'oggi. L'azione infatti può anche non creare un danno immediato ma tenere in serbo conseguenze future inevitabili. In tal caso però pur nell'evidenza oggettiva futura del danno, potrebbe venire a mancare il nesso causale e le reciprocità immediate si farebbero "meno immediate".

3.2.2 *Della responsabilità*

L'etica della responsabilità si configura non solo da un punto di vista soggettivo, ovvero rispetto alla volontarietà del soggetto attore, ma anche oggettivo essendo infatti orientata alle conseguenze dell'azione del soggetto ed alla responsabilità che essa comporta. Il concetto di responsabilità nasce, nel contesto del pensiero moderno, in ambito politico⁹¹⁶, per poi estendersi alla filosofia. E' in questo campo infatti che la responsabilità viene posta al centro della riflessione morale per formulare, meglio riformulare, il problema etico. Il primo a parlare di etica della responsabilità fu Weber, in occasione della contrapposizione tra questa, definita come quella secondo cui chi agisce pensa non solo alla purezza dei suoi valori, ma soprattutto agli effetti conseguibili col proprio operato e l'etica della convinzione. Quest'ultima è quella invece di chi segue rigorosamente i propri principi assoluti (i principi della morale) senza preoccuparsi delle conseguenze della propria azione. Ed è proprio la considerazione che l'etica della responsabilità imputa agli effetti conseguenti l'azione⁹¹⁷

⁹¹⁶Il primo a parlarne è Alessandro Hamilton nel "*Federalist*" in espressioni come: governo responsabile o responsabilità del governo.

⁹¹⁷ La condizione della responsabilità è il potere causale, nel senso che l'agente deve rispondere della sua azione

che porta Weber ad affermare che questa sia l'unica etica veramente politica⁹¹⁸, non senza sottolinearne la difficoltà della sua stessa giustificazione.

Secondo Weber, non essendo l'etica della responsabilità un'etica assoluta, non seguendo cioè principi assoluti ma tendendo sempre a fini determinati, è costretta, spesso, per ottenere quei dati fini positivi buoni, a servirsi di mezzi e di strumenti che a volte non sono altrettanto buoni. Ma se si considera che la responsabilità può essere letta come condizione necessaria dell'etica, ciò implica la necessità di uniformarsi non solo a *valori* ma anche a "*strumenti*" di valore. Con i primi si intendono valori riconoscibili universalmente, tanto che Jonas si riferisce, per parlare di essi, a valori non dissimili dall'insegnamento cristiano "*ama il prossimo tuo come te stesso*". Mentre per ciò che riguarda gli strumenti di valore, si può far riferimento alla massima Kantiana "*considera sempre l'uomo non come mezzo ma come fine*". Si è in questa tesi già sostenuto quanto difficile e pericoloso sia parlare di valori. Essi sono mutabili nel tempo e nello spazio. Per cui il vero scopo non è quello di ricercare valori universalmente validi quanto quello di comprendere come l'agire umano sia nel tempo mutato. L'azione dell'uomo, una volta circoscritta, definita dalla natura e non da quest'ultima subita, cambia completamente. Ad un aumento incontrollato di potenza dell'uomo e della sua *technè* si contrappone una maggiore vulnerabilità della natura stessa. Tutto ciò comporta, da un lato che i criteri morali e giuridici per giudicare una azione oggi siano inadeguati, il potere umano infatti estende le conseguenze del proprio agire a lungo termine. Dall'altra che in pericolo siano posti la natura tutta ed i prossimi. Essi sono considerati nella loro accezione più ampia, fino a giungere a designare l'intera umanità. Anders ci dice a tal riguardo che "*non ci sono più che vicini*". Perché a modificarsi ed ampliarsi non è solo l'orizzonte spaziale della responsabilità per i nostri vicini ma anche quello temporale. Poiché "*le nostre azioni odierne toccano le generazioni venturo, anch'esse infatti rientrano nel nostro presente. Tutto ciò che è venturo è già qui, presso di noi, poiché dipende da noi*"⁹¹⁹.

Anche Jonas nel suo "Principio responsabilità"⁹²⁰ parla di *responsabilità verso tutte le specie viventi e verso le generazioni future, ossia verso i lontani nello spazio e nel tempo*⁹²¹.

⁹¹⁸ Weber nell'op. cit. definisce al contrario l'etica della convinzione (quella che guarda ai principi puri, ai principi assoluti senza preoccuparsi delle conseguenze) un'etica impolitica.

⁹¹⁹ G. Anders, *La coscienza al bando*, Einaudi, 1962

⁹²⁰ Jonas,

Siamo alla ricerca di un elemento universalizzante che prescindendo da valori così mutevoli nel tempo, che non sia condizionato da morali in crisi o verità scientifiche sempre parziali e di fronte a sfide dagli esiti sconosciuti. Per questo Jonas vuole configurare un'etica che si fondi metafisicamente. Deve infatti individuarsi nella struttura stessa dell'essere un senso in grado di colmare il divario dall'essere ed il dover essere. Tanto che la vincolabilità è configurabile solo se al di sopra e a prescindere dal valore, ci sia un concetto di bene legato alla nozione di essere. Solo in questo modo sarebbe possibile recuperare la giusta visuale sulla sorte dell'umanità. L'uomo dovrà adoperarsi per negare il non essere, agendo in favore della vita e delle generazioni future. Essendo infatti l'esistenza degli esseri umani sempre meglio della loro distruzione sarebbe strano che la 'libertà cosciente dell'uomo' volesse dare lo stesso valore a due opposte possibilità: distruggere senza limiti l'essere da cui proviene e darsi limiti per venire in soccorso di quell'essere e conservarlo, anzi usando la terminologia del nuovo imperativo di Jonas (volere-dovere), volerlo conservare. Il nuovo imperativo etico, a differenza di quello kantiano diretto all'individuo nella dimensione presente del suo agire, evoca una coerenza di tipo metafisico e non logico, non dell'atto in sé, ma dei suoi "effetti ultimi con la continuità dell'attività umana nell'avvenire". "L'universalizzazione" non è più ipotetica ("se qualcuno facesse così.."), "al contrario, le azioni sottoposte al nuovo imperativo, ossia le azioni della collettività, si universalizzano di fatto nella misura in cui hanno successo⁹²²". Ed è per questo che nell'etica della responsabilità, pur venendo meno la reciprocità, non ha valore l'argomento secondo cui il non essere non potendo avanzare le pretese, non ha diritti e conseguentemente non esistono doveri. L'etica del futuro implica comunque l'obbligo dell'attuale generazione per quella che ancora non può avanzare diritti. Implica cioè un dovere verso l'esserci dell'umanità futura e un dovere verso il suo essere così⁹²³. Non deve infatti preoccuparsi tanto di determinare un certo futuro, quanto di renderlo possibile. Questo nuovo imperativo si estende al livello umano elementare della

⁹²¹ Jonas,

⁹²² Ivi, p.17

⁹²³ Così Jonas riformula l'imperativo kantiano, sulla base della mutata dimensione spazio-temporale dell'agire umano: <<Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra, oppure tradotto in negativo: Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita o semplicemente: Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra, o ancora tradotto nuovamente in positivo: Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà>>. Ivi p.16

preoccupazione per le generazioni future, le quali si presentano con un loro diritto di esistere a partire da ciò che è o può essere. “Ricordiamoci che la preoccupazione per le generazioni future è così spontanea da non aver bisogno che si invochi la legge morale, in quanto costituisce, a livello umano elementare, la forma originaria di coincidenza tra responsabilità oggettiva e senso oggettivo di responsabilità, in base alla quale la natura, ci ha precocemente educati a tutti quei generi di responsabilità ancor privi di copertura istintuale, plasmando a tal fine il nostro sentire⁹²⁴” Proprio la paura per la non sopravvivenza del genere umano, deve indurre gli uomini ad agire responsabilmente. “L’esistenza dell’umanità ha sempre la precedenza⁹²⁵”. La questione etico metafisica del “dover essere dell’essere” si sposta su quella logica relativa alla teoria del valore: “soltanto dalla sua oggettività (del valore) potrebbe essere dedotto un oggettivo ‘dover essere dell’essere’ e quindi un’obbligazione alla sua salvaguardia, una responsabilità verso l’essere⁹²⁶”. Intendendo per esso l’essere in ogni suo aspetto, compreso l’ambiente in cui esso si esplica. Jonas riporta infatti l’assioma generale della nuova etica “in avvenire deve esistere un mondo adatto ad essere abitato⁹²⁷”. Le azioni infatti devono essere orientate non solo alla tutela della vita umana ma anche con la permanenza di un’autentica vita umana sulla terra. L’ autore infatti estende tale concezione di bene anche alla natura che, prefiggendosi degli scopi, contestualmente pone anche dei valori: tutto ciò è ammissibile sulla base di un assioma ontologico: “Nella capacità di avere degli scopi in generale possiamo scorgere un bene-in-sé⁹²⁸, la cui infinita superiorità rispetto ad ogni assenza di scopo dell’essere è intuitivamente certa⁹²⁹”.

Da quanto fin qui osservato se ne può dedurre che la nuova teoria etica della responsabilità dovrebbe contemplare la copresenza di elementi soggettivi ed oggettivi. Da un lato esiste il fondamento razionale dell’obbligo, ossia il principio di

⁹²⁴ Jonas H. op. cit p.115.

⁹²⁵ Jonas H. op. cit p.126.

⁹²⁶ ivi,p.62.

⁹²⁷ Jonas H. op. cit. p 15.

⁹²⁸ Se il bene (ciò che ha valore) è tale a partire da se stesso, allora è definibile come quella cosa la cui possibilità richiede l’esigenza della sua scelta (dover essere), posto che ci sia una volontà in grado di percepire e tradurre in atto quell’esigenza. Jonas rileva come ogni scopo che mi pongo è legittimamente considerabile come “valore” soltanto perché vale la pena perseguirlo (o rinunciarvi quando non sia perseguibile), egli postula perciò che ci sono scopi forniti o meno di valore indipendentemente dalla realizzazione o meno dei nostri desideri. E’ in tale ambito che si può parlare di dovere, di scelta e di bene in sé, indipendentemente dalla volontà. Il “segreto” o il “paradosso” della morale è che l’io deve essere dimenticato a favore della causa (il bene in sé) affinché diventi un sé superiore (che è bene in- sé).

⁹²⁹ ivi, p.102.

legittimazione che sta dietro la pretesa del dover essere vincolante. Ma dall'altro anche il fondamento volutaristico. Si assiste infatti ad un doppio movimento del concetto di responsabilità.

1)Dovere-volere. Il primo movimento è rappresentato dal nodo critico di ogni teoria etica, ovvero dal passaggio dal volere al dovere. Kant, con il suo assioma " *puoi, dunque devi*" ne svela tutta la correlazione, essendo l'inclinazione subordinata al dovere e questo volere interno, non causale, va generalmente presupposto nell'individuo al quale soltanto si rivolge il dovere.

2)Dovere- potere. Il punto critico della questione morale, ossia come si possa passare dal volere al dover essere, trova una soluzione nella mediazione del "potere" come specifica manifestazione umana, in cui tale potere causale si ricongiunge al sapere e alla libertà. Il potere dell'uomo è il suo destino, rappresenta ciò che può farlo agire responsabilmente o non. Il dover essere scaturisce dalla volontà in quanto autocontrollo del suo potere operante in modo consapevole. Essere soggetto dotato di responsabilità implica il dover essere responsabile verso i propri simili, esseri dotati a loro volta di responsabilità: la capacità di avere responsabilità è la condizione sufficiente per il dovere verso la sua attualizzazione⁹³⁰.

Essa infatti sarebbe composta da un *dover essere* dell'elemento oggettivo ed un *dover fare* del soggetto, ossia la coscienza soggettiva del poter fare. In primo luogo viene il dover essere dell'oggetto, in secondo luogo il "dover fare" del soggetto chiamato ad averne cura. La manifesta esigenza di tutela dell'oggetto e la coscienza morale del poter fare si fondano nel senso affermativo di responsabilità del soggetto attivo. Questo è il tipo di responsabilità che intendiamo portare avanti, non la vuota "responsabilità" formale di un agente per la sua azione. Essendo oggi sostituito il dover essere con un poter essere ed il dover fare con un poter fare, possiamo definire il rapporto diritti/doveri come mutato in possibilità/dovere. Anche solo avere una possibilità di esistenza comporterebbe un dovere, una responsabilità. E chi detiene oggi un potere tale da essere in grado di decidere se eliminare quella possibilità da cui discende un dovere? Su quale base la presente generazione dovrebbe privare le altre generazioni future di detenere quello stesso potere?

⁹³⁰ *ivi*, pp.133-134.

Proprio attraverso la trasmissibilità della possibilità di essere responsabili da una generazione all'altra si potrà ricostruire una reciprocità, anche se non contemporanea, in grado di preservare l'umanità tutta. La responsabilità infatti dovrebbe prescindere da scadenze e da condizioni spazio temporali . Fino a che un reale pericolo esiste dovrebbe esistere anche una specifica responsabilità a tal riguardo. Poco importa se essa potrà essere vantata ora od in futuro. Poco importa se la responsabilità potrà essere esercitata ora o in futuro, perché l'importante è comprendere il senso della responsabilità. Tale possesso, tale connaturata modalità ontologica dell'essere risulta maggiormente comprensibile se si procede con un movimento opposto, risalendo dalla sua negazione. Ci si chiede cioè il significato dell'essere "*irresponsabili*": innanzitutto è fondamentale dire che solo chi detiene una responsabilità può essere irresponsabile. La nostra idea è che chiunque abbia un qualsiasi "potere" verso gli altri debba avere anche un "dovere" verso gli altri, quindi sarà irresponsabile chi usufruirà dell'esercizio del potere senza adempiere il correlato dovere. Avendo limitato il cerchio delle vere responsabilità, circoscrivendole ai detentori di un potere fattuale verso gli altri, i maggiori detentori risulteranno: i genitori (verso i figli) e gli uomini di stato (verso i cittadini). In analogia con l' "archetipo" di ogni responsabilità, quella dei genitori nei confronti dei figli generati, vale il "comandamento ontologico in base al quale l'umanità deve continuare ad esistere⁹³¹", considerando la continuità dell'esistenza dell'umanità l'analogo dell'esistenza in atto dei figli. Ciò vale primariamente sul piano della responsabilità collettiva o politica, la quale è affine alla responsabilità parentale, sia perché rivolta all'essere umano visto nella sua necessità di aiuto dall'esterno per realizzarsi, sia sotto il profilo dell'amore (il politico tende ad identificarsi con la stessa collettività che lo ha scelto).

Questi due tipi di responsabilità, pur nella loro radicale diversità⁹³² hanno in comune tre elementi: la totalità, la continuità ed il futuro.

La totalità implica che la responsabilità abbracci l'essere totale dei loro oggetti, cioè ogni loro aspetto nell'improntare l'azione, dalla nuda esistenza ai più elevati interessi,

⁹³¹ Ivi, p.126.

⁹³² Jonas nel testo citato, sottolinea che la responsabilità politica si inoltra nel futuro in modo diverso da quella genitoriale considerando che, a differenza di quest' ultima, non conosce un termine fissato dalla natura dell'oggetto. Ivi, pp.133-135.

dal puro essere in quanto tale al ben-essere.⁹³³; il privato si apre sostanzialmente al pubblico e lo include nella propria integrità.

La continuità prevede che l'esercizio della responsabilità non possa cessare, dal momento che la vita continua senza interruzioni producendo sempre nuove esigenze, la responsabilità totale deve procedere sempre storicamente. Essa consegue dalla natura totale della responsabilità che, per definizione e per sua essenza, è un esercizio che non può cessare⁹³⁴: né i genitori né lo Stato possono esimersi dalla propria responsabilità. Questo vuol dire che la responsabilità totale e continua deve procedere "storicamente", abbracciare il proprio oggetto nella sua storicità, preservando nel tempo una certa identità che è parte integrante della responsabilità collettiva.

Infine, ogni responsabilità guarda al futuro: il domani è inserito nella cura dell'oggi. Nel loro relazionarsi al futuro, responsabilità politica e genitoriale differiscono però profondamente. L'umanità, da quando esiste, è qualcosa che sussiste già e non deve essere prodotta o portata verso un fine. Dell'umanità non si può dire quel che non è ancora, tutt'al più si può dire, retrospettivamente, quel che non era ancora in un determinato periodo storico. La responsabilità politica nel suo guardare al futuro ha un compito ben preciso: rendere sempre possibile l'esistenza di una politica futura alla propria. Ogni responsabilità totale, al di là dei suoi singoli compiti, è sempre anche responsabile della preservazione della futura possibilità di agire responsabile. Nelle equazioni delle circostanze oggettive, vi sono numerose incognite, soprattutto per ciò che riguarda il determinare il futuro. Ciò che di certo abbiamo è, invece, la responsabilità di rendere possibile *l'avvenire*. Questa diviene la dimensione più autentica della responsabilità che altro non è che il completamente morale alla costituzione ontologica della nostra temporalità⁹³⁵. " Il potere diventa oggettivamente responsabile per ciò che in quel modo gli viene affidato, e vi si impegna effettivamente mediante la presa di posizione del senso di responsabilità: nel sentimento ciò che è vincolante viene a legarsi alla volontà soggettiva. Ma la presa di posizione del

⁹³³ Come i genitori educano i propri figli "per lo Stato", lo Stato si assume a sua volta una responsabilità per l'educazione dei ragazzi. I genitori hanno a che fare con una educazione che ha un fine ben determinato: l'autonomia e la maturità dell'individuo, tenendo conto dello sviluppo organico e delle varie fasi di crescita. Il conseguire l'obiettivo fa cessare la responsabilità come compito doveroso. Lo stato si occupa invece di un'evoluzione storica per niente paragonabile allo sviluppo organico. La storia non ha un fine predeterminato verso il quale tende o deve essere guidata. Il divenire della storia e dell'umanità ha un senso completamente diverso dal divenire dell'individuo da embrione ad adulto. Ivi, p.129.

⁹³⁴ ivi, p.134.

⁹³⁵ ivi, p. 135.

sentimento non ha la sua origine nell'idea di responsabilità tout court ma nel riconoscimento della bontà peculiare della causa, nel modo in cui essa influenza il sentire e umilia il puro egoismo del potere. In primo luogo viene il dover essere dell'oggetto, in secondo luogo, il dover fare del soggetto chiamato ad averne cura⁹³⁶. In assenza dell'oggetto della responsabilità degli uomini nel presente (ovvero, le generazioni future che in quanto tali ancora non "sono" e non possono perciò rivendicare materialmente le proprie istanze), Jonas fonda metafisicamente la necessità di un'etica della responsabilità come imperativo morale dell'azione umana.

Vero è che per Jonas, l'etica della responsabilità, oltre che di necessità, si nutre anche di un altro sentimento: la paura. Essa però, contrariamente a quanto intuitivamente potrebbe pensarsi non comporta effetti negativi, ma anzi può far scaturire atteggiamenti atti a limitare quelle scelte di cui la ragione umana non controlla personalmente gli effetti. Caratteristica essenziale del nostro tempo è infatti la facoltà, donata dalla tecnica, di operare molto più di quanto riusciamo a prevedere. L'azione che possiamo compiere inciderà oltre la nostra percezione della sua operabilità, rivestirà cioè un ruolo sconosciuto sul piano delle conseguenze future. Jonas⁹³⁷ teorizza allora una '*euristica della paura*' da cui trarre i doveri dell'uomo tecnologico: il primo derivante dal concetto di "umanità da salvaguardare"; il "secondo consistente nella scelta meno azzardata nell'incertezza delle previsioni sul futuro". Tale euristica della paura si trasforma perciò in una massima pragmatica secondo cui l'uomo dovrebbe, nell'accedere alla tecnologia o all'utilizzo di mezzi tecnici, tenere un comportamento prudente affinché non solo egli ma tutta la biosfera risulti protetta. La pervasività della tecnologia sarebbe tenuta a freno dalla paura, in grado di controllare perciò un comportamento e la sua possibile conseguenza oltre il termine di una generazione. L'esito infatti di una degenerazione comportamentale o di una eredità degradata non assolve il soggetto presente e si abbatte sullo stesso. Parlare di conseguenze incerte, di rischi e di effetti negativi a lungo termine non esclude, ma anzi accelera, conseguenze prossime a chi compie l'azione. Divenendo però massima pragmatica la paura fungerebbe da orientatore d'azione esattamente quanto la speranza. Speranza

⁹³⁶ Ivi, pp.117-118.

⁹³⁷ Jonas, *Tecnica, Medicina ed Etica*, Einaudi ed, 1997. In tale opera si formula il principio orientato alla competenza fonetica- ovvero a ciò che Aristotele designa come la capacità dell'uomo di essere saggio e di poter agire con prudentia.

innanzitutto di tornare a recuperare il senso del rispetto per se stessi e per gli altri attraverso la messa in atto di comportamenti prudenti. Non scordiamo infatti che la radice etimologica della *prudentia* riporta al *pro- videre*, ovvero a quel provvedere traducibile come “l’aver l’occhio ad alcuna cosa e vegliare su di essa”. Ruolo di ogni generazione sarebbe quello di essere *ri-guardosi* verso le altre generazioni e guardiana della natura stessa. Riscoprire perciò il senso della sacralità della vita stessa in tutto il suo esplicarsi⁹³⁸.

Ma abbiamo già sostenuto che ogni teorizzazione senza la sua prassi applicativa non avrebbe senso. Per cui anche nel momento in cui accettiamo la sussistenza di un principio etico della responsabilità, il passo successivo deve consistere nel concretizzare tale responsabilità. L’idea avanzata da Hans Jonas risulta difficile da sostenere quando si tratta di metterla in pratica. Questo perché il soggetto di tale responsabilità è difficile da individuare: chi è responsabile? Responsabilità collettiva e diffusa di “noi”, gli uomini e le donne attualmente viventi, l’umanità presente, l’uomo in generale. Sotto tale forma non si può parlare di responsabilità se non metaforicamente, come se l’umanità fosse un soggetto morale, una persona alla quale si è in diritto di chieder conto. Ma un altro ordine di difficoltà viene alla luce: responsabilità verso chi? Verso le generazioni future, anche se queste ancora non esistono. Quando esisteranno e saranno forse in grado di chieder conto alla generazione attuale, quest’ultima non ci sarà più e non sarà perciò in grado di assumersi alcuna responsabilità. Anche sotto questa forma generale, si tratta di una metafora per la quale l’umanità attuale e futura verrebbe assimilata ad un soggetto morale che sarebbe di fatto responsabile verso se stesso. All’obiezione che non si può essere responsabili verso chi non esiste, Jonas rispondeva⁹³⁹ che di fatto si tratta di essere responsabili verso l’essere. Ma così si rischia di perdere la dimensione temporale contenuta nell’idea di generazioni future, perché l’essere, anche in divenire, è concepito sotto forma di eternità. La nostra

⁹³⁸ Occorre per questo una metafisica dell’essere che imponga anche al “filosofo laico” un “senso dell’essere” da cui derivare il dover essere della “assoluta priorità dell’essere rispetto al nulla” e da cui trarre una “teoria del valore”. Una specie di argomento onto-logico in cui la concezione del bene non è la pura rilevazione dei desideri Ivi, p.55-63; “La responsabilità è la cura per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando “apprensione” nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell’essere. Ma la paura è già racchiusa potenzialmente nella questione originaria da cui ci si può immaginare scaturisca ogni responsabilità attiva: che cosa capiterà a quell’essere, se io non mi prendo cura di lui? Quanto più oscura risulta la risposta, tanto più nitidamente delineata è la responsabilità. Quanto più lontano nel futuro, quanto più distante dalle proprie gioie e dai propri dolori, quanto meno familiare è nel suo manifestarsi ciò che va temuto, tanto più la chiarezza dell’immaginazione e la sensibilità emotiva debbono essere mobilitate a quello scopo(ivi.pp65-66)

⁹³⁹ *De la gnose au principe de responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas* “Esprit” 1991,5, pp. 5-21.

responsabilità verso le generazioni future è allora mediata dalla responsabilità rispetto all'essere e, più esattamente, dalla responsabilità verso ciò che noi concepiamo come essere; dipenderà perciò dalla nostra idea dell'essere e dello spazio che le generazioni future occuperanno⁹⁴⁰. In altre parole, si ricade in un problema di etica tradizionale, per cui noi accettiamo la nostra responsabilità verso gli altri, ma in un modo che è necessariamente legato alla nostra percezione di essi. Si tratterebbe perciò sempre, di una responsabilità verso se stessi- o verso Dio- che comprenderebbe il rapporto con gli altri che può inglobare non solo l'altro essere umano presente, ma l'universo esteso a tutti gli esseri umani e non, presenti ma anche futuri.

Voler prevenire irreversibili danni nei confronti della specie umana o inventare una gestione prudente dell'ambiente, non è tanto il risultato di un sentimento di responsabilità verso individui che non esistono, ma piuttosto quello di un rispetto per gli uomini e le donne concreti, anche se in modo atemporale. Questo rispetto scaturisce innanzi tutto da un rispetto dell'immagine dell'umanità in generale all'interno di se stessa, estesa poi agli altri che noi immaginiamo *lontani* nello spazio e nel tempo seguendo il precetto biblico "amerai il tuo prossimo come te stesso"; questo *prossimo* che designa in certo modo, nell'ebraico biblico originale, il *lontano*. Si tratta in questo caso di scommettere su una certa forma di umanità che va incessantemente riproposta perché ancora non sappiamo se, ed in che modo tutto questo sia possibile⁹⁴¹. E' evidente che l'uomo deve essere "permeabile" a tale appello ed è qui che entra in gioco il "lato emotivo" e precisamente il "senso di responsabilità" necessario per poter mettere in moto la volontà che vincola "questo soggetto" determinando un'azione conseguente. *"Senza compassione...segno distintivo dell'esistenza, che è proprio solo della vita che inizia e che la causalità della sua generazione obbliga a quella continuazione che è appunto il contenuto della responsabilità"*⁹⁴²

Il problema è che, fattualmente il senso di responsabilità, non coinvolge più di tanto la dimensione collettiva, sarebbe perciò necessario affidarci ad una soluzione politica. Questa si troverebbe, per Jonas⁹⁴³, non in un regime dittatoriale, ma in un sistema liberale, l'unico in grado di consentire lo sviluppo di certe virtù che nel primo non

⁹⁴⁰ Altan H. Responsabilità: il principio e le pratiche p.227, in (a cura di S. Rodotà) Questioni di Bioetica, Laterza, Bari, 1993

⁹⁴¹ Cfr. Altan H. op. cit. pp. 232-233.

⁹⁴² Jonas pp166-168

⁹⁴³ Jonas H. op. cit. pp 205-219.

potrebbero svilupparsi: stiamo parlando delle virtù fondate sulle libertà. Ciò che motiva l'agire morale non è la legge etica (formalismo), ma l'appello intramondano del bene-in-sé possibile che si contrappone alla volontà personale e pretende ascolto, in conformità alla legge etica (contenuto).

3.2.3 Dell'effettività

Le conseguenze generate dalla tecnica, così come dall'azione diretta dell'uomo sono in parte imprevedibili, a comunque altamente modificative ed incisive. Questo il punto per cui né l'etica dell'intenzione, né l'etica della responsabilità sembrano essere sufficientemente attrezzate. L'etica dovrebbe impedire che l'uomo vada contro se stesso, salvaguardare cioè la vita umana e curarla. E' venuta meno la cogenza dell'etica, la sua valenza simbolica, mentre per converso è venuta alla luce una concezione diversa di responsabilità. Essa non riguarderebbe né l'intento, né la resa dei conti *ex post facto* per quanto è stato compiuto, ma la determinazione del da farsi rispetto a cui si è responsabili non per il comportamento o le conseguenze di quel comportamento ma per la causa che mi impone di agire. Una responsabilità per il *da farsi* rispetto al quale ci si sente responsabili non per il proprio comportamento e le sue conseguenze, ma per la causa che impone di agire. Ed in questa causa, rientrano anche gli altri, assoggettabili al potere dell'agente e verso i quali quindi l'agente ha un obbligo (il potere sul prossimo include un obbligo nei suoi confronti). Questa enucleazione di etica della responsabilità futura, sembra però ostacolata dalla non coincidenza del concetto di responsabilità con quello di imputabilità giuridica, alla base della quale deve sussistere una rigorosa corrispondenza tra due lati (azione e conseguenza). Questa enucleazione di etica della responsabilità futura, sembra però ostacolata dalla non coincidenza del concetto di responsabilità con quello di imputabilità giuridica, alla base della quale deve sussistere una rigorosa corrispondenza tra due lati (azione e conseguenza).

Andrà perciò ricercato il fondamento dell'obbligo attuale nell'atto responsabile del singolo individuo che si auto trascende. Un dovere verso l'esserci dell'umanità futura e un dovere verso il suo essere così⁹⁴⁴. La questione etico metafisica del "dover essere dell'essere" si sposta su quella logica relativa alla teoria del valore: "soltanto dalla sua

⁹⁴⁴ Così Jonas riformula l'imperativo kantiano, sulla base della mutata dimensione spazio-temporale dell'agire umano: <<Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra, oppure tradotto in negativo: Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita o semplicemente: Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra, o ancora tradotto nuovamente in positivo: Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà>>.Ivi p.16

oggettività (del valore) potrebbe essere dedotto un oggettivo ‘dover essere dell’essere’ e quindi un’obbligazione alla sua salvaguardia, una responsabilità verso l’essere⁹⁴⁵”.

Le conseguenze cioè non solo devono essere originate dalle azioni ma devono anche essere simmetricamente corrispondenti ad esse. A fondamento della concezione etico-giuridica della responsabilità, viene infatti riprodotta la stessa logica della retribuzione, reperibile nel campo penale, per quanto riguarda la relazione tra colpa e pena.

Quello che cioè emerge è la necessità di un’opera di rifondazione dell’etica che comprenda effettivamente quali siano gli esiti di un’azione e che effettivamente possa porre in essere politiche basate sull’effettività. Più aumenta la possibilità di incidere nella sfera giuridico- esistenziale delle future generazioni, più aumenta la responsabilità per le decisioni circa le azioni che l’attuale generazione si trova a prendere (troppo spesso senza una corretta prospettiva intergenerazionale). E maggiormente rilevante risulta l’effettività raggiungibile dalle scelte odierne. Perché ad essere in gioco non è la semplice mancanza di alternative o di scelta per le future generazioni. Ad essere in pericolo è la terra, come mondo-ambiente, come biosfera in grado di rendere possibile la continuazione della vita in generale. L’avvenire è chiamato in causa. L’avvenire diviene la forma autentica e tangibile della responsabilità.

Puntare sull’etica dell’effettività sarebbe anche il modo per prevenire quel fenomeno che prende il nome di abuso del diritto. Problema nato in campo societario, estende il suo meccanismo anche ad altri rami del diritto. Infatti già dalla sua definizione “*gli abusi nel mondo societario sono privi il più delle volte di rilevanza penale e sono compiuti attraverso comportamenti formalmente ossequiosi della norma giuridica, ma sostanzialmente lesivi degli interesse di coloro che sono fuori dal governo dell’impresa*”⁹⁴⁶

⁹⁴⁵ *ivi*, p.62.

⁹⁴⁶ Buonocore, L’impresa, e Rescigno, L’abuso del diritto, “Rivista di diritto civile”, I (1965)

5 LA TEORIA DELLE FUTURE GENERAZIONI

Domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo.

Ad ognuno domanderò conto di suo fratello

(Genesi 9,5)

La questione di fondo delle future generazioni consiste nell'apparente mancanza di un fondamento, dovuta alla naturale conseguenza dell'abbandono di una visione "universalizzante" della realtà e della natura umana. Ciò a cui la filosofia greca era giunta e ciò che la filosofia moderna ha cercato di recuperare attraverso la ricostruzione dell'ordine del mondo sembra dissolversi in un relativismo, dannoso non tanto in sé e per sé, quanto per la perdita di una visione unitaria del tutto.

Il particolare ha preso il sopravvento sull'universale, ma senza ricomprendere in sé entrambi i caratteri (necessariamente relazionali), così come il presente pare arrogarsi una superiorità rispetto al Tempo (comprensivo delle tre linee passato, presente, futuro). Questioni, queste ultime, a cui non ci si può sottrarre, tanto da riemergere ogni qual volta si parli della struttura trascendentale della condizione umana.

Quest'ultima risente di una paradossalità costitutiva che la fa scivolare su una linea di confine tra "un già compiuto" ed un "non ancora compiuto". Non perciò tra un passato ed un futuro, ma tra un passato prossimo ed un approssimarsi del non ancora passato. Tra un compiuto ed una ineludibile tensione al compimento.

Potremmo quasi affermare che la natura umana consiste in questo approssimarsi al compimento che non vi sarà dato una volta per tutte, ma che porta in sé quella tensione temporale costitutiva dell'individuo stesso (ciò che abbiamo nel capitolo precedente affermato).

Forse l'autenticità dell'individuo risiede proprio in tale tensione che sospinge il soggetto (se') verso il potenziale altro se (tra se') a cui si approssima. Tale vicendevolesse approssimarsi, crea una coincidenza in grado di costituire uno spazio di comunione e perciò di dialogo intertemporale, al di là della coesistenza spazio temporale.

Tendere verso, compiersi, approssimarsi, come sinonimi di desiderio, fuga, speranza.

- A) Tendere verso: ovvero del *desiderio*
- B) Approssimarsi : ovvero *dell'avvicinamento e della fuga*
- C) Compiersi: ovvero del *riconoscimento e della speranza*

A. Tendere verso

*Tendêre*⁹⁴⁷ potrebbe essere tradotto ugualmente con tendere verso e stendersi, perché una ineludibile distensione⁹⁴⁸ della generazione lungo una linea sagittale non può essere elusa. Esiste una dimensione del vivente a cui non possiamo sottrarci: le generazioni tendono da un punto verso l'altro, di cui il secondo è posto in avanti rispetto al primo. Il tempo del mondo non può essere cambiato, anche se il tempo della vita è misurabile diversamente. Un movimento sotterraneo e continuo fa spostare ogni generazione verso il suo futuro, ovvero verso la sua futura generazione. I latini parlavano di *arcum tendere*⁹⁴⁹ a dimostrare l'impercettibile prossimità al futuro, quell'istante in cui la predisposizione dell'agire tende e sospinge l'atto nel suo futuro. Esattamente come il *desiderare*, che sospendendo la relazione passato futuro si compie nella presentificazione del futuro e nella memoria di esso.

Perché in fondo desiderare è rivolgersi al futuro ma senza scordare che la sua soddisfazione coincide col ripristino di uno stato di mancanza o volere che appartiene al passato.

Il desiderare scardina l'ordine di passato presente e futuro. Esso si dispone nell'attesa del futuro e dal passato attende il ritorno al presente di ciò che ha desiderato.

⁹⁴⁷ Da *Tendêre* anche: *Ad-Tendêre*, *Dis-tendêre*, *Ex- Tendêre*, *Pro- Tendêre* (il quale si riferisce ad una estensione non solo spaziale ma anche temporale), *Prae- tendêre*, (*porre innanzi*), *In- tendêre*, (correttamente traducibile in tendere verso), e gli italiani *sot-tendere* e *s-tendere*.

⁹⁴⁸ Non è un caso che la radice di tendere nel sanscrito è rappresentata da *tan- ômi* : ovvero distendo, mi distendo.

⁹⁴⁹ Come anche *intendere arcum*

Il desiderio infatti essendo una processo di progressiva complessità che” *sconfessa, disavvale per così dire, uno dopo l'altro gli oggetti di domanda*⁹⁵⁰ è declinato al futuro ma è sempre anche nel presente da cui si muove, Heidegger lo definisce come una apertura costitutiva dell'essere, e tale struttura permane sia che il desiderio venga visto come mancanza(a) sia che invece come attività produzione(b). Entrambe queste posizioni immettono il soggetto nel tempo futuro alla ricerca del doppio, sia all'interno(a) che all'esterno(b)

(a) Il termine desiderio viene fatto discendere etimologicamente da *de- siderium*, ovvero *dall'aver cessato di contemplare gli astri, di essere privati della protezione delle stelle*⁹⁵¹. Esso rimanda cioè ad una perdita, ad una mancanza. “Nell'essere c'è un buco, non siamo in presenza di una privazione d'essere ma di un desiderio d'essere – costitutivo vuoto d'essere⁹⁵²”.L'uomo perciò è privato della sua originaria posizione , dell'iniziale beneficio delle stelle⁹⁵³ e vive, consapevolmente o meno, una mancanza. Questa non è nel senso di un bisogno naturale appagabile dall'istinto⁹⁵⁴, ma è una mancanza ontologica.

Ci approssimiamo ad una mancanza , ad un vuoto come se fosse un luogo in cui potremmo formalizzare definitivamente il senso. Ma così come la ricerca di quella presenza non è mai terminata , allo stesso modo si comporta la definizione del senso. Ciò che rimane è quel desiderio verso, quel necessario movimento teso a ricercare una mancanza , una assenza verso cui possiamo solo approssimarci.

⁹⁵⁰ J.F. Lyotard, *L'inumano, Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi editor, Milano, 2001,p.67

⁹⁵¹ B. Moroncini, *Teoria del discorso- Jacques Lacan o la sovversione del desiderio* in “*Il Discorso e la cenere*”, Guida, Napoli, 1988, p.203. Alcuni autori interpretano la particella *de* come intensiva, ovvero sulla capacità di fissare attentamente (si basano sullo stesso procedimento logico alla base del considerare: ovvero fissare cupidamente lo sguardo ad una cosa che attrae). Altri invece, pur partendo dalla stessa considerazione del latino *sidera*, interpretano il prefisso *de* come allontanamento: togliere lo sguardo dalle stelle per difetto di auguri. Il difetto riporta al mancare di cosa o persona bramata. Secondo la teoria che qui si propone il prefisso *de-* rispetto ai *sidera* potrebbe essere interpretato come una provenienza: in tal caso ciò che si desidera sarebbe rappresentato da ciò che dagli astri proviene. Quasi a dimostrare che l'intero universo altro non sia che una estensione dell'io/Dio, ovvero che sia portato oltre o l'estremamente profondo o l'estremamente alto.

⁹⁵² Op. cit.

⁹⁵³ Lacan(*La direction de la cure*, in *Ecrits*, Paris 1996, p.620, tr.it a cura di G. Contri, Torino 1974,p.615; così come nel *Seminario VII*, pag.29 in cui Lacan scrive “*Il desiderio non ha il carattere di una legge universale, ma al contrario della legge più particolare-anche se è universale che questa particolarità la si incontra negli esseri umani*”) richiama il termine tedesco **Wunsch**(Freud lo utilizza a sua volta), e l'equivalente inglese **wisch** per contrapporli al francese **desir** (ma solo perché quest'ultimo , come anche l'italiano **desiderio**, viene usato per denotare la concupiscenza). I Wunschen sono, insiste Lacan dei voti (**voeux**). Ma *desir* è voto augurale privo della protezione degli astri. *Delâtre* riporta infatti allo scongiurare l'influsso di un astro contrario

⁹⁵⁴ Non è neanche brama che derivando dal tedesco significa muggire, ad un gridare tipico degli animali che staccati dal loro ambiente avvertono uno squilibrio doloroso.

Desiderare comporta continui giochi di spostamenti. Continue ricerche tese al raggiungimento dell'oggetto desiderato. Lacan infatti identifica la mancanza che spinge il soggetto al movimento in una mancanza di. Ovvero descrive un uomo desideroso di raggiungere la propria mancanza ed al contempo incapace di farlo. L'oggetto del nostro desiderio si muoverà in avanti a sua volta, parallelamente a noi, impedendoci che le due rette diventino convergenti e che quindi si giunga ad una definitiva soddisfazione⁹⁵⁵. Una sorta di dialettica del desiderio che si pone domande ma che resta in perenne attesa di una risposta. Quest'ultima non è secondaria alla nascita del desiderio, ma è una forma "costitutiva" del soggetto desiderante che lo proietta nel futuro e nel luogo della propria identità futura. Come se questa fosse capace di guardare indietro e di comprendere, di auto-comprendersi nell'unico vero luogo della consapevolezza, ovvero nell'autocoscienza. Ed invece una sorta di differenza, di scarto mai del tutto riappropriabile, impedisce al soggetto di riconoscersi ed al contempo lo costringe a desiderare il riconoscimento di altri soggetti desideranti. Come se essi conoscessero la Verità, possedessero il segreto della mancanza costitutiva dell'uomo. Il discorso ci riporta ad una visione necessariamente totalizzante del genere umano. L'uomo non può vivere staccato dall'Altro, dall'Altro da sé che altro non è che l'Altro Sé. Per cui ogni generazione non attende la propria (proiezione) Altra generazione come un ospite inatteso, ma come un modo per ricostruire se stessa.

Ma allora la futura identità della futura generazione altro non è che la presentificazione della nostra futura identità. La nostra proiezione si dispiega lungo un arco spazio-temporale difficilmente definibile e misurabile. Da dove inizia la nostra identità e quella delle future generazioni?

Nel *Liside* Platone per definire l'oggetto connaturato al desiderio usa l'aggettivo *οικειον*: *ciò che è familiare, che appartiene alla casa, che è proprio*⁹⁵⁶. Questo perché ciò che si desidera sembra essere quel che più si confà al desiderante. Come se un tempo già l'avessimo conosciuto o posseduto e poi smarrito. Di nuovo torna il rapporto con il tempo e con il bisogno dell'appagamento immediato. Il desiderio spinge

⁹⁵⁵ L'altro possiede ciò che mi appartiene

⁹⁵⁶ Platone, *Liside*, 221e

al suo soddisfacimento, con impazienza vive nell'attesa dell'apprensione del futuro. Esso proietta e vede già rappresentata la conclusione dell'attesa stessa. Cartesio parlando di *Desir* lo definisce come una agitazione dell'anima prodotta dagli Spiriti che la dispone a voler per l'avvenire le cose che essa si rappresenta come convenienti⁹⁵⁷. Convivono nel desiderio infatti presente e futuro. Esso non potrà fermarsi al presente come non potrà aspirare al passato. Con un movimento progressivo si dispiega dal passato sempre in direzione sagittale. Non può fermarsi e forse per questo non potrà mai confondersi con la nostalgia. Essa, pur condividendo un'idea di movimento, anzi di ritorno (*νοστος*) rappresenta una forma di desiderio rivolto al passato, un tornare sui propri passi che paralizza il desiderante con la sua andatura regressiva (del ritornare a casa)⁹⁵⁸. Mentre il desiderio pur ricercando l'origine della sua mancanza, non potrà mai re-integrare quel vuoto costitutivo, esattamente come non potrà la nostalgia □□ perché non avendo vissuto quel momento ci approssimiamo procedendo retrospettivamente verso il non conosciuto, verso quel "vagheggiamento deietico" di cui parlava Heidegger. L'originario si sottrae all'appropriazione e si rende paradossalmente visibile solo guardando avanti, non indietro. Essa non è nel momento presente, non è visibile per noi nel passato. Possiamo solo ad-tenderlo verso il futuro-

Inizio e fine come equivalenti funzionali. Ma mentre l'inizio è già stato esperito all'uomo non resta che la "sua fine" dopo di cui l'origine⁹⁵⁹ verrà ricomposta.

"Se l'uomo de-sidera, non è perché ha cessato di far tutt'uno con la natura, quanto perché è effetto di un dis-astro. La necessità divina non governa più l'ordine del cosmo, le stelle non rispondono più alle domande dell'uomo"⁹⁶⁰. "E' perché Pan è morto e la natura è ammutolita che l'uomo si trova catapultato nell'universo del desiderio e della catastrofe"⁹⁶¹.

Vedere ed ad-tendere il proprio desiderante ci mostra il procedere della coscienza che solo nel momento in cui osserva se stessa dall'esterno diviene auto coscienza. Ovvero il desiderio, esattamente come le generazioni, ha bisogno del futuro per auto comporsi come identità, per auto trascendersi ed autocomprendersi. Senza lo specchio del

⁹⁵⁷ Cartesio, *Sur les passions de l'âme*, 1649, c.86

⁹⁵⁸ *νοστος* infatti può essere tradotto come tornare a casa mentre *αλγος* come dolore. Ovvero il dolore del ritorno

⁹⁵⁹ "l'origine si afferma attraverso la filiazione"

⁹⁶⁰ B. Moroncini, *Il Discorso e la cenere*, Guida, Napoli, 1988, p.203

⁹⁶¹ Plutarco

proprio passato e del proprio futuro la generazione non è in grado di descrivere la propria identità. E come già abbiamo mostrato, l'identità non sarà data una volta per tutte ,ma avrà bisogno di continui aggiustamenti, di continue ridefinizioni, che mostrano il movimento e lo sforzo tipico del desiderio. Anche questo infatti non è dato o appagato una volta per tutte. Si sposta in avanti l'oggetto desiderato, muta e si trasforma, si cela e si nasconde: è in fuga. Così la generazione futura è in fuga dalla presente mentre la presente lo è dal proprio passato. Mai le tre dimensioni si incontreranno del tutto perché in realtà sono equivalenti funzionali non omogenee. Fanno parte di un'unica natura che si distende in coordinate spazio temporali molto più ampie di quelle che possiamo misurare e calcolare e che possiamo solo cercare di rintracciare, per ricomporre quella natura che non ci è dato conoscere del tutto. Il problema è che parliamo delle generazioni standoci dentro. Il nostro moto di osservazione, il nostro cannocchiale si compone di lenti progressive ma non può guardare se stesso. Se lo facesse dovrebbe applicare l'unico sistema possibile, ovvero guardare se stesso mentre guarda se stesso, operando una trascendenza del sé. Tutto questo in fondo è ciò che si richiede al diritto.

Lasciare aperte le possibilità verso il futuro riesce comprensibile se pensiamo che il futuro attende il nostro presente, ovvero il suo destino. Non ci è dato sapere da oggi quale realtà sarà scelta, e non possiamo far altro che preservare il più possibile le possibilità. La storia deve essere lasciata libera di essere possibile, lo dobbiamo a noi stessi, sia se pensiamo al nostro passato che ci ha atteso sia che pensiamo al nostro futuro che ancora ci attende. E' lì , già pronto a compiersi eppure così dipendente dalla nostra responsabilità. Non possiamo essere proprio noi a ridurre il nostro futuro.

Con una simile si relazione invece Heidegger rispetto al desiderio. In esso *“l'Esserci progetta il suo esserci in possibilità che non solo non sono afferrate nel prendersi cura ,ma la cui realizzazione non è neppure progettata, ne' attesa.”*⁹⁶² Ovvero il desiderio rischia di introdurre nella cura “un vagheggiamento deiettivo, una incomprensione delle possibilità effettive⁹⁶³, tendendo così a chiudere le possibilità”. *“Ciò che c'è nel*

⁹⁶² Heidegger, Essere e tempo, Longanesi, 2001, paragrafo 41, p.237-238

⁹⁶³ Idem, p. 238

*vagheggiare del desiderio diviene mondo reale*⁹⁶⁴". Dal desiderato al dato oggettivo che è di fronte a noi . Come se il desiderato si sostituisse al dato impedendone la reale apertura al cambiamento, al mutamento, a quello che Ricoeur definisce sforzo. A quest'ultimo infatti si sostituisce qualcosa che si desidera, elidendo l'intera possibilità del reale e riducendone la portata.

a) Secondo Deleuze sarebbe impossibile ridurre il desiderio in *manque de*. Anche la semplice interpretazione di senso è una creazione continua e proprio grazie a quel desiderio produttivo che la alimenta, l'uomo vive. Quest'ultimo infatti non manca nulla ed il suo desiderio di produzione, è pura rappresentazione di senso. Nel testo dell'anti-Edipo, Deleuze e Guattari sostanzializzando la differenza tra interesse preconcio, ovvero il bisogno, e desiderio inconscio vero e proprio possono distinguere le due accezioni. Per cui al limite sarà il bisogno a ricreare dinamiche di ricerca di una mancanza, non certo il desiderio che rimane essere fondamentalmente attività del produrre . Chiara appare perciò la dimensione futura di questa seconda traduzione di desiderio. *Pro- ducere*⁹⁶⁵ è trarre avanti un prodotto frutto di un *projectus*, ovvero di un'azione del gettar avanti ciò che si ha intensione e desiderio di fare in avvenire.

Diversamente da Platone che considera il desiderio come qualcosa di indotto e non originario, Aristotele divide la produzione artistica da quella naturale che considera ontologicamente prioritaria. Essa mostra il modo finalistico di operare della natura a cui l'attività umana, analogamente, si avvicina. Per questo la materia in Aristotele non è soltanto passiva, ma contiene anche un momento attivo: il desiderio. La materia⁹⁶⁶ è in continua tensione tra atto e potenza. Questo ci riporta esattamente al modo di operare dell'uomo, sempre in tensione tra idea e realtà, tra pensiero ed azione. Ma ha a che fare con la modalità di operare degli uomini e delle generazioni e con la loro eventualità.⁹⁶⁷ Natoli⁹⁶⁸ ci ricorda che il mondo delle idee ha un'improvabile sussistenza staccato dalle cose. Per questo oltre che mancanza, non visibile nella forma materiale, il

⁹⁶⁴ Idem, p. 238

⁹⁶⁵ Interessante notare che i dizionari etimologici riferiscono il *pro-ducere* anche al senso di dar frutto, partorire, **generare**.

⁹⁶⁶ Indipendentemente dalla concezione platonica di un ordine impresso o aristotelica di un ordine espresso, partiamo dal presupposto che la materia, come la natura, abbia una inclinazione teleologica.

⁹⁶⁷ "Si postula un inizio eventuale del mondo: una decisione senza necessità che è l'altra faccia e il rovescio speculare di una necessità (materia-limite negativo) per la decisione(evento)". S. Natoli, "Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia", Feltrinelli, Milano, 2010.

⁹⁶⁸ Op.cit.p.107

desiderio lega l'idea alla forma in virtù del fatto che le cose esistono perché c'è una realtà desiderante che le vuole. La materia in questo caso assomiglia alla generazione che genera, desidera ed accoglie le sue stesse forme, in parte diverse in parte da essa stessa generate e prodotte. Ed ancora entrambe, materia e generazione condividono la loro ambiguità di fondo di essere contemporaneamente causa ed effetto, soggetto e oggetto del proprio processo, intenzionalità ed oggetto di un'altra intenzionalità. Il desiderio infatti rappresenta il modo in cui materia e generazione si distendono, tendono verso, si espandono rappresentando una continua possibilità di divenire. L'utilizzo della parola "possibilità" non è casuale. Essa indica una forma non del tutto espressa, una mancata compiutezza dell'evento che fa sì che molti autori posizionino il desiderio proprio nella sfera dell'autocoscienza⁹⁶⁹.

Ogni autocoscienza è sempre in relazione ad un'altra autocoscienza, in tale reciproca comunicabilità Girard posiziona un desiderio come base reale, sostanza determinante dei rapporti stessi. L'autore partendo da presupposto che nell'uomo esista sempre un desiderio di conformarsi al desiderio dell'altro, concepisce un desiderio come spinta, come movimento guidato dal soggetto od oggetto altro. A tal punto che il soggetto desiderante, attraverso una necessaria imitazione, tende a volere l'altro o l'oggetto altro. Una sorta di mimetismo desiderante dell'appropriazione. Quest'ultima parola rappresenta il perso della antropologia di Girard. *"Esiste nell'uomo al livello del desiderio, una tendenza mimetica che viene dal più essenziale di se stesso, spesso ripresa e rafforzata da voci esterne"*. Ora, questo desiderio però trova ostacolo proprio nel modello di cui si vuole appropriare attraverso imitazione. Il modello appropriativo infatti rappresenta il prodromo della rivalità, della conflittualità, del dominio e soprattutto della esclusione. Ma se non possiamo disfarcì della nostra natura mimetica, di quella difficile separazione tra identità ed identificazione, una possibilità l'abbiamo nella scelta di un modello non appropriativo. Posso appropriarmi di ciò che non mi appartiene, che vorrei mio ma non lo è. Tale pensiero è alla base del pensiero occidentale, di quella concezione che vede il mondo e l'uomo come staccati, separati ed indipendenti⁹⁷⁰. Se

⁹⁶⁹ Uno tra tutti Kojève per cui *"il desiderio è alla base dell'autocoscienza, ossia di una esistenza propriamente umana"*.

⁹⁷⁰ D. Bohm, *Wholeness and Implicate Order*, 1996 *"una delle cause che impediscono attualmente all'umanità di lavorare insieme per il bene comune (ed in verità anche solo per la sopravvivenza), sia un tipo di pensiero che tratta le cose come intrinsecamente separate, sconnesse e divise in parti ancora più piccole, ciascuna delle quali viene considerata come essenzialmente indipendente ed autonomamente esistente. Quando l'essere umano si pensa in questo modo tende a difendere i bisogni del suo Io contro quello degli altri; o, se si identifica in un gruppo, tende a difendere gli interessi del gruppo nello stesso modo."*. Ovviamente lo scopo che mi prefiggo non è certamente

invece si potesse considerare una continuità tra l'essere ed il mondo che abita, tra il se' ed il se' da svolgersi in un altro spazio- tempo futuro, allora la difesa del se' e la responsabilità in capo al singolo sarebbero sentite come in capo ad un singolo universale-mondano.

Nell'etica Nicomachea di Aristotele il desiderio di riconoscimento passa attraverso il sentimento positivo del desiderio di amicizia⁹⁷¹, di stima reciproca. Dimostrando che sia possibile parlare di Comunità senza richiamare solo la mancanza, il conflitto e l'ineguaglianza. Ci si chiede se tale sentimento possa permanere nel tempo. In realtà il desiderio , per sua natura, vive di una dimensione intertemporale. Anche solo intuitivamente infatti la soddisfazione di un desiderio implica fare ciò che si crede utile per massimizzare la soddisfazione di un desiderio attuale, introducendo una dimensione temporale nella "pianificazione" dell'azione, ovvero pianificando su un piano che vada oltre la vicinanza spazio temporale. Ripartendo dal presupposto che gli individui che vivono in una comunità sviluppino come necessario e reciproco il desiderio di riconoscimento, ogni azione implica la relazione di una co-azione. Indi per cui l'utile da massimizzare dovrebbe coincidere, od almeno coinvolgere i soggetti che di volta in volta appartengono alla comunità. Ma non avendo, né quest'ultima né il desiderio, stringenti limiti spazio temporali potremmo parlare di un riconoscimento e di una co-azione congiunta con soggetti anche futuri⁹⁷². Secondo Kojève, il desiderio, a differenza della contemplazione permette al soggetto umano di autoestendersi ed autoconoscersi. E nel momento in cui ciò accade, l'uomo scopre che il suo desiderio è desiderio di un'altra autocoscienza. *"l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza"*⁹⁷³. L'uomo assorbito dall'oggetto che contempla è chiamato a sé da un desiderio . E' qui che l'uomo scopre se stesso e diviene "cosciente", ma per evitare che il desiderio stesso lo spinga verso il non io deve entrare in relazione con altri,

quello di ricreare inclusioni parziali che mostrino tutta la violenza di ulteriori esclusioni. Su tale argomento illuminante il testo di E. Resta, Il diritto fraterno.

⁹⁷¹ (se il rapporto tra soggetti è un rapporto tra se e se allora il problema della giustizia si riversa nella questione di vita buona vita giusta, ovvero dell'amicizia con se stessi)

⁹⁷² Purtroppo il desiderio di riconoscimento reciproco e la relativa ricerca di una utilità comunitaria non possono essere garantiti. Come già abbiamo avuto modo di spiegare, la dissoluzione della *φιλία* e la perdita della *communitas* hanno reintrodotta anche sentimenti di natura egoistico- individuale. La repulsione, oltre l'attrazione vivono ora nel tessuto sociale e spingono all'isolamento e a creare strutture motivazionali singole per ogni azione e produzione.

⁹⁷³ Hegel p.155

sospinto perciò dal desiderio di possedere il desiderio altrui⁹⁷⁴. Nella necessità di scoprire l'intera dimensione dell'alterità come riflessione di se stesso che il desiderio diviene desiderio di riflessione. Ed essendo etimologicamente *riflessione* una forma del piegare indietro⁹⁷⁵, si ricongiunge come tempo passato al futuro nel continuo presente del desiderare.

B Approssimarsi

L'approssimarsi, nel suo riflessivo od intransitivo pronominale, indica sia un avvicinamento, ed in tal caso esso sarà qualificabile spazialmente nello stesso modo che temporalmente, sia un contatto. Mi riferisco ovviamente ad una forma di contatto "metaforico" in cui i corpi estranei si congiungono per contingenza. Derridà parla esplicitamente del *con- tangere*, del toccare il corpo come forma antimetafisica della contingenza stessa.

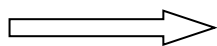
Nella matematica e nella fisica l' approssimazione indica una vicinanza notevole all'esattezza. Molto simile, non molto diverso: un elemento si approssima all'altro.

LA MESSA IN OPERA DELL'A-VENIRE

L'avvenire può essere rappresentato come un presente da mettere in opera, un avvenire capace di distinguersi dal passato del presente, ovvero dall'avvenuto di un avvenimento.

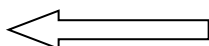
Se partiamo dalla sua struttura lessicale a- venire indica contemporaneamente :

- 1) Un movimento verso qualcuno o qualcosa da succedere o succedersi



TENDERE VERSO L'A- VENIRE
APPROSSIMARSI A

- 2) Un movimento che si avvicina a qualcuno o qualcosa



⁹⁷⁴ Hegel, Fenomenologia dello Spirito,

⁹⁷⁵ Participio Passato di *Re-fléctere*

ESSERE APPROSSIMATO DA
APPROSSIMARSI DA –A

In entrambi i casi si tratta di un avvicinamento esattamente come di un allontanamento.

Due movimenti che in un punto si confondono, si sovrappongono sfiorandosi, ma senza toccarsi⁹⁷⁶. Perché là dove c'è avvicinamento, approssimazione, c'è anche ciò che Nancy definisce “ sottrazione”. Il movimento in fondo è comunque una fuga, un allontanamento dalla posizione iniziale, perciò è anche fuori-uscita dalla regola, dal seminato, è un fuori-misura che interrompe, o meglio altera, la *continuità spaziotemporale* del proprio presente. Ed il fondo il pensare che cosa altro è se non un movimento? Esso perciò sposta il soggetto da se' ad una possibile rappresentazione del se'.

Tempo e spazio, entrambi così necessari per il movimento, si compenetrano⁹⁷⁷. Di modo che l' abbandono della fissità del tempo soggettivo è all'origine del suo movimento oggettivo. Come se lo spazio ricoperto dall'ente in quel presente potesse “**spaziarsi**”, allontanarsi verso orizzonti temporali differenti.

Perché il mondo, il grande spaziamiento sono io, è la mia estensione, la mia dilazione, il mio allontanamento. La mia partenza ed il mio arrivo, il mio andirivieni, è il mio approssimarsi; è ciò che si approssima a me.

Quando il soggetto parla di Io, la riflessione è già avvenuta, l'unità si è già scissa e la duplicità insita nell'uomo si auto comprende. Husserl parla di alterità interna, la Arendt⁹⁷⁸ dirà che non esiste un soggetto senza una sorta di duplicità. Ma ciò che mi interessa sottolineare è che la duplicazione apre sempre la relazione essenziale dell'io all'infinito. Da cui si avrà un Io che sempre si distanzia , si allontana da sé, ma sempre, all'infinito, tenderà al ricongiungimento, all'approssimazione allo stesso sé.

Vicino e lontano: equivalenti funzionali (doppie contingenze) Quell'indifferenza del soggetto astratto rispetto al tempo (ed al suo farsi soggetto concreto) si ripropone

⁹⁷⁶ **Toccare-tangere-tangenza-contingenza non identificabile**

⁹⁷⁷ Non a caso S. Agostino parlando del tempo si domanda innanzi tutto dove esso abbia sede “ *se futuro e passato esistono, vorrei sapere dove hanno sede*”. S. Agostino, *Confessioni*, Mondadori, Milano, 2008, p.323

⁹⁷⁸ aggiungereeeeeee

anche nello spazio, dove l'allontanamento di qualcuno è una modalità della vicinanza...come a dire che sia possibile annullare la lontananza⁹⁷⁹.

Così ogni movimento⁹⁸⁰ costringe all'abbandono . Il superamento del presente è possibile solo a patto di lasciare quello stesso presente dietro le nostre spalle. L'animo sopravvive al presente per approdare in luoghi sconosciuti.

Nella terza analogia dell'esperienza⁹⁸¹ di Kant troviamo che

“tutte le sostanze in quanto possono venir percepite nello spazio come simultanee, agiscono sempre reciprocamente le une sulle altre” -questa azione tra le sostanze- nello spazio non può nell'esperienza esser conosciuta altrimenti che a patto di presupporre una scambievole azione di esse tra di loro”.

Come le sostanze agiscono in uno spazio, così i soggetti del rapporto fanno esperienza l'un dell'altro in una **spaziatura**. Ma ciò di cui i soggetti fanno reale esperienza è ciò che condividono , e se con-divisa, appartiene ad entrambi. La co-appartenenza nella distanza, fa necessario riferimento ad uno spazio vuoto, mobile, condiviso. Quindi l'altro ha già qualcosa che appartiene anche a me. Ma essendo questo qualcosa appartenente alla mia identità, l'altro ha qualcosa che lo accomuna a me.

In quella spaziatura, l'altro è me.

Ed anche se non volessimo arrivare a tanto , dovremmo comunque convenire sul fatto che entrambi i soggetti del rapporto condividono quella reciprocità che li costituisce.

“L'unità di vicinanza e di distanza che ogni rapporto tra uomini comporta...la distanza nel rapporto significa che il soggetto vicino è lontano, mentre l'essere straniero significa che il soggetto straniero è vicino . Infatti l'essere straniero è naturalmente una relazione...una particolare forma di azione reciproca.”⁹⁸²

Possiamo parlare di rapporto come di uno stare in tensione tra distanza-vicinanza. E ciò che realmente condividono i due soggetti del rapporto, altro non è che un co-appartenersi nella distanza. Ciò che separa è esattamente ciò che unisce le generazioni, esse condividono un luogo di confine capace di mettere in relazione spazi differenti e

⁹⁷⁹ Lo spazio dello spostamento per Ricoeur non è quello dell'edificio isolato , ma quello della città che suscita passioni complesse nella misura in cui offre spazi di avvicinamento ed allontanamento. (Ogni spostamento richiama la distanza)

⁹⁸⁰ Plotino, Enneadi, III, 7, Mondadori, Milano, 2002 *“Una volta il tempo rimaneva con l'eternità dell'essere e restava anch'esso immobile nell'eternità. Però una natura irrequieta, desiderosa di comandare su di sé e di appartenere a sé stessa, decise di andare in cerca di qualcosa di più del presente e si mise in movimento e con essa si mosse anche il tempo...così l'anima si temporalizzò creando, al posto dell'eternità, il tempo”*

⁹⁸¹ Kant, *Critica della Ragion pura*

⁹⁸² Simmel, citazione tratta da Burgazzoli *“Lo straniero nel pensiero di Simmel”*

tempi cronologicamente non allineati. In tal modo l'immagine di una distanza è rappresentata da una prossimità: potremmo quasi dire che la distanza tra le generazioni venga tradotta in continui giochi di prossimità. (Sarebbe perciò possibile definire, regolare e tutelare il prossimo esattamente come un lontanissimo nel passato o un lontanissimo nel futuro. Fino a regolare , tutelare e definire l'altro come una rappresentazione specchiata del sé). Ma se nel mio spazio entra il rapporto reciproco con un altro spazio, i confini, i miei confini si fanno mobili. In questa mobilità è ricompreso non un soggetto specifico, ma qualunque soggetto eventualmente presente⁹⁸³. Eventualmente capace di entrare a far parte di quella "spaziatura".

Anche solo pensare all' approssimarsi, (ma potremmo dire al prossimo) crea un movimento che è più di una semplice procedura logica.

Ci si ritrova coinvolti, nelle rive di quel pensiero così prossimo a noi, facendoci percepire una "condizione di possibilità". Una possibile presenza che continuamente ci sfugge, ma che continuamente si apre ad un dialogo capace di ricomprendere, e perciò superare, l'altro del rapporto di prossimità. Non possiamo infatti appropriarci della nostra prossimità ma possiamo solo approssimarci ad essa. Perché ci si possa davvero appropriare di ciò che si vuole, si dovrà aspettare la sua venuta .(c) Nel frattempo sentiamo irrefrenabile , quasi involontario in noi , una "soggettiva tensione verso il superamento continuo dell'oggetto. Alla continua ricerca di quel superamento del passato verso il presente che Bloch⁹⁸⁴ iscrive nel rapporto tra soggetto e oggetto che continuamente ri-sposta e supera il suo pensiero presente.

Presente come presentarsi dell'a-venire che diventando avvenuto avvenimento, attende a sua volta il suo a-venire.

Tutto scivola perciò sul terreno della mutevolezza. Mentre la fissità, come il passato, pare mettere al riparo dall'incerto, il movimento apre la strada al mutamento, sprofondando nel disegno del destino⁹⁸⁵. Ma verso cosa, o meglio chi, si va incontro?

Da un se' verso un altro se'.

Il problema è che anche il solo restare in attesa porta con se il rischio di cadere nella rappresentazione di qualcosa o qualcuno che si attende. Per tale motivo il restare in

⁹⁸³ *Io, nel mio corpo(Leib) ed in quanto mio corpo, mi ritrovo da sempre in un mondo condiviso intersoggettivamente, dove i mondi della vita, collettivamente abitati, come testo e contesto si spingono l'uno contro l'altro, si sovrappongono e si intrecciano* Habermas, *Fatti e norme* p. 90

⁹⁸⁴ Bloch: "Soggetto –oggetto"

⁹⁸⁵ Ce lo indicano le parole stesse; non lo si "aspetta" ma lo si "attende"

attesa deve essere un lasciare aperte le possibilità verso chi o cosa si attende. In tal modo si ricreerebbe una possibile approssimazione al dispiegamento dell'essere⁹⁸⁶. Perché la stessa esistenza del soggetto è una promessa di un in- atteso⁹⁸⁷ arrivo. Un atto teso verso l'altro sé. Ogni promessa però può essere disattesa ma non può smettere di essere promessa di un approssimarsi. Perciò il pericolo della fine, il limite, coincide con la sua stessa apertura. Così come il passato coincide col suo futuro nel limite di un presente che si presenta. Che come direbbe Bloch, in quanto presente il suo è un non ancora presente, o per usare la terminologia di Nancy, uno *“scarto sempre infinitamente presente. E' l'immanenza di un'imminenza che resta imminente: che non smette di trascendere- di trasparire o di traspirare”*.

Quello stesso scarto generale tra orizzonti temporali altro non è che una riproposizione dello scarto tra nascita e morte di un singolo che vive nell'approssimarsi da sé a sé. Il singolo può essere visto come l'eccezione di tutto un insieme che ripropone lo stesso scarto.

*Ora il nostro interrogativa si sposta nel luogo di questo approssimarsi, per cercare di comprendere se il soggetto approssimandosi al suo oggetto **ne rimane in-formato**, si ferma nell'attimo dello sfiorarsi o continua di nuovo a spostarsi “ Dopo il mondo e dopo di me, resta dio; ma dio altro non è che il luogo della separazione tra il mondo e me, è l'aver-luogo divino del luogo grazie al quale io sono al mondo e l'essente nella sua totalità si presenta a me includendomi nella sua presenza -rimanendo così a me ed anche contro di me, in senso contrario a me.*

Principio di differenza/differenziazione dentro un cerchio comune. La forma del soggetto è data dalla sua stessa essenza, ma è costruita anche, in una sorta di doppio gioco paradossale, dall'altro, ovvero dall'idea che il soggetto ha dell'altro o di sé' come altro.

“E' soltanto un'evocazione dell'assenza che una presenza, quell'a sé di un sé, si attesta. Il noi, l'oggi, la comunità ecc., sono sempre tradotti da enunciati la cui struttura è il prima dopo, per un verso, ma di cui, per l'altro, il dopo testimonia sempre un indicibile”⁹⁸⁸.

All'inizio avevamo parlato di **fuga**. L'ora, il momento che viviamo è definibile senza dubbio il presente in fuga. Secondo la mia opinione l'unico tempo considerato o

⁹⁸⁶ Heidegger

⁹⁸⁷ **Attesa/aspettativa/ calcolo**

⁹⁸⁸ ibidem

considerabile è l'unico che non è. Nel senso che esso è perennemente volto a non essere più lì nel momento in cui lo si pronuncia.

La generazione è in fuga esattamente come lo è il tempo. Entrambi sembrano sdoppiarsi in presente e passato o presente e futuro, comunque in due differenti direzioni in fuga verso l'avvenire o in caduta verso il passato. La generazione ed il tempo scindendosi nel momento esatto in cui si pongono, in cui vengono ad essere presenti, saranno sempre in una continuità discontinua. Si muoveranno verso qualcosa, come scappando da ciò che già non sono più.

Una vera e propria fuga dal presente è rappresentata dal **progresso**. Ma la storia di questo termine non è stata sempre legata alla sua apertura al futuro. Nell'antichità parlare di progredire era possibile solo attraverso uno sguardo retrospettivo, non riferibile tanto ad una questione temporale quanto spaziale. Ci fa notare a tal riguardo Koselleck ⁹⁸⁹che la parola *Fortschritt* (progresso) contiene quella dell'avanzare spaziale da un punto ad un altro (*Fortschreiten*). Sarà solo nella modernità che il concetto di progresso cambierà rotta e da *profectus*, ovvero da avanzamento verso la fine profetizzata, si trasformerà in *progressus* come cammino verso un futuro sempre aperto. Tale visione invalida la chiusura delle età della vita dentro strette rappresentazioni generazionali. O meglio ridisegna il gioco generazionale come una sorta di variazione universale continua. Un continuo tendere verso il futuro, una continua fuga dal presente verso orizzonti lontani. Eppure un senso di perdita, esattamente come ogni fuga comporta non sparisce del tutto dal senso del progresso. Una sottile malinconia per qualcosa che in fondo si è perso definitivamente continua a nascondersi nell'idea del perenne progredire. La stessa Natura spesso lega il senso del progresso ad una decadenza⁹⁹⁰. Come la vita umana, che inizia nel fiorire della giovane età e termina nella vecchiaia. Come la singola generazione che inizia ad autodefinirsi come nuova e di contrasto rispetto alla vecchia e finisce per disperdersi in rivoli differenti, anzi a volte addirittura in identificazioni col proprio passato. Sembrerebbe quasi che a salvare le

⁹⁸⁹ Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, 2009. Lo stesso riferimento all'elemento spaziale è presente nella parola originaria di questo campo semantico del movimento. L'autore fa notare infatti che la parola *Bewegung* (movimento) contiene il riferimento alla via che viene percorsa (*Weg*), così come nelle parole *Verfall* ovvero declino e *Niedergang* ovvero decadenza ci si riferisce a percorsi verso il basso. Ed ancor più legati al concetto di spazio sono i sinonimi rilevanti del progresso stesso. Ci riferiamo a *Fortgang* avanzamento, *Fortschreiten*, andare avanti, *Fortschreitung* camminare in avanti.

⁹⁹⁰ Nietzsche utilizzerà spesso le categorie di progresso e declino come categorie diagnostiche, come fantasmi di una verità che non potrebbe distinguerle.

generazioni, così come gli uomini, dal disfacimento sia la considerazione dell'intero. Se ci riferiamo all'intera umanità o all'insieme di tutte le generazioni esse si potranno preservare a lungo dentro una categoria priva di esclusione. Ma se si continuerà a non spostare lo sguardo nella dimensione dell'intero, che porta ovviamente con sé anche il particolare, non si riuscirà a preservare il genere umano. E' come se la Natura stessa ci indirizzasse verso una visione mondana, piena e solidale. Come se a formare la soggettività dell'universo fossero tutti gli elementi che la compongono indipendentemente dal momento e dal luogo in cui essi vengano ad esistenza. A sostenere tale impostazione ci viene in soccorso la stessa semantica del termine progresso. Dalla sua entrata nella modernità infatti comincia a riferirsi non tanto al progresso di un singolo elemento o di un singolo soggetto, quanto al progresso storico dell'umanità. Assistiamo perciò non solo ad una vera e propria universalizzazione del termine, ma anche ad una sua soggettivazione⁹⁹¹. *“Il progresso assume alla parte attiva, diventa esso stesso soggetto agente storico...la modalità temporale acquista la funzione del soggetto dell'azione⁹⁹²”*.

C Compiersi

Quando l'approssimazione si compie e l'irruzione dell'alter, del doppio entra nello spazio dell'identico, l'io monade, chiuso nel suo apparente monologo, si frantuma. L'identità non può più essere interpretata come data una volta per tutte. Essa smette di essere l'io penso cartesiano, l'io sono Kantiano, per divenire un io- tempo. Ed in virtù della mutevolezza del tempo e dell'avvenuta consapevolezza delle sue multiverse direzioni, anche l'identità va ridisegnata e ridefinita di continuo per far fronte alle molteplicità, alle contraddizioni. Come le diverse temporalità vanno ricomprese nell'unicum del Tempo, così le diverse possibili identità vanno ricomprese dentro l'unicum di un ideale soggettività. (ovvero di uno spazio in cui le diverse soggettività possono dialogare tra loro).

⁹⁹¹ Koselleck, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, 2009. L'autore specifica infatti che l'umanità stessa non era vista all'inizio come soggetto agente ma solo come soggetto referenziale. *“Il popolo eletto di origine ebraico-cristiana diviene ipostasi del progresso.”* (p.63) Esso, legato così indissolubilmente anche alla vita dell'uomo, diviene avanzamento nel tempo, diviene progresso storico-temporale.

⁹⁹² Koselleck, *op.cit.*, p.63

Spostando il proprio punto di osservazione e reimmettendo il possibile dentro il reale, l'uomo riscopre la propria paradossale duplicità. Potremmo dire che il soggetto (io) sia anche oggetto (io). In tal modo l'auto- relazione coincide, o almeno si sovrappone alla "relazione" con l'altro, dove l'altro non è tanto il mondo esterno, quanto l'io stesso. Come dire che tale relazione non sia tanto con l'alterità, pur se intrinseca, quanto con la stessa trascendenza di sé. Tale trascendenza si rende visibile attraverso la relazione coscienza- autocoscienza.

i. Coscienza- Autocoscienza

La difficoltà sta proprio nel far convivere quella duplicità che non vuole né sciogliersi, né ricomprendersi in un unicum. L'aveva descritto perfettamente Ricoeur quando ricostituisce l'identità attraverso l'utilizzo di due termini: idem ed ipse. L'idem rinvia a "medesimezza" (memetè), identificazione ed uguaglianza con se stessi e con gli altri, ma dall'altra ipse, rinvia a individuazione (ipseità), ovvero una singolarità irripetibile. Se la prima accezione di identità porta con sé l'uguaglianza, l'ipseità porta con sé la differenza. Entrambi gli aspetti esistono nell'uomo. Ed è proprio questa oscillazione, questa duplice apertura e chiusura ciò che gli uomini realmente condividono. Quando il soggetto prende coscienza di questo, l'alterità che è ontologica viene riflessa nell'altro e comprende che l'altro non è più altro da sé, ma altro come sé. E' come se lo riconoscesse. E facendolo ri -descrivesse il vero io. **La coscienza è frutto di un percorso del divenire "cosciente", attraverso il riconoscimento in sé delle molteplici tracce dell'altro.** La coscienza diviene perciò autocoscienza della natura del sé e percezione della propria *identità- differenza*.

IDENTITÀ

L'identità non costituisce più un dato immediato, originario dell'autodeterminazione dell'io, ma diviene l'esito di una dialettica continuativa tra il sé e l'altro. Tra il sé e l'altro possibile sé, tra la coscienza del sé e l'autocoscienza dello stesso sé. L'autocoscienza è il luogo per eccellenza dell'interiorità. Essa rielabora e permette all'identità di costruirsi. Prende voracemente ciò che nella coscienza e nel mondo è presente e possibile e, frammentandolo, lo riorganizza in funzione di sé. Esattamente come il diritto che si autoregola ed autodefinisce. Il pensiero dell'uomo è ciò che attraversa l'interno per irrompere all'esterno. Il suo è un linguaggio fatto di

rielaborazioni, semantiche e direzioni a doppio senso. E' capace di ricordare esattamente come di progettare e manipolare. Comunica e si sente oggetto di comunicazione. La relazione esterno-interno non è mai neutrale, non si incentra tanto sull'esterno o sull'interno ma (come prima già sostenuto) sul **valore della "relazionalità"**. L'autocoscienza e la coscienza, così come l'io ed il sé, il sé ed ogni possibile sé (e poco importa se di riferimento si prenda quello interno al soggetto od esterno al soggetto). In tali coppie dicotomiche potremmo proseguire con l'esistente ed il possibile, il tempo e le sue accezioni di passato-presente- futuro, fino alla generazione e le possibili altre generazioni. L'autocoscienza si rende perciò intelligibile nella relazione tra un sé ed un altro sé (sé- sé). Senza tale relazione ovvero senza tale forma di mediazione non si ha autocoscienza. Tanto che Habermas fa costituire l'autocoscienza *"nel punto di intersezione del piano verticale dell'intesa con se stesso con il piano orizzontale dell'intesa intersoggettiva con altri"⁹⁹³*. Questo movimento consentirebbe la" reciproca identificazione sia la non identità dell'uno con l'altro" Ora, che tale altro sé sia lo stesso soggetto della coscienza o un altro soggetto esterno poco importa. Perché ciò che conta è la scoperta del passaggio dalla potenziale apertura della coscienza alla reale consapevolezza dell'autocoscienza. Senza la scoperta della relazione tra se' e se' dovuta all'effetto dell'incontro con l'altro esterno al sé, non si potrebbe davvero comprendere la propria relazione interna. Un soggetto non può esistere prima della relazione . Esso viene "costituito " da essa. E' come se ci fosse qualcosa che venisse prima del soggetto e ne rendesse possibile la costruzione della sua identità. Se però la mia auto consapevolezza divenisse meccanismo non fortuito ma costitutivo, esso sarebbe comune a tutti i soggetti che attraverso l'esterno comprendono la mediazione della propria coscienza interna. Si riappropriano della propria relazione attraverso la relazione. Da ciò potremmo quasi concludere che l'auto consapevolezza sia relazione. Ovvero che ogni autocoscienza porta dentro di se' anche la relazione di autocoscienza che l'altro esterno ha col se stesso interno. Il rapporto dell'autocoscienza con se stessa si viene quindi a configurare come mediato simbolicamente. Senza mediazione simbolica non si rende intellegibile il rapporto di **identità** universali. Ma ciò che mi preme specificare è che il rapporto tra le

⁹⁹³ Habermas, *Conoscenza ed interesse*, p.159

autocoscienze , proprio perché frutto di tale mediazione⁹⁹⁴, non si esaurisce in una **identificazione**.

L'identificazione non può essere data una volta per tutte, essa sfugge alle soggettività e risente della sua dimensione vitale, biopolitica. I corpi presenti, i corpi futuri inficiano una assolutizzazione dell'identificazione. Riconoscere non è solo identificare. Si porta dietro sfere relazionali reali ma allo stesso tempo anche tutte le possibili relazioni potenziali. Riconoscere ha infatti a che fare con relazioni che si nutrono di presenze vitali, materiali, visive avrebbe detto Levinas, ma sempre senza essere delimitate solo a queste. Una sorta di contemporanea non contemporaneità di relazioni potenziali, riconosciute od anche solo riconoscibili. Morali ma anche giuridiche, in grado cioè di conferire status di una certa rilevanza sociale ideale ma al contempo reale .

DIFFERENZA

Il contrario di identità è infatti **differenza** ma entrambi i concetti condividono qualcosa, ovvero il qualificarsi come tali in opposizione ad altro. Possono cioè definirsi “relazionali”, frutto di un codice oppositivo e contingente. L'identità ha sempre bisogno di una differenza per realizzarsi, mentre la differenza ha bisogno della identità per differenziarsene. Anzi, l'identità, luogo della differenza, esprime una irriducibile opposizione che anche solo per essere pensata necessita di un rapporto con l'identico. *“L'alterité est relation n'est pas pensable que dans la communance⁹⁹⁵”*. Non potrebbe emergere l'alterità se non fosse in se stessa, una comunanza!⁹⁹⁶. L'alterità è per se stessa relazione e questa implica unità , proprio dove l'individualità è più radicale, qui vi è una comunanza. L'identità perciò è generata da una continua oscillazione tra una provenienza ed una separazione, come dire tra una connotazione ed una denotazione, tra interno ed esterno riferendoci al diritto. Quest'ultimo infatti è sul limite tra l'interno, nel senso che esprime la sua identità in quanto costituisce un linguaggio proprio che si differenzia all'esterno da tutti gli altri linguaggi. Per ritornare di nuovo all'interno, ed utilizzare la tecnica della differenziazione come operazione con cui il

⁹⁹⁴ che nel caso specifico configureremo come linguistica

⁹⁹⁵ De Finance J., *De l'une et de l'autre. Essai sur l'alterité*, PUG, Roma, 1993, p.6 (L'alterità è relazione e la relazione non è pensabile che nella comunanza) Si scopre una irriducibile opposizione che per essere pensata afferma anche un rapporto(relazione) con l'identico. Sulla stessa dimensione anche Deleuze scrive che l'univocità è l'essere della differenza, l'essere del divenire come istanza differenziante della propria differenza che si esprime nella formula *“ontologiquement un, formellement divers”*

⁹⁹⁶ De Finance, *De l'une et de l'autre. Essai sur l'alterité*, *“l'alterité est relation et la relation n'est pas pensable que dans la communance”*, (p. 6) perché tale comunanza è talmente radicata da poter lasciare intatta la pluralità degli esseri . La alterità si trasforma divenendo una forma di comunanza garantita dalla stessa individualità.

diritto stabilirà dal di dentro la differenza rispetto all'esterno. Il diritto si struttura cioè come sistema organizzativamente chiuso ma cognitivamente aperto : ovvero si definisce, anzi si auto definisce incorporando la propria differenza. Infatti la sua identità è tanto più forte quanto più disposta a ridefinire di continuo la propria differenza da altri codici linguistici.

Pensare la differenza è realisticamente possibile solo a patto di non occultarne la sua specificità riconducendola a generica alterità. L'io percepisce il mondo esterno non come una sommatoria di io differenti, ma come una comunità di io, di monadi che riportano alla struttura interna dello stesso io. E se l'altro è l'io monade sempre possibile, non serve che esso sia individuato, localizzato. Levinas pare sostenere che dovrebbero bastarmi la sua traccia e l'ossessione che dà il suo desiderio. Ma secondo la nostra teorizzazione è la *consapevolezza della mia potenziale esistenza in tempi e spazi differenti* che rende "concretamente" influente il soggetto potenziale futuro, il non ancora identificato. Si può cioè riconoscere nel Tu un soggetto, anzi il soggetto differente rispetto a sé solo sulla base di una più profonda identità partecipativa del medesimo orizzonte soggettivo. La presenza di questa totalità soggettiva permette di comprendere che ci siano altri in me e altri fuori di me. Nessuna coscienza è infatti disposta a vedere l'altro se non come un accidente esterno, almeno che questo non sia incluso nella prospettiva interna al soggetto. L'identità umana, partecipando all'assoluto soggettivo è attraversata ontologicamente dalla differenza che permette non solo di comprendere che ci siano altri in me e altri fuori di me, ma anche che si possano riconoscere soggetti effettivi e soggetti potenziali, identità presenti ed identità future.

E' come se esistesse uno spazio soggettivo comune ed universale a cui tutti i soggetti appartenessero ed in cui tutte le differenze convergessero. Proprio in virtù di questo si comprende come siano parziali tanto i sistemi che fanno discendere l'intra-umanità⁹⁹⁷ dal riconoscimento quanto quelli che procedono in direzione opposta. L'intra- umanità risulta essere infatti da un lato la *causa* dell'intersoggettività. Tutto esiste per via

⁹⁹⁷ Utilizziamo questo termine mutuandolo dalla filosofia della storia che, riproducendo esattamente l'idea che vogliamo rendere, opera una distinzione tra storia, temporanea e contingente ed infra- storia: eterna, autenticamente reale e impregnata di valore, sempre attuale perché si colloca al di là del passato, presente, futuro. "*Le onde della storia come il loro rumore e la loro schiuma che brilla al sole si snodano su un mare continuo , più profondo, immensamente più profondo dello strato che si agita sul mare silenzioso e dove il sole non raggiunge mai il suo fondo*"- scrive Unamuno. Il presente momento storico è paragonato alla superficie del mare , mentre l'infra- storia, ovvero la tradizione eterna, costituisce l'immobile profondità.(in Armando Savignano Unamuno, Ortega, Zubiri)

dell'appartenenza ad un luogo comune, ad una condizione dentro cui si riconoscono desideri ed identità. Ma allo stesso tempo l'intra- umanità risulta esserne anche l'*effetto*. Se infatti osserviamo il problema operando un ribaltamento rispetto al senso sopra esposto, risulterà possibile ripensare consapevolmente ad uno spazio comune solo dopo che il desiderio ed il riconoscimento siano avvenuti.

La *relazione di riconoscimento* diviene perciò sia causa che effetto della conoscenza intersoggettiva del se'. L'intersoggettività possiede all'interno la relazione che l'ha costituita e che a sua volta sarà influente sulla costruzione della identità- soggettività del rapporto intersoggettivo. Come dire che l'identità- soggettiva contenga in se' anche la rappresentazione di altri se'. "*Ma come ora va la cosa per gli altri ego che non sono pur mere rappresentazioni o meri oggetti rappresentati esistenti in me, unità sintetiche, che possono trovarsi in me, ma che, per il loro stesso senso, sono ben altri?*"⁹⁹⁸ Qui il rapporto tra soggetti è su base analogica: la costruzione degli altri è possibile a partire da una percezione analogica che si struttura nel trasferire negli altri ciò che trovo in me stesso "*gli altri... il mondo in quanto a me estraneo, come intersoggettivo, un mondo che c'è per tutti ed i cui oggetti sono disponibili a tutti*"⁹⁹⁹. (Questo passaggio non deve però farci ingannare sulla reale portata del soggetto altro me. Non vogliamo creare la soggettività sulla base dell'identità assoluta. Essa ricadrebbe nell'inganno della necessaria eliminazione dell'incompatibile col modello dell'uguale.) ***Non esiste intersoggettività senza riconoscimento, così come non esiste riconoscimento senza intersoggettività***¹⁰⁰⁰.

Ed il vero processo di riconoscimento si verificherà quando il soggetto Io e lo stesso soggetto Altro – Io , concependosi come riflesso uno dell'altro, non si saranno ne' del tutto identificati, ne' del tutto concepiti come proiezioni che annullano la differenza

Per lungo tempo le teorie si sono divise il campo. Hanno concepito da un lato l'individuo in relazione alla sua comunità di comunicazione , dall'altro hanno costruito la comunità di

⁹⁹⁸ Husserl, quinta meditazione cartesiana, in *_Meditazioni Cartesiane*

⁹⁹⁹ Nella quinta meditazione cartesiana infatti si parla di intersoggettività, ma in una accezione che sembra non abbandonare la visione soggetto-centrica ed anzi pare mostrare l'altro come deducibile e derivabile per analogia.

¹⁰⁰⁰ *Con l' «io penso», contrariamente alla filosofia di Descartes, contrariamente alla filosofia di Kant, noi raggiungiamo noi stessi di fronte all'altro e l'altro è tanto certo per noi quanto noi siamo certi di noi medesimi. In questo modo l'uomo, che coglie se stesso direttamente col «cogito», scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza. Egli si rende conto che non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo, o che è geloso), se gli altri non lo riconoscono o come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite l' altro. L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me. In queste condizioni, la scoperta della mia intimità mi rivela, nello stesso tempo, l'altro come una libertà posta di fronte a me, la quale pensa e vuole soltanto per me o contro di me. Così scopriamo subito un mondo che chiameremo l'intersoggettività, ed è in questo mondo che l'uomo decide di ciò che egli è e di ciò che sono gli altri. [...]* JEAN-PAUL SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo* [1946], Pagus, Paese(TV) 1993, pp. 64-65, 68-69, 72.

riconoscimento come esito della soggettività. (*soggetto esiste prima della relazione- la relazione rende possibile il soggetto*). Ma dal nostro campo di osservazione possiamo prescindere dal prendere per assoluta sia la teoria del sé **come** altro sia quella dell' altro **come** sé. Si è invece aperto un varco temporale- spaziale su l'etica del riconoscimento posta come il vero trascendentale, la condizione che precede sia l'autocoscienza singola sia la stessa intersoggettività¹⁰⁰¹, sia la singola identità individuata, sia la possibile identità individuabile.

ii Riconoscimento - Intersoggettività

Riconoscere → attivo

Esser Riconosciuti → passivo

Ricoeur, nell'ultima opera "Percorsi del riconoscimento"¹⁰⁰², ricostruisce due differenti accezioni del termine riconoscimento, una attiva del verbo riconoscere ed una passiva prodotta dall'atto dell'essere riconosciuto¹⁰⁰³.¹⁰⁰⁴ Mentre la lingua francese attraverso il termine "reconnaissance"¹⁰⁰⁵ consente di tenere insieme le due accezioni del riconoscere e dell'essere riconosciuto, esprimendo la parola sia l'atto del riconoscere che la gratitudine dell'esserlo, nella lingua italiana ciò non avviene.

E quello che potrebbe sembrare un limite, è invece in grado di mostrarci il cambiamento semantico che la diversa accezione di identità ha creato.

¹⁰⁰¹ Hegel non percorre però questa strada fino in fondo, concependo invece il trascendentale - che precede i soggetti e ne fonda le relazioni nonché il loro processo di costituzione - daccapo come soggetto. La strada da percorrere dopo Hegel è invece quella di spezzare questo legame fra trascendentalità e soggettività, scoprendo la natura etica del trascendentale. Il riconoscimento fra i soggetti presuppone infatti la loro dipendenza e costituzione a partire da un'etica del riconoscimento che li precede e li rende possibili. (Lucio Cortella Il soggetto del riconoscimento. Hegel, l'intersoggettività e l'assoluto (Sintesi seminario 28.11.2000)

¹⁰⁰² Ricoeur P. "Parcours de la reconnaissance. Trois études", Stock, Paris 2004

¹⁰⁰³ Anche nella visione di Hegel è possibile separare, almeno concettualmente, le due dimensioni del riconoscere e dell'essere riconosciuti. Mentre nella prima si realizza ciò che Fichte aveva introdotto, ovvero il tema del riconoscimento Io/Altro come fondamento trascendentale di ogni possibile interazione morale ed etica tra individui. Ovvero il riconoscimento tra due autocoscienze e la relativa lotta tra individui. Nella seconda accezione del termine Anerkennung , troviamo l'elemento del **desiderio** del riconoscimento, ovvero della necessità della mutua azione di riconoscimento. Secondo Hegel infatti il soggetto umano si contraddistingue proprio in virtù del desiderio di riconoscimento , là dove per desiderio si può intendere anche autocoscienza.

¹⁰⁰⁴ "Costruire una polisemia regolata dei molteplici significati della parola riconoscimento in filosofia(dai significati molteplici delle parole ai filosofi), speculare alla polisemia lessicografica, tenendo presente che dietro alle molteplici definizioni linguistiche esiste sempre un universo di pensiero".

¹⁰⁰⁵ "Dictionnaire de la langue française (Emile Littré 1859 1872) ed il Grand Robert de la langue française (seconda edizione A. Rey 1985)

Se rimanessimo ancorati alla dimensione attiva del riconoscere come conoscere, esattamente come intenderebbero Cartesio o Kant, non saremmo in grado di sganciare il tema del riconoscimento da quello dell'effettiva conoscenza. Come potremmo conoscere qualcosa che ancora non abbiamo di fronte a noi, come potremmo riconoscere una futura generazione se manca la generazione stessa come elemento oggettivo di conoscenza scientifica?

Ma se passiamo dall'accezione passiva dell'essere riconosciuti, possiamo fondare la stessa possibilità del conoscere sulla *dialettica* della reciprocità sé-altro.

L'attenzione perciò non sarà più rivolta al soggetto Altro, né alla sua descrizione categoriale, ma alla **Relazione tra soggetti** (capace di ridisegnare le identità stesse). Come se essa fosse il substrato di ogni possibile, successiva chiamata ad esistenza, socialmente e giuridicamente rilevante. Come se essa fosse il fondamento per potersi accorgere dell'altro, per riconoscerlo. La relazionalità è il momento centrale, a tal punto che essa si realizza sempre, a prescindere dall'esercitarsi effettivo, dal riconoscersi scambievolmente. Nella relazione con l'altro non si è più in due, ma subentra il concetto stesso di rapporto che abbandona il suo connotato di neutralità per divenire il terzo mediatore¹⁰⁰⁶, fisicamente "presente" in quanto luogo, spazio, di possibilità dell'umano. Ed è come se il rapporto di mediazione rendesse non solo possibile pensare l'altro, ma anche parlare dell'altro, così come le parole si costruiscono in un discorso sulle parole. E la possibilità di parlare circa(intorno) l'altro, ci mostra prima di tutto l'altro che è lì, prima che io possa decidere sul suo diritto di essere lì. La generazione futura è lì prima che il presente possa decidere di pensare e o parlare di essa. Prima che la generazione presente decida sulla opportunità di decretare possibile interessarsi dei diritti della futura generazione.

Come abbiamo già cercato di mostrare la dialettica sé-altro non vive esclusivamente in un tempo presente, in quanto ricostruzione dell'identità attraverso il suo specchio, viene sganciata da limiti temporali, per vivere in una dimensione **intra-temporale**. Non c'è solo identificazione, o meglio, essa sarà solo temporanea, così come la propria identità si fa salva nella propria storicizzazione. Eppure come un unicum composto da tanti multiversum, il soggetto è sempre sul limite, su un punto di confine tra sé reale e

¹⁰⁰⁶ La relazione diviene così il terzo elemento (che si manifesterà come il vero soggetto del riconoscimento) capace di creare uno spazio in cui il processo a partire dal quale si formerà l'autocoscienza non sia la semplice relazione intersoggettiva¹⁰⁰⁶, ma il processo del riconoscere, la relazione oggettiva fra i soggetti, ovvero lo spirito.

sé potenziale, tra identità ed identificazione, tra l'atto del riconoscere e quello dell'essere riconosciuto. L'autorealizzazione avviene attraverso la relazione per cui l'autenticità non si raggiunge nell'isolamento ma nelle relazioni di riconoscimento che costituiscono uno spazio comune, una relazione etica. L'etica infatti ha una natura comunitaria, trovando infatti nelle relazioni intersoggettive la sua condizione di possibilità. Una condizione universale, trasversale ad ogni comunità specifica e ad ogni relazione intersoggettiva specifica. Un luogo in cui pratiche del riconoscimento, le norme incorporate nelle pratiche, il reale ed il potenziale, le pratiche e le istituzioni trovano sede.

Torna a noi la domanda se tale "spazio" comune, in cui le potenziali relazioni di riconoscimento intersoggettivo(e nel nostro caso anche di dialogo inter-generazionale¹⁰⁰⁷) si rendono possibili, è ciò che presuppone o ciò che rende reale la comunità umana¹⁰⁰⁸.

La teoria del riconoscimento si mostra come una sorta di paradigma ed in quanto tale può essere disatteso, tradito ma non invalidato. Per *misconoscere* una parte di sé si deve essere stati riconosciuti o aver almeno una volta riconosciuto. Allora tale misconoscimento risulta più che altro negazione di sé, autonegazione prima che violazione del paradigma. La reciprocità esiste, è costitutiva, per cui le forme intersoggettive la presuppongono. Ma allo stesso modo l'intersoggettività si rende fattualmente conoscibile dentro la stessa teoria del riconoscimento, dentro una sfera non solo trascendentale ma anche cognitivo linguistica. Habermas parla di *agire comunicativo del mondo vitale*, per indicare che la natura relazionale si basa non solo su una dimensione ideale teoretica ma anche reale pratica. Il mondo vitale presente si basa sia sulle sue possibilità di presenti alternativi perdenti ma non esclusi, sia su un attuale processo di riconoscimento riuscito. ***Se il riconoscimento intersoggettivo riesce*** esso si rende visibile traducendosi in una forma dialogica. Ovvero la relazione fondamentale del riconoscimento si attualizza in un domandare e rispondere. Si crea un legame dialogico basato sulla fiducia. Chi domanda confida nella risposta e chi risponde

¹⁰⁰⁷ trasportando il quesito sul versante filosofico del problema del fondamento, se alla base dell'etica della comunità venga prima la comunicazione o la comunità stessa.

¹⁰⁰⁸ Che un certo discorso comunicativo esista nella società è intuitivamente percepibile ma la questione che vorremmo sciogliere è se esista prima la comunità che renda perciò possibile una comunicazione o la comunicazione ri-crea la possibilità del comporsi di una comunità.

si impegna a chi domanda (da tale meccanismo parte la teorizzazione della responsabilità di cui parleremo nel cap.3).

Ma tale rapporto fiduciario, anche a costo di essere in parte decostruito, andrebbe reso vincolante. La normatività crea un aggiustamento ad un legame che esiste solo nel momento in cui esiste. Quando il legame sembra perdersi e non essere più visibile, non ci si può basare sulla speranza o sulla descrizione, ma si deve intervenire con una prescrizione. Si deve passare dal Selle al da Sein. Il rapporto intersoggettivo (sia esso dentro il soggetto, tra soggettività che condividono la propria auto coscienza o tra generazioni) va vincolato normativamente. L'attività normativa rende possibile la comprensione ed il consenso.

La mancanza di “consenso¹⁰⁰⁹” e conoscibilità è esito di un ***mancato riconoscimento***. E' esito della sopraffazione del sentimento della diffidenza Hobbesiana, capace di rendere impraticabile ogni relazione di mutuo riconoscimento tra gli individui. Così come il mancato riconoscimento è mancanza di significazione. E' perdita della dimensione universale a favore di una prospettiva particolarista. E' visione egocentrica , miope, come direbbe Resta. Ri-aprire la comunicazione ed il consenso è possibile solo dopo una nuova presa di coscienza, ***è possibile quando riconosciamo la natura etica che ci vincola indipendentemente dall'essersi accordati circa la vincolabilità normativamente garantita.*** (*L'uomo non è solus ma solidale*).

Se la mancanza di riconoscimento, o meglio la sua eterna attesa, infatti non sarà colmata, essa creerà una faglia in grado di sgretolare il legame sociale. E l'uomo non si riconosce più¹⁰¹⁰. Percepisce una estraneità, una opposizione che crea distanza¹⁰¹¹. Ed ecco che la polis , ovvero il luogo dell'amicizia, diviene plemos ,ovvero luogo di conflitto, che i corpi presenti ed il pensiero dei corpi futuri divengono limiti e nemici da cui preservarsi. Si perde la reale percezione del legame tra il se' e gli altri se', la consapevolezza di essere il riflesso di un'unica rappresentazione che ritorna invece ad apparire come frammentaria, sconnessa, alter, diversa, capace di disperdere e di isolare. All'improvviso si sente il peso dei confini, prima indeterminati, e ci si

¹⁰⁰⁹ Wittgenstein “*Ricerche filosofiche*”, Einaudi, Torino,2009, § 241, “ ***Nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è concordanza delle opinioni ma delle forme di vita***”.

¹⁰¹⁰ Lyotard definisce in tal caso l'identità come : *mobile , cancellabile e riciclabile, provvisoria e nomadica*, soggetta al pericolo di ogni sua rappresentazione.

¹⁰¹¹ *Lo spazio del politico, lo spazio del comune è ormai percepito come lo spazio dell'estraneità e della rappresentazione* Cfr. G. Defaux, *Rhétorique et représentation dans les Essais, de la peinture de l'autre à la peinture du moi*, in F.Lestrioungant, *Rhétorique de Montaigne*, cit., pp. 21-48 e F. Rider, *The dialectic of Selfhood in Montaigne*, StanfordUniversity Press, Stanford 1973

reimmette in una contingenza spazio temporale violenta, perché chiusa e senza più aperture sulle possibilità.

Ed in tal caso il diritto si renderà necessario per far rientrare il soggetto all'interno di quei valori che ricostruiscono i confini della normatività, dell'armonia tra se stessi e tra se e gli altri. Ma non possiamo scordare che il discorso normativo, con tutte le sue pretese, rischia di imporsi, di forzare quel bordo del legame sociale, perseguendo le proprie leggi in maniera incontrollata, fuori e a prescindere dall'etica. Quando invece la dimensione etica dell'individuo si struttura in uno spazio non normato. Questo non vuol dire che esso sia lasciato alla sfera privata, morale o che la sua normatività non sia possibile. Anzi credo sia necessario proprio il contrario. Reimmettere la questione etica dentro il diritto stesso. Ma vorrei tornare a credere che una visione "etica" si debba "possedere" a prescindere dal fatto che sia normativamente previsto.

Torna a noi la domanda sul fondamento. Se cioè alla base dell'etica della comunità venga prima la comunicazione o la comunità stessa. Che un certo discorso comunicativo esista nella società è intuitivamente percepibile ma la questione che vorremmo sciogliere è se esista prima la comunità che renda perciò possibile una comunicazione o la comunicazione ri-crea la possibilità del comporsi di una comunità.

Interessante è notare come i due modelli classici che per lungo tempo hanno descritto la soggettività sotto teorie tra loro oppostive tornano ad avere una relazione di forte dipendenza. Al rapporto di riconoscimento in quando identificazione è essenziale il rapporto di oggettivazione operato attraverso l'altro di se stessi. Questa operazione lo proietta in un universo che comprende la sua stessa struttura comunicativa. Anche solo il fatto di essere nati uomini li immette in un circolo comunicativo¹⁰¹², poco importa se volontario o meno. Poco importa se costitutivo o costruito. ***La comunicazione linguistica rende intellegibile l'avvenuto rapporto di riconoscimento. Ma senza riconoscimento non si potrebbe avere nessuna intersoggettività comunicante.***

Il problema con cui la teoria delle future generazioni si scontra è che in ogni dialogo esiste sempre uno scarto ineliminabile tra la generazione contingente, temporanea e

¹⁰¹² Per Habermas infatti la comunicazione è "una forma originaria attraverso il cui medio essenziale, il linguaggio, si costituiscono le coscienze. Al di fuori di essa non è pensabile né la soggettività, né l'intersoggettività. Cortella "Habermas e la svolta comunicativa della filosofia contemporanea tedesca", Fenomenologia e società, 1984, n.2, pp. 19-41. ¹⁰¹² Sulla stessa linea di pensiero Husserl secondo cui le «categorie fenomenologiche» di *soggettività, oggettività, intersoggettività*: non corrispondono propriamente a campi fenomenologici, ma formano il «tessuto connettivo» della fenomenologia, una fitta rete di rimandi interni senza la quale ogni nostra esperienza di cose risulterebbe incomprensibile.

tutte le possibili generazioni verso cui si indirizza la parola, verso cui tende l'intenzionalità della ampiezza di orizzonti infiniti, di un orizzonte soggettivo¹⁰¹³. Ma se partiamo dal presupposto che la parola abbia un certo valore performativo, Gadamer sosteneva che il dialogo è l'atto che produce la realtà, allora parlare di dialogo intergenerazionale non solo non è impossibile, ma diventerebbe lo strumento per la creazione di una realtà futura *effettiva*. Attraverso la mediazione linguistica la fondatezza della vita etica diviene realtà condivisa.

Proprio qui deve intervenire la potenza della nuova etica¹⁰¹⁴. Quella che scommette sulla persistenza di un legame segreto che riconnette le alterità in un'unica splendente rappresentazione. Come un luogo¹⁰¹⁵ segreto, fatto di *philia* e speranza, in cui risuonano le voci dei lontani e dei vicini, dei futuri e dei passati. L'unico spazio incantato in cui l'umanità possa dialogare senza limiti e conflitti e perciò tornare ad essere una **comunità**.

Iii Ou – topia / Eu - topia

Il campo semantico dell'*utopia* non si distanzia molto da quello di rivoluzione. Entrambe le nozioni condividono modificazioni di senso e inversioni dei rapporti spazio temporali. L'utopia oggi, esattamente come la rivoluzione, ha assunto connotati politico sociali e si rivolge essenzialmente al futuro mentre la sua origine risiede nella astrazione di immaginazioni¹⁰¹⁶. Perché all'inizio era impossibile applicare l'idea utopica al futuro. Aveva più implicazioni spaziali che temporali. U-topia era il non luogo. Applicata al futuro era puro prodotto della mente. Ma il Settecento, ci dice Koselleck, produce oltre che un'accelerazione delle dinamiche spazio-temporali, una vera e propria temporalizzazione dell'utopia. Essa è progresso, è abbattimento di limiti, speranza di cambiamento. E come ogni esito rivoluzionario, l'utopia procede o si rivolge (re-volvere) nella concretizzazione di una speranza, nell'affermazione di un

¹⁰¹³ Qui infatti è possibile cogliere la pluralità interiore, nelle sue molteplici dimensioni, come costituente il soggetto e non come una semplice successione di stati o una giustapposizione di stati inconciliabili (*De Finance*)

¹⁰¹⁴ L'etica antica basata sull'aspetto della "prossimità" (nel tempo e nello spazio), continua ad essere valida ancora oggi, ma essa è come "oscurata dal crescere di quell'agire collettivo, nella quale l'attore, l'azione e l'effetto non sono più gli stessi.

¹⁰¹⁵ Mi riferisco al termine luogo ($\square\square\square\square\square$), nella definizione che Aristotele fa di Spazio. Esso detiene infatti una essenza ed una forma di esistenza autonoma da quella dei corpi fisici.

¹⁰¹⁶ Dobbiamo a Tommaso Moro la creazione del termine Utopia, (T. Moro, *Utopia*, Savinio-Bartolozzi, Roma, 1945).

ideale agito¹⁰¹⁷. Proprio in questo risiede il vero cambiamento, ovvero la nascita di un legame tra azione e volontà, una “*convergenza mistica tra speranza per il futuro e volontà di azione nel presente*”¹⁰¹⁸. Essa cioè smette di essere idea, di essere immaginazione, sia pure progettuale, per essere invece motore di una volontà di trasformazione e di separazione. In particolare l’utopia progressiva taglia i legami col passato per proiettarsi verso un futuro presentificato dalla sua stessa speranza, anticipato dalla consapevolezza delle possibilità. L’utopia, col suo progettarsi, col suo essere *pro-jectum* verso il futuro, risente dello stesso passaggio concettuale della modernità, per cui dal mondo chiuso, ordinato gerarchicamente dalla necessità, si passa al mondo aperto delle possibilità da concretizzare. La progettualità utopica, che in tal caso può essere vista come contrapposta alla decostruzione rivoluzionaria a prescindere dagli esiti sovrapponibili, pur essendo immersa nel futuro, parte da un forte radicamento nel presente di cui sa cogliere le esigenze, le aspettative, i desideri. Bloch vuole che dal presente si erediti la “scintilla utopica”, ma che essa non rimanga solo utopia. Necessita una nuova prospettiva, un’ontologia aperta alla realizzazione di ciò che ancora non è visibile ma si cela tra le pieghe della storia stessa. Anche perché “*la ragione è e rimane lo strumento della realtà, ma solo se si tratta della ragione materialistico-concreta che rende giustizia alla totalità del reale e di conseguenza anche ai suoi elementi complessi ed immaginari*”¹⁰¹⁹

Anders invece analizza il momento che coinvolge l’umanità ed il pianeta con estrema drammaticità, teorizzando un’*Principio disperazione*, in base al quale non v’è posto per la speranza, essendo la condizione in cui l’uomo oggi si trova irrecuperabile. Neppure una salvezza divina, come auspicava Heidegger, sembra più possibile. Eppure altri autori, pur consapevoli dell’urgenza di una presa di posizione, hanno postulato la possibilità di un cambiamento. Bloch col suo ‘principio speranza’, attende un mondo migliore non solo in termini utopico-politico, per una costruzione politica diversa dopo la delusione legata al marxismo, di una società senza classi, ma anche e soprattutto in termini d’arte, Bloch ricorda una formella, un’immagine, della porta del battistero di Firenze scolpita da Andrea Pisano, in cui si mostra la Spes, la Speranza, con le braccia

¹⁰¹⁷ Anzi Koselleck spiga come nell’Ottocento l’ideologia passa ad essere ancorata al passato “*nostalgica del passato*”, mentre l’utopia “*proiettata verso il futuro*”.

¹⁰¹⁸ Koselleck, , *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, 2009, p.148

¹⁰¹⁹ Bloch E., *Eredità del nostro tempo*, il Saggiatore, Milano, 1992

tese verso l'alto come Tantalo che cerca di afferrare qualche cosa. La speranza non solo non è certezza, ma è un tendere, un andare verso. Bloch parla di speranza concreta o di utopia concreta volendo dire due cose: da un lato che l'utopia, la speranza, l'attesa di un mondo migliore, non possono essere affidate soltanto alla "corrente fredda", cioè all'idea che la razionalità si faccia spazio da sola. Non basta, infatti, enunciare una cosa vera perché questa cosa vera penetri nella testa degli uomini. D'altro lato cerca di temperare questa "corrente fredda" con una "corrente calda", cioè non basta mobilitare gli uomini per raggiungere certi effetti, per credere che questa mobilitazione vada in una direzione accettabile¹⁰²⁰. Secondo Bloch infatti andrebbe rovesciato il nichilismo e la perdita della speranza, non attenendosi al campo dell'utopica speranza, ma riappropriandosi utopisticamente dello spazio che la morte di Dio ha lasciato vuoto. Andrebbe ricercata una nuova dimensione atea ma sempre immersa nella reale umanità degli individui. Secondo la nostra teoria bisognerebbe ripartire da quello "spazio" in cui a legare gli individui sia l'appartenenza alla comunità umana stessa, in tutta la sua potenziale profondità, senza limiti ed esclusioni spazio temporali.

Il primo problema che il concetto utopia porta con se è il suo doppio etimo¹⁰²¹ che Thomas More diede al termine "*utopia priscis dicta...eutopia merito sum vocanda nomine*". Secondo tale impostazione perciò l'utopia è contemporaneamente

Ou-topia¹⁰²² ovvero luogo inesistente

Eu-topia ovvero luogo felice

L'utopia sociale si pone come normativa proprio nella sua pretesa di unire la descrizione alla prescrizione. In Rousseau tali momenti non possono che essere uniti. Egli infatti vuole ricreare un uomo nuovo che dovrà abitare una società nuova. Secondo Ernst Cassirer infatti in Cousseau¹⁰²³ "*la soluzione consiste tutta nell'aver spinto la responsabilità in un punto dove mai prima di allora era stata ricercata, nell'aver in un certo senso creato un nuovo soggetto della responsabilità, dell'imputabilità. Questo soggetto non è l'uomo singolo, ma la società umana*". E' perciò presente, anche se non sempre evidente,

¹⁰²⁰ *Intervista a Remo Bodei: Bloch e il principio speranza Raieducational 30/6/99*

¹⁰²¹ Tale ambivalenza di fondo contraddistingue da sempre il termine, indipendentemente dalla sua derivazione. Mi riferisco ad esempio al problema della utopia spaziale o temporale, ucronia, positiva e negativa, anti utopia, (*Baczko*) distopia (Firpo utopia e distopia)

¹⁰²² M. Adriani, nel suo testo *L'Utopia*, Universale Studium, Roma, 1961, p. 22 riporta il presunto errore linguistico alla base della parola Utopia. Egli sostiene che in greco le forme negative sarebbero formate con l'alpha privativa(mentre ou per le forme verbali), per cui dovremmo avere atopia e non utopia. Esattamente come, continua l'autore, Samuel Butler intitolò un suo racconto *Erewhome* al posto di *Nowhere*

¹⁰²³ Cousseau, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*

il bisogno dell'uomo di agire in modo giusto non solo nella propria sfera coscienziale, ma a livello politico sociale. Per rendere questo bisogno realtà si deve ricercare quella tensione comunitaria del sé che è anche noi." [...] *cogliere il problema del sé e del Noi in ogni cosa , l'aprirsi delle porte del ritorno (tra ricordo e profezia) che attraversa e scuote il mondo , è il principio ultimo e fondamentale della filosofia utopica*"¹⁰²⁴. Esiste perciò una reale responsabilità negli uomini liberi nei confronti del mondo e di se stessi. L'uomo infatti non è libero per scelta, si trova condannato ad esserlo. Rivendicazione logica di una tale sentenza è quello di renderlo responsabile del mondo e di se stesso in quanto "modo d'essere". Se tutto ciò che l'uomo compie, lo fa perché libero di agire, ogni accadimento, sia esso direttamente posto in essere da un soggetto o da un altro, non potrebbe che essere umano. Il problema cambia dimensione se pensiamo alla modalità in cui la *decisione* libera è stata presa. Da un lato la non conoscibilità degli effetti dei propri atti limita la totale responsabilità degli individui. Dall'altra tale mancanza di conoscibilità è direttamente proporzionale alla disattenzione dell'uomo stesso. Mai come nel caso delle generazioni è evidente il dispositivo ego-logico che contraddistingue l'umanità. Gli uomini hanno un dovere di divenire coscienti, di riportare in posizione centrale il tempo presente¹⁰²⁵ e di attualizzare tempi e spazi solo apparentemente distanti. Devono reimmettere quote di fiducia anche a costo di rischiare, non solo perché –come sostiene Tilgher- l'utopia come sogno escatologico è non figlio del ricordo ma della fede, non del rimpianto ma della speranza, ma soprattutto perché quella stessa speranza che compone l'identità utopica, compone anche l'uomo. Per cui esso

"(L'uomo) deve divenire il salvatore, ed il creatore di se stesso in senso etico..." Secondo Nietzsche¹⁰²⁶ l'utopia infatti è messaggio profetico, è la *"sostanza della geografia morale dell'umanità rinnovata"*.

EU-TOPIA

*"...Ferecide diceva che Zeus, quando stava per creare,
si era trasformato in Eros,*

¹⁰²⁴ Bloch, *Spirito dell'utopia*,

¹⁰²⁵ Benjamin in *Tesi di filosofia della storia*, 1940 chiamerà il tempo ora, l'attuale *Jetztzeit*

¹⁰²⁶ Nietzsche, sia in *Così parlò Zarathustra*, Bur, 2008 che in *La Gaia Scienza*, Bur, 2000

*appunto perché foggiando il mondo dai contrari,
lo condusse alla concordia e all'amicizia,
ed in tutte le cose seminò identità ed unione pervadente l'universo”*
(Passo di Proclo su Ferecide¹⁰²⁷)

L'amicizia o della prima traduzione di φιλία

Nell'epoca greca di Aristotele e della sua *Etica Nicomachea*¹⁰²⁸ la φιλία, sostrato dell'intera polis, era considerata molto più che una virtù umana¹⁰²⁹. Una forma unitaria della concordia¹⁰³⁰ tra gli uomini come tra gli elementi. A tal punto che essa doveva essere esercitata, come la giustizia, dallo stesso legislatore. La traduzione che è giunta fino a noi di φιλία come *amicizia* però non deve trarre in inganno. O meglio non deve essere affrontata con troppa ingenuità. Essa può riferirsi infatti sia a rapporti personali, familiari che a rapporti di natura commerciale o giuridica. Ad un primo sguardo entrambe le sfumature di senso erano già presenti al sorgere della storia della semantica della φιλία. Ad essere profondamente cambiata infatti non è la parola stessa, quanto la natura della sfera politico- giuridica e l'utilizzo che di essa oggi se ne fa. Chiaro però appare la differenza di piani che compongono la parola φιλία. Essa al suo interno sarà traducibile con amicizia ed amore, mentre all'esterno sarà considerata come elemento politico, di comunanza di una comunità.

La φιλία è vulnerabile, è fragile ci ricorda Aristotele, non è una disposizione naturale, è un legame raro, ma tanto più indissolubile tanto meno scontato esso si presenta. L'amicizia infatti *è la forma più significativa di comunità che vive nell'attesa*. La sua effettività è lasciata ad una sorta di attesa, di ad-tendere verso la possibile fratellanza, verso il riconoscimento dell'altro. Ma questa comunità di φίλοι, da chi realmente può dirsi composta? Prima di rispondere, od almeno tentare di farlo, è corretto

¹⁰²⁷ Citato in G. Colli, *La Sapienza greca*, volume II, Adelphi, Milano 1978, p. 103

¹⁰²⁸ Nell'*Etica Nicomachea*, libro VIII Aristotele definisce subito l'amicizia. "*L'amicizia come virtù o qualcosa che si accompagna alla virtù*" (1155a1-2), *qualcosa comunque sommamente necessaria per una vita felice di tutti gli esseri viventi*"

¹⁰²⁹ Aristotele propone una tripartizione della nozione di Amicizia. Una corrispondente alla virtù, una all'utilità ed una al piacere. (Etica Eudemia, 1156b,7)

¹⁰³⁰ *Con-corder*: venire a concordia, a convenzione. Richiama perciò il cum insieme ed il cordis di cuore. Ovvero chi è di voleri ed affetti comuni con un altro.

approfondire una precisa sfumatura di amicizia che Aristotele mostra per primo, quella dell'*amicizia con se stessi*, dove il se stessi indica una geografia variabile, riferendosi al singolo, alla patria, alla comunità. Proprio per questo si comprende come le dimensioni temporali e spaziali vengano incorporate e come esse siano in grado di decidere sulla amicizia.

La variabile temporale è centrale nella *φιλία*. Essa infatti non può essere pre- vista, pre-parata e non può scendere a contrattazioni o dinamiche utilitaristiche. L'amicizia rompe gli schemi della misura, altrimenti semplicemente non è. Pone il presente come punto di riferimento, ma solo perché il soggetto o la comunità che intesse relazioni è il punto di osservazione iniziale da cui si possono instaurare legami col futuro. Legami scorporati da precise dinamiche grazie ad un tempo che il mondo della *φιλία* pare annullare.

La variabile spaziale invece tende da subito ad autoannullarsi. Esattamente come la fraternità, l'amicizia non accetta quei confini che invece, come ogni spazio chiuso, riproducono divisioni. Per queste ultime si intendono infatti sia i confini territoriali che i confinamenti di singoli dentro l'inimicizia. Ciò che assicura la persistenza della *φιλία*, non può essere confinato in una formula, è fiducia. “*Non c'è amicizia solida senza fiducia, e non c'è fiducia senza tempo.*”¹⁰³¹ Nella comunità la fiducia ed il suo tempo si intersecano come corde di un nodo. Essa tiene ferma la comunità, è la sostanza segreta di cui il legame si compone. Come una catena, spontanea ma strettissima lega piano piano tutti gli elementi di una prossimità¹⁰³².

Ma qualcosa nel tempo sembra essersi spezzato, qualche elemento dissestato, per cui nell'amicizia è entrata *diffidenza*. Senza la fiducia non potrà esserci perciò nessuna amicizia, almeno politicamente parlando. Terminata la *pistis*, esattamente come la sorte della dissoluzione della *philia*, ogni stabilità smetterà di essere naturale per essere invece oggetto dell'artificiale fenomeno della stabilizzazione. Tale procedimento di autoinganno dovrà introiettare il problema temporale¹⁰³³. Non potrà più sopportare la non prevedibile durata. Dovrà governare il tempo fingendo che la fede rimanga

¹⁰³¹ Aristotele, *Etica Eudemia*, 1237b, 15

¹⁰³² Weber, *Economia e Società*, scorge proprio nel termine prossimità, legata a vicinanza e vicini, la matrice di un rapporto tra economia e società¹⁰³² che indagherà a fondo. Coloro che sono prossimi, confinanti attuano reciprocamente rapporti fiduciosi. Si scambiano necessità, favori e restituzioni di prestiti. Fondano spontaneamente le radici dell'etica popolare.

¹⁰³³ Aristotele, *Etica Eudemia*, 1237b, 15 “*Non c'è amicizia solida senza fiducia, e non c'è fiducia senza tempo.*”

invariata. Sostituendo il sentire con istituzioni e leggi. “*Senza la fermezza confermata di quest’atto di fede ripetuto*¹⁰³⁴” non potrà esserci sostituzione della comunità con la comunità derivata. Dalla mancanza o meno di questo sentimento nasce la specifica linea di demarcazione tra amicizia e giustizia. Se alla base c’è fiducia¹⁰³⁵, fede ci sarà *φιλία*, se invece la fiducia nell’altro manca, ci sarà bisogno di giustizia che spazzerà via il campo dall’amicizia. L’abbandono dell’amicizia, così come l’abbandono della fiducia verso gli altri potrà, ed anzi dovrà, essere sostituita da un nuovo sistema di garanzie che si preservi dal rischio della non controprestazione e si muova invece solo sul terreno della diffidenza. La sfiducia cambia veste e si trasforma in abito giuridico, in sistema giuridico. Solo qui sarà più facile immunizzarsi contro le delusioni dell’altro, contro la frana di quel sentimento che dovrebbe unire gli uomini. E questo perché **la fiducia spesso pesa più di un contratto**, di una garanzia giuridica o perlomeno è in grado di tenere uniti gli individui. Mentre il diritto, prescrivendo il suo dovere di solidarietà, di durata, si è esposta al fallimento, alla frammentarietà. Oggi non è percepibile la reale dimensione comunitaria che ci connota. L’assenza di *φιλία*, la sua scissione dalla città mostra tutta la tragicità della realtà e della ineluttabile decisione aggiudicativa. Quando Nietzsche scrive “*Il Cavaliere la Morte ed il Diavolo*”, parla della città (in questa analisi analogamente spazio) non più come il luogo della amicizia, ma della guerra. Tutto è dentro lo spazio di una città ormai attraversata dalla guerra, divisa perciò dall’inimicizia. La semantica politica muta profondamente e, in conseguenza anche della visione della nascita del diritto moderno Hobbesiano, la città è ormai neutralizzata dalla costante inimicizia dello stato di natura. Ogni neutralizzazione, ogni tipo di immunizzazione riporta a sostituzioni artificiali di modelli naturali. Il modo che la comunità ha scelto è quello del diritto, dell’aggiudicazione, della giustizia e del suo *mensurare*. Il giudizio sostituisce la fiducia e la perdita di *pistis* lascia il campo al *χρησιμος*. Nel momento in cui si scivola in semantiche di sin relazioni di stretta reciprocità si fuoriesce dal tema dell’amicizia, e si

¹⁰³⁴ Derridà, p.26

¹⁰³⁵ La nozione di fiducia può essere tradotta con “*la qualità propria di un essere che attira a sé la fiducia e che si esercita sotto forma di autorità protettrice su chi ripone fiducia in lui*”. (Emile Benveniste, *Vocabolario delle lingue indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976,p.131) La radice latina *fides* può dirsi comune ad un’altra parola latina, ovvero il verbo *credo*. Entrambi infatti derivano da una radice comune **kred*, di origine magico –religiosa. Tale radice **kred* infatti può essere intesa come forza magica attribuita alle divinità, sentita dagli uomini come una sorta di devozione verso le proprie Divinità con lo scopo di ottenere aiuto. E proprio il concetto di fiducia riporta all’origine ad una necessaria contropartita. Si attende dal Dio una contropartita, una vera e propria restituzione.

entra in quello del diritto, ovvero della commisurazione. Questo perché essendo l'amicizia estranea alla simmetricità dei vincoli, non esiste in virtù di una controprestazione. Non esiste come protezione contro il pericolo di delusioni. Esse devono essere accettate se si vuole parlare di amicizia, altrimenti, se il rischio è troppo alto, c'è la stipula di un contratto contro le delusioni del terzo, a favore dell'affidamento del terzo. Ma in questo caso non si potrà continuare a parlare di amicizia.

Mentre però all'inizio, nel mondo greco l'aspettativa disattesa, l'amicizia non ricambiata veniva percepita collettivamente, ora la rottura di un singolo accordo sarà risaldata attraverso la soddisfazione di un singolo individuo, non della comunità. La *φιλία* perciò è stata attratta e tradotta nel linguaggio del diritto¹⁰³⁶ e così facendo da un lato si è protetta contro eccessive delusioni, ma dall'altra dissolvendosi e mutando in una forma differente, non più in grado di formare spontaneamente il legame etico della prossimità.

” *La φιλία è una relazione, non una strada a senso unico; i suoi benefici sono inseparabili dal fatto che essa è condivisa e che i benefici e l'affetto ritornano su di noi*¹⁰³⁷”

Potremmo affermare che secondo Aristotele la *φιλία* appare quale elemento di compresenza di virtù e contemplazione, di attività etica e teoretica. E' come se nell'idea di amicizia si manifestasse una doppia polarità. Da un lato quella personale-riflessiva riferita all'idea del bene, dall'altra quella assoluta del voler bene a se stessi e all'altro. Compiuta espressione di questa concordanza è rintracciabile nel *phronimos*¹⁰³⁸, cioè nell'uomo di valore esercitato nella virtù, il quale diversamente da quanto auspicato da Platone non contempla il bene in sé, ma fa combaciare il bene proprio e il bene comune.

Ma allora per cercare di rispondere alla domanda su chi fosse oggi a comporre la comunità degli amici non possiamo che rispondere l'umanità. Infatti è come se

¹⁰³⁶ Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1992, individua nel catalogo dei beni umani fondamentali, oltre la vita anche l'amicizia.

¹⁰³⁷ M. Nussbaum, *The fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, tr. it., *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 1996, p.640

¹⁰³⁸ Gadamer ritiene che la *phronesis* sia sostanzialmente fondamentale, in quanto misura di ogni atto umano, concluso e insieme aperto, teoria che pare rinviare espressamente all'analisi che Aubenque, da storico e filosofo dedica alla "rivalutazione" della *sophrosyne*: la prudenza non è una virtù eroica, nel significato di sovraumana, ma «è necessario il coraggio, se non altro quello del giudizio, per preferire il 'bene dell'uomo', oggetto proprio della prudenza a quello che chiamiamo il Bene in sé» (P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 20023, p. 1).

quell'antica scelta di aver particolarizzato l'insoddisfazione ed attuato regole di contenimento del rischio, a livello privato verso il singolo individuo, si riproponesse a livello macroscopico. L'umanità è resa possibile dalla serie di generazioni che in essa, in quanto luogo comune, co-abitano da sempre.

Una generazione oggi si trova nella stessa posizione in cui si trovava un tempo un soggetto deluso dal suo rapporto di amicizia. Ma mentre a livello personale il diritto avverte la necessità dell'intervento, a livello generazionale sembra scomparire e disperdersi quell'attenzione che si era concentrata su ogni singolo credito ed ogni singolo debito. E' vero che il legame solidaristico deve essere oltre la giustizia, là dove la reciprocità non entri neanche a porsi come condizione. E' vero che andrebbe lasciato alla responsabilità di ognuno il coraggio di credere nell'altro, di compiere scelte ardite e libere. Ma non si comprende come il diritto non riesca a capire quanto altrettanto importante sia introdurre nel tema della giustizia la giustizia intergenerazionale. Eppure i sistemi sono sempre più complessi e la stretta rete spazio temporale si fa sempre più labile. Non si può pensare di non dover rivedere quel legame intercorrente tra norme giuridiche e valori etici. Questi due elementi che un tempo formavano la stessa nozione di giustizia, oggi non sembrano più avere lo stesso peso. Mentre le norme giuridiche sembrano applicarsi al presente senza alcuna diffidenza, i valori etici sembrano dover essere esclusi dalla nozione di giustizia e tornare ad essere questione privata e di poco conto. Ma come si può davvero pensare all'umanità, professare diritti a favore dell'umanità se questa è sempre vista come spezzettabile, identificabile solo dal soggetto che ne fa parte. Le generazioni, che per loro natura riuniscono secondo un modello combinatorio spazi e soprattutto tempi differenti, mostrano chiaramente una impossibilità di essere immaginate senza contatti, senza relazioni di prossimità tra vicini così come tra lontani. Anche la responsabilità, oltre la giustizia, che va sempre più specializzandosi verso la coscienza singola di un singolo individuo verso un determinato alter, non sembra essere questione pubblica, sociale ma solo privata. E' vero ciò che Luhmann asserisce circa l'aumento della complessità dell'ambiente che deve essere ridotta, mentre contemporaneamente la quantità di contingenza sopportata dal sistema aumenta come conseguenza della progressiva differenziazione, delimitazione e specificazione del diritto. E' vero che il diritto deve entrare nella promessa di una risposta, ma non si può realmente escludere la comunità, la società, la

generazione presente tutta dal sentirsi responsabili e nell'adoperarsi per una scelta responsabile e giusta.

Può nascere tra i soggetti una forma di affidamento che nel caso delle generazioni future è ancora più lampante. Un soggetto si affida ad un altro, viene difeso e preso in cura da un altro, la cui controprestazione non riceverà immediatamente. Essa sarà differita nel tempo. E non avrà certezze. Non potrà infatti ricorrere alla protezione della legge, ma alla fiducia di un legame fiduciario. Questo rischioso sentimento è l'unico in grado di fondare *φιλία*. Scommette sulla possibilità di una restituzione che quando avverrà, avverrà non tramite il diritto, ma tramite un rapporto amichevole. Se tutte le generazioni si comportassero in questo modo sarebbe garantita la reciprocità e la controprestazione anche se in momenti diversi. Siamo debitore della nostra futura generazione, perché un credito lo abbiamo con la passata. Si dovrebbe riportare armonia, indipendentemente dalla direzione in cui vertere la nostra controresponsabilità. L'impegno d'amicizia infatti si estende oltre l'istante del presente, conserva la memoria ancestrale di un patto lontano ma al contempo si proietta in avanti ed anticipa il tempo. Aristotele, proprio a riguardo di questo tipo di rapporto individua, oltre le tre classiche divisioni dell'amicizia, secondo virtù, utilità e piacere esigenti tutte il carattere dell'uguaglianza, un'altra forma implicante dissimmetria. Per quest'ultima viene fatto, tra gli altri¹⁰³⁹, l'esempio del rapporto padre-figlio. Essi non si basano sulla perfetta reciprocità simmetrica "*è incongrua l'attesa della reciprocità*" *Non si deve chiedere di essere riamati o amati a misura del proprio amore*. Questa forma secondaria sembra essere quella maggiormente capace di descrivere le dinamiche generazionali. E' chiaro che la generazione precedente sviluppa naturalmente una forma di potere, di superiorità, di dissimmetria rispetto alla sua successiva. Ma al contempo, in corrispondenza di questo maggiore potere, esse hanno anche una responsabilità maggiore. Quest'ultima non si tradurrà però in una autoritaria "sostituzione" atta a decidere cosa sarà meglio per le future generazioni. Il contenuto più corretto che essa dovrebbe avere è scritto nelle pagine dell'Etica Eudamia, ovvero la libertà stesse. Dire che un individuo non può pretendere di essere riamato, significa necessariamente uscire da subito dalle dinamiche di stretta

¹⁰³⁹ Aristotele, Etica Eudamia, 1239ab. Altri esempi di questo tipo di amicizia implicante superiorità sono ravvisabili per Aristotele nei rapporti governati-governanti; marito-moglie...fino a quella per i morti che "*conosce, senza essere conosciuta*",

reciprocità che tanto hanno ridotto il processo di evoluzione delle generazioni. E dire che non possiamo chiedere di amare o di essere amati *a misura del proprio amore*, significa senza dubbio lasciare le future generazioni libere di sentire esattamente ciò che esse sentiranno nel tempo e nel luogo in cui verranno ad esistenza. C'è infatti una profonda differenza tra l'amore per il prossimo, il prendersi cura della futura generazione ed il pensare di sapere cosa per esse sarà meglio od addirittura cosa esse sceglierebbero di essere.

“Questa umanità dell'uomo rompe con la proporzionalità finita che imporrebbe di calcolare il merito e di donare solo seconda questa regola¹⁰⁴⁰”. Derridà ci parla della possibilità di uscire dalla proporzionalità finita delle determinazioni empiriche o del diritto e ricercare quella eccedenza, che nel nostro caso si traduce in dissimmetria simmetrica. Possiamo relazionarci con le generazioni passate e future attraverso forme di potere asimmetriche, ma possiamo allo stesso tempo reimmettere simmetriche dinamiche di responsabilità. Ogni individuo torna ad essere *amico di se stesso*, riparte cioè dalla consapevolezza della non estraneità dell'altro, e pone in essere pratiche di cura verso di se e verso la prossimità, ovvero verso l'umanità. I *φιλαυτοί* infatti erano coloro che sapevano rapportarsi agli altri come a se stessi. Ed il conseguente sentimento verso il prossimo, in base a cui si definiscono le amicizie, sembra derivare dai sentimenti che l'uomo ha per se stesso. *“L'uomo virtuoso concorda con se stesso¹⁰⁴¹”*. E concordare non significa avere identità di opinioni, perciò può esistere anche tra soggetti che non si conoscono tra loro, *ma quando nella città la pensano alla stessa maniera a proposito dei loro interessi, scelgono e mettono in pratica le stesse cose, quelle che hanno “comunitariamente giudicate opportune¹⁰⁴²”*. Ciò che qui interessa sottolineare è che la concordia si esplica in principal modo sul da farsi, “sulle cose da fare”. Non si tratta cioè di parlare di etica come fosse pura teoria, ma di comprenderne la sua qualità di *agire pratico*. E ciò su cui si discute e di su cui deve decidersi come procedere, può soddisfare due parti come tutte le parti interessate. Perché quando si decide di donare o di essere in amicizia, non lo si fa verso un uomo od una generazione in particolare, ma verso l'umanità del genere

¹⁰⁴⁰ Derridà, p.228

¹⁰⁴¹ *“Gli uomini cattivi non sono in grado di essere concordi perché tendono a prendersi di più degli altri, anche quando si tratta di vantaggi ma a tenersi indietro quando si tratta di fatiche e servizi pubblici. Perché ciascuno vuole per se questi vantaggi, spia il prossimo, lo ostacola: e quando i cittadini non se ne curano il bene comune va in rovina”*.

¹⁰⁴² Aristotele, Etica, 1166a

umano. Dobbiamo prendere sul serio la scommessa di poter creare una comunità umana la cui compartecipazione sarà frutto di responsabilità etica e di “*partecipazione secondo legge e convenzione, convenienza delle convenzioni*”¹⁰⁴³. Ancora una volta questa teorizzazione ritorna sulla possibilità che le due sfere divise del diritto e dell’etica possano essere in comunicazione, anche se ognuna con il proprio linguaggio ed il proprio sistema. Ciò che il foro interno, il senso di umanità che portiamo nell’animo, e su cui qui si scommette, suggerisce, il diritto dovrà, con le giuste misure, tradurre nel suo linguaggio. Cosa altro sarebbe in fondo la politica dell’amicizia se non un tentativo di rendere effettivo ciò che il mondo reale sospinge? In fondo, ci dice Aristotele, il rapporto tra fratelli è quello propriamente politico¹⁰⁴⁴, ed il legame politico è sospinto dalla φιλία che ne diventa il fine, esattamente come il fine dello Stato diviene “il vivere bene” ovvero il vivere assieme.

Non si vuole con questo affermare che l’amicizia politica sia esattamente la stessa dell’amicizia cosiddetta “*Prima*”. Quest’ultima infatti, come già si è avuto modo di osservare, si basa sulla virtù, mentre quella politica del vivere insieme sulla utilità. (δια το ξρεσιμον). La κοινονία, come comunità è fondata sull’associazione e sulla comunità in vista dell’utile. Essa dunque, non è esattamente una famiglia, ma condivide con questa l’economia domestica e “*comporta dunque qualche giustizia*”¹⁰⁴⁵. Ma condivide anche il fatto che la famiglia, sia *singonica*, ovvero comprenda più forme e figure: fraterne e paterne. Orizzontali e perciò basate sull’uguaglianza le prime, Verticali e perciò ricreanti rapporti di potere le seconde.

Ai fini della nostra discussione preme perciò riassumere i due punti centrali. Da un lato le dinamiche intergenerazionali dovrebbero basarsi sulla fraternizzazione¹⁰⁴⁶, ovvero sull’allineamento delle differenti generazioni sulla stessa linea dell’orizzonte, atemporali, aspaziali, ma facenti parte di un luogo comune della comunità umana. Quando l’amicizia trascende la sua dimensione presente e personale e si trasforma in una “politica” della relazione, in una forma di *exemplum*, mostra tutto il suo potere. Sa

¹⁰⁴³ Op.cit. 229

¹⁰⁴⁴ Spesso tradotto anche con democrazia. Ovviamente l’accezione che a tale termine va imputata è quella propria della costituzione ateniese. Nell’etica eudemia troviamo infatti che il rapporto paterno è quello regale o monarchico, il rapporto tra marito e moglie è aristocratico, mentre il rapporto propriamente politico è quello tra fratelli. La *politeta* è cosa da fratelli *ton adelphon*. *Etica Eudemia*1241b,30. “*Non c’è democrazia senza rispetto della singolarità o dell’alterità irriducibile, ma non c’è nemmeno democrazia senza la comunità degli amici*”

¹⁰⁴⁵ Derridà, op.cit.p.233

¹⁰⁴⁶ Derridà specifica che fraternizzazione non è termine equivalente a fraternità naturale, ma *il suo simbolismo, la sua retorica rinaturalizzata*.

far nascere “*il progetto, l’anticipazione, la prospettiva, la pro-videnza di una speranza che illumina anticipatamente l’avvenire*”¹⁰⁴⁷. Derrida¹⁰⁴⁸ insiste sulla caratteristica dell’exemplum e della sua doppia accezione. Da un lato come ideale, modello, tipo, dall’altro come riproduzione del se’ e della propria immagine . Entrambi coesistono e danno luogo alla possibilità di vedere nella riproduzione del se’ nell’altro ogni inclusione, ogni alter si modella sul se’. Ed ecco che non meraviglia affatto che si possa parlare di altri alter futuri, non ancora presenti. Difficilmente definibili assenti , più facilmente e verosimilmente assimilabili dentro la categoria del non-ancora .

La seconda affermazione riguarda invece la dimensione prettamente utilitaristica dell’amicizia. Essa, anche quando non si riesca a ricreare spontaneamente, potrebbe essere affidata al diritto ed alla sua teorizzazione, a patto che non si cada nell’inganno di credere realmente che quella forma a cui si dà vita sia amicizia *prima*. Paradossalmente l’amicizia politica che qui interessa non è quella etica, ma quella basata sull’utile, l’accordo e la convenzione. Esse infatti trasformano l’amicizia politica in legale. Il diritto perciò potrà fornire gli strumenti affinché ciò che un tempo era il legame sociale si ricostruisca. Senza proiezioni etico- moraliste, ma anche con la consapevolezza che solo osservando il mondo e la sua umanità da un punto di vista differente, ovvero profondamente umano, qualcosa possa cambiare.

Siamo perciò giunti al raccordo tra aspetti umani ed aspetti pragmatici. Kant¹⁰⁴⁹ per primo individua nell’amicizia pragmatica quella capace di farsi carico anche dei fini e degli interessi degli altri uomini. Dove per *altri* debba intendersi un numero spazio-temporale indefinito. Avere questo tipo di approccio al mondo e agli altri descrive perfettamente il senso dell’essere *Amico dell’Umanità*. Questo infatti è capace di amare la specie umana tutta, sia attraverso l’estetica, ovvero la sensibilità, sia attraverso il rigore razionale. E’ cioè sospinto da una Idea, da una progettualità che lo distanzia dall’essere un filantropo, ovvero un semplice amante dell’umanità. L’amico dell’umanità secondo Kant è mosso dal riguardo, dalla giusta considerazione dell’altro. Essa , ovvero la giustizia, la giustizia, così come l’uguaglianza, non è mai naturalmente garantita : necessita di un obbligo. “*L’idea che, pur obbligando gli altri con i benefizi, siamo noi stessi obbligati all’uguaglianza*” .

¹⁰⁴⁷¹⁰⁴⁷ Derrida, p.12

¹⁰⁴⁸ Derrida,

¹⁰⁴⁹ Kant, *Dottrina delle virtù*, in *La metafisica dei costumi*, seconda parte, §§46-47, Laterza, Bari, 1970

L'uguaglianza che qui si tende a ricercare per avvicinare il più possibile le generazioni tra di loro, non è perciò frutto solo di un aspetto teorico o solo di una prescrizione obbligatoria, ma sempre di entrambi contemporaneamente. Da un lato l'uguaglianza di cui la giustizia necessita, va ricercata, misurata, calcolata, obbligata. Dall'altro quella stessa obbligazione necessita del sentimento di obbligazione, ovvero di una personale sensibilità alla gratitudine, al dono, all'appartenenza. La simmetria non deve infatti essere sorretta solo dall'uguaglianza proposta o promessa da una generazione all'altra, ma da una sorta di reciproca uguaglianza, dentro un reciproco sentimento.

“Va da se che il cosmopolitismo, la democrazia universale, la pace perpetua, non avrebbero alcuna chance, alcuna chance di annunciarsi e di promettersi, se non di realizzarsi, senza la presupposizione di un tale amico¹⁰⁵⁰”, ”ovvero dell'amico dell'umanità. Senza considerare ogni essere, ogni generazione appartenente ad un luogo comune, al luogo ecologico dell'umanità, ogni speranza di ricreare relazioni e rapporti rispettosi sarebbe pura *ou topia*.

L'Amore o della seconda possibile traduzione di φιλία

L'Amore o della seconda possibile traduzione di φιλία

Quando si parla di *φιλία* non si vuole infatti intendere solo amicizia, ma una serie di relazioni che vanno dai rapporti emotivi sessuali ai legami familiari. Secondo Aristotele infatti *φιλία* non implica solo desiderio intenso e passionale ma anche aiuto disinteressato. Ciò che accomuna questi diversi tipi di relazione è senza dubbio il contenuto affettivo, la cui traduzione più appropriata può essere amore in senso lato.

“L'amore viene [...] il vero luogo di un noi e di un mondo nostro. Esso rappresenta il vero prendersi cura dell'altro, perché la sua formula, tratta da Agostino, è volo ut sis: voglio che tu sia, ciò che sei. Così l'amore è mitglauben, credere con l'altro ciò che è la storia dell'altro e mitergreifen, afferrare con l'altro la possibilità dell'altro, ma in maniera tale che l'amore sia un

¹⁰⁵⁰ Derrida J., Politiche dell'amicizia, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995,p. 308

*con sempre singolare il tuo amore. L'amore non esiste*¹⁰⁵¹ L'amore generale non esiste ed è sostituito dall'amore del singolo nell'idea

dell'infinita della singolarità ma anche nel riconoscere l'infinita del finito¹⁰⁵².

Secondo la Arendt, l'amore non è un sentimento ma una potenza che in quanto tale è in grado di garantire una sorta di continuazione. Nel momento in cui si iscrive dentro il gioco delle generazioni, ed ancor prima nell'uomo, rappresenta il nucleo essenziale del vivente, la natura stessa della possibilità di essere. In una parola rappresenta l'incarnazione della umanità. Ora, sempre complessa appare la declinazione dell'amore nel versante generazionale. Perché difficile, e lo è sempre, è concepire un senso di responsabilità e di cura verso chi non si conosce affatto. Per questo la dissimmetria reciproca che le generazioni condividono, la loro lontananza e vicinanza come valoriali neutrali, le fanno uscire dagli scambi biunivoci ed impongono uno sguardo diverso, anche ulteriore rispetto alla *φιλία* del mondo greco, orientato verso il massimo dello scambio. Per questo, per rendersi conto di cosa voglia dire spingersi oltre l'orizzonte del visibile, dentro il più profondo dei sentimenti, credo sia utile ripartire da ciò che Aristotele prima e Blanchot¹⁰⁵³ poi, definiscono amor sui. *“mai apertura all'Altro, scoperta d'Altri in quanto responsabili verso di lui, riconoscimento nella sua eccellenza, risveglio e disillusione per questo Altri che non mi lascia mai tranquillo, godimento della sua Altezza, di ciò che lo rende sempre più vicino al Bene di me*¹⁰⁵⁴”

Ritorna qui ciò che già in questa sede è stato postulato, ovvero la possibilità di sentire in una forma singolare plurale universale. Ed ecco che l'amore verso noi stessi, quell'amicizia con se stessi che Aristotele definiva esserne la forma più alta, altro non è se non la metafora di un amore diverso, altrettanto profondo, come quello per il prossimo. La differenza però risiede nel fatto che il rapporto con la singolarità dell'altro, chiunque e dovunque esso sia, passi anche attraverso l'universalità della legge. Là dove l'Idea di fratellanza e amicizia si coniuga con la doverosità del dovere e della responsabilità verso un prossimo da amare.

¹⁰⁵¹ J.-L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2003, tr. it. di A. Moscati.

¹⁰⁵² Si tratta del famoso *partage*, della spartizione dove avviene il –ci dell'essere o dove, parafrasando i francesi, troviamo *il y a* del rapporto nella visione singolare-plurale

¹⁰⁵³ Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, Paris, 1971

¹⁰⁵⁴ Blanchot M., *Pour Amitié*, Farrago, Tours, 2000, pp.35-36.

L'amore per il prossimo

Il Nuovo Testamento inverte l'ordine costituito del vecchio Testamento che prevedeva la responsabilità verso il popolo di appartenenza, perciò verso il proprio amico-fratello e professa l'amore verso il nemico. Quest'ultimo non viene però considerato "esterno". Il nemico fa parte del prossimo, del nostro prossimo. Per cui il precetto "*Ama il tuo prossimo come te stesso*", risuona come un *mandatum novum*. Ogni sedimentazione storico-filosofica religiosa, ogni etica ed ogni politica vibra dentro una sola parola: *πλεσιος*, *proximus*. Il latino *proximus* è in forma di superlativo, indicante perciò molto di più che il semplice vicino. Dimensioni spaziali e temporali, dinamiche interne ed esterne si fondono dentro questa piccola parola. Vicinissimo nel tempo oltre lo spazio, pronto ad includere anche noi in quella forma di approssimazione. "*Ci riguarda con una intensità che nessuna vicinanza, nessuna contingente continuità potrebbero raggiungere*¹⁰⁵⁵". Ciò è tanto vero che la vicinanza (*πλεσιος*) descritta dal Vecchio Testamento dai Profeti, anche quando stava ad indicare lo straniero, lo concepiva comunque legato o da vincoli di ospitalità o di fiducia, garantiti da patti utili alle parti¹⁰⁵⁶. Mentre nel *mandatum* evangelico il sentimento che lega i fratelli tutti, ovvero gli uomini è ciò che rende perfettibile l'intero Verbo: l'amore per il prossimo. Esso non ha alcun legame con noi, e *πλεσιος* comprende non solo lo straniero, ma chiunque non abbia vincoli di ospitalità, l'altro, il nemico, il lontano. Così la categoria semantica del prossimo si amplia eliminando qualunque riferimento spaziale. Esso infatti non è spazializzabile, è indeterminabile, è colui che agisce, che ha cura dell'altro e che nello stesso tempo mentre si cura dell'altro non attende di essere remunerato. Ed in questo caso, la cura del prossimo sarà anche cura del sé. Ciò che invece permette di annullare anche l'elemento temporale è il fatto che tale prossimo, e qui ci viene incontro la ricostruzione che Cacciari fa del precetto di Luca *Ama il prossimo tuo come te stesso*, o meglio l'amore per il prossimo sia traducibile con il farsi prossimi al "*massimamente inquietante, sconvolgente, dell'imprevisto che ci assale*¹⁰⁵⁷". Come una sorta di incerto futuro,

¹⁰⁵⁵ M. Cacciari, *Drammatica della prossimità*, in (M. Cacciari- E.Bianchi) *Ama il prossimo tuo come te stesso*, Il Mulino, 2011

¹⁰⁵⁶ Cacciari, *Drammatica della prossimità*, op.cit., p.86

¹⁰⁵⁷ Cacciari, *Drammatica della prossimità*, op.cit., p.91

di individuo che è lì per venire, che non sappiamo se ancora esista oppure no. Altro che ci è nemico e per questo ci assomiglia.

In una parola il nemico che dobbiamo amare corrisponde a noi stessi. “*Lo straniero che ospitiamo e che chiamiamo nostro Io. Questo il vero volto dell’altro, del prossimo ineludibile*¹⁰⁵⁸”.

Questa la grande rivoluzione: il concetto di fratria abbatte le delimitazioni spazio temporali per estendersi all’umanità tutta, composta perciò indifferentemente di amici così come di nemici. Dagli scritti di *Qumran* emerge la concezione dell’amore per il fratello come amore verso il membro della stessa comunità e solo verso di esso.

L’amore per il prossimo prescrive, secondo Kelsen, il liberare dai dolori chi soffre, di lenire la sofferenza e di aiutare chi si trova in stato di necessità. Esso, nella sua applicazione, non presuppone alcun ordinamento sociale, differenziandosi da altre norme di giustizia. Questa conclusione però non è motivo sufficiente per negare il carattere di norma di giustizia al precetto dell’amore per il prossimo.

Secondo la Arendt infatti la condizione dell’amore è impregnata della visione dell’essere con. L’amore viene..il vero luogo di un noi e di un mondo nostro. Esso rappresenta il vero prendersi cura dell’altro, perché la sua formula, tratta da Agostino è *volo ut sis: voglio che tu sia, ciò che sei*. Così l’amore è *mitglauben*, credere con l’altro ciò che è la storia dell’altro e *mitergreifen*, afferrare con l’altro la possibilità dell’altro. ma in maniera tale che l’amore sia un con sempre singolare col tuo amore. L’amore generale non esiste ed è sostituito dall’amore del singolo nell’idea dell’infinita della singolarità ma anche nel riconoscere l’infinita del finito.

L’amore richiede giustizia per cui l’amore per il prossimo, in quanto universalmente umano non ne può essere estraneo¹⁰⁵⁹. Secondo questa mia impostazione **la prossimità è già sempre nella giustizia**, ma essa appare a partire dalla responsabilità per gli altri. E’ come dire che la giustizia sia il substrato che si rende conoscibile nella relazionalità. Quindi se da un lato la sua visibilità necessita di presenza, dall’altro la sua possibilità di rendersi presenza necessita non tanto di presenza, quanto di una costruibilità aprioristica diretta al futuro.

¹⁰⁵⁸ M. Cacciari, *Della Cosa Ultima*, Adelphi, Milano, 2004 “*Il prossimo è l’Altro: noi stessi, quest’anima che indaghiamo e la cui misura ci trascende sempre*”.

¹⁰⁵⁹ Levinas E. “*Entre nous*”, Paris, 1991, p.121 “*La responsabilità per il prossimo, che senza dubbio è l’austero nome di ciò che si chiama amore del prossimo, amore senza Eros, carità, amore in cui il momento etico domina il momento passionale, amore senza concupiscenza*”

Ad un primo sguardo infatti la prossimità sembra essere una condizione della amicizia. Senza essa infatti pare perdersi quella presa di possesso del sentimento, quella *energia*¹⁰⁶⁰, che la lontananza dissipa. Essa infatti pian piano la attenua. Gli amici infatti sono separati quando non possono parlarsi. Aristotele ci dice che essi sono distanti quando c'è *aprosegoria*¹⁰⁶¹, non parola, non allocuzione. Nel nostro caso però, sappiamo bene che le generazioni possono continuare a dialogare tra di loro, indipendentemente dal tempo e dal luogo. Esse devono essere prossime per permettere che si auto salvino ed autotutelino. Esse cioè, anche a costo di artifici, devono trovare il modo di restaurare quella prossimità, fosse anche solo per rendere visibile il dialogo. La stessa giustizia richiede una società, uno Stato¹⁰⁶², una politica (ovvero una semplice relazione etica) in grado di renderla visibile. La comunità come forma di Giustizia ha perso il suo carattere universalistico per farsi storicamente “necessità”¹⁰⁶³, per cui necessita che quei rapporti d'amore e guerra siano sottoposti ad una qualche forma di giustizia derivata, imparziale ma al tempo stesso parziale e costruita: il diritto. Ma esso dovrà fare i conti con il tempo e con lo spazio di un'identità tanto mobile ed evanescente come quella della generazione.

Per quel che riguarda il tempo Nietzsche scriveva “*Amici, non l'amore del prossimo vi consiglio: io vi consiglio l'amore del remoto*”¹⁰⁶⁴. Zarathustra si rivolge a dei fratelli ancora da venire, futuri ma che già sembrano connettersi con l'oggi, col soggetto parlante presente. Con essi si instaurerebbe dialogo dentro una storia comune, dentro una fraternità istituzionalizzabile¹⁰⁶⁵. Nietzsche infatti non sembra tanto opporre l'amico al prossimo, ma preferirlo in quanto attraverso esso si possa andare oltre la cogenza di una presenza che la prossimità richiederebbe. Mentre l'amore per il prossimo, l'istituzionalizzazione della fraternità sarebbe possibile dentro una comunità intergenerazionale. Oltre la prossimità, dentro una prossimità senza spazio né tempo. Lo spazio pubblico della comunità, della *πολις*, che la giustizia ed il diritto regolano

¹⁰⁶¹ “*L'aprosegoria ha sciolto più di un'amicizia*”. Aristotele, *Etica Eudamia*, VIII,9, 1159a,5

¹⁰⁶² Levinas E. “*Entre nous*”, Paris, 1991,p. 123 “*Bisogna ammettere giudici, bisogna ammettere istituzioni nello Stato, vivere in un mondo di cittadini e non solo nell'ordine del faccia a faccia*”

¹⁰⁶³ ..per utilizzare un termine Eracliteo

¹⁰⁶⁴ Nietzsche, Come se volesse allargare la categoria del prossimo oltre la sua dimensione spazio-temporale. Non solo al tempo presente, non solo nello spazio di una relazione visibile allo sguardo. Ma oltre, nel profondo del passato, nei rivoli dell'avvenire. Così parlò Zarathustra(Bur, 2008), “*Il futuro e ciò che sta in remota lontananza sia la causa del tuo oggi*”

¹⁰⁶⁵¹⁰⁶⁵ Derrida p.340

discendono dall'amore, da una altra forma di desiderio: quello che tutto ciò permanga, anche a costo di sacrifici. E per farlo deve incorporarsi in costruzioni ragionate di calcolo e consenso, di regole ed istituzioni, che non elimineranno però il sentimento nascosto nel profondo del legame comunitario (del legame intersoggettivo).La solidarietà concreta della comunità e l'applicazione pratica di una giustizia¹⁰⁶⁶ (esigono un mondo fraterno, un ideale etico di una fraternità umana).

In conclusione Secondo Aristotele la φιλία non implica solo desiderio intenso e passionale, ma altresì aiuto disinteressato, una condivisione e reciprocità. E' cioè capace di esprimere un raro tipo di equilibrio e di armonia. Si può pertanto riassumere con φιλία un insieme di relazioni con alto contenuto affettivo, la cui traduzione più appropriata può essere amore, dando a questo termine una valenza in certo senso dilatata¹⁰⁶⁷. L'amare rappresenta un atto ancor prima di essere una situazione. In tal senso esso è libero da condizionamenti spaziali e temporali .E' progetto, è *intensio*, ed in quanto tale implica anticipatamente una condizione di possibilità. Per questo Derridà la definirà come una sorta di pegno, promessa, alleanza, ovvero una catena performativa. Non sarebbe possibile amare senza essersi coscientemente ed anticipatamente impegnati ad amare¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶⁶ "Ecco l'ora della giustizia inevitabile, del confronto degli incomparabili che si assomigliano nella specie e nel genere umani" Levinas, op.cit. p. 259

¹⁰⁶⁷ M. Nussbaum, *The fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, tr. it., *La fragilità del bene*, il Mulino, Bologna 1996, p.639

¹⁰⁶⁸ Esattamente come l'amore di Dio. Nel Vangelo infatti "Mai vi si ama l'amore soltanto. Dio stesso ama me-e chiede a me di amarlo" M. Cacciari, *Drammatica della prossimità*, in (M. Cacciari- E.Bianchi) *Ama il prossimo tuo come te stesso*, Il Mulino, 2011

CONCLUSIONI

I soggetti che condividono un arco temporale, una generazione, e che non sembrano possedere nessuna convergenza di vita o valori, innegabilmente non possono non convenire sul fatto di essere obbligati a con-vivere. La condizione di fatto del convivere di generazioni o di uomini diversi dentro lo *spazio Generazione*, deve necessariamente dar luogo a forme nuove di coesistenza, non basate sulla ricerca di una comune fondazione o di una comune origine, quanto su un comune destino. Esso è ciò che lega l'Esserci alla sua generazione *e nella sua generazione costituisce l'accadere pieno ed autentico*¹⁰⁶⁹. Secondo Hannah Arendt l'autenticità si realizza proprio nella condivisione della condizione di essere umani e nella dimensione dell'essere insieme¹⁰⁷⁰. Ogni essere umano o generazione si trova a vivere in una serie di condizioni variabili senza mai esserne descritto completamente. Così ogni generazione sarà determinata biologicamente da una sequenza cronologica sagittale, sarà determinata storicamente dall'appartenere ad una certa generazione. Ma sarà anche sempre iscritta come possibilità nella Storia di tutte le possibili generazioni.

Tale *luogo*, in cui tutte le generazioni convivono senza delimitazioni spazio temporali e che attiene alla radice più profonda dell'appartenere all'umanità, si è cercato di ricostruire e ricomporre nel lungo lavoro qui riportato. Esso rappresenta da un lato uno spazio inedito, in cui la giustizia è declinabile solo nella sua dimensione di inclusività, dall'altro la cornice di riferimento dentro cui si è delineato il problema della teoria normativa delle generazioni future. Nel difficile rapporto tra giustizia, etica e diritto si è assistito a momenti di compatibilità, di corretta traduzione tra un sistema e l'altro. Ma più spesso paradossi linguistici ed ambivalenze ermeneutiche non sono stati del tutto risolvibili. Uno tra tutti il fatto che a parlare in nome delle future generazioni e a rappresentarle è comunque il presente. Per quanto la cognizione della capacità di influire sul futuro sia effettiva, ogni scelta del presente nasconde una quota inevitabile di etnocentrismo e quindi corre il rischio di *rappresentare la vita di altri sulla base di parametri proprio- così come - di destinare agli altri modelli propri*¹⁰⁷¹. Il conseguente

¹⁰⁶⁹ Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, 2005, §74, p453

¹⁰⁷⁰ H.Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1991, pp.7-17

¹⁰⁷¹ Resta E. "Tra generazioni?", 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, 2008, p.422

paradosso teorico, che lo studio delle generazioni ha prodotto, è stato quello di aver voluto ricostruire la teoria normativa delle generazioni future sulla falsa riga di quella dei soggetti presenti, prestando così il fianco alle critiche di quella parte della dottrina che nega la possibilità dell'esistenza ora di diritti per le future generazioni. Partendo infatti dalla premessa che per poter ascrivere ad un individuo un diritto è necessario che esso esista e sia in grado di far valere una tale pretesa, le persone esistenti oggi, non solo non avrebbero obblighi giuridici, ma neanche sarebbero gravate da obblighi morali.

Ma il diritto stesso spesso trova il modo di aggirare limitazioni categoriali e definitorie. In realtà la dimensione della giustizia formale per prima si è resa conto che per essere garantita essa si sarebbe dovuta ridescrivere attraverso il concetto di intertemporalità.

Considerare i diritti delle future generazioni teoricamente esistenti, ma vantabili solo in quello stesso tempo futuro in cui esse diventino generazione presente, non considererebbe l'aspetto più rilevante del nostro tempo. Come abbiamo sottolineato nei capitoli precedenti, l'azione ed il potere dell'uomo post-moderno è a tal punto incidente da poter compromettere la stessa sana continuazione della vita sulla terra. Ciò significa che se non includiamo, nelle scelte attuali anche i diritti delle future generazioni, queste potrebbero non essere in grado, in un futuro neanche troppo lontano, di far valere alcuna pretesa. *“Se le generazioni future non potessero venire al mondo, sarebbe ostico dire che i loro diritti sono stati violati”*¹⁰⁷². Pur ammesso cioè che solo al momento in cui esisteranno avranno diritti, questi ultimi possono in qualche modo essere violati da comportamenti di individui che vivono ora. Nulla di più vero se ad esempio pensiamo al progresso scientifico in campo di eugenetica, degli abusi della medicina riproduttiva e della ingegneria genetica. Se infatti è difficile, come scrive Resta, poter rispondere oggi di qualcosa, senza avere fisicamente presente quel qualcuno a cui dover rispondere, le pretese appartenenti a generazioni future, possono però essere fatte valere attraverso persone, istituzioni pubbliche e private, ed in particolar modo dallo Stato. Quest'ultimo dovrebbe contemplare come compito istituzionale quello di rappresentare e tutelare hic et nunc ogni generazione di

¹⁰⁷² De. Gorge T., *The Environment, Right, and Future Generations*, in E. Partridge (a cura di), *Responsibilities to Future Generations*, Prometheus Books, Buffalo, 1981, p. 160.

individui così come dovrebbe immettere come fattore decisionale rilevante la questione intertemporale. Come ci ricorda Rawls infatti per riuscire a perseguire i principi di giustizia “ non c’è concesso trattare le generazioni in modo differente solo per il motivo che vengano prima o dopo nel tempo¹⁰⁷³”. E questo perché una società ben ordinata, uno Stato che voglia perseguire regole efficaci e giuste, dovrà organizzarsi come sfera pubblica in cui l’ “*equo sistema di cooperazione sociale si estenda nel tempo da una generazione alla successiva.*¹⁰⁷⁴” La concezione della giustizia infatti contiene necessariamente quote di pretese di future generazioni. Ora, se tali pretese siano ascrivibile ad esse direttamente sotto forma di diritto o indirettamente attraverso un dovere ed una responsabilità della attuale generazione poco importa. La sola strada che il diritto può suggerirci è quella di obbedire all’unica regola virtuosa che esso storicamente si è dato: salvare sempre le possibilità (*save the chance*) dentro il suo sistema, differenziandosi da linguaggi a lui estranei. Ecco perché non si deve ricadere nell’errore di reimmettere logiche sacrificali. Sono da evitare sia comportamenti che limitino, impongano diritti assoluti e sacrificino la generazione presente a favore della futura. Sia logiche permissive, massimizzanti solo l’interesse presente, sacrificando ogni risorsa e possibilità del futuro in vista dell’egoismo e dell’arroganza del presente. Sarebbe da preferire invece un sistema che massimizzi libertà presenti e future. Cioè che permetta al presente di vivere, ma nel rispetto di quelle possibilità di scelta che noi abbiamo avuto ma che oggi siamo in grado di non lasciare al futuro che sempre meno è futuro e sempre più di fa prossimo. Prossimo perché vicino, spazialmente e temporalmente imminente, ma prossimo perché nostro prossimo, prossimo dell’umanità verso cui essere necessariamente responsabili. *Responsabilità in tal modo diverrebbe il nuovo nome della trascendenza: trascendere l’io in vista del prossimo di volta in volta raggiungibile*¹⁰⁷⁵. Ovviamente sono cosciente che la necessità di una strutturazione giuridica corretta sia essenziale e che molti aspetti ostino alla riferibilità di diritti in capo a soggetti non presenti. Eppure sono altrettanto convinta che la concezione di una giustizia intergenerazionale, pur mettendo in crisi la razionalità del sistema del diritto, sia, se non definibile giusta, sicuramente di buon senso. La sfida che questo lavoro ha

¹⁰⁷³ Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2009.

¹⁰⁷⁴ Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2009.

¹⁰⁷⁵ Bonhoeffer, *Etica*, Bompiani, 1983

accettato senza indugio è stata quella di indagare il non semanticamente accertato, il limite estremo tra giustizia e diritto come tra teoria e prassi, tra dimensioni descrittive e prescrittive come tra cognitivo e normativo. Il problema della non completa compatibilità della questione generazionale con le categorie esistenti è stato supplito attraverso ricerche di modelli e tecniche decisionali capaci di regolare l'agire collettivo e di disporre i presupposti per scelte il più possibile eque. *“Questi termini equi, che sono tali in quanto specificano i diritti e i doveri fondamentali, modellano quella forma di cooperazione che è la struttura di base della società nelle sue istituzioni principali, quali la costituzione, il regime economico, l'ordinamento giuridico. Tutto ciò si configura come un sistema unico di cooperazione¹⁰⁷⁶”*. Insieme ad una diversa concezione della società, più attenta ai bisogni dell'umanità tutta scorre un sotterraneo eppur necessario discorso metagiuridico capace di trasformare *l'essere umano* in uomo che *possiede umanità*¹⁰⁷⁷. Una misteriosa natura che lotta contro l'individualismo, gli egoismi e le separazioni e continua a far vivere i singoli uomini dentro il comune luogo della comunità ovvero l'umanità. Perché come il mio maestro perfettamente descrive nel suo *Diritto Vivente*, la vita sarà sempre eccedenza rispetto al diritto.

¹⁰⁷⁶ Rawls, *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, in “Philosophy and Public Affairs”, 14, 1985, p.236,

¹⁰⁷⁷ Resta, *Il diritto fraterno*, Laterza, Bari, 2009

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMS P. “*Sociologia storica*”, Il Mulino, Bologna, 1983
- ABRAMS P., *Sociologia storica*, Il Mulino, Bologna
- AGIUS E., “Future Generations and International Law”, London, Earthscan, 1998
- AGIUS E., Un patto tra le generazioni, in *Etica per le professioni*, 2000, n.2
- AGOSTINO (/SS.) “*De vera religione*”
- AGOSTINO, “*Confessiones*”
- ALBERONI F. (1970), “*Classi e generazioni*”, Il Mulino, Bologna.
- ALGOSTINO A., *L’ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Napoli, 2005
- ALBERTINI M., “*Lo Stato nazionale*”, Bologna, Il Mulino, 1997
- ALEXY R., Con ALPA G., *A proposito di funzioni giuridiche*, in *Sociologia del diritto*, 1995
- ANDERS G. *La coscienza al bando*. Torino, Einaudi, 1962
- ANDERS G., *L’uomo è antiquato*, Boringhieri, Torino 2003.
- APEL,” *Discorso, Verità, Responsabilità*”. *Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Guerini e Associati
- ARENDT H., “*Between Past and Future*”, New York: Penguin, 1993
- ARENDT H., *Vita activa*, Bompiani, Milano, 1989.
- ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, Paidòs Basica, 2007
- ARGAN, *Progetto e destino*, Il Saggiatore, Milano 1965
- ARGIROFFI- AVITABILE “*Responsabilità, Rischio, Diritto e postmoderno*” Percorsi di filosofia giuridica e morale, Giappichelli editore, Torino
- ARISTOTELE *Fisica*, Utet, Torino, 1999
- ARISTOTELE *L’anima*, Bompiani, Milano, 1996
- ARISTOTELE:” *Metafisica*”, a cura di C. A. Viano, Torino, 2005 ,
- ARISTOTELE, “*Etica Nicomachea*”, Bompiani, Milano, 2000
- ARISTOTELE, *Politica*, Laterza, 2007
- ATTIAS-DONFUT *Les solidarités entre générations. Vieillesse familles, Etat*, 1988
- ATTIAS-DONFUT *Sociologie des générations. L’empreinte du temps*, Puf, Paris. 1988
- BADIOU A. *Deleuze. La Clameur de l’être*, Hachette, Paris, 1997
- BAGOLINI “*La giustizia come Storia*”, in RIFD, 1954

- BAGOLINI** *“Visioni della giustizia e senso comune”*, Bologna 1968
- BAGOLINI** *Poesia e giustizia, Diritto e tempo*” Milano, Giuffrè, 1998
- BAGOLINI** *“Tempo e dover essere nell’esperienza giuridica”*, in RIFD 1967
- BAGOLINI** *Tempo obiettivato, tempo coscienziale e durata nell’esperienza giuridica”, in AA.VV., “La responsabilità politica”*
- BAGOLINI** *“Significati della parola tempo in alcuni discorsi giuridici”*, in “Rivista Trimestrale di Diritto e Procedura Civile”, 1970
- BATAILLE**, *l’Amitiè*, Se, Milano, 1999
- BATAILLE** , *Il politico ed il sacro*
- BAUMANN** Z. *“Modernità liquida”*, Roma- Bari, Laterza 2002
- BENHABIB** S., *Cittadini globali*, il Mulino, Bologna, 2008
- BENJAMIN** *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1995
- BENJAMIN** *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997
- BECK** U., *I rischi della libertà*, il Mulino, Bologna, 2000
- BENVENISTE** *Il vocabolario delle istituzioni indo- europee*, Einaudi, Torino, 2000
- BENJAMIN** *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 2006.
- BENJAMIN** W., *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 2000.
- BENJAMIN** W., *Dramma barocco – tedesco*, Einaudi, Torino, 1999.
- BERGER LUCKMAN** *“La realtà come costruzione sociale”*, Il Mulino, 1997
- BERGER** *“How Long Is a Generation?”* in British Journal of Sociology, XI, 1, 1960
- BERGMANN** *“Die Zeifsnckturen sozialer Systemè”*, Duncker-Humblot, Berlin 1981
- BERGSON** H., *“Materia e memoria*, Laterza, Roma-Bari, 1996);
- BERGSON** H., *“L’evoluzione creatrice”* Cortina, 2002
- BERGER-KELLNER** *“The Homeless Mind”*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973
- BERGSON** H., *“Durata e simultaneità”* (1902), in *Le opere*, trad. di P. Serini, UTET, Torino 1971
- BERNSTEIN** *Thomas Jefferson*, Oxford University Press, 2005.
- BERTI** E., *I diritti umani quali principi etici condivisibili*, in Bioetica, 2001
- BETTIN, LATTES** G., *La società degli europei*, Monduzzi, Bologna, 1995
- BETTIN, LATTES** G. (a cura di), *Giovani Jeunes Jòvenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell’Europa del Sud*, Firenze University Press, Firenze, 2001
- BETTIN**, *Politiche e società. Studi in onore di Luciano Cavalli*, Cedam , Padova, 1997

- BIANCHI** , *Etica, Volontà, Desiderio*, Il poligrafo, Padova 2001
- BIFULCO e D'ALOIA, RESTA** “*Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*”, (Atti di Parma), Napoli, 2008
- BIFULCO R** “*Diritto e generazioni future*”. *Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco angeli ed., 2008
- BLANCHOT**, *L'Amitié*, Gallimar, Paris, 1971
- BLANCHOT**, *La comunità incofessabile*, Se, 2002
- BLANCHOT**, *Pour Amitié*, Farrago, Tours, 2000,
- BLOCH E.**, *Il principio speranza*, volume primo, Garzanti, 1994
- BLOCH E.**, “*Eredità del nostro tempo*”, Il Saggiatore, Milano 1992
- BLUMENBERG H.**, “*La leggibilità del mondo: il libro come metafora della natura*”, Il Mulino, Bologna, 1984
- BLUMENBERG H** “*Paradigmi per una metaforologia*”, Il Mulino, Bologna, 1969
- BOBBIO**, “*L'età dei diritti*”, Torino, Einaudi, 1990
- BODEI R.**, *Scomposizioni: le forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino, 1987.
- BODEI R.**, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano, 2009
- BODEI R.** “*La filosofia del Novecento*”, Roma, Donzelli Editore, 1997
- BODEI R.**, “*Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*”, Napoli, Bibliopolis, 1983
- BODEI R** *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, 2009
- BONAZZI**, *La dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, Marsilio Editore, 1999
- BONHOEFFER**- *Etica*, Bompiani, 1983
- BRAND G.**, “*Mondo, Io, Tempo. Nei Manoscritti inediti di Husserl*”, Milano, Bompiani, 1960
- BRETONE M.**, “*Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1971.
- BRETONE M.**, “*Diritto e tempo nella tradizione europea*, Laterza, Roma- Bari, 2004
- BRAUNGART** (1989), “*Les générations politiques*” in Crete, J. e Favre, P. *Génération et Politique*, Economica, Paris, 1989
- Favre, P. *Génération et Politique*, Economica, Paris, pp.7-51.
- BRAUNGART** (1989), “*Les générations politiques*” in Crete, J. e Favre, P. *Génération et Politique*, Economica, Paris, 1989

- BRELICH A.**, *Storia delle religioni*, Roma, Armando Ed, 2009
- BROWN WEISS E.**, *The planetary trust: conservation and intergenerational equity*, in *Ecology Law Quarterly*, 1984
- BROWN WEISS**, *In fairness to future generations: international law, common patrimony and intergenerational equity*, The United University, Tokyo-Transnational Publishers, Dobbs Ferry, New York, 1989
- CACCIARI M.**, *Drammatica della prossimità*, in (M. Cacciari- E. Bianchi) *Ama il prossimo tuo come te stesso*, Il Mulino, 2011
- CACCIARI M.**, *Della Cosa Ultima*, Adelphi, Milano, 2004
- CANETTI E.**, *Massa e potere*, Biblioteca Adelphi, Milano, 2004
- CAPOGRASSI** *Incertezze sopra l'individuo*, Milano, Giuffrè 1969
- CAPOGRASSI**, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e suo significato*, Padova, Cedam, 1957
- CARTESIO**, *Sur les passions de l'âme*, 1649
- CASSANO F.**, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari, 1996
- CASSESE A.**, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza, 1999
- CASSIRER**, *Saggio sull'uomo*, Armando, Città Nuova, Roma, 1968..
- CAVALLI A.**, *Generazioni* in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol.4, Treccani, Roma, 1994
- CAVALLI A. et alii** (1992), *Political Culture and National Identity among European Youth*, Paper presentato alla First European Conference of Sociology, Vienna
- CHARLESWORTH**, *L'etica della vita*, Donzelli, Roma, 1996
- CICERONE**, *Opere politiche*, Utet, 2009
- CIORAN** *La caduta nel tempo*, Milano, 1995
- COENEN L.** *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1975
- COLLI** *La Sapienza greca*, volume II, Adelphi, Milano 1978
- COMTE A.**, *Systeme de politique positive*, Paris, 1890
- CORRADINI D.**, "Karl Mannheim", *Giuffrè, Milano. 1976*
- Corrado P., *Etica ambientale: teoria e pratica*, Milano, Guerini Studio, 1994.
- COSTA P.**, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Milano, Giuffrè, 1974

- COSTANT B.** , *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2001.
- COTTA S.**, “*Diritto e tempo. Linee di un’interpretazione fenomenologica*”, in Atti del XIII congresso nazionale di Filosofia del diritto, Milano, 1982,
- COTTA S.**, “*Il diritto nell’esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*”, Giuffrè, Milano, 1992
- CROCE** *Responsabilità*, in *Etica e Politica*, Laterza, Bari, 1945
- CUOCOLO L.** “*Tempo e potere nel diritto costituzionale*”, Giuffrè 2008
- D’ALOIA A.**, *I diritti come immagini in movimento: tra Norma e cultura costituzionale*, in *diritti e Costituzione. Profili evolutivi e dimensioni inedite*, Milano, Giuffrè, 2003
- D’AQUINO T.**, *Somma teologica*, ESD, Bologna, 1994
- D’AVACK**, *Verso un antidestino, Biotecnologie e scelte di vita*, Giappichelli, Torino, 2009
- DE FINANCE J.**, *De l’une et de l’autre. Essai sur l’alterité*, PUG, Roma, 1993,
- DE MAISTRE**, (1753-1821) *Correspondance*, in *Idem, Œuvres complètes, Vitte et Perrussel Editeurs-Imprimeurs*, Lione 1886, vol. VI, tomo XIV
- DELEUZE**, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2011
- DELEUZE, G.**, “*Sul linguaggio*”, in *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 2011
- DELEUZE**, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano, 1997
- DELEUZE**, *Pourparler*,
- DELLA TORRE**, *Diritto e multiculturalità- diritto naturale e diritti umani* in *Quadrimestrale di attività sociale*, Anno V, N.1, 20003
- DEKKERS R.**, *La fiction juridique: etude de droit romain et de droit comparé*, Paris, 1935
- DERRIDA J.** *Aporie. Morire – attendersi ai “limiti della verità”*, Bompiani, Milano 1999
- DERRIDA** *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002
- DERRIDA J.** *Donare il tempo. La moneta falsa* , Milano, Raffaello Cortina, 1996
- DERRIDA J.** *Donner la mort*, Torino, Einaudi Paperbacks Filosofia, 1999.
- DERRIDA J.** *Politiche dell’amicizia*, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- DERRIDA J.**, **VATTIMO G.**, *Diritto, giustizia, interpretazione*, Laterza, Roma- Bari, 1988
- DEVRISE M.**, “*Approche sociologique de la génération*”, in *Vingtieme Siecle*, 1989
- DI MEO, MANCINA** (a cura di), *Bioetica* Laterza, Roma-Bari, 1989.

- DIDWROT et D'ALEMBERT** , *Enciclopedia o Dizionario ragionato*, Milano, Feltrinelli, 1966
- DOGAN M.** (1993), "*Déclin des nationalismes et dynamique des générations en Europe de l'Ouest*" in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 136/ Mai, pp.207-233.
- DONATI P. e COLIZZI I.**, "*Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*", il Mulino, Bologna,1997
- DROYSEN G.**,"*Historik*". *Die Vorlesungen von 1857*, trad it, "*Istorica*", Guida, Napoli, 1994
- DUPONT DE BIGORRE**, «*Moniteur*», I, Séance du 4 août, 1789
- DWORKIN R.**, *A matter of principle* , Milano, Il saggiatore, 1990
- DWORKIN**, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1977
- DWORKIN R** , *L'impero del diritto*, Il Saggiatore, Milano, 1991
- EISENSTADT S.N.** "*From Generation to Generation*", The Free Press, Glencoe,1956
- ELIAS** "*Saggio sul Tempo*", Bologna, il Mulino, 1984
- ELSTER J.**,Christopher Freeman, Richard Knight, Alain Lipietz, Chiara Mazzoleni, Jean Petitot (a cur di P.Perulli) *Globale/Locale. Il contributo delle scienze sociali* Ed.FrancoAngeli,2001
- ELSTER J** *Intertemporal Choice and Political Thought*, in G. Loewenstein e Id., *Choice over time*, New York, Russell Sage Foundation, 1992.
- ESLER, A.** (1984), "*The Truest Community: Social Generations as Collective Mentalities*" in *Journal of Political and Military Sociology*, vol.12,
- ELSTER J** *Intertemporal Choice and Political Thought*, in G. Loewenstein e Id., *Choice over time*, New York, Russell Sage Foundation, 1992.
- ENGLISH K.** *Vom Weltbild des Juristen*, Heidelberg, 1965
- ESPOSITO R.**,*Bios: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2008
- ESPOSITO E.** "*Operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*", Franco Angeli Ed. Milano, 1992
- ESPOSITO**, *Immunitas*, Einaudi, 2006
- ESPOSITO**, *Communitas, Origine e destino della comunità*, Einaudi, 2006
- ESTER P., HALMAN L., DE MOOR, R.** (a cura di) *The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America*, Tilburg University Press, Tilburg,1993
- FERRARI G.** , "*Teoria dei periodi politici*", Hoepli, Milano-Napoli,1874

- FABIETTI U.** “*Memoria e oblio nell’incontro tra culture*”. <<Rassegna Italiana di Sociologia>>, numero monografico su “La Memoria collettiva”, n. 3/2001.
- FERRAJOLI**, in *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma- Bari, 2000,
- FERRARI G.** *Teoria dei periodi politici*, Hoepli, Milano-Napoli, 1874
- FERRARIO**, *Teoria dei periodi politici*, Milano, Hoepli, 1874
- FERRAROTTI F.**, “*Il ricordo e la temporalità*”, Laterza, 1987
- FERRAROTTI**, *Corso di filosofia positiva*, Torino, UTET, 1967
- FERRI**, *Commentario del codice civile, VI, Tutela dei diritti, artt.2643-2696*, Bologna-Roma, 1962
- FEUER L.S.**, *The Conflicts of Generations. The Character and Significance of Student Movements*, New York, 1969
- FICHTER T.** “Political Generations in Federal Germany” in *Comparative Political Quarterly*, 1991
- FINNIS**, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Pres, 1992
- FLANAGAN S.** (1982), “Changing Values in Advanced Industrial Societies”, in *Comparative Political Studies*, 14
- FLANAGAN**, *Changing Values in Advanced Industrial Societies Revisited: Towards a Resolution of the Values Debate* in *American Political Science Review*, 81, 1987
- FOGT, H.** *Politische Generationen*, Westdeutsche Verlag, Opladen, 1982
- FOUCAULT** *Le parole e le cose. Archeologia delle scienze umane*, Rizzoli 2010
- FOUCAULT** *L’ordine del discorso*, Einaudi, torino, 2004
- FREUD** *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte; il Disagio della civiltà*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1966-1978
- GADAMER H.G.**, *Verità e metodo. Lineamenti di una ermeneutica filosofica*, Milano, Bompiani, 1983
- GALLI C.** “*Diritto percezione ed etica dell’alterità*” in “*Rivista Italiana di Diritto*” n°2/1994
- GANDHI M.**, *Teoria e pratica della nonviolenza*, Einaudi, Torino
- GEHLEN A.**, *Man: is Nature and Place in the World*, Irvington, NY: Columbia University Press, 1988
- GIDDENS**, *Fondamenti di sociologia*, il Mulino, Bologna 2006
- GIDDENS** *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994
- GIOVANNINI** ” in *Rivista italiana di Scienza politica*, XVIII, 3, 1988

- GOETHE** *Fragment über die Natur:*”
- GOSSERIES RAMALHO**, *Lo scetticismo sui diritti delle generazioni future e giustificato?*, in R. BIFULCO, A. D'ALOIA, *Un diritto per il futuro*
- GOSSERIES**, A., *Intergenerational Justice*. Probing the assumptions, exploring the implications (Unpublished PhD thesis in philosophy), Université catholique de Louvain: Louvain-la-Neuve, 265, 2000
- GROSSI** P. *Introduzione ad uno studio sui diritti inviolabili nella Costituzione Italiana*, Padova, 1972
- GREEN** R.M., *Intergenerational Distributive Justice and Environmental Responsibility*, in E.Partridge (a c.d.)Responsabilities to future generations. Environmental Ethics, Buffalo Prometheus Books, 1980
- GUASTINI** R., *Dovere giuridico*, in Enc.Giur.,XII,1989
- HABERMAS** *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini e associati, 1996,
- HABERMAS** J., *L'università nella democrazia*, De Donato, Bari, (1968),
- HABERMAS** J., *Politica, Morale, Diritto*. Torino, Einaudi, 1992
- HABERMAS** J., *The Structural Transformation of the Public Sphere: Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge: Polity ,1992
- HABERMAS** “*Il futuro della natura umana* “ ,Einaudi, Torino 2002
- HABERMAS** J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* , Feltrinelli, Milano, 1998
- HABERMAS** J, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002
- HABERMAS** *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, 1997
- HABERMAS** *Fenomenologia e società*
- HÄBERLE** P., “*Diritto e verità*”, Einaudi, Torino, 2000.
- HÄBERLE**, *Per una dottrina della Costituzione come scienza della cultura*, Carocci, 2001
- HÄBERLE**, *Diritto e verità*, Einaudi, Torino, 2000
- HÄBERLE**, R *Social Movements*, Appleton-Century Crofts, New York,1951
- HÄBERLE** “*Cultura dei diritti e diritti della cultura nello spazio costituzionale europeo*,” Milano, Giuffrè editore,2003
- HÄBERLE** P., *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, Urbino, 1993
- HAMON**, H. e **ROTMANP.** (1988), *Generation*, Le Seuil, Paris.
- HARRE**(a cura di), *L'analisi dell'azione. Recenti sviluppi teorici empirici*, Giuffrè, Milano, 1991.

- HART, H.L.A.**, *'Are There any Natural Rights?'* Philosophical Review 64: 175-91, 1955
- HART, H.L.A.**, *Il concetto di diritto*, Torino, 1991
- HEGEL W. F.**, *"Lezioni sulla filosofia della storia"*, Laterza, Roma- Bari, 2007
- HEGEL W. F.**, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma- Bari, 2004
- HEGEL** *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. B. Croce, Bari, Laterza, 1967.
- HEIDEGGER M.**, *"Essere e tempo"*, Utet, Torino, 1969.
- HEIDEGGER M.**, *"Oltre la linea (con E. Junger)*, Adelphi, Milano, 1989
- HELLER A** *An Ethics of Personality*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1996.
- HELLER A** *L'etica della personalità, l'altro e la questione della responsabilità*, in «La società degli individui», 1, 1998
- HELLER.**, *Oltre la Giustizia*, Il Mulino, Bologna, 1990
- HELLER.** *General Ethics, Etica generale*, il Mulino, Bologna 1994
- HELLER,** *A theory of modernity*, Oxford: Blackwell
- HERBERT A.** *"La ragione nelle vicende umane"*, Il Mulino, Bologna, 1983.
- HERDER,** *Lettere sull'avanzamento dell'umanità*, 1793
- HÖLDERLING** *Note all'Edipo*,
- HONNET,** *La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002
- HORKHEIMER M.** *L'eclissi della ragione-Critica della ragione strumentale*, Torino, Einaudi, 1967
- HÖSLE**, *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, 1989
- HUMBOLDT** *Werke*, Darmstadt, 1960
- HUSSERL E.**, *"Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia"*, Einaudi, Torino, 2002.
- HUSSERL E** *"La coscienza interiore del tempo: lezioni del 1905 con aggiunte successive"*, a cura di G. Ferraro, Napoli: Filema, 2002
- HUSSERL E** *" Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo"*, Franco Angeli, 2004.
- HUSSERL G.**, *"Diritto e tempo"*, Saggi di filosofia del diritto", Milano, Giuffrè 1998
- IRTI N.**, *Concetto giuridico di mercato e doveri di solidarietà*, in "L'ordine giuridico del mercato", Bari-Roma, Laterza, 1998
- IGNATIEFF** *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Feltrinelli, 2003

- INGLEHART**, *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano 1983
- INGLEHART**, *Valori e cultura politica nella società industriale avanzata*, Liviana, Padova, 1993
- INGLEHART**, *La società postmoderna. Mutamento, ideologie e valori in 43 paesi*, Editori Riuniti, Roma, 1998).
- JAMES W.-SCHÜTZ**, *Le realtà multiple ed altri scritti*, ETS, 2006
- JANSEN N.** “*Generation Theory*,” Mc Graw-Hill, Johannesburg, 1975
- JANKELEVICH V.** *Henri Bergson*, Morcelliana, Brescia 1991
- JASPER K.**, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Milano, 1996
- JASPERS K.**, *Esistenza e autorità*, Japadre, 1977
- JONAS H.**, “*Un nuovo principio etico per il futuro dell’uomo*”, Il Mulino, 1991
- JONAS H.**, “*Responsability Today: The Ethics of an Endangered Future*”, in *Social Research*, 43, 1976 trad it “*Il principio di responsabilità – Un’etica per la civiltà tecnologica*”, Torino, Einaudi 1999
- JONAS H.**, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino, 2000.
- JONAS H.**, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica* Einaudi, Torino, 1993
- JONAS H.** *La libertà di ricerca e i suoi limiti* Tratto dal volume <<*Sull’ orlo dell’abisso*>>, Torino, Einaudi 2000.
- JONAS H.**, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*. Saggi filosofici, Bologna, 2009
- JÜNGER E.** “*Das Sandbuch*” trad it “*Il libro dell’orologio a polvere*”, Milano, Adelphi, 1994
- JELLINECK**, *Sistema dei diritti pubblici*
- KANT I.**, “*Critica del giudizio*”, Laterza, Roma- Bari, 2006
- KANT**, *La Critica della ragion pratica* Utet, Torino, 2006.
- KANT**, *La Critica della ragion pura* BUR, Milano, 1998..
- KANT**, *La metafisica dei Costumi*,
- KANT I.**, *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*”, in *Scritti Politici*, Torino, Utet, 1965
- KANT I.**, “*Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*”, Paravia, Torino, 1945.
- KELSEN** “*La dottrina pura del diritto*”, Torino, 1953

- KERN S.** *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Il Mulino, 2007
- KERN** “*The culture of Time and Space*”, Usa Andrew W. Mellon Foundation, 1983
- KERTZER**, “*Generation as Sociological Problem*” in *Annual Review of Sociology*, IX, 1983
- KIERKEGAARD** *L'istante*, Marietti, Genova, 2001
- KITTEL G., Friedrich G.**, *Grande lessico del nuovo Testamento*, Paideia,
- KOSELLECK** “*Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*”, Clueb, 2007.
- KOSELLECK R.**, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- KRIEGEL A.** “*Generation Difference: the History of Idea*” in *Daedalus*, 107, 1978
- LACAN**, *Ecrits*, Paris 1996
- LACAN J.**, *The Seminar: The Other Side of Psychoanalysis*, New York: Norton & Co., 2006
- LANDGREBE.** *Fenomenologia e Storia*, Il mulino, Bologna 1972
- LATOUCHE S.**, *Altri mondi, altre menti, altrimenti. Oikonomia vernacolare e società conviviale*, Soveria Mannelli, 2004
- LECALDANO E.**, *Un'etica senza Dio*. Roma-Bari, Laterza, 2006
- LECALDANO E.**, *Le generazioni future: i loro diritti e le nostre responsabilità verso di esse. Questioni dell'etica teorica contemporanea*, in G.M.Cazzaniga, D.Losurdo,
- LECCARDI**, *Sull'interpretazione del futuro*”
- LEPENIES** *La fine della storia naturale. La trasformazione di forme di cultura nelle scienze del XVIII e XIX secolo*, Bologna, Il Mulino, 1991
- LEVINAS E.** *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova, 1987.
- LEVINAS E.**, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca book, Milano, 2006
- LEVINAS E.**, “*Altérité et transcendance*”, Montpellier 1995
- LEVINAS E.** *Fuori dal soggetto*, Marietti, Genova, 1992.
- LEVINAS E.** *La traccia dell'altro*, Pironti, Napoli, 1979.
- LEVINAS E.** *Etica e infinito. Il volto dell'altro come alterità etica e traccia dell'infinito*, Città Nuova, Roma, 1984.
- LEVINAS E.** *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo
- LEIBNIZ** Epistolario Leibniz-Clarke(1715-1726), in *Saggi filosofici e lettere*.
- LYOTARD**, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi Editori, Milano, 2001

- LOCHE** ,*Moralità del diritto e morale critica*. Saggio su Herbert Hart, Milano, Angeli, 1997
- LOMBARDI G.**, *Contributo allo studio dei doveri costituzionali*, Milano, Giuffrè, 1967
- LOMBARDI VALLARI**, *L'uomo non contemplato*. Diritto, etica, bioetica, in Il Mulino, 1987
- LOMBARDI VALLARI** *Corso di Filosofia del diritto* 1981.
- LIPSETS**, *Studenti e politica*, De Donato, Bari, 1968
- LIZZA G.**, *Geopolitica*, UTET, Torino, 2008.
- LONGO** “*Mathématiques et sciences de la nature. La singularité physique du vivant*”, Hermann, Paris, 2006
- LUCIANI** *Generazioni future, spesa pubblica e vincoli costituzionali*, in Atti di Parma
- LUHMANN**, “*Comunicazione ecologica*”, Milano, Angeli, 1990
- LUHMANN N.**,” *Struttura della società e semantica*”, Laterza, Roma- Bari, 1983.
- LUHMANN N** “*Sociologia del rischio*”, B.Mondadori,1996
- LUHMANN N**, *Sistema giuridico e dogmatica giuridica*, Il Mulino, Bologna, 1992
- LUHMANN N** , *Organizzazione e decisioni*”
- LUHMANN N**, *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*, Il Mulino, Bologna, 1990
- LUHMANN N** *Sociologia del rischio* , Mondadori, Milano, 1986
- LUHMANN N** *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*, Il Mulino, Bologna, 1990
- LUPERINI** ,*Allegoria della modernità*, Ed.Riuniti, Roma
- MACERATINI** “*Discorso e norma*” *Profilo filosofico-giuridico di Jurgen Habermas*, Giappichelli Editore, Torino,
- MACINTYRE** *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1998
- MACINTYRE A.**, *Whose justice?*, London, 1988.
- MACCORMICKN.**, *Rights in Legislation*, in P.M.S.Hacker- J.Raz, *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Clarendon Press, Oxford, 1977
- MAFFETTONE** *Introduzione a Rawls*, Laterza, 2010.
- MANNHEIM K.** *Diagnosi del nostro tempo*, Mondadori, Milano 1951
- MANNHEIM K.** “*Il problema delle generazioni*” (1928) in *Sociologia della conoscenza*, Dedalo, Bari,1974

- MARIAS** “*Generations: The Concept*”, in International Encyclopedia of the Social Sciences, vol.6, 1968
- MARIAS J.**, “ *Costellazioni e generazioni*”, (a cura di G. Lentini) Palumbo, Palermo, 1983
- MARQUAND O.**” *Antropogia del tempo*”, in Intersezioni xv,N.3, Bologna, Il Mulino, 1995
- MARRAMAIO G.**,” *Kairòs. Apologia del tempo debito*”, Roma-Bari, Laterza, 1997
- MARRAMAIO G.**,” *La passione per il presente*”, Torino, Bollati-Boringhieri, 2008
- MARKS K.**, *Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1970, libro III
- MASULO A.**” *Ficte, intersoggettività ed originario*”, Hoepli, 1996
- MEAD M.** *Generazioni in conflitto*, Bompiani, Milano, 1972
- MENGONI**, *Ermeneutica e dogmatica giuridica. Saggi*, Milano, Giuffrè 1996
- MERLEAU-PONTY** “*Phenomenologie de la perception*”, Paris, Gallimard 1945
- MERLEAU-PONTY M.**, *Senso e non-senso*, Il Saggiatore, Milano, 2009.
- MERLEAU-PONTY M.**, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano, 2007.
- MILLER- WILLIAMS**(a cura di), *The limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982
- MODUGNO F.**, *I nuovi diritti nella giurisprudenza costituzionale*, Torino, G. Giappichelli Editore 1995
- MORI**, *Recenti sviluppi della filosofia pratica in lingua inglese*, in “Rivista di filosofia”, LXXI, 1980
- MORIN E.**, *Etica*, Cortina, Milano 2005
- MORO**, *Utopia*, Savinio-Bartolozzi, Roma, 1945
- MORONCINI**, *Il Discorso e la cenere*”, Guida, Napoli, 1988,
- MULGAN** , *Future People. A Moderate Consequentialist Account of Our Obligations to Future Generations*, Oxford University Press, Oxford 2006
- MULLIGAN**, *Realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata ,Quodlibet
- MUXEL A.** “*Soglie d'ingresso in politica: tra eredità e sperimentazione*” *Les jeunes et la politique*, Hachette, Paris, 1996
- NANCY**, “*Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*”, Milano-Udine, Mimesis, 2009
- NANCY** *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001
- NANCY** *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli, 1995
- NANCY** *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2003

- NAPOLEONE** Lucina, *Teoria e storia del Restauro*,
- NATOLI** “Soggetto e fondamento. Il sapere dell’origine e la scientificità della filosofia”, Feltrinelli, Milano, 2010.
- NOVONTHY** “Dal futuro al presente esteso: il tempo nei sistemi sociali”, in *Sociologia e ricerca sociale* 79, Franco Angeli, Milano
- NIETZSCHE**, *Sull’utilità ed il danno della vita per la storia*”, Adelphi, Milano, 1998
- NIETZSCHE** F. “*Umano, troppo umano*”, Adelphi, Milano 1979
- NIETZSCHE** F. *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 1983
- NIETZSCHE** *Così parlò Zarathustra* , Bur, 2008
- NIETZSCHE** *La Gaia Scienza*, Bur, 2000
- NIETZSCHE** *Genealogia della morale*, Adelphi, 1984
- NUSSBAUM** M., *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- NUSSBAUM** M. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti* ,Bologna, il Mulino, 2001.
- NUSSBAUM**, *L’intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna, 2004
- NOZICH** “*Utopia, State and anarchy*”,Il Saggiatore, 2008
- OPOCHER** *Considerazioni sugli ultimi sviluppi della filosofia del diritto italiana*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXVIII
- OPOCHER** *Diritto e morale nella scienza giuridica contemporanea*. In A.A. V.V. *Rapporto tra diritto e morale nella coscienza giuridica contemporanea. Atti relativi al VIII Congresso nazionale di Filosofia del diritto* , Padova, 2-4-ottobre 1969, Giuffrè, Milano 1971,
- ORESTANO**, *Diritti soggettivi e diritti senza soggetto. Linee di una vicenda concettuale*, in *Jus*, 1960
- ORTEGA Y GASSET** J, J., *Il tema del nostro tempo*, a cura di S. Solmi, Milano, Rosa e Ballo,1947.
- PACE** *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale*, Padova, 2003
- PAINE** *I diritti dell’uomo*, Roma, Editori Riuniti, 1978
- PALOMBELLA** *Costituzione e sovranità. Il senso della democrazia costituzionale*, Bari, 1997
- PANNIKAR**, *I fondamenti della democrazia, Forza, debolezza, limiti*, Edizione Lavoro, 2000
- PANNARALE** L., *Giustiziabilità dei diritti. Per un catalogo dei diritti umani*. Franco Angeli, Milano 2002

- PAREYSON**, *Karl Jaspers*, Genova, Marietti, 1997
- PARETO V.**, *The Mind and Society*, New York: Harcourt, Brace, edited by Arthur Livingston 1935
- PARFIT** , *Ragione e persone* ,Il Saggiatore, Milano, 1989
- PARMENIDE** , *Sulla Natura*, Bompiani, 2001
- PATRIGE** (a cura di), *Responsabilities to Future Generations*, Prometheus Books, Buffalo, 1981
- PIGOU A.C.** “*The Economics of Welfare*, IV ed., Macmillan and Co., London 1932
- POCAR V.**, *Diritti umani e diritti dei viventi. Una riflessione sociologica*, in *Sociologia del diritto*, 1991
- PLATONE**, *Simposio*, Bompiani, Milano, 2001.
- PLATONE**, *Fedro*, Bompiani, Milano, 2001.
- PLATONE**, *Timeo* Bompiani, Milano, 2001.
- PLATONE**, *liside*, Bompiani, Milano, 2001.
- PLOTINO** *Enneadi*, Mondadori, Milano, 2002
- PONTARA** *Etica e generazioni future: una introduzione critica ai problemi filosofici*, Bari, Laterza, 1995
- POSTIGLIONE A. - PAVANA.**, *Etica, ambiente e sviluppo: la comunità internazionale per una nuova etica dell'ambiente*, Napoli, ESI, 2001
- PULCINI E.**, “*L’individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame Sociale*”, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- RAMPAZI** (a cura di). *L’incertezza quotidiana. Politica, lavoro, relazioni nella società del rischio*, Milano, Guerini, 2002.
- RAWLS J** *Lezioni di storia della filosofia politica*, Feltrinelli, Milano, 2009
- RAWLS J** *Lezioni di storia della filosofia morale*, Feltrinelli, Milano, 2004
- RAWLS J** *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2001
- RAWLS J** *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, (Summer, 1985)
- RAWLS J.**, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2009.
- RAWLS J.** *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano, 2002
- REDGEWELL C.** ‘*Intergenerational Equity and Global Warming*’ in *International Law and Global Climate Change*, edited by R. Churchill and D. Freestone. London: Graham & Trotman, 1991
- REMOTTI F.** *Contro l’identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996

- RESTA E.**, *Le regole della fiducia*, Laterza, Roma Bari, 2009
- RESTA E.**, *Le stelle e le masserizie. Paradigmi dell'osservatore*", Roma- Bari, Laterza,1997
- RESTA E.**, *Diritto vivente*, Laterza, 2010
- RESTA E.**, *La certezza e la speranza: saggio su diritto e violenza*, Roma- Bari, Laterza, 1996
- RICCOBONO F.**, *Soggetto Persona Diritti*, 1999, Napoli, in particolare il cap. V, I diritti umani della quarta generazione
- RICOEUR, P.I.**, "*La metafora viva. Dalla retorica alla poetica. Per un linguaggio di rivelazione*", Jaka Book, 1997
- RICOEUR, P.I.**, *Tempo e racconto* , Jaka book, Milano 1986
- RICOEUR**, *La memoria, la storia, l'oblio*", Raffaello Cortina Editori,2003
- RICOEUR** *Le Juste*, Paris, 1995 P.
- RICOEUR**, *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano, 1996
- RICOEUR P.** "*Parcours de la reconnaissance. Trois études*", Stock, Paris 2004
- RICOEUR** *Amour et Justice*, Morcelliana, 2012
- RICOEUR P.**, *Avant la loi morale: l'éthique*, in Encyclopedie Universalis II, "Les Enjeux", Paris, 1985
- RIDER**, *The dialectic of Selfhood in Montaigne*, Stanford University Press, Stanford 1973
- RIGAUX F.** *La Carta di Algeri. La Dichiarazione universale dei diritti dei popoli*. Algeri, 4 Luglio, 1976, Fiesole, ECP
- RODOTA'** *Etica e diritti*, Bologna, il Mulino,1990
- RODOTA'** ,(a cura di) *Questioni di Bioetica*, Laterza, Bari, 1993.
- RODOTA'**, *Tecnologie e diritti*, Bologna, il Mulino, 1995.
- RODOTÀ** , *Repertorio di fine secolo*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- ROMANO** "*Il senso esistenziale del diritto nella prospettiva di Kierkegaard*, Milano, 1973.
- ROMANO** "*Soggetto, libertà e diritto nel pensiero contemporaneo. Da Nietzsche verso Lacan*", Roma, 1983
- ROSENZWEIG** *La Stella della redenzione*, Genova, 1985
- ROSS**, *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino, 1990
- SALADIN, C.A. ZENGER**, *Rechte künftiger Generationen*, Helbing & Linchtenhahn, Basel, 1988

- SARTRE** *Essere e Nulla*, Il Saggiatore, 2002
- SARTRE**, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Pagus, 1993
- SATTA** " *Il mistero del processo*", Milano, Adelphi, 1994
- SAVIGNY**, *Sulla vocazione del nostro tempo per la legislazione e la giurisprudenza*, Heidelberg 1814
- SCARPELLI**, *Bioetica: alla ricerca dei Principi*, "Le Scienze" – Quaderni, n. 88, 1996
- SCHELER** M., " *Essenza e forme della simpatia* ", Città Nuova, Roma, 1980
- SCHELER**, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Torino, Ediz. San Paolo, 1996
- SCUCIMARRA**, *La Begriffsgeschichte e le sue radici intellettuali* , in <Storica>, n.10,1998
- SCHUTZ** *Saggi sociologici*, Torino, Utet, 1979
- SEARLE** J.R., *Mente, linguaggio, società*. La filosofia nel mondo reale, Cortina, Milano, 2000.
- SEN** A..*La disegualianza. Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna, 2000
- SEN** A..*Risorse, valori e sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- SEN** A. *Utilitarismo e oltre* ,Utet,2002
- SEN** A. *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Bari, 2003
- SEN** A. *Etica ed economia*, Laterza, Bari, 2003
- SEN** A *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano, 2010
- SERRES** *Le origini della geometria*, Feltrinelli, Milano, 1994
- SICHIROLLO** *Prassi, come orientarsi nel mondo*, Urbino, Quattro Venti, 1991
- SIDGWICK**, *The methods of ethics*, New York, Dover Publications, 1907
- SILVESTRI**, *I diritti del fanciullo e le "carte" degli organismi internazionali*, Torino, Pavaria, 1970
- SIMMEL** " *Soziologie. Untersuchungen uber die Formen der Vergesellschaftung*", Einaudi, 1998
- SIMMEL**, *Sociologia*, Ed.Comunità, Milano, 1998
- SIRINELLI** F. "Histoire et générations politique" in *Vingtieme Siecle*, vol.9,1989
- SOLARI** G., *Storia del pensiero giuridico e politico*, Torino, Einaudi 1956.
- SOLARI** *La Storia del diritto naturale nelle dottrine etico- giuridiche dei secoli XVII-XVIII.*, Biblioteca Treccani, 1904.
- SOFRI** " *Chi è il mio prossimo*", Sellerio Editore, Palermo 2007
- SOREL** G., *Le illusioni del progresso*, Torino, Bollati Boringheri, 1993

- SPADARO** *Dai diritti individuali ai doveri globali. Giustizia distributiva internazionale nell'età della globalizzazione. Giustiziabilità*, Rubettino Editore, 2005.
- SPENCER M. E.** “*Social Science and the Consciousness of the Future*”, in “*Theory and Society*”,5.
- SPENCER BROWN** “*Law of form*”, Allen&Unwin, London 1969
- SPINOZA B.**, *Tractatus Theologico-Politicus*, Einaudi, Torino, 2007
- STELLA G.** “*L’interpretazione temporale del diritto in G. Husserl*”,<<RIFD>>1980
- STENGER** “*La nuova alleanza*”, Metamorfosi della scienza, Einaudi, Torino, 1993
- TAYLOR**, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*. Anabasi, Milano, 1993
- TARELLO G.**, *Cultura giuridica e politica del diritto*, Il Mulino, Bolgna, 1988.
- TUROLDO F.**, “*Bioetica ed etica della responsabilità. Dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche*”, Cittadella Editrice, Assisi,
- VATTIMO**, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.
- VIGNA**, *Introduzione all’etica*, Vita e pensiero, Milano, 2001
- VIOLA** *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, Giappichelli, 2000
- VIOLA** , *Dalla natura ai diritti, I luoghi dell’etica contemporanea*, Laterza, 1997
- VOLNEY C.F.** Chasseboeuf de, *Des conditions nécessaires à la légalité des Etats Généraux*, Rennes, 1788.
- WALZER M.**, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987
- WEBER, M.** *Economia e società*, Milano, Ed. di Comunità, 1974.
- WEBER**, *La scienza come professione, La politica come professione*, Ed. di Comunità, Milano, 2001
- WEIL**, *La prima radice*, Se, 2007
- WITTGENSTEIN** *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914 – 1916*, Einaudi, Torino, 2009
- WITTGENSTEIN.** “*Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino, 2009
- ZAGREBELSKY**, *Società-Stato-Costituzione. Lezioni di dottrina dello Stato*, Einaudi, Torino, 1988
- ZANGHI’ C.**, “*Per una tutela delle generazioni future*”, in *Jus*, Rivista di scienze giuridiche, Anno XLVI
- ZICCARDI CAPALDO** “ *Legittimità democratica, tutela dei diritti umani e produzione giuridica primaria nell’ordinamento internazionale*” . In “*Jus*” , Rivista di scienze giuridiche.1, gennaio-aprile 1999, Università cattolica del Sacro Cuore Milano

RINGRAZIAMENTI...

Vorrei ringraziare innanzitutto il mio Maestro, il Prof. Eligio Resta per avermi accompagnata e guidata lungo questo percorso di ricerca. Per le suggestioni, i suggerimenti e tutta la pensosità. Senza la lettura del suo *“Le Stelle e le Masserizie”* non sarebbe mai iniziata questa avventura nella semantica del mondo e non sarebbe iniziata un’amicizia a cui penso con gratitudine e riconoscenza.

Una volta Agnes Heller mi ha detto che per descrivere un individuo si deve guardare non solo alla sua identità ma anche al tempo e allo spazio che ne disegnano la storia. E se davvero siamo anche coloro che abbiamo incontrato, il mio pensiero va:

per il TEMPO: A Giada, che lo ha attraversato con affetto, disegnando traiettorie inaspettate e tutte splendenti. Senza le sue parole non sarebbe mai iniziata questa avventura, e le notti per Roma non mi avrebbero cambiata al punto da credere nell’amicizia. A Francesca, mia sorella da sempre e per sempre. Con cui ho condiviso tutto, fin dall’inizio fino all’ultimo giorno di tristezza e di gioia. A Paolo per avermi dedicato le parole infinite, le più difficili del mondo, ad Andrea per avermi fatto vivere ogni giorno come fosse una poesia, come fossi Poesia.

Per lo SPAZIO: a Sandro, mio padre, per essere la mia unica casa, l’oikos , il solo luogo in cui l’amore è fatto salvo. Per non farmi sentire mai distante anche quando siamo divisi. Per gli abitacoli di macchine in cammino, per i saloni vuoti prima delle

feste, per le arene dei cinema d'estate, per le fughe sui treni e per ogni istante in cui abbiamo camminato insieme.

Alle passeggiate con zio Maurizio, mia guida e rifugio, ispiratore di nuovi progetti. E poi ai tavolini all'aperto di Trastevere, alle cene con Marco, le più belle del mondo e ai nostri brindisi in case sconosciute, ai bistrot di Parigi con Angela passati a parlare di vita e di vintage, ai bar affollati con Daniele, ai Venerdì sera alle Storie, ai sabato mattina all'università. Alle giornate passate in biblioteca, ai reading con Giulio, alla 247 con Favorita, Mavi, Maria Grazia e Angie, alle pause lungo i corridoi con Dario, ai pomeriggi di Dordrecht con Tommaso e alle nostre chiamate intercontinentali, alle serate di Ceuta, ai concerti all'aperto, alle nottate in barca a leggere e scrivere da sola. Alle case in cui ho abitato, ai luoghi ed ai libri in cui mi sono persa ed in quelli in cui mi sono ritrovata.

Per l' IDENTITA' a Wanda, somma musa dell'immensa bellezza e della solitudine. Dell'intensità e dell'arte. Dell'amore e del dolore, di tutto ciò che nella mia vita un senso ha avuto.

Ed infine alle bande ad ottoni, a O. Redon, Jim Morrison e Dio per avermi resa una persona migliore.

Con immensa
gratitudine
gilda